

Christine Weckwerth | Literaturessay | 04.09.2024

Hegel in Marx – Marx in Hegel

Literaturessay „Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung“ von Andreas Arndt



Andreas Arndt
**Hegel in Marx . Studien zur dialektischen
Kritik und zur Theorie der Befreiung**
Deutschland
Berlin 2023: Dietz Berlin
272 S., 25,00 EUR
ISBN 978-3-320-02407-9

Vor dem Hintergrund globaler Krisenerscheinungen wird Marx heute ebenso als Kapitalismus- und Krisentheoretiker gelesen wie als Vordenker von Degrowth. Andreas Arndt wendet sich in dem zu besprechenden Buch demgegenüber Marx' philosophischen Voraussetzungen zu. Die darin versammelten Aufsätze, darunter zwei bisher unveröffentlichte, stammen in der Mehrzahl aus den letzten zehn Jahren und zeugen von dem anhaltenden Interesse des Autors an diesem Theoretiker. Sie können als Resultat einer langjährigen Auseinandersetzung eines ausgewiesenen Experten für klassische deutsche Philosophie, Marx, Junghegelianismus und Marxismus angesehen werden. Bildete seine maßgebende, zuerst vor fast 40 Jahren erschienene Studie „Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie“ eine Gesamtdarstellung der Marx'schen Theorie, geht sein aktuelles Buch auf deren Wurzeln in der Hegel'schen Philosophie zurück, die für Marx zeitlebens ein „blinder Fleck“ geblieben seien (S. 10, 210). Der Fokus liegt entsprechend auf der Kontinuität von Hegel zu Marx, was anhand zweier Problemkomplexe – der Dialektik und des Freiheitsverständnisses – aufgezeigt wird. Beide Protagonisten bezeichnet Arndt als die wohl „wirkungsmächtigsten“ Diagnostiker der Moderne, auch weil sie auf „Entwürfe einer seinsollenden Realität“ verzichteten und sich ein „Utopieverbot“ auferlegten (S. 202 f.). In dieser Einordnung scheint ein nüchtern-realistischer Blick auf Marx durch, der mit

gegenwärtigen Krisenerfahrungen und „erschöpften Utopien“ konform geht. Einige von Arndts Thesen haben bei der Rezensentin Widerspruch hervorgerufen, worauf am Ende des Beitrags eingegangen wird. Auf eine Hinzuziehung vergleichbarer oder divergierender Auffassungen anderer Marx- und Hegel-Interpreten wird hingegen verzichtet.

Die Aufsätze im ersten Kapitel beschäftigen sich mit unterschiedlichen Wegen bei den Junghegelianern und Marx, die in Distanzierung von Hegels spekulativer Philosophie beschritten wurden. Bezogen auf Feuerbach macht Arndt den entscheidenden „Abstoß“ von Hegel am Begriff der „Unmittelbarkeit“ fest (S. 17). Feuerbach binde den logischen Prozess an Voraussetzungen, die nicht von diesem selbst gesetzt seien. Indem er diese Voraussetzungen als „unmittelbare Unmittelbarkeit“ auffasse, erkennt Arndt bei ihm die Wiederkehr der frühidealistisch-romantischen Entgegensetzung von Unmittelbarkeit und Reflexion (S. 23). Im Unterschied etwa zu Karl Löwith, der Feuerbachs Bezug auf die unmittelbare sinnliche Welterfahrung positiv, als Ausbruch aus dem „Zauberkreis von Hegels System der totalen Vermittlung“,¹ deutet, attestiert Arndt Feuerbach einen Rückfall hinter Hegel, gerade weil er dessen Theorie der Vermittlungen negiere. Er verweist allerdings auch auf gegenläufige Tendenzen im Feuerbach'schen Werk. So gehe dieser von Ich-Du-Beziehungen leiblich-existierender Individuen aus, womit seine Anthropologie praktische und theoretische Vermittlungsprozesse in den Blick nimmt. Indem der Begriff des Objekts bei Feuerbach durch den Begriff des Du vermittelt ist, fasse dieser bereits Sinnlichkeit in der Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung (S. 27). Diesen Ansatz wertet Arndt allerdings nicht als ein Hinausgehen über die geistesphilosophische Konzeption Hegels, sondern als „Restituierung“ von dessen Vermittlungstheorie (S. 30). Auch auf religionsphilosophischem Terrain bleibt Feuerbach für Arndt Hegelianer. Wenngleich dessen „Wesen des Christentums“ die Hegel'sche Religionsphilosophie radikalisiere und zuspitze, übernehme dieses Werk im Kern deren Grundfigur, die „Religion als geistiges Selbstverhältnis des Menschen“ zu begreifen (S. 44). Wo Feuerbach Hegel radikalisiere, so in der Bestimmung der Religion als Unvernunft, unterlaufe er hingegen dessen Programm, die Religion für vernünftig zu erklären (ebd.). Feuerbachs anthropologische Perspektive auf die Religion ist danach bereits für Hegel kennzeichnend. Engels' spätere Bemerkung, dass Marx und er nach Erscheinen des „Wesens des Christentums“ „Feuerbachianer“ geworden wären,² ließe sich entsprechend zu der Aussage umformulieren, dass sie eigentlich nur (undurchschaute) Hegelianer geblieben seien.

Während für Arndt auch Bruno Bauers Philosophie des Selbstbewusstseins hinter Hegel zurückfällt, indem sie alle positive Bestimmtheit und Substantialität auflöse und damit das Problem der gegenständlichen Vermittlung kassiere (S. 59), sieht er Marx einen anderen

Weg einschlagen. Anders als Bruno Bauer oder Feuerbach mache Marx die gegenständliche Vermittlung in der Realität zum Thema und tilge im gleichen Zuge – und im Anschluss an Hegel – den Begriff der Unmittelbarkeit aus dem Arsenal theoretischer Mittel (S. 32 f.). Zugleich habe er Hegels Philosophie kritisiert, auch für deren Versuch, reale Widersprüche zu vermitteln, die nach seiner Auffassung nicht vermittelbar seien (S. 31). Arndt weist Marx' Kritik der Hegel'schen „Logik“ grundsätzlich zurück; sie ist ihm zufolge falsch adressiert, weil sie die von Hegel gezogene Unterscheidung zwischen „Logik“ und Realphilosophie verschleife (S. 32, 93, 105 u.a.) Auch die Junghegelianer haben dem Autor zufolge ihr einstiges Vorbild Hegel in dieser Hinsicht missverstanden. Diese Fehlinterpretation rechnet er im dritten Aufsatz den damaligen Verhältnissen, also außertheoretischen Gründen, zu: Ihre gesellschaftlich-politischen Erfahrungen und das einhergehende Krisenbewusstsein führten die Junghegelianer zu einer Kritik und Veränderung dieser Verhältnisse, wohingegen Hegels Programm, die Wirklichkeit als vernünftig zu begreifen, obsolet geworden sei (S. 50). Dass sie die Hegel'sche Philosophie zu Recht auch aus theorieimmanenten Gründen kritisierten und zu transformieren beabsichtigten, weist Arndt wegen ihres grundsätzlichen Missverständnisses ab. Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Das zweite Kapitel widmet sich der Gretchenfrage, wie es Marx mit der Hegel'schen Dialektik hält. Dieser habe sich seit seinen Studententagen mit Hegels „Logik“ beschäftigt und nach eigener Aussage in einem frühen, nicht überlieferten Dialog bereits das Projekt einer neuen Logik verfolgt. Auch nach seiner Abkehr von der Philosophie in den Manuskripten zur „Deutschen Ideologie“ (1845–1847) ließ Marx nicht von der Hegel'schen „Logik“ ab und stellte wiederholt in Aussicht, ein paar Druckbogen darüber zu schreiben. Nach dessen Tod suchte Engels allerdings vergeblich nach einem entsprechenden „Abriß über Dialektik“³. Es ist davon auszugehen, dass dieses Projekt seines Freundes nie realisiert worden ist. Nach Arndt bezog Marx sich auf Hegels Dialektik zunächst in einem entfremdungskritischen Rahmen und fasste die begrifflichen Abstraktionen als Entfremdungsformen. Dahinter stand die Absicht, die Hegel vorgeworfene Verselbstständigung des Denkprozesses gegenüber der Empirie und dem realen Subjekt zu korrigieren. Im Rahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie habe Marx diese Gleichsetzung dann aufgegeben und sich affirmativ auf Hegel bezogen, ohne jedoch sein Verhältnis zu dessen „Logik“ eingehender zu reflektieren. Als zentrale Referenztexte stellt Arndt Hegels „Wesenslogik“ und die darin enthaltenen Reflexionsbestimmungen sowie dessen Ausführungen zur absoluten Methode heraus, auf die Marx sich in seiner Analyse und Theorie der kapitalistischen Produktionsweise gestützt habe. Den Verfasser des „Kapital“ interessierte dabei jedoch nicht die logische Bestimmung *als solche*, sondern

deren Funktion, die realen Verhältnisse zu begreifen und als geschichtlich gewordene zu fassen (S. 100–102). Das gelte ebenso für den Hegel'schen Widerspruchsbegriff, der für Marx die „Springquelle aller Dialektik“⁴ bildet. Zwar hat sich Marx bekanntlich selbst als Schüler Hegels bezeichnet und diesem zugestanden, die allgemeinen Bewegungsformen der Dialektik zuerst in umfassender und bewusster Weise dargelegt zu haben – allerdings mit dem Nachsatz, dass seine eigene dialektische Methode das direkte Gegenteil der Hegel'schen sei.⁵

Stimmt Arndt in seiner Akzentuierung der Rolle der Hegel'schen Dialektik in Marx' ökonomischen Arbeiten mit vielen Marx-Interpreten überein, weicht er doch in einem entscheidenden Punkt von gängigen Deutungsschemen ab: Entgegen der Auffassung, dass Marx der Dialektik Hegels eine materialistische Grundlage gegeben habe, lässt sich nach Arndt im Marx'schen Opus keine „alternative logische Konzeption“ zu Hegel finden (S. 142). Die dialektische Methode Hegels werde im „Kapital“ und anderen ökonomischen Schriften von Marx vielmehr nur adaptiert (S. 76, 124, 127, 130 u.a.). Dabei beruhten die Positionen beider Denker auf gleichen Voraussetzungen, „die Hegel ausdrücklich macht und Marx weitgehend abschattet, weil er – spätestens seit der ‚Deutschen Ideologie‘ – mit philosophischen Begründungsverfahren schon immer fertig zu sein meint“ (S. 66). Arndt lokalisiert diese in einer – jenseits von Materialismus und Idealismus liegenden – „Dialektik der Negativität“, die er auch als „totalisierendes Verfahren“ beschreibt, fixe Gegensätze zu kritisieren und über sie hinauszugehen (S. 75). Ein Weiterdenken der Hegel'schen Methode gesteht er Marx nur auf dem Terrain einer besonderen Realwissenschaft, der Ökonomie, zu (S. 128).

Vergleicht man diese Interpretation mit Marx' eigenen Stellungnahmen, steht sozusagen Aussage gegen Aussage. Arndt löst diese Diskrepanz auf, indem er Marx ein – oben bereits erwähntes – Missverständnis Hegels attestiert, woraus er den Schluss zieht, dass das Projekt einer sogenannten „materialistischen“ Dialektik hinfällig sei (S. 104). Damit bringt Arndt nicht nur eine der „Tragsäulen“ des kanonisierten marxistischen Lehrgebäudes zum Einsturz, sondern distanziert sich ebenfalls von – unter anderem für die „Neue Marx-Lektüre“ charakteristischen – Versuchen, aus dem Marx'schen Hauptwerk und den dazugehörigen Manuskripten eine eigenständige „Kapitallogik“ zu extrapolieren (S. 91). Nicht zuletzt nimmt er Abstand von eigenen, früheren Ausführungen, in denen er Marx' dialektische Methode in Richtung einer materialistischen Widerspruchsdialektik interpretierte, wodurch Hegels Widerspruchsbegriff zugleich modifiziert wurde.⁶ Was wäre gewesen, ließe sich fragen, wenn Marx seinen Lehrer nicht missverstanden hätte? Wäre er auch ohne den Umweg einer fehlgeleiteten Kritik zu seinem gesellschaftstheoretischen

Ansatz gekommen und hätte das Projekt einer eigenständigen Dialektik erst gar nicht in Angriff nehmen wollen? Besitzt Marx' Missverstehen möglicherweise auch einen programmatischen Zug?

Das dritte, „Befreiung“ überschriebene Kapitel wendet sich der Freiheitsproblematik zu. Wenngleich Marx die Bezüge auf Hegel hierbei fast vollständig ausblende, folgt er nach Arndt Hegel darin, dass er die menschliche Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit auffasst (S. 12).⁷ In Zurückweisung von Deutungen, nach denen Hegel das Individuum der Allgemeinheit aufopfern würde, zeichnet Arndt diesen als einen Philosophen, der „Individualität als Prinzip der Moderne“ begreife und in seiner Staats- und Rechtstheorie bestrebt sei, die Interessen der individuellen Freiheitsrechte mit den Interessen des Gemeinwesens zusammenzudenken (S. 147). Hegel begreife das Verhältnis von Individuen und Allgemeinheit als einen Widerspruch, der nicht aufzulösen, sondern nur zu beherrschen sei (S. 191, 193). Er thematisiere einerseits die Ausbildung der Subjektivität und Stärkung der Individualität in der Moderne, andererseits diagnostiziere er eine Verselbständigung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber dem Staat und erkenne die Möglichkeit einer „sozialpathologischen Hypostasierung von Subjektivität“ (S. 190). Eine solche Sicht auf die Widersprüchlichkeit der modernen Gesellschaft teilt nach Arndt auch Marx, für den die individuelle Freiheit und Herausbildung der Individualität zentrale Themen seien. Er verweist in diesem Zusammenhang unter anderem auf die im „Manifest der Kommunistischen Partei“ antizipierte Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sei.⁸ Diese wie andere Stellungnahmen bezeugten, dass Marx individuelle Freiheit priorisiere (S. 183 f.). Deren Beschränkung durch sachliche Abhängigkeiten im Kapitalismus mache Marx zugleich zum Maßstab der Kritik (S. 12). Er sah die individuelle Freiheit unter der Herrschaft des Kapitals in deren „völligste Aufhebung“ umschlagen, bei der die Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die in Form versachlichter Mächte erschienen, unterjocht würde.⁹ Freiheitsgeschichte ist für Marx in dieser Hinsicht immer zugleich eine Geschichte von Unterdrückung und Herrschaft.

Arndt verdeutlicht Marx' Hegel-Bezug auf praktischem Gebiet anhand einer vergleichbaren Einstellung beider zu den Menschenrechten (S. 145–162), ihres geteilten „Misstrauens gegen die Politikfähigkeit des *bourgeois*“ (S. 157) sowie eines gemeinsamen historischen Zugangs zur Freiheitsproblematik (S. 182). Des Weiteren werden Parallelen in der (aristotelischen) Kritik atomistischer, vertragsrechtlicher Vergesellschaftungsmodelle (S. 184), hinsichtlich der Verbindung von individueller Freiheit und Eigentum (S. 185 f.) oder in der Ausrichtung auf die Institutionalisierung der (individuellen) Freiheit im Recht (S. 182) sichtbar gemacht.

Eine Brücke wird ebenfalls in theoriegeschichtlicher Hinsicht geschlagen: Wie Hegel in seinem frühen Konzept absoluter Sittlichkeit habe auch der junge Marx zunächst eine vollständige konzeptionelle Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft verfolgt - ein Anliegen, das Arndt als „Citoyenromantik“ bezeichnet (S. 157). Ungeachtet einer solchen idealen Gesellschaftsperspektive rückte für Marx die Vermittlung der Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates ins Zentrum, womit er im Unterschied zu Feuerbach, Bruno Bauer oder auch Stirner zur Komplexität des Hegel'schen Problemaufrisses zurückgekehrt sei (S. 195 ff.). Sowohl für Hegel als auch für Marx sei die Freiheit keine Voraussetzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern das „Resultat einer Institutionalisierung durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse“ (S. 182). Für beide realisiere sich Freiheit, indem „durch objektive Möglichkeiten Freiräume geschaffen“ und Abhängigkeiten aufgehoben würden – vor diesem Hintergrund existiere Freiheit „im Prozess der Schaffung und Sicherung von Freiräumen“. Freiheit lasse sich im Hegel'-Marx'schen Verständnis nur vermittelt mit Notwendigkeit und Abhängigkeit denken, sodass konkrete Freiheit immer nur „Stückwerk“ bleibe. Einen Gegenpart zu dieser Sichtweise bildet dem Autor zufolge die romantische Sehnsucht nach unbegrenzter Freiheit. (S. 166) An anderer Stelle¹⁰ verweist er in diesem Zusammenhang auf Adorno, für den sich von Freiheit nur deshalb sinnvoll reden lasse, „weil die Möglichkeit zu ihr gegeben ist, konkret: weil Freiheit zu verwirklichen ist“ – und zwar in jedem Augenblick.¹¹

Als Marx' tragfähigsten Ansatz stellt er dessen im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie entwickelte Idee zweier „Reiche“ heraus, die dem Kontext seiner Überlegungen zur „Ökonomie der Zeit“ entsprungen ist (S. 167 f.). Das „Reich der Freiheit“ beginne nach Marx da, wo das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bedingte Arbeiten aufhöre, also jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Es bleibt damit unaufhebbar auf das „Reich der Notwendigkeit“ zur Reproduktion des materiellen Lebens bezogen.¹² Mit wachsender Produktivität der Arbeit steige auch die disponible Zeit und damit der „Spielraum individueller Freiheit“ (S. 168 f.). Ein solcher Freiraum werde Marx zufolge durch rationelle Regelung und gemeinschaftliche Kontrolle der Produktion durch die assoziierten Produzenten ermöglicht, womit auch dem „Reich der Notwendigkeit“ ein bestimmter Freiheitsgrad zuerkannt wird. Auf diese Weise koppelt Arndt die Freiheitsthematik bei Marx an den Zeitbegriff. Dabei setzt er sich zugleich von Marx' „heroischem“ Arbeitsbegriff ab, der die Arbeit totalisiere (S. 167), und kontrastiert ihn mit heutigen Vorstellungen von freier Zeit, die der Logik der Arbeitswelt entstammten: „Was als Selbstbestimmung erscheint, ist meist nur Selbstdisziplinierung als Zurichtung zur Arbeit“ (S. 175). Bezogen auf die zukünftige Gesellschaft gehe Marx von einer „Beschränkung der Produktion auf das von der Gesellschaft als notwendig erachtete Maß

durch Abwägung der Bedürfnisse gegeneinander“ aus (S. 171). Diese Interpretation ließe sich in Richtung einer Degrowth-Konzeption weiterdenken, worauf Arndt jedoch nicht näher eingeht.

Das letzte, „Hegel-Marxismus“ überschriebene Kapitel wendet sich vorhandenen und nicht-vorhandenen Hegel-Bezügen in Anschlüssen an das Marx'sche Werk zu. Zur Sprache kommen Engels' objektivistisches Dialektikverständnis, Lenins Rückbesinnung auf die Hegel'sche Dialektik am Beginn des Ersten Weltkrieges, Eugen Paschukanis' auf Marx' „Kapital“ aufbauende Rechtstheorie und Adornos Vorlesungen zu Fragen der Dialektik. Während der Autor Engels und Paschukanis vornehmlich kritisch betrachtet, wird Lenin als ein Denker aufgezeigt, der das Hegel'sche Erbe in der Theorie von Marx wiederentdeckt habe. Arndt bezieht sich hierbei auf dessen überlieferte Exzerpte und Kommentare zu Werken Hegels, so auch zur „Wissenschaft der Logik“. Im Zuge dieser Lektüre sei Lenin zu dem (stets implizit gebliebenen) „marxschen Konzept eines ‚neuen‘, auf Hegel zurückgehenden Materialismus“ zurückgekehrt und habe in der Folge einer Hegel-Renaissance im marxistischen Denken den Anstoß gegeben (S. 222, 229, 234). Bezeichnenderweise ist diese Entwicklung unter Stalin restriktiv unterbunden worden, um Hegel wieder zu einem „entbehrlichen Ornament der marxschen Theorie“ (S. 233 f.) herabzustufen.

Der letzte Aufsatz des Bandes kommt noch einmal auf den Problemkomplex der Dialektik zurück, und zwar in Form einer Bezugnahme auf Adornos Vorlesungen aus dem Wintersemester 1963/64.¹³ Darin umschreibt Adorno Dialektik als Methode, die „Sache selbst zu begreifen, anstatt sie durch Begriffe bloß zuzurüsten“.¹⁴ Es gehe um ein Begreifen, in dem sich der (identifizierende) Begriff zugleich selbst verleugne (S. 245). Diese Ausführungen machen eine Nähe zur Marx'schen Forderung, der „Logik der Sache“ zu folgen, deutlich, der Adorno in Abgrenzung zu lebensphilosophischen, positivistischen oder auch neukantianischen Positionen nachkommt. Dazu greift er gleichfalls auf Hegels Dialektik zurück und macht – laut Arndt zu Recht – als deren Grundkategorie das „einander widersprechende, Nicht-ineinander-Aufgehende, das Nichtidentische“ geltend (S. 246). Adornos in seinen Vorlesungen von 1963/64 angedachtes Programm einer negativen Dialektik bezeichnet der Autor vor diesem Hintergrund als eine „Radikalisierung“ der Hegel'schen Dialektik (ebd.). Ungeachtet eines solch affirmativen Bezuges gerate Adorno bei der Darlegung positiver Momente seiner Dialektik-Konzeption jedoch in Opposition zu Hegel. So werfe er diesem vor, das Seiende aus dem Begriff zu konstruieren (S. 247). Aufgrund der „Geschlossenheit“ seines Systems habe Hegel nach Adorno zudem das Verhältnis von statischer „Kategorienlehre“ und „Entwicklungstheorem“ nicht wirklich

„durchreflektiert“ sowie eine idealistische Reduktion auf das Subjekt beziehungsweise den Geist vorgenommen, wogegen ein „Vorrang“ des Objekts geltend zu machen sei (S. 248 f.). Auch Marx kommt bei Adorno nicht ungeschoren davon. Er habe die Dialektik „nicht durchreflektiert“ und mit seiner Antizipation einer rational organisierten Gesellschaft einen Ansatz entwickelt, der auf Naturbeherrschung, Zentralismus und damit Identitätszwang hinauslaufe (S. 244, 249). Während Arndt der Marx-Kritik Adornos partiell zustimmt, weist er dessen Hegel-Kritik erwartungsgemäß zurück. Auch Adorno habe die Hegel'sche Philosophie missverstanden, indem er die Unterscheidung von Logik und Realphilosophie bei Hegel nicht erkannt habe (S. 251 f.) Blicke man auf Adornos Vorstellung von einem herrschaftslosen Reich der Freiheit jenseits von Begriff und Dialektik, sei Hegel Arndt zufolge der realistischere Denker, der gegenüber dem Bestehenden dennoch in keiner Weise unkritisch und affirmativ sei (S. 253). Auch am Ende des Buches findet sich somit ein Plädoyer für den Realisten und Anti-Utopisten Hegel.

Arndt gelingt in seiner kompakten und zur Lektüre anempfohlenen Aufsatzsammlung in überzeugender Weise, Marx' Verwurzelung in der (Aristotelisch-)Hegel'schen Tradition aufzuzeigen und ihn von späteren vulgärmaterialistischen, deterministischen oder ökonomistischen Engführungen abzugrenzen. Mit der Vergegenwärtigung seines auf der „Ökonomie der Zeit“ begründeten Freiheitsbegriffes holt er Marx in aktuelle Debatten und weist dessen frühe Entfremdungsromantik zu Recht zurück. Die Fokussierung auf „Hegel in Marx“ lässt zugleich Differenzen zwischen beiden Theoretikern in den Hintergrund treten. Arndt selbst macht geltend, die „Kluft zwischen Hegel und der hegelschen Linken weitgehend eingeebnet“ zu haben (S. 44). Die Hegel'sche Philosophie und Methode als Maßstab zugrunde legend, deutet er die im Junghegelianismus erfolgte Theorieentwicklung wahlweise als ein Zurückfallen hinter Hegel, als eine bloße Adaption von dessen Philosophie oder – wie im Falle von Marx – als deren partielle Fortführung innerhalb einer besonderen Wissenschaft. Damit wird Hegels Philosophie gegenüber der Kritik seiner Schüler zugleich immunisiert. Diese Interpretation wird den Entwicklungen im Junghegelianismus und auch bei Marx nach Auffassung der Rezensentin nicht gerecht. Da in Arndts Argumentation der „Revision der marxschen Hegel-Kritik“ (S. 12) eine zentrale Rolle zufällt, soll abschließend und in der gebotenen Knappheit auf diese Kritik und ihre Berechtigung eingegangen werden.

Haben Marx, die Junghegelianer und auch Adorno die Hegel'sche Philosophie tatsächlich nur missverstanden und den von Hegel herausgestellten Unterschied zwischen „Logik“ und Realphilosophie verkannt? Arndt stellt heraus, dass Hegels „Logik“ nur das „reine Denken als Selbsterfassung der Denkbestimmungen“ und nicht die Bestimmungen von

Gegenständen thematisiere (S. 106 f.). Aus Hegels Sicht finde sich die selbstbezügliche Struktur des „reinen Denkens“ weder in der Natur noch in der Realität des subjektiven und objektiven Geistes, da hier das Einzelne, Daseiende nicht dem Begriff entspräche. Die in der Realphilosophie behandelten endlichen Dinge blieben für Hegel dagegen mit Äußerlichkeit, Nichtidentischem behaftet (S. 73). Die Eigentumslosigkeit des Arbeiters beispielsweise sei für Hegel ein rechtlicher Zufall, wohingegen sie für Marx eine notwendige Voraussetzung für die Reproduktion der Gesellschaft darstelle (S. 181). Hält man sich an Hegels Unterscheidung zwischen einem reinen, logischen und einem realphilosophischen Wissen, ist Marx' Vorwurf, wonach der Denkprozess bei Hegel der „Demiurg des Wirklichen“¹⁵ sei, in der Tat unzutreffend (S. 68, 104 ff.). Dabei wird jedoch, wie ich denke, nicht Hegels ganze Systemkonzeption in Betracht gezogen, die in Überschreitung von Kants subjektiver Logik sehr wohl auf eine Zusammenführung des logischen und realphilosophischen Wissens abzielt, und zwar auf Grundlage des „Geistes“. Arndt deutet diesen mehrdimensionalen Begriff bei Hegel in der junghegelianischen Tradition als ein immanentes Selbstverhältnis des endlichen Subjekts (S. 107, 151 u.a.), was jedoch vom metaphysischen Gehalt der Hegel'schen Systemkonzeption abstrahiert. Der in Hegels erster Systemschrift, der „Phänomenologie“, wie auch in dessen späterem enzyklopädischen System fundamental gesetzte „Geist“¹⁶ bedingt, dass die Natur und menschliche Geschichte in der Struktur eines selbstbezüglichen Geistesprozesses systematisiert werden – oder wie es am Schluss von Hegels „Enzyklopädie“ heißt: „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste.“¹⁷ Die Frage, wie die logische Idee in der natürlichen und geistigen Welt real wird – Hegel spricht metaphorisch von einem freien Sich-Entlassen der Idee zur Natur¹⁸ –, bleibt unabweisbar offen. In der Hegel'schen Systemkonzeption finden sich unter dieser Voraussetzung zwei nicht ineinander aufgehende Perspektiven. In der von den Junghegelianern favorisierten „Phänomenologie“ geht Hegel selbst von einem Entsprechungsverhältnis der „reinen Begriffe“ der (philosophischen) Wissenschaft mit den Gestalten des erscheinenden Geistes aus.¹⁹ Daraus folgt zum einen, dass Metaphysik auf den heterogenen Erfahrungen des in die geschichtlichen Vermittlungsprozesse involvierten, natürlichen Bewusstseins begründet wird, und zum anderen, dass die Bildungsgeschichte des Bewusstseins und der Welt als ein aufsteigender Selbsterkenntnisprozess verstanden wird, dessen Ziel das „absolute Wissen“ oder der „sich als Geist selbst wissende Geist“ ist, mit dem nach Hegel die (geschichtliche) Zeit getilgt wird. Eine solche doppelte Ausrichtung zeichnet auch seine „Logik“ aus, in der den reinen „Denkbestimmungen“ ebenso ein „objectiver Werth und Existenz“ zugesprochen wird.²⁰ Sie sind, um mit Gadamer zu sprechen, „nicht bloße Formbestimmungen der Aussage oder des Denkens, sondern erheben den Anspruch, in der Form der Aussage die Seinsordnung zu erfassen“.²¹ Dabei werden die Bestimmungen des Seins in Hegels „Logik“ auf Basis des

„reinen Denkens“ generiert, und zwar unter der Prämisse, dass Wahrheit allein der Seite des Begriffs zukomme. Das, was „durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde“, wie Hegel unter Berufung auf die metaphysische Tradition formuliert, sei das „allein an ihnen wahrhaft Wahre“.²² Der Geist ist nach Hegel „Wahrheit“ und „*absolut Erstes*“ der Natur,²³ wie das „Logische“ sich in das – dem „Naturverhalten“ zugerechneten – Empfinden, Anschauen, Begehren oder den Trieb eindränge und dadurch „überhaupt zu einem Menschlichen“ mache.²⁴ In der Einleitung zu seiner Heidelberger „Enzyklopädie“ bestimmt er die Philosophie in diesem Sinn als „Wissenschaft der Freyheit“, in der „die Fremdartigkeit der Gegenstände und damit die Endlichkeit des Bewußtseyns“ verschwinde sowie „die Zufälligkeit, Naturnothwendigkeit, und das Verhältniß zu einer Aeusserlichkeit überhaupt, hiermit Abhängigkeit, Sehnsucht und Furcht“ wegfalle.²⁵ Von der faktischen Welt bleibt am Ende übrig, was der Vernunft entspricht – alles Fremde, Widerständige, Furchteinflößende oder auch Sehnsucht Erweckende ist in dem Netz der philosophischen Begriffe getilgt.

Eine solche Auffassung besitzt bis heute zweifelsohne Anziehungskraft, war für Hegels Schüler in ihrer Ausrichtung auf eine praktische Veränderung dieser Welt jedoch nicht mehr akzeptabel – allerdings nicht nur aus außertheoretischen Gründen. Eine erste maßgebliche Kritik aus dem Schülerkreis stammt von Feuerbach, unter deren Einfluss auch Marx stand (S. 30, 110, 113). Feuerbach erkennt in Hegels Philosophie sehr wohl einen reellen Gehalt und ein Differenzdenken, kritisiert jedoch die in dessen Geisteskonzeption begründete Generalisierung des logischen Wissens, die zu einer Hierarchisierung natürlicher und geschichtlich-kultureller Erscheinungen führe. Die Form von Hegels Anschauung und Methode ist für ihn „nur die exklusive *Zeit*, nicht zugleich auch der tolerante *Raum*, sein System weiß nur von *Subordination* und *Sukzession*, Nichts von Koordination und Koexistenz.“²⁶ Er wendet sich hier gegen die Methode Hegels, die Erscheinungen des individuellen Verhaltens und der geschichtlich-kulturellen Welt als (subjektive, objektive, absolute) Geistesformen zu systematisieren, denen jeweils ein bestimmter Wahrheitsgehalt zugeschrieben werde. Feuerbach sieht damit eine Abwertung der Natur gegenüber dem Geist ebenso einhergehen wie eine Abwertung der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Emotionalität oder auch Dialogizität gegenüber (monologisch gefassten) Denkprozessen. Diese Kritik geht meines Erachtens nicht auf ein bloßes Missverständnis von Hegels geistesphilosophischem Konzept zurück, sondern bringt vom anthropologischen Standpunkt berechnete Kritikpunkte am metaphysischen Gehalt seiner Philosophie vor, an die Marx und auch andere Junghegelianer angeschlossen haben. Diese Kritik ist noch heute aktuell, insofern sie sich gegen Konzeptionen richtet, in denen philosophische Begriffe, Normen oder auch Gründe als idealer Maßstab für die faktische Welt herangezogen

werden, um dasjenige, was dem kategorialen Apparat widerspricht, als Abweichung, unwesentlich oder auch unvernünftig abzutun. Anders als Feuerbach, der sich auf Hegel zunächst als Philosophiehistoriker bezog, ging es Marx seit den 1840er-Jahren nicht um ein textnahes Verständnis der Hegel'schen Philosophie, diese diente ihm vielmehr als Bezugspunkt zur eigenen Theoriebildung. In den Manuskripten zur „Deutschen Ideologie“ thematisieren er und Engels Hegels Philosophie generell nur noch verkürzt als Ideologie, das heißt als ein dem Schein verhaftetes Bewusstsein und Sekundärphänomen materieller Prozesse. Ein besonderer Dorn im Auge war beiden der Glaube an die „Macht der Philosophen“, „daß ein verändertes Bewußtsein, eine neue Wendung der Interpretation der existierenden Verhältnisse die ganze bisherige Welt umstürzen könne“.²⁷

Gesteht man der Kritik der Hegel-Schüler berechnete Momente zu, sind die davon ausgehenden Theoriebildungsprozesse meines Erachtens nicht allein im Spannungsfeld einer bloßen Adaption oder Unterschreitung Hegels zu begreifen; die Abkehr von den geistesphilosophischen Prämissen läuft vielmehr zugleich auf eine Überschreitung von dessen Systemkonzeption hinaus. Diese Prozesse folgen augenscheinlich nicht der Logik eines immanenten philosophiehistorischen Verstehens, sondern beruhen auf bewussten Vereinseitigungen bei gleichzeitiger stillschweigender Übernahme von positiven Elementen der kritisierten Theorie. Das Schlüsselwort der Junghegelianer hieß zunächst „Verwirklichung“, später „Umkehr“ der Hegel'schen Philosophie. Der junge Marx beabsichtigte in diesem Sinne das Begründungsverhältnis der auf ökonomische Prozesse zurückgehenden bürgerlichen Gesellschaft und des Staates (Recht, politische Institutionen) umzukehren, um sich im gleichen Zuge den sozialen Akteuren der geschichtlichen Vergesellschaftungsprozesse und ihren Kämpfen zuzuwenden. Diese modifizierte Perspektive ließ ihn die „philosophische“, auf Fortschritte im Bewusstsein fokussierte Freiheitskonzeption Hegels überschreiten und führte ihn zu der Aufgabe, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft im Rekurs auf empirische Prozesse offenzulegen. Wie man exemplarisch seiner Analyse periodisch auftretender Wirtschaftskrisen entnehmen kann, eruierte Marx allgemeine ökonomische Zusammenhänge im Ausgang von dem singulären geschichtlichen Ereignis der Krise.²⁸ Mit der Preisgabe der geistesphilosophischen Prämissen stellte sich schließlich auch das Problem der Dialektik neu, dessen philosophische Klärung bei Marx eine Leerstelle geblieben ist. Neben Hegels gegenständlichem Vermittlungskonzept sind in die Theoriebildungsprozesse bei Marx weitere philosophische und nichtphilosophische Komponenten eingeflossen, darunter anthropologische und materialistische Prämissen, aus wissenschaftlicher Literatur und empirischem Material bezogene Einsichten in ökonomische und historische Zusammenhänge, die Konfrontation mit „materiellen

Interessen“ wie der „kategorische Imperativ“, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes und verächtliches Wesen ist.²⁹ Der Marx'sche Ansatz lässt sich als Bündelung dieser heterogenen Komponenten deuten. Darauf ist Arndt in seiner Studie „Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie“ ausführlich eingegangen, die man als eine Ergänzung zu seiner aktuellen, auf Marx' philosophische Voraussetzungen rekurrierenden Aufsatzsammlung ansehen kann. Letzterer kommt das Verdienst zu, Hegels Erbe in Marx zu vergegenwärtigen und zugleich für eine Philosophie jenseits von Sollenspostulaten und einer Kapitulation vor dem Gegebenen zu plädieren.

Endnoten

1. Karl Löwith, Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach, in: Ludwig Feuerbach, hg. von Erich Thies, Darmstadt 1976, S. 144.
2. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEGA2, Bd. I/32, S. 131.
3. Engels an Pjotr Lawrowitsch Lawrow, 14. März 1883, in: MEW, Bd. 36, S. 3.
4. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867, in: MEGA2, Bd. II/5, S. 481.
5. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1883, in: MEGA2, Bd. II/8, S. 55 (Nachwort zur zweiten Auflage).
6. Siehe etwa Andreas Arndt, Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, 2., durchges. und um ein Nachwort erg. Aufl., Berlin 2012, S. 239-241 und 247-255.
7. Siehe dazu bereits Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein, Berlin 2015.
8. Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, London 1848. S. 16.
9. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Teil, in: MEGA2, Bd. II/1,2, S. 537.
10. www.soziopolis.de/befreiung-durch-aesthetische-faszination.html.
11. Theodor W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2006, S. 249.
12. Marx, Ökonomische Manuskripte (1863-1867), in: MEGA2, Bd. II/4,2, S. 837/838.
13. Dieser Aufsatz ist zuerst auf diesem Nachrichtenportal erschienen:
www.soziopolis.de/die-logik-der-sache-und-die-sache-der-logik.html.

14. Theodor W. Adorno, Fragen der Dialektik (1963/64), hg. von Christoph Ziermann, Berlin 2021, S. 57.
15. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890, in: MEGA2 II/10, S. 17 (Nachwort zur zweiten Auflage).
16. "Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört." Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: ders., Gesammelte Werke (HGW), Bd. 9, Hamburg 1980, S. 22. Siehe auch ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), HGW, Bd. 20, S. 382 f. (§ 384).
17. HGW, Bd. 20, S. 570 (§ 575).
18. HGW, Bd. 20, S. 231 (§ 244).
19. HGW, Bd. 9, 432. Siehe dazu auch von der Verfasserin, Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes", Würzburg 2000; dies., Zwischen Scheinkritik und Absolutheitsanspruch – zur Eigentümlichkeit der philosophischen Wissensbildung in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: Objektiver und absoluter Geist nach Hegel, hg. von Th. Oehl, A. Kok, Leiden, Boston 2018, S. 98-120.
20. Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13), in: HGW, Bd. 11, S. 22 (Einleitung).
21. Hans-Georg Gadamer, Die Idee der Hegelschen Logik (1971), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 71.
22. HGW, Bd. 11, S. 17 (Einleitung).
23. HGW, Bd. 20, S. 381 (§ 381).
24. HGW, Bd. 21, S. 11 (Vorrede zur zweiten Auflage).
25. HGW, Bd. 13, S. 18 (§ 5).

26. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 17.
27. Marx/Engels, Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke, in: MEGA2, Bd. 5, S. 149.
28. Siehe Timm Graßmann, Der Eklat aller Widersprüche. Marx' Theorie und Studien der wiederkehrenden Wirtschaftskrisen, Berlin, Boston 2022. S. 7 f.
29. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEGA2, Bd. I/2. S. 177.

Christine Weckwerth

Christine Weckwerth ist Philosophin und arbeitet an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, wo sie im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe zuletzt an der Edition der "Deutschen Ideologie" von Marx und Engels mitgearbeitet hat. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Klassische Deutsche Philosophie, nachhegelsche Philosophie, Anthropologie und Phänomenologie.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/hegel-in-marx-marx-in-hegel.html>