

Die Hegelsche Wesenslogik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie

Diese Arbeit ist eine Erinnerung an Hans-Jürgen Krahl

Hassan Maarfi Poor

Hassan.maarfipoor@gmail.com

Einleitung

In dieser Arbeit versuche ich zu zeigen, wie Marx die Hegelsche Wesenslogik wahrgenommen, ausgearbeitet und auf die Kritik der politischen Ökonomie übertragen hat. Diese Arbeit ist einerseits ein Versuch, den starken Einfluss Hegels auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie nachzuweisen, andererseits die sogenannten Vulgärmarxisten zu widerlegen, die entweder Hegels Einfluss auf Marx verleugnen und die Hegelsche Philosophie als „idealistisch“ für ungültig erklären oder Hegels Einfluss auf Marx auf propagandistisch reduzieren auf Äußerungen wie „Marx hat Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt“ (Negt 1970, 12f). Häufig heißt es, Marx vertrete eine materialistische Weltanschauung vertritt, Hegel eine idealistische. Problematisch daran ist, dass diese Äußerungen häufig nicht erläutert werden und inhaltlose Propaganda der Vulgärmarxisten bleiben. Es wird kaum von Vulgärmarxisten erläutert, was Marx und Engels unter Materialismus verstehen und was Hegel unter Idealismus versteht. Wenn ich hier von Marx spreche, ich spreche ich von Marx und Engels, denn Marx Marxismus hätte es ohne Engels nicht geben können (Solty 2020). Terry Eagleton schreibt im Vorwort seines Buches, „in der Frühzeit des Feminismus schrieben einige ungeschickte, aber gutwillige angelsächsische Autoren: »Wenn ich men sage, meine ich natürlich men und women«“. (Eagleton 2018, S. 12) Und gleich darauf schreibt er: „wenn ich Marx sage, meine ich sehr häufig Marx und Engels“. Diese Aussage Eagletons gilt für diese Arbeit auch. Ohne Engels hätte es weder den zweiten noch den dritten Band des Kapitals gegeben (Korsch 1975, IXff).

Marx selbst bezeichnet Hegel als Restaurator des deutschen Idealismus und vergleicht ihn mit Martin Luther (Marx 1976b). Hegel ist stark von Kant beeinflusst, aber er geht über die Lehre des deutschen Idealismus Kants und Fichtes hinaus, indem er sich gegen Kants Skeptizismus wendet. Statt der Kausalität oder der Diskussion um die Vorherrschaft von Inhalt oder Form betrachtet Hegel die Sache als Ganze und treibt eine Philosophie, die sich nicht auf die philosophische Tradition beschränkt. Die Logik ist für Hegel keine formale, sondern eine dialektisch spekulative, die das reine und richtige Denken vermitteln soll. Ein Grund dafür, dass Hegels Interpretatoren sich wundern, dass er seine Geschichte der Philosophie und Philosophie der Religion nach keiner Reihenfolge strukturiert, steckt in seiner logischen und dialektischen Methode oder besser gesagt in seiner dialektischen Logik. (Kaube 2020) Kant, Fichte und Schelling übernehmen die formale Logik unkritisch. Hegels Wesenslogik aber konzentriert sich auf den Unterschied zwischen dem Kern der Sache und der Form, statt sich nur auf die „subjektive“ oder „objektive“ Welt zu beziehen, wie es bei Kant, Fichte, den frühen Materialisten und Descartes, cartesianistischen erkenntnistheoretischen Lehren wie dem Spinozismus der Fall war (Kofler 1973, 16ff). Nach Hegel kann durch sinnliche Anschauung nicht der Inhalt oder das Wesen der Sache begriffen werden. Die Philosophie unterscheidet sich von Religion und Kunst darin, dass sie versucht, die Substanz oder das Wesen der Sache zu begreifen (Hegel 1975). Wenn Kant sich gegen Hume und Empiristen wendet und davon ausgeht, dass das Ding an sich nicht durch die reine Erfahrung (a priori) zu erkennen sei, muss ich natürlich ihm Recht geben. Wenn er selbst aber die Zusammensetzung des Dinges nur als eine Erscheinung im Kopf des Subjektes betrachtet und die Existenz oder die Zusammensetzung dieser Existenz des Dings an sich leugnet (Kant 1995, Vgl. 460ff), muss ich Kant widersprechen.

Hegel versucht, durch das spekulative Denken und die Abstrahierung der Begriffe ihre Komplexität zu veranschaulichen und sie in abstrakter Form durch die Begriffe widerzugeben. Hegels Wissenschaft der Logik beginnt mit der Seinslogik, geht vom Sein zum Wesen hinüber und fasst das Sein und das Wesen in dem Begriff wiederum zusammen. Insofern wendet sich Hegel gegen den traditionellen Idealismus, der das Ding an sich außerhalb der Grenzen der Erfahrung darstellt, sondern versucht die Erscheinungsform und das Wesen des Dinges zu veranschaulichen, indem er über den Zustand des Skeptizismus hinausgeht. Diese Schranke in der deutschen idealistischen Philosophie wurde weder von Kant noch von Fichte gelöst. Aus

diesem Grund wird Hegels „Wissenschaft der Logik“ zum vielleicht wichtigsten Werk in der Geschichte der Philosophie überhaupt.

In dieser Arbeit beschäftige ich mich hauptsächlich mit der Widerspiegelung der Hegelschen Methode und Wesenslogik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Deshalb kann ich mich nicht auf die gesamten Hegelschen Werke beziehen, obwohl nicht das gesamte Denken und die Überlegungen Hegels in der Wissenschaft der Logik zusammengefasst sind. Gelegentlich muss ich andere Werke Hegels integrieren, die im Grunde die dialektische Philosophie und Methode Hegels in der Wissenschaft der Logik widerrufen.

In einer anderen Arbeit versuchte ich, die Ausarbeitung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ in den Schriften des jungen Marx zu zeigen¹. Der Fokus dieser Arbeit hier ist die Rekonstruktion der Hegelschen Wesenslogik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Um dies nachvollziehbar zu machen, muss ich auf Hintergründe und Methode sowohl bei Hegel als auch Marx kurz eingehen. Die Widerspiegelung und Rekonstruktion der Hegelschen Wesenslogik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie führte zu unterschiedlichen Lesarten des Marxismus, sowohl in den westlichen Ländern als auch in Russland, Japan und anderen Ländern. Marx Beschäftigung mit Hegel, besonders mit der „Phänomenologie des Geistes“ und seiner Rechtsphilosophie, habe ich mehr oder minder in zwei Arbeiten ausgearbeitet, weshalb ich sie nicht zum Gegenstand dieser Arbeit machen möchte. Die Entwicklung des „Hegel-Marxismus“ in seinen Schriften ab 1843 habe ich bereits ausführlich in zwei früheren Arbeiten zu den Schriften des frühen Marx ausgearbeitet. Hier beschränke ich mich daher auf die Auseinandersetzung mit seinen Spätschriften wie „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. Marx frühere Schriften, besonderes die „Ökonomischen-philosophisch Manuskripte“² und „Die deutsche Ideologie“, stehen in einer engen Beziehung zu seinen Spätschriften über die „Kritik der politischen Ökonomie“. In den frühen Schriften überträgt Marx zum einen das Konzept der Entfremdung bei Hegel und Feuerbach auf die kapitalistische Gesellschaft und die Lohnarbeit. Zum andern entwickelt er in der „Deutschen Ideologie“ die materialistische Geschichtsauffassung, die sich von vorherigen Konzeptionen des Materialismen unterscheidet. Er arbeitet hier die Beziehung zwischen der Arbeit und dem Bewusstsein, die Entstehung der Klassen, die Geschichte der Eigentumsverhältnisse und vor allem die Kritik des Sinnenmaterialismus heraus. Man kann die Marxsche ökonomische Analyse nicht richtig verstehen, ohne sich mit seinen frühen Schriften auseinanderzusetzen. In den früheren Schriften wie den Ökonomisch-philosophisch Manuskripten aus dem Jahr 1844 beschäftigt Marx sich mit der philosophischen Ausarbeitung der ökonomischen Kategorien und bildet eine andere Vorstellung der Entfremdung durch die Arbeit, die sowohl die Hegelsche Entfremdungstheorie als auch die Feuerbachsche aufhebt. Die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“³ als Vorarbeit des Marxschen Kapitals zeigen die Beziehung zwischen den „Pariser Manuskripte[n]“ und dem „Kapital“ auf. Das deutet auch darauf hin, dass Marx nie die philosophische Problematik verlassen hat und ohne seine Arbeiten nicht ohne ein Verständnis von „Totalität“, „Entfremdung“, „Subjekt-Objekt-Beziehung“ und „Verdinglichung“ verstanden werden können (Kosík 1967b, 96). Das widerlegt die Behauptung, der Marxismus sei keine Philosophie oder überflüssig. J. M.

¹ Maarfi Poor, Hassan, Von Hegels Herr-Knecht Dialektik zur Verdinglichung bei Marx, 2020, verfügbar auf Academia:

https://www.academia.edu/44827338/Von_Hegels_Herr_Knecht_Dialektik_zur_Verdinglichung_be_Marx

² Auch bekannt als Pariser Manuskripte

³ Ursprünglich hatte diese Schrift keinen Titel. Roman Rosdolsky nennt sie Rohentwurf (Rosdolsky 1968, S. 7), in MEW 42 sind sie mit „Ökonomische Manuskripte 1857/58“ tituliert, bekannt sind sie aber auch als „Grundrisse“.

Keynes bezeichnete das Marxsche Kapital gar als ein „altmodisches Wirtschafts-Handbuch [...], das nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht irrig ist, sondern auch keinerlei Interesse und Verwendungsmöglichkeit für die moderne Welt hat“ (Mandel 1972, 7 Fußnote). Versuche, den Marxismus von Marx in Stücke zerfallen zu lassen und über die Ganzheit des Marxismus hinwegzutäuschen, können nur in die Irre und Vulgarisierung führen, wie man es u.a. bei Karl Popper sieht. Der Meister dieser Unterteilung und Zerstückelung von Marx in unterschiedliche Richtungen ist Schumpeter (Popper 1977, 191ff; Mohl 1967, 7ff; Schumpeter und Swedberg 2005).

Karel Kosík wendet sich gegen „Marxisten“ und „Marxistinnen“ wie Althusser, die Marx und den Marxismus von der Philosophie säubern. Für Marx sind die ökonomischen Kategorien keine aufeinander folgenden Kategorien im Sinne einer Akkumulation der Kategorien, die mechanisch hintereinanderkommen, sondern müssen in ihrer Totalität und ihrem dialektischen Aufbau verstanden werden. Im Gegensatz zu dem Romantiker versteht die klassische politische Ökonomie, dass diese Kategorien historisch entstanden sind. Für Marx ist die Ökonomie das System der Totalität und die Ökonomie ist die elementare Form der Vergegenständlichung des Menschen, die sich als Einheit von Subjekt und Objekt realisiert (Kosík 1967b, 96f).

Um diese Auseinandersetzung zu begreifen, muss man sich mit Sekundärliteratur beschäftigen, die sich auf die Marxsche Ausarbeitung der Hegelschen Philosophie bezieht, weil Marx zwar plant, es aber nicht schaffte, ein Buch über die „Hegelsche Logik“ zu schreiben. Die Auseinandersetzung mit Hegel führte in 20er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zu großen Diskussionen und Spaltungen innerhalb der sozialistischen Bewegung. Obwohl es leider häufig ignoriert oder vergessen wird, müssen wir sagen, dass Lenin der ersten Person war, der die Hegelsche Philosophie wieder zum Leben gerufen hat. In einer Zeit, in der die Mehrheit der Marxisten, Liberalen und Positivisten Hegel vergessen hatten und eine positivistische kantianische Position vertraten, beschäftigte Lenin sich sehr grundlegend mit der Hegelschen Philosophie und besonders mit der Wissenschaft der Logik, um den „vernünftigen Kern“, wie Marx auch im Nachwort zum Kapital schrieb, zu begreifen und diesen Kern gegen eine vulgarisierte Darstellung des Marxismus in der Zeit des ersten „Weltkriegs“ (besser gesagt imperialistischen Kriegs zwischen westlichen Mächten um die Aufteilung der Welt) zu benutzen. Man kann zu Recht Lenin als ersten Hegel-Marxisten seit Marx, Engels und Antonio Labriola bezeichnen (Brie 2017; Koliás 2020, 130f; Rees 2011, 165ff).

In Kapitel 2 dieser Arbeit versuche ich, eine knappe Darstellung des Hegelschen und Marxschen Hintergrunds, deren Ausarbeitung und Methode in der Philosophie in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden herauszuarbeiten. Obwohl dieses Kapitel das längste dieser Arbeit ist, ist es lediglich eine Überleitung zur Auseinandersetzung mit der zentralen Fragestellung der Arbeit. Die Ausarbeitung der unterschiedlichen Aspekte – Hintergrund, Theorie und Methode sowie deren Rezeption – ist jedoch wesentlich für die Frage nach ihrer Beziehung im „Kapital“. Kapitel 3 behandelt das hauptsächliche Anliegen der Arbeit: Marx Umstülpen der Hegelschen Wesenslogik und deren Übertragung auf die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise. Darauf aufbauend entwickelt er seine Fetischismustheorie, was ebenfalls in dem Kapitel nachvollzogen werden soll. Kapitel 4 ist die Ausarbeitung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Konzepts der Arbeit bei Marx und Hegel. Es basiert bei Marx auf der Ausarbeitung der Fetischismustheorie, während Hegel ausgehend von Adam Smiths Ideen zur Arbeitsteilung seine Entfremdungstheorie entwickelt.

Hegel und Marx Hintergrund, Methode und Rezeptionen

In diesem Teil der Arbeit versuche ich kurz, den Hegelschen und Marxschen Hintergrund sowie ihre Methode darzustellen, ohne intensiv auf Einzelheiten einzugehen. Mit anderen Worten versuche ich hier

die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Hegelschen und Marxschen Philosophie und Methode darzustellen. Auch ihre Rezeption spielt dabei eine gewisse Rolle. Die Auseinandersetzung mit dieser ist wichtig, um zu verstehen, welche Mythen über beide Philosophen und ihre Theorien sich verbreitet und festgesetzt haben, und was sich tatsächlich aus ihren Werken als organische Teile der Totalität ihres Denkens selbst entnehmen lässt.

Es ist schwer, auf wenigen Seiten diese umfassende Frage zu behandeln. Darauf einzugehen ist dennoch wichtig, um besser mit den Hegelschen und Marxschen Schriften umgehen und sie studieren zu können. Dieser Teil der Arbeit soll als ein Einstieg in den Hauptteil meiner Arbeit oder als eine Form Zwischeneinleitung verstanden werden. Eine Vertiefung dieses Teiles sprengt den Rahmen der Arbeit. Was aber geschieht, wenn diese Auseinandersetzung gänzlich außer Acht gelassen wird, sehen wir insbesondere an der Zerstückelung des Hegelschen Erbes und seiner Philosophie, wie Rechtshegelianer und Linkshegelianer, teilweise auch als Alt- und Junghegelianer bezeichnet, sie in ihrem Streit miteinander vornahmen.

Der Hegelsche Hintergrund

Klaus Vieweg stellt in seinem Buch Hegel als den Philosophen der Freiheit dar (Vieweg 2019). Diese Darstellung ist zwar richtig, verkennt aber den Widerspruch, dass die Freiheit im Sinne Hegels in den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft wieder eingekesselt wird. Hegel machte mit der „Phänomenologie des Geistes“ nicht nur die Philosophie von der Liebe zum Wissen zur Wissenschaft, sondern forderte darin die Befreiung von der reaktionären Form der Herrschaft der Adligen und feudalen Herren (Hegel 2017, S. 14). Der Vorrede und die Einleitung der Phänomenologie können wir als eine Zusammenfassung der Hegelschen Philosophie überhaupt verstehen, die in der „Enzyklopädie“ detaillierter aufgenommen und erweitert wird. Man kann sagen, dass Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ auch die „Wissenschaft der Logik“ vor Augen hat.

Hegel baut seine Philosophie auf drei unterschiedlichen Strömungen auf, die einen großen Einfluss auf ihn hatten. Die erste ist die antike Philosophie, besonders die Aristotelische (Heer 1955, 13f). Die zweite ist die Lehre des Christentums, insbesondere Luthers, und die dritte ist die Kant'sche idealistische Philosophie. Hegel war zudem von Spinoza stark beeinflusst und übernimmt von ihm die Substanz. In der Geschichtsschreibung nimmt er viele Ideen des zeitgenössischen Denkers Herder auf. In der Tübinger Zeit wird Rousseau Helden Hegels. Er beschäftigt sich auch mit Schiller, Jacobi, Shaftesbury, Hemsterhuis, Montesquieu, Winckelmann und vielen andren (Bülow 1970, S. 7). All diese Richtungen schlagen sich in den verschiedenen Arbeiten Hegels nieder und hinterlassen ihre Spuren in seinem Weg. Hegel übernimmt aber nicht einfach die Lehre der anderen Denker. Aufgrund seines dialektischen Denkens hebt er alle Theorien auf, betrachtet sie kritisch und versucht, sie in seinem System auf ein neues Niveau zu heben. Hegels Philosophie und der deutsche Idealismus sollen als Philosophie der französischen Revolution verstanden werden, schreibt Herbert Marcuse in der Einleitung von „Reason and Revolution“ (Marcuse 2000, S. 13). Diese Philosophie ist aber keine unmittelbare Widerspiegelung der Französischen Revolution in Begriffen, sondern ein kritischer Umgang mit dieser Revolution. Die deutsche idealistische Philosophie von Kant bis zu den Junghegelianern setzt die Revolution im Geist fort und bleibt in der Praxis fast reaktionär. Diese Ambivalenz hat sowohl Heinrich Heine als auch Marx erkannt.

Die zentralen Teile der Hegelschen Philosophie werden in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ in diesen drei Teilen zusammengefasst: Logik, Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes (Hegel 1959). Den Geist unterteilt Hegel in der „Enzyklopädie“ in den objektiv, den subjektiv und den absoluten Geist. Unter dem absoluten Geist verstehe Hegel das Absolute oder Gott (Inwood 2007, S.

190). Diese Interpretation ist jedoch nicht als richtig erwiesen. Obwohl Hegel von der christlichen Theologie begeistert ist, ist er selbst kein Christ oder Theologe, der auf Basis der Religiosität argumentiert, sondern ein Philosoph, der Gott vermenschlicht. So kritisiert Hegel Spinoza, weil dieser Gott nur als Substanz und nicht als Subjekt und Geist bestimme (Hegel 1959, S. 8). Andy Blunden macht in seinem langen Vorwort zur Wissenschaft der Logik im Englischen eine interessante Beobachtung über den Begriff des Geistes, wie er in dem Werk erscheint. Blunden stellt den Geist als gesellschaftliches und historisches Subjekt dar und schreibt, dass Hegel die Kant'sche Vorstellung vom Subjekt als Individuum überwinde und es ins Verhältnis zur menschlichen Geschichte, Kultur und Gesellschaft stellt (Blunden 1973, 8ff). Damit stellt er den Hegelschen Geist als kollektives Bewusstsein der Gesellschaft einer Epoche heraus. Daran lässt sich Marx Aussage anknüpfen, die herrschenden Ideen einer Epoche seien die Ideen der herrschenden Klasse. Habermas wendet sich in „Arbeit und Interaktion“ gegen ähnliche Vorstellungen und die Darstellung des Geistes bei Hegel, die von Blunden später geliefert wurde. Man solle den Geist bei Hegel nicht als Bewusstsein und Selbstbewusstsein einer Epoche oder „alltagsprachlich als Geist eines Volkes“ (Habermas 1974, S. 790) verstehen, sondern als ein Medium zur Interaktion und Kommunikation des Ich mit den Anderen und zum Übergang von der Subjektivität zu Objektivität (Habermas 1974, 789ff).

Diese Darstellung Habermas ist in dem Geist bei Hegel integriert, aber das ist nur ein Teil des Geistes als Begriff bei Hegel, weil „Geist“ bei Hegel in unterschiedlichen Formen verwendet wird. Diese Unterschiede macht Habermas nicht und will seine Theorie des „kommunikativen Handels“ hier auf Hegels Konzept der Arbeit übertragen.

Hegel ist der erste Philosoph, der die Dialektik nicht in ihrem ursprünglichen Sinn verwendet, in dem sie bei antiken Philosophen wie Heraklit oder Plato (Dialektik als Kunst des Dialogs) sowie der Kant'schen transzendentalen Dialektik auftaucht (Haug 1995a, 658ff). Das Grundproblem der Dialektik, also „das Problem des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen, des Einzelnen zum Ganzen“ (Kofler 1971, S. 10) wirft zentral sie Frage nach dem Verhältnis von Dialektik und Naturphilosophie in der Antike bzw. Rationalismus in der Neuzeit auf. Wie Leo Kofler schreibt, konnte dabei das dialektische Denken seinen Vorrang vor dem rationalistischen Denken in der Untersuchung der menschlichen Gesellschaft beweisen. Eine Unterscheidung der angebrachten und erkenntnisbringenden Methoden in der Untersuchung von Natur und Mensch konnte Heraklit in seiner dialektischen Philosophie noch nicht vornehmen (Kofler 1971, 10ff), wie Marx in seiner Dissertation auch in Bezug auf Epikur feststellt: Die dialektische Bewegung und die Veränderung der Atome kann nicht auf qualitativer Ebene festgestellt werden, sondern nur auf quantitativer (MEW 40 1968, S. 285). Hegels Dialektik fasst aber die qualitative Veränderung in der Auseinandersetzung mit der Erscheinung (metaphysische Verkleidung) der Geschichte, in der das Bewusstsein sich „in Form der sich setzenden und im Moment aufhebenden Ganzheit“ (Kofler 1971, S. 11) ausdrückt. Insofern kann Hegel als der erste in der Geschichte der Philosophie verstanden werden, der den Zusammenhang der dialektischen Philosophie mit der dialektischen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft begreifen konnte, wie Marx schreibt allerdings auf eine mystifizierte Weise. Diese Mystifikation findet bei Hegel statt „in der Form der Gleichsetzung von Realität und teleologischer Vernunft“ (Kofler 1973, S. 39). Unter Teleologie versteht Hegel nicht den Gottesbeweis, sondern die Zweckmäßigkeit, die das objektiv Seiende mit seiner subjektiven Widerspiegelung aufnimmt, beide als Idee vereint und damit die Idee mit der Realität eins macht (Hegel 1959, 177ff). Im Kapitel „Objektivität“ in der „Logik“ kommt Hegel ausführlich auf diese Frage zurück und versucht, diesen sogenannten ontologischen Beweis Gottes, wie auch Descartes ihn anführte, aufzunehmen, um ihn durch seine dialektische Methode zu widerlegen. Sie geht davon aus, dass das Sein zunächst in ein Nichts verwandelt wird und seine Negation zum Prinzip macht. Zum Sein wird das Nichts nur wieder durch die Bewusstmachung. Indem Gott in einen

Begriff gefasst wird, werde er gleichzeitig zum Objekt, was dem Ansinnen der Religionen grundlegend widerspricht. Wenn die Religion Gott als das Absolute bezeichnet, steht Hegels Verständnis des Absoluten im diametralen Gegensatz dazu. Durch die Fassung Gottes in einen Begriff wird er zum Gegenstand eines Urteils gemacht. So zerfällt er in Einzelteile, die nichts Absolutes sein können, sondern ein Nichts sind (Hegel 1959, 150ff; Hegel 1975, 353ff).

In der Hegelschen Teleologie scheinen deutlich die Einflüsse der Aristotelischen und Kant'schen Teleologie auf die Wissenschaft der Logik durch (Ferrarin 2001, 73ff). Laut MacLellan steht für Hegel die Philosophie in enger Verbindung mit der Religion. Man könne demnach sagen, dass Hegel ein radikaler Lutheraner war. Der Begriff des Absoluten bei Hegel und die Zurückkehrung des Geistes könne man als religiöse christliche Überlegungen bezeichnen, die sich auf dem Gebiet der Philosophie ausdrücken (McLellan 1969, S. 2). Während er hier zwar einen Zusammenhang erkennt, der sich aus Hegels Sozialisation ergibt, kann er Hegels Ablösung von eben diesem Hintergrund nicht erfassen. So häufig, wie diese falsche These aber wiederholt und rezitiert wurde, wurde sie scheinbar zur Realität, die nicht mehr anhand des Hegelschen Originalwerks geprüft werden müsse.

Kant versucht in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu veranschaulichen, dass das Ding an sich nicht zu erkennen sei, weil es die Grenzen der menschlichen Erfahrung überschreite. Die Kant'sche Philosophie, die sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, führt zu einer kosmopolitischen Lösungslosigkeit (Kant 1995).

Hegel wirft Kant zu Recht vor, dass seine Dialektik auf der Ebene des Skeptizismus verbleibe und keine Lösung zur Auflösung der Widersprüche anbieten könne. In seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erwähnt Hegel, dass die Kant'schen Antinomien nicht über diejenigen bei Zenon hinausgingen: „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles andere ist unwahr“; wie die Kantishe Philosophie das Resultat hat: »Wir erkennen nur Erscheinungen«. Es ist im ganzen dasselbe Prinzip: »Der Inhalt des Bewußt-seins ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes«“ (Hegel 2014b, 317f). Engels bestätigt diese Aussage und stellt die Auseinandersetzung mit der Kant'schen Dialektik gar als verlorene Zeit und Mühe dar:

„Aber bei Kant Dialektik studieren zu wollen, wäre eine nutzlos mühsame und wenig lohnende Arbeit, seitdem ein umfassendes, wenn auch von ganz falschem Ausgangspunkt her entwickeltes Kompendium der Dialektik vorliegt in den Werken Hegels“ (Engels 1973, S. 35).

Hegels Dialektik wurde häufig von Vulgärhegelianern als eine Entwicklung von Thesis, Antithesis und Synthesis rekonstruiert, obwohl Hegel dieses Schema nie in seinen Schriften und Vorlesungen verwendet. Marx bemerkte in der Vorarbeit seiner Dissertation, dass die Hegelsche Dialektik „Tod und Liebe“ als Mythen des »Negativen« darstellt. Noch vor den Streitigkeiten um den linken oder rechten Charakter Hegels erkannte Marx den Kern der Hegelschen Dialektik in der Negation und widerlegt damit bereits im Voraus die Behauptung von These, Synthese und Antithese als zentrales Merkmal bei Hegel (Schulte 1998, S. 18). Hegel stellt diese dialektische Negation in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ mit dem Beispiel von Knospe und Blüte so dar:

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der

Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen“ (Hegel 2017, S. 12).

Hegel versucht die Philosophie zur Befreiung des Denkens und der Praxis der Menschen zu verwenden. Hegel spricht mit dem jungen Schelling von dem „Schrecken der objektiven Welt“, der sich in der modernen Welt vielfach in Entfremdung und Dystopien niederschlägt. Während diese zunehmend in Literatur, Kunst, Geschichte und Denken integriert werden, solle die Philosophie ihren Beitrag nicht als unvermittelte Widerspiegelung der Wirklichkeit leisten, sondern den Weg zur Freiheit und Vernunft suchen (Hoffmann 2004, S. 16). Die deutsche idealistische Philosophie, auch bei Hegel, hat „ihren Standpunkt immer aus dem Axiom gerechtfertigt, daß alles Nur-Gegenständliche, Nur-Objektive und Gegenständliche seinen letzten Sinn in einem Reflexiven, einem Selbstverhältnis haben und darstellen können muß“ (Hoffmann 2004, S. 17). Dies sei der Weg zur Freiheit und Vernunft.

Die Rezeption der Hegelschen Philosophie

In der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Rezeptionen der Hegelschen Philosophie drängt sich dem Leser gelegentlich die Frage auf, ob es dabei wirklich um ein und dieselbe Person und deren Philosophie gehen kann. Das liegt in der Widersprüchlichkeit der Hegelschen Philosophie sowie seiner abgehobenen komplizierten Sprache selbst begründet. Die reaktionäre Seite der Hegelschen Philosophie stellt Heine

heraus, indem er die esoterische dialektische Seite von der exoterischen politischen unterscheidet. In der esoterischen Seite erkennt er den revolutionären Kern dieser Philosophie, die Hegel in einer mystifizierten Hülle zur Sprache bringe (Engels 1975, S. 265). Wenn ich hier von Hegels dialektischer Philosophie spreche, beziehe ich mich insbesondere in „Enzyklopädie“, „Phänomenologie des Geistes“ und „Wissenschaft der Logik“. Seine politische Philosophie kommt in der „Philosophie des Rechte“ in einen elementaren Widerspruch zu seiner Dialektik, indem er die Monarchie rechtfertigt und das Bestehende als Vernünftige bezeichnet. Die einseitige Rezeption der einen oder anderen Seite führt zu den widersprüchlichen Rezeptionen.

Sowohl Rechts- als auch Linkshegelianer verfestigten Missverständnisse und Missinterpretationen der Hegelschen Philosophie, indem sie sich auf bestimmte Teile der Hegelschen Philosophie beriefen und nie ein gesamtes Bild seiner Philosophie darstellen konnten. Alle Linkshegelianer waren der Meinung, sie seien über Hegel hinaus, ohne Hegel begriffen zu haben (Marx und Engels 1969, 19fff). Von Strauß bis Stirner fassten sie die wirkliche (rechtliche, moralische und sogar politische) Welt in der religiösen Welt. Ihre Philosophie kann man als Fortschritt in die Reaktion bezeichnen: Es war ein Fortschritt, in einem absolutistischen Land unter der absoluten Herrschaft der Monarchie die Religion anzugreifen. Gleichzeitig ist es reaktionär, die Welt in der Religiosität zu fassen, weil die Vorhegelsche und Hegelsche Philosophie über die Fassung der Welt in der Religiosität hinaus war. Die Hegelsche dialektische Philosophie fasst die Welt in der Form des Bewusstseins oder, mit Marx gesprochen, Hegel drückt sie in der Form des „Bewusste[n] Sein[s]“ aus (Marx und Engels 1969, S. 19, 1969, S. 26). Lange vor Hegel argumentiert Kant in seinen Schriften, besonders in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gegen genau dieses Theologisieren der Religiosität und für ihre Säkularisierung (Kant 2017).

Heinrich Heine beschäftigte sich als Freund des bedeutendsten Althegelianers Edward Gans schon früh mit Hegel und hörte dessen Vorlesungen in Berlin (Waszek 2020, S. 372). Indem Heine sich weder als Links- noch als Rechtshegelianer versteht, liefert er eine der wichtigsten Auslegungen der Hegelschen und insgesamt der deutschen idealistischen Philosophie, die sich einerseits von der Rechtshegelianischen Schule

deutlich abgrenzt, sich andererseits auf eine ironische Art über die Linkshegelianer lustig macht, da sie nicht begriffen haben, wie die Lehre des Christentums in der Hegelschen Philosophie festgesetzt ist. Er schreibt in seinem Buch, das ich als ein Werk der Philosophie für die Masse verstehe: „Als Hegel auf dem Todbett lag, sagte er: »nur einer hat mich verstanden«, aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: »Und der hat mich auch nicht verstanden“ (Heine 1970, S. 152).

Heine erkannte sehr früh, dass vieles, was Hegel in seiner Philosophie umschreibt, nichts anderes ist, als was wir in der Bibel lesen können. Wie Heine schreibt, sei die Bibel jedoch besser zu verstehen und könne daher auch beim Verständnis der Hegelschen Philosophie helfen. Heine wendet sich gegen die Linkshegelianer, besonders gegen Arnold Ruge, der ständig vom Tod Gottes spricht. Heine macht sich über die „spinnwebige Berliner Dialektik“ des „Doctorclubs“ lustig. Dieser Zirkel sei nicht in der Lage, einen Hund aus dem Ofenloch zu locken und oder eine Katze zu töten, verkünde aber beharrlich den Tod Gottes (Heine 1970, S. 46):

„In dem prachtvoll grandiosen Buch Daniel steht diese Legende, die ich nicht bloß dem guten Ruge, sondern auch meinem noch viel verstocktern Freunde Marx, ja auch den Herren Feuerbach, Daumer, Bruno Bauer, Hengstenberg, und wie sie sonst heißen mögen, diese gottlosen Selbstgötter, zur erbaulichen Beherzigung empfehle. Es stehen überhaupt noch viel schöne und merkwürdige Erzählungen in der Bibel, die ihrer Beachtung wert wären, z.B. gleich im Anfang die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotte werde durch die Erkenntnis oder, was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelange“ (Heine 1970, S. 47).

Heinrich Heine ist die erste Person in der Geschichte, die die Zweideutigkeit der Hegelschen Philosophie in ihrer esoterischen und exoterischen Seite gesehen hat, dessen literarisches Denken durch Hegel geprägt wurde und überhaupt die erste Person, die den bürgerlichen Charakter der romantischen Bewegung erkannte (Harib 1970, S. 11; Lukács 1967b, S. 360).

Der christliche Hintergrund der Hegelschen wie Kant'schen Philosophie, aber auch literarischer Schriften wie Goethes Faust ist bekannt. Wie genau sich diese in den Werken niederschlägt, ist dabei durchaus umstritten. Tucker ist der Meinung, die betreffenden Autoren vertreten ihre Positionen mit einem Hochmut, mit dem sie das Selbst zum höchsten Wesen, zu Gott machen: „Das gottgleiche Selbst ersetzt Gott“ (Tucker 1963, S. 29). Hegels Kritik der christlichen Theologie bezieht sich laut Tucker auf das Verhältnis von Mensch und Gott:

„Hegels Einwand gegen die christliche Theologie besteht darin, daß sie die menschliche Natur von der göttlichen trennte, keine Vermittlung zwischen beiden außer in »Einem Individuum« zuließ und das menschliche Bewußtsein »des Guten und Göttlichen nur zu Dumpfheit und Vernichtung eines Glaubens an ein durchaus Fremdes und Übermächtiges« herabwürdigte“ (Tucker 1963, S. 40, Zitate aus "Hegels theologische Jugendschriften").

Tucker versteht nicht nur die Hegelsche Philosophie, sondern auch die Marxsche als eine Religion, indem er argumentiert, dass der Atheismus auch eine Religion sei. Er erkennt richtig, dass Marx sich nicht gut als Soziologe, Historiker, Philosoph oder Ökonom einordnen lässt, weil er zu einer „Wirklichkeitsauffassung zu gelangen [versucht], die alles einbezieht, die das ganze bedeutsame Wissen zu einem zusammenhängenden Ganzen verbindet“ (Tucker 1963, S. 18). Ein solches Anliegen kann Tucker nur als ein religiöses verstehen.

Er geht davon aus, dass die Philosophie Hegels die Theologie einer Religion sei, „bei der das Selbst die Stelle Gottes einnimmt“ (Tucker 1963, S. 46).

Der Streit zwischen Hegels Anhängern entbrennt bereits vor seinem Tod. Edward Gans deutet in einem Brief im Jahr 1825 an den französischen Philosophen und späteren Erziehungsminister Frankreichs (1840) Victor Cousin an, dass die Anhänger Hegels sich bald in zwei Teilen spalten würden: Ein Teil seiner Anhänger seien monarchistische Liberale und der andere Teil Regierungstreue. Gans äußert die Befürchtung, dass die Regierung bald untergehen würde (Waszek 2020, S. 375). Nach Hegels Tod entfaltet sich tatsächlich ein Streit über Hegels Erbe, der die Hegelianer in zwei Gruppen teilt: in Links- und Rechtshegelianer, oder wie Waszek sagt in Alt- und Junghegelianer.

Die unterschiedlichen Richtungen, die von Hegels Lehre beeinflusst wurden, lassen sich nicht zu einer Einheit zusammenfassen. Der Grund dafür sind einerseits die Widersprüche der Hegelschen Dialektik im Gegensatz zur seinen politischen Philosophie, andererseits die komplizierte mystifizierte Sprache Hegels. Man kann in seiner dialektischen Philosophie auch eine progressive politische Richtung erkennen, wenn man die Phänomenologie politisch interpretieren mag. In Schriften wie „Grundlinien der Rechtsphilosophie“ und „Philosophie der Weltgeschichte“ aber finden sich konservative bis reaktionäre Überlegungen, die den exakten Gegensatz zu seiner dialektischen Philosophie bilden. Er taucht hier als germanzentristischer Nationalist auf. Fridrich Engels stellt diese Widersprüche in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie“ dar. Man muss auch die irrationale Seite der Hegelschen Philosophie in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte sehen, die nach Lukács Auffassung viel präziser dargestellt wurden im Vergleich zu anderen irrationalen Denkern wie Schilling und Nietzsche (Lukács 1966, 7ff).

Ein weiterer Grund für die Missinterpretationen ist die Zerstückelung der Hegelschen Philosophie durch Rechts- und Linkshegelianer. Wie Marx und Engels erkennen, haben beide Richtungen die Hegelsche Philosophie zu einem Kinderspiel gemacht und in dem einen oder dem anderen Teil zusammengefasst:

„Die Althegelianer hatten Alles begriffen, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war. Die Junghegelianer kritisierten Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegelianer stimmen mit den Althegelianern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern“ (Marx und Engels 1969, S. 19).

Die Hegelsche Methode

Über die Hegelsche Methode ist kaum Literatur zu finden, während über die Marxsche Methode vielfach und vielfältig geschrieben wurde. Hegels Methode kann man als dialektische spekulative und logische Methode, besser gesagt als logisch-dialektisch bezeichnen. Hegel geht in seiner „Logik“ von der unendlichen Negation aus im ständigen Zerschlagen des einen Zustands durch den nächsten. Dialektik ist für Hegel die logische Darstellung der Sache. Er versucht, durch seine dialektische Methode die Korrektheit des Denken nachzuweisen. Diese Korrektheit kann nach Hegel nur in den Begriffen des reinen Wissens gefasst werden, als absolute Wahrheit des Bewusstseins. Aus diesem Grund begründet Hegel am Anfang der „Logik“ die These, dass das Sein Nichts sei. Für Hegel ist die Logik die reine Wissenschaft, als reines Wissen in dem ganzen Umfang seiner Entwicklung (Hegel 1975, 52). Bevor ich versuche, die Hegelsche Methode darzustellen, muss ich zuerst zeigen, wo diese Methode verwendet wird (Wetzel 2016, 147ff). Die „Wissenschaft der Logik“ als Hauptwerk Hegels und sehr wahrscheinlich das wichtigste Werk in der Geschichte der Philosophie soll die Hegelsche dialektische Methode darstellen und zeigen, wie diese Methode durch das reine Denken in der Spekulation gefasst wird (Hegel 1975, 485). Spekulation kann aber

nur existieren, wenn der Mensch als Sein existiert. Das Sein ist aber an sich für Hegel im ersten Blick „Nichts“, weil das Sein nur in der Beziehung zu einem substanzialen Wesen seine Bedeutung erfüllt. Unter Spekulation versteht Hegel „»das Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen«, also eine Denkleistung, die, wie er immer wieder betont, für die »unfreie Denkkraft« die »schwerste Seite« ausmacht (Drilo und Hutter 2015, S. 2, Zitate aus Hegels "Wissenschaft der Logik").

Hegel betreibt eine dialektische Logik, die nicht mit der formalen Schullogik verwechselt werden darf. Die dialektische Logik soll eine pädagogische Funktion haben, die dem Denken eine Form der Gesetzmäßigkeit beibringen soll (Fogarasi 1971 [1953], 30f). Dem Leser das richtige Denken beizubringen, ist das erklärte Ziel der „Wissenschaft der Logik“. Voraussetzung dafür sei, die formale Logik zu überwinden und den Unterschied zwischen Form und Inhalt, zwischen Sein und Wesen zu begreifen. Aus diesem Grund kann man die Logik als didaktisches und pädagogisches Werk verstehen.

Die „Wissenschaft der Logik“ soll eigentlich auch die Logik und Methode der Hegelschen dialektischen Philosophie darstellen. Hegel bezeichnet die Logik als die Wissenschaft der reinen Idee im abstrakten Element des Denkens. Die Idee ist nach Hegel das Denken, „als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet“ (Hegel 1959, S. 53).

Hegels „Wissenschaft der Logik“ besteht aus drei Teilen: Sein, Wesen und Begriffslogik (Jaeschke 2010, S. 217). Hegel wird häufig vorgeworfen, dass er in seiner dialektischen Methode die Bewegung des reinen Gedanken erfolgt und seine Logik sich in leeren Tautologien bewege oder einen Fortschritt erschleiche durch die reine „Entwicklung des Begriffs durch Rekurs auf die Empirie“ (Arendt 2001, S. 1246). Marcuse bezeichnet den „Geist der Widersprüche“ als die Hegelsche dialektische Methode (Marcuse 2000, S. 19). Dabei stellt sich die Frage, was Hegel unter Dialektik versteht. Hegel beantwortet diese Frage in der Einleitung des ersten Teils der „Enzyklopädie“, den er selbst als ersten Teil der „Wissenschaft der Logik“ bezeichnet (Kojève 1958, S. 112):

„Das Logische hat der Form nach drei Seiten, a) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet. – Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.“ (Hegel 1959, S. 102)

Die dialektische Methode Hegels unterscheidet sich von der Kant'schen in der Diese „dreifache Teilung der Momente des »Logisch-Reellen«“ unterscheidet die dialektische Methode Hegels laut Denk von der Kant'schen (Deng 2016, S. 8). Unter Dialektik verstehe Hegel die Negation und Aufhebung im weiteren Sinne. Aus der Negation eines Zustandes wird ein neuer Zustand entwickelt, der qualitativ anders sei als der vorherige. Diese Methode wird zur Hegelschen Methode, die in der „Wissenschaft der Logik“ und „Enzyklopädie“ dargestellt wird (Deng 2016, 12ff).

Die Darstellung, wie Hegel sie hier vornimmt, sagt Kojève, ist in zweifacher Weise missverständlich, weil es auf den ersten Blick so erscheint, als beschränke die Dialektik sich auf die zweite Seite der Logik. In seinen Anmerkungen erkläre Hegel aber, dass diese drei Seiten nicht voneinander isoliert sind. Zum anderen verleiht Hegels Darstellung dazu, die Dialektik sei ausschließlich eine Forschungsmethode des logischen

Denkens. Dabei sei die „Logik“ die Wissenschaft des Seins und das Logische demnach das Sein und dessen Ausdruck in der Sprache (Kojève 1958, Ebd.112).

Kojève ist der Meinung, dass die Hegelsche Methode keineswegs eine dialektische Methode sei, sondern „rein kontemplativ und deskriptiv, oder phänomenologisch im Husserlschen Sinne“ (Kojève 1958, S. 114). Vielmehr erhalte das Denken seinen dialektischen Charakter durch die Dialektik des Seins, die es offenbart. Diese Lesart, mit der Kojève dem Marxismus durch seine Deutung Hegels eine breitere anthropologisch-ontologische Basis gibt, wurde in Frankreich von „orthodoxen“ Marxisten abgelehnt und als faschistisch bezeichnet (Fetscher 1958, Vgl. 7ff). Besonders angreifbar macht er sich dadurch, dass er sich als „Linkshegelianer“ auf rechte Existenzialisten beruft. Es besteht kein Zweifel, dass die anthropologisch-phänomenologische und auch die ontologische Methode in der Phänomenologie des Geistes bei Hegel eine Rolle spielt, aber die Hegelsche Methode darf nicht undialektisch genannten werden.

In der Wissenschaft der Logik spricht Hegel selbst in dem Kapitel „Die absolute Idee“ von der Methode und schreibt. Die Methode sei die „bloße Art und Weise des Erkennens“ (Hegel 1975, 485) als Modalität sowohl des Seins als auch des Erkennens, bestimmt durch den Begriff und als Form,

„insofern sie die Seele aller Objektivität ist und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat. Wenn der Inhalt wieder der Methode als gegeben und als von eigentümlicher Natur angenommen wird, so ist sie wie das Logische überhaupt in solcher Bestimmung eine bloß äußerliche Form. Aber es kann hiegegen nicht nur auf den Grundbegriff vom Logischen sich berufen werden, sondern der ganze Verlauf desselben, worin alle Gestalten eines gegebenen Inhalts und der Objekte vorgekommen sind, hat ihren Übergang und Unwahrheit gezeigt, und statt daß ein gegebenes Objekt die Grundlage sein könnte, zu der sich die absolute Form nur als äußerliche und zufällige Bestimmung verhielte, hat sich diese vielmehr als die absolute Grundlage und letzte Wahrheit erwiesen. Die Methode ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Ent sprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen“ (Hegel 1975, 485f).

Die Methode, von der Hegel hier spricht, ist die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt ist. Der Begriff aber ist für Hegel die sich selbst realisierende, allgemeine absolute Tätigkeit in ihrer Allgemeinheit (Hegel 1975, 476ff). Wenn Marx in den „Feuerbachthesen“ davon spricht, dass der bürgerlich-neuzeitliche Idealismus die tätige Seite, die Praxis, entwickelt, aber nicht als menschliche Tätigkeit, sondern als reine Abstraktion (Krahf 1970, S. 139), hat er genau diese Hegelsche Herangehensweise und Methode vor Augen.

Die Politisierung der Hegelschen Dialektik und deren Übertragung von der Abstraktion auf die Wirklichkeit findet in ernstem Sinn nicht bei der Linkshegelianern, sondern bei Marx und Engels statt. Der junge Hegel war in seiner Zeit der Philosoph der bürgerlichen Revolution gegen die absolutistische Monarchie, ohne die Monarchie in Deutschland abschaffen zu wollen. Die bürgerliche Revolution, besonders die Französische, war für Hegel die Aufhebung der vorherigen Herrschaft, die zugrunde gehen musste. Diese Negation der absolutistischen Herrschaft passt zur Hegelschen dialektischen Philosophie und Methode. Hegel soll die „Phänomenologie des Geistes“ als Bestätigung der Französischen Revolution geschrieben haben, wie viele Hegel-Interpreten meinen, und sich dabei auf Stellen wie diese berufen:

„Für das Bewußtsein verwandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung, sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstrakte Sein oder die

Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Wille selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobene Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Wille ist. Hierdurch weiß es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbar seiende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu konstituieren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faktion oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Wille ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Wille, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtseins. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Wille; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtsein ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjekts oder wirklichen Tuns, die von ihm als Form gewußt wird; ebenso ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Sein, schlechthin selbstlose Form, denn sie wäre das nicht Gewußte; dies Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.“ (Hegel 2017, S. 440)

Laut Engels ist Hegel die erste Person, die das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit darstellt (Engels 1962a, S. 106). Hegel lehnt die absolute „Freiheit“ oder „Willkürfreiheit“ ab. Er fügt zur Philosophie der Freiheit die Notwendigkeit hinzu und löst sich von der naiven moralischen und liberalen Vorstellung Kants. Damit entwickelt er die Philosophie des Rechtes und der Freiheit weiter. Hegel will die Freiheit des Individuums im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft vertraglich durch gegenseitigen Anerkennung der „Subjekte“ lösen, ohne dabei der Logik des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags zu folgen (Hegel 1970b, 274f, 1970b, 313f). Das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit überträgt Engels auf die Freiheit in Bezug auf den Umgang mit den Naturgesetzen:

„Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.« Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen“ (Engels 1962a, S. 106, Zitat aus Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“).

Man kann sagen, dass die Aufhebung der Monarchie aus der Hegels Sicht eine Notwendigkeit war, die zustande kommen musste, bevor die Monarchie in sich zusammenbrechen würde. Diese Notwendigkeit aber konnte nur erfüllt werden, indem die Unterdrückten zu Bewusstsein kamen und die Herrschaft der Herrschenden in Frage stellen. Das Bewusstwerden des Menschen versteht Hegel als eine Notwendigkeit zur Zerschlagung der Herrschaft der alten Herren. Diese Notwendigkeit wird durch die Praxis des Menschen im Marxschen Sinne erfüllt, indem die unterdrückte Klasse von einer Klasse an sich zu einer Klasse für sich wird (Vester 2008; Marx 1969a, S. 181). Diese Herangehensweise an Freiheit und Notwendigkeit basiert auf der Hegelschen Methode, womit man diese als die Revolutionierung der deutschen idealistischen Philosophie bezeichnen kann.

Für Engels liegt die innere Entkopplung der Hegelschen Philosophie in dem zentralen Widerspruch zwischen seiner dialektischen Methode und seinem absoluten Wahrheitsanspruch. Auf der einen Seite stellt seine Dialektik die gesamten Dogmen der Vergangenheit in der Philosophie als „vollkommne Gesellschaft, ein vollkommner »Staat«“ (Engels 1975, S. 267) als Ideen dar, die nur im Kopf der Menschen existieren, weil die Gesellschaft sich nach Hegel ständig in einem werdenden Prozeß von einer niedrigeren Stufe zu einer höheren entwickelt und sich dialektisch in einer notwendigen Bewegung befinden. Andererseits hat Hegel den Anspruch, ein System in der Philosophie zu entwickeln, das die absolute Wahrheit vertritt. Insofern ist diese Philosophie, die alles in der dauerhaften Negation von einer niedrigeren zu einer höheren Stufen betrachtet, gezwungen, ein Ende zu setzen, was er weder in der „Wissenschaft der Logik“ noch in der

„Phänomenologie“ tut, sondern in den „Grundlinien zur Philosophie des Rechts“. Hegel geht in seiner „Logik“ davon aus,

„daß diese ewige Wahrheit nichts andres ist als der logische, resp. der geschichtliche Prozeß selbst [...]. In der »Logik« kann er dies Ende wieder zum Anfang machen, indem hier der Schlußpunkt, die absolute Idee - die nur insofern absolut ist, als er absolut nichts von ihr zu sagen weiß - sich in die Natur »entäußert«, d.h. verwandelt, und später im Geist, d.h. im Denken und in der Geschichte, wieder zu sich selbst kommt. Aber am Schluß der ganzen Philosophie ist ein ähnlicher Rückschlag in den Anfang nur auf einem Weg möglich. Nämlich indem man das Ende der Geschichte dann setzt, daß die Menschheit zur Erkenntnis eben dieser absoluten Idee kommt, und erklärt, daß diese Erkenntnis der absoluten Idee in der Hegelschen Philosophie erreicht ist. Damit wird aber der ganze dogmatische Inhalt des Hegelschen Systems für die absolute Wahrheit erklärt, im Widerspruch mit seiner dialektischen, alles Dogmatische auflösenden Methode; damit wird die revolutionäre Seite ersticken unter der überwuchernden konservativen. [...] Die praktischen politischen Forderungen der absoluten Idee an die Zeitgenossen dürfen also nicht zu hoch gespannt sein. Und so finden wir am Schluß der »Rechtsphilosophie«, daß die absolute Idee sich verwirklichen soll in derjenigen ständischen Monarchie, die Friedrich Wilhelm III. seinen Untertanen so hartnäckig vergebens versprach, also in einer den deutschen kleinbürgerlichen Verhältnissen von damals angemessenen, beschränkten und gemäßigten, indirekten Herrschaft der besitzenden Klassen; wobei uns noch die Notwendigkeit des Adels auf spekulativem Wege demonstriert wird“ (Engels 1975, 266ff).

Der Marxsche Hintergrund und seine Theorie

Über den Marxschen Hintergrund habe ich eine [Arbeit](#)⁴ geschrieben, in der ich durch die Darstellung seiner revolutionären Biografie seinen Hintergrund von Anfang an darstellen konnte. Ich werde hier eine Wiederholung möglichst vermeiden und mich auf Marx theoretischen Hintergrund sowie seine Rezeption konzentrieren, wobei die Marx-Biografien Teil der Rezeption sind. Lenin schreibt in seiner Begeisterung für Marx über dessen Theorie als solche sowie ihre Quellen:

„Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist. Sie ist in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion, keinerlei Verteidigung bürgerlicher Knechtung vereinbaren läßt. Sie ist die rechtmäßige Erbin des Besten, was die Menschheit im 19. Jahrhundert in Gestalt der deutschen Philosophie, der englischen Ökonomie und des französischen Sozialismus hervorgebracht hat. Auf diese drei Quellen und gleichzeitige Bestandteile des Marxismus wollen wir denn auch kurz eingehen.“ (Lenin 1977b, S. 3)

Die Hintergründe und Bestandteile der Marxschen Theorie stellt Lenin in einer kurzen Schrift sehr knapp dar. Zusammengefasst besteht der Marxismus aus der Ausarbeitung, Vertiefung und Kritik der deutschen klassischen idealistischen Philosophie, des utopischen Sozialismus von Charles Fourier, Saint-Simon, Sismondi und Robert Owen sowie der politischen Ökonomie von Smith und Ricardo (Lenin 1977a). Der Marxismus bildet selbst eine eigenständige Philosophie mit einer historisch-materialistischen Weltanschauung, die durch die Kritik der politischen Ökonomie die kapitalistische Produktionsweise auf Basis einer wissenschaftlichen Theorie analysiert und die Gesetzmäßigkeiten der bürgerlichen Produktionsweise veranschaulicht. Er stellt diese Produktionsweise als eine Übergangsphase der Entwicklung der Gesellschaft dar und versteht die Überwindung des Kapitalismus und die Entwicklung zum Sozialismus als eine geschichtliche Notwendigkeit, die von der Arbeiterklasse vollzogen werden muss

⁴ Diese Arbeit ist in der Bearbeitung und wurde nirgendwo veröffentlicht. Aus diesem Grund habe ich keine andere Möglichkeit die Arbeit anders zu zitieren.

(Hobsbawm 2014, 24ff). Marx und Engels Theorie beschäftigt sich insbesondere mit drei Aspekten: der Kritik der politischen Ökonomie, der Ideologiekritik und der Fetischismustheorie mit der Entfremdungstheorie. Sie entwickeln dabei den historischen Materialismus und eine dialektische Methode, die sowohl Ergebnis als auch Grundlage und untrennbarer Bestandteil ihrer weiteren Theorie ist.

Zwischen Marx und Hegels Theorieentwicklung gibt es viele Gemeinsamkeiten. Marx liest die antike Philosophie sehr früh. In seiner Dissertation „Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie“ im Jahr 1841 stellt Marx die epikurische Naturphilosophie als atheistisch dar und legt mit dieser Schrift eine Grundlage für den späteren Materialismus, indem er die Auseinandersetzung Epikurs mit den Atomen und ihren Veränderungen als dialektisch und atheistisch fasst (Fetscher 2004, 15f). In einer Zeit, in der sowohl Linkshegelianer als auch Heinrich Heine die Idee von Hegel als Atheisten zu einer gängigen Lesart gemacht hatten, geht Marx in seiner Dissertation sowohl über die Linkshegelianer als auch über die Arbeit Heines in „Geschichte der Religion und Philosophie“ hinaus, indem er zeigt, dass die Linkshegelianer und Heine nur von der exoterischen Akkommmodation Hegels in Bezug auf die politische Macht seiner Zeit sprachen (Harib 1970, S. 35). Heine erkennt zwar die Doppeldeutigkeit der Hegelschen Philosophie mit ihrer esoterischen und exoterischen Seite und versucht als erster, sie materialistisch zu lesen. Sein Versuch scheitert aber und Heine bleibt auf dem Niveau der deutschen idealistischen Philosophie, obwohl er sich politisch auf die Seite des Proletariats schlägt und ein radikaler revolutionärer Denker mit romantischen Zügen ist (Lukács 1967a).

Lenins knappe Darstellung der Marxschen Theorie, wie sie zu Beginn dieses Unterkapitels zitiert wurde, ist zu großem Teil richtig, leidet jedoch darunter, dass Lenin nicht den historischen Materialismus in Marx Frühschriften kennenlernen konnte und gleichzeitig nicht Marx und Engels Beschäftigung mit den Romantikern anspricht. Zudem macht Lenin den Fehler, die ideologische moralische Weltanschauung ebenso wie die menschliche Erkenntnis als Produkt der realen Basis in jeder Epoche herauszustellen: „Genauso wie die Erkenntnis des Menschen die von ihm unabhängig existierende Natur, d.h. die sich entwickelnde Materie widerspiegelt“ (Lenin 1977b, S. 5).

Die Falschheit dieser Darstellung hat ihren Ursprung nicht bei Lenin, sondern röhrt von einer Verkürzung der Darstellung oder besser ausgedrückt von der Zusammenfassung des historischen Materialismus auf einigen wenigen Seiten bei Marx im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, wo Marx seine Argumentation nicht sachlich in Bezug auf das Verhältnis von Basis und Überbau begründet (Marx 1971d, 8ff). Diese knappe Darstellung führte zur Vereinfachung und Vulgarisierung des Marxismus durch die Sozialdemokratie ebenso wie zu Missverständnissen bei Lenin und anderen Marxisten. In meiner Arbeit über den historischen Materialismus wurde dieses Thema ausführlich ausgearbeitet.

Michael Löwy schreibt in „Marx and Engels as Romantic Communists“, dass Marx und Engels auch von den revolutionären Romantikern beeinflusst waren (Löwy 2013). Sie seien von den revolutionären Romantikern begeistert gewesen und haben romantische antikapitalistische Gedanken oder, wie von Georg Lukács als Begriff eingeführt, die antikapitalistische Romantik zumindest nachvollziehen können. Marx und Engels lesen Romantiker wie Balzac und Carlyle und fanden in ihren Texten vernünftige Gedanken und Überlegungen. Die einzige Quelle, auf die Löwy sich bezieht, um Marx und Engels romantischen Hintergrund zu zeigen, ist ein Zitat in „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“. Diese eine Quelle allein nimmt er zum Anlass, den gesamten Rest dieser Arbeit ebenso wie einen weiteren Artikel und ein weiteres Buch über die marxistischen Romantiker zu schreiben, die nach Marx romantische revolutionäre Ansichten hatten (Löwy und Sayre 2001; Löwy 2013). Obwohl Marx Romantiker zitiert und einige Kritikpunkte am Kapitalismus aufnimmt und weiterentwickelt, grenzt er sich deutlich von ihnen ab, indem er, statt sich

rückwärtsgewandten Träumen von einer beschönigten Vergangenheit hinzugeben, in seiner Theorie Perspektiven auf eine befreite Zukunft aufmacht. Er macht sich damit die Romantiker zu eigen zur Widerlegung der Romantik ebenso wie des Kapitalismus.

Der Streit zwischen unterschiedlichen Interpretationen Hegels ist nur ein Kinderspiel im Vergleich zum Streit zwischen unterschiedlichen Interpretationen des Marxismus. Es gibt keine Einheit zwischen marxistischen den Interpretatoren der Marxschen Theorie. Dies zeigt sich in der Auseinandersetzung mit der Marxschen Methode, die ich hier behandeln werde. Ich bin kein Anhänger einer pluralistischen Theorie, die von „Marxismen“ spricht (Elbe 2010, S. 12) sondern ein Marxist, der die Freiheit der Kritik im Leninschen Sinne in „Was tun?“ und den Marx-Hegelianismus vertritt. Was die Sozialdemokratie von damals unter Freiheit der Kritik verstand, war nichts anderes als die Integration der reaktionären und bürgerlichen Weltanschauung in die marxistische Theorie (Lenin 1971[1902], 361f). Der pluralistische Marxismus steht in der Tradition dieser Sozialdemokratie. Die Geschichte der Integration der bürgerlichen nationalistischen und reaktionären Theorien in den Marxismus ist ebenso alt wie der Marxismus selbst. Aus diesem Grund spricht W. F. Haug von der Genealogie des Anti-Marxistseins, wenn er in seiner Schrift *Marxist-Sein/Marxistin Sein* versucht, die Genealogie des Marxismus aufzuarbeiten (Haug 2015b).

Es wurden mehr als 30 Marx-Biografien geschrieben. Die erste ernsthafte und intensive Biografie wurde von dem sozialdemokratischen Philosophen Franz Mehring geschrieben. Die Geschichte des Lebens von Karl Marx arbeitet er mit der Geschichte der Entwicklung und Entstehung seiner Werke aus. Zwei Themen, die in dieser Biografie für mich persönlich interessant waren, war die Klage von Mehring über den Marxschen Umgang mit Mose Hess im „Manifest der kommunistischen Partei“ (Unterkapitel „Wahrer Sozialismus“) und der „Deutschen Ideologie“. Marx und Engels kritisieren Hess und andere Vertreter des „Wahren Sozialismus“ scharf (Mehring 1983, 120ff). Das andere Thema ist Mehrings Beschwerde über die Marxsche Werttheorie. Er ist der Meinung, das erste Kapitel des ersten Bands des Kapitals sei zwar das bedeutendste Kapitel, aber nicht für die Arbeiter geschrieben. Diese Aufregung Mehrings zeigt seine Zuneigung zu einem reaktionären Sozialdemokraten wie Lassalle, der eigentlich Hess Theorie auf dem festen Boden und in der proletarischen Bewegung durchsetzen wollte (Lukács 1967b, 237ff; Mehring 1983, 365f). Hess wurde zum Vater des Zionismus, dessen Thesen von vielen Zionisten zur Legitimation der reaktionären Lehre des Zionismus herangezogen wurden. Marx wird von heutigen „linken“ Zionisten vorgeworfen, er habe in „zur Judenfrage“ antisemitisch argumentiert. Diese Behauptung ist nicht nur falsch, sondern Marx widerlegt die Idee der von Bruno Bauer geforderten politischen „Emanzipation“, weil sie die Assimilation der Juden bedeute. Marx stellt die menschliche Emanzipation über die formale politische „Emanzipation“ der Juden und schreibt am Ende seiner Schrift, dass die Emanzipation der Juden die Emanzipation vom Judentum sein soll (Draper 2005b, 591ff; Marx 1976a). Die letzte bekannte Marx-Biografie schrieb Michael Heinrich und analysiert darin hauptsächlich die Beziehung zwischen Marx und Bruno Bauer (Heinrich 2019).

Die Marxsche Methode

Über die Marxsche Methode wurde im Gegensatz zur Hegelschen viel geschrieben. Die Wissenschaft der Logik wird bis heute als größtes Werk in der Philosophiegeschichte bezeichnet, dessen Wirkung und Prägung man in allen unterschiedlichen Richtungen wiederfindet. Hegel stellt darin seine Methode dar und entfaltet seine Dialektik. Wenn man Hegels Methode verstehen will, muss man sich mit der „Wissenschaft der Logik“ auseinandersetzen und alle drei Teile der Logik, „Seinslogik, Wesenslogik und Begriffslogik“, als dialektisch- logische Gliederung verstehen. Die Seinslogik entfaltet sich in der Wesenslogik und die Begriffslogik soll als eine Art Weiterentfaltung und dialektische Bewegung verstanden werden.

Es ist nicht zu leugnen, dass Marx nicht nur in der Ausarbeitung der „Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie“ und in „das Kapital“ die Hegelsche Methode übernimmt, ausarbeitet und in seine Kritik der politischen Ökonomie integriert, ohne dabei rein Hegelianer zu bleiben, sondern auch Stellen aus Hegels „Wissenschaft der Logik“ sowie seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ wortwörtlich übernimmt. In der „Einleitung [zur Kritik der politischen Ökonomie]“ stellt Marx seine Methode dar und unterscheidet sie von der „Methode der politischen Ökonomie“, indem er einerseits die Subjekt-Objektbeziehung“ in Bezug auf Mensch und Natur aufgreift, andererseits zu Hegel zurückkehrt, die Lehre der Allgemeinheit und Besonderheit in der Hegelschen „Begriffslogik“ auf die Kritik der politischen Ökonomie überträgt und dadurch die „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik und Methode, von der er im Nachwort des Kapitals später schreibt, umsetzt (Marx 1971b, 616ff):

„Wenn es keine Produktion im allgemeinen gibt, so gibt es auch keine allgemeine Produktion. Die Produktion ist immer ein besonderer Produktionszweig - z.B. Agrikultur, Viehzucht, Manufaktur etc. - oder sie ist Totalität. Allein die politische Ökonomie ist nicht Technologie. Das Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen der Produktion auf einer gegebenen gesellschaftlichen Stufe zu den besondren Produktionsformen anderswo zu entwickeln (später).

Endlich ist die Produktion auch nicht nur besondere. Sondern es ist stets nur ein gewisser Gesellschaftskörper, ein gesellschaftliches Subjekt, das in einer größren oder dürftigren Totalität von Produktionszweigen tätig ist. Das Verhältnis, das die wissenschaftliche Darstellung zur reellen Bewegung hat, gehört ebenfalls noch nicht hierher. Produktion im allgemeinen. Besondere Produktionszweige“ (Marx 1971b, 617f).

In Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ lesen wir ähnliche Argumentationen und Überlegungen, obwohl Hegel nicht von der politischen Ökonomie spricht. Er wendet sich gegen die „gewöhnliche“ oder formale Logik, da diese nur einen Teil der Materie der Lehre „von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit“ (Hegel 1959, 151) in sich fasse und die Totalität und die Ganzheit nicht sehe, sondern nur ihre Teile. Das Verhältnis zwischen Allgemeinheit oder Totalität und Bestimmtheit oder Einzelheit stellt er im Folgenden dar:

„Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelheit, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines, als die negative Identität mit sich gesetzt ist. Das Wirkliche, weil es nur erst an sich oder unmittelbar die Einheit des Wesens und der Existenz ist, kann es wirken; die Einzelheit des Begriffes aber ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst. – Die Einzelheit ist aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelheit kommt erst beim Urteile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§ 160), aber die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff.“ (Hegel 1959, 152f)

Ich führe diese langen Zitate hier an, um zu verdeutlichen, wie stark Marx von der Hegelschen dialektischen Methode geprägt ist. Der Streit um die Marxsche Methode im „Kapital“ führte innerhalb der marxistischen Strömungen zu einer „Revolution“. Marx und Engels schreiben in der Einleitung der „Deutsche[n] Ideologie“, dass die Französische Revolution im Vergleich zur „Revolution“ in den Köpfen in Deutschland,

zu der die „Junghegelianer“ im Jahr 1842 zu Felde zogen, ein Kinderspiel war (Marx und Engels 1969, S. 17). Im diesem Sinne kann ich sagen, dass die sozialistische Revolution im Oktober 1917 im Vergleich zu der „Revolution“ im Kampf um die „wahre“ Marxsche Methode, ein Kinderspiel war. Der Streit um die Marxsche Methode im „Kapital“ brodelt, seitdem Engels von der logisch-historischen Methode sprach. Er kocht jedoch erst so richtig hoch innerhalb der Vertreter der „Neuen Marx- und Kapital-Lektüre“. Wolfgang Fritz Haug, der wichtigste gegenwärtige marxistische Denker Deutschlands, der dieses Jahr sein 85. Geburtstag feiert, ärgert sich über die Vertreter der „logischen Methode“ und der „Neue Kapital-Lektüre“ und schreibt: „So rissig sich manche Konstruktion zeigen wird, so rissig ist also der Anspruch. »Nur Lumpe sind bescheiden«, mögen sich die Herausgeber gedacht haben“ (Haug 2014, S. 150). Haug erwähnt Ingo Elbe als einen derjenigen, die die Leninschen Überlegungen zum weitgehend fehlenden Verständnis des „Kapital“ durch die meisten Marxisten zwar erwähnen, die zentrale Rolle, die Lenin der Hegelschen „Logik“ in diesem Verstehensprozess zuschreibt, aber verschweigt. Nach Haug können wir mit anderen Worten sagen, dass diese Umdrehung den Lumpencharakter der Elbes beweist. Aus der Debatte der letzten Jahrzehnte um die Marxsche Methode im „Kapital“ entstanden viele akademische, meist inhaltsleere Analysen, die sich auf formaler Ebene bewegen und das Wesen der Marxschen Methode nicht begreifen können. Am bekanntesten wurde die „Lehre“ der „systematischen Dialektik“. Hier gehe hier nicht ausführlich auf alle Diskussionen ein, versuche aber, einen Überblick zu geben.

Obwohl die Vertreter der „Neuen Marx- und Kapital-Lektüre“ von der Neuartigkeit ihrer Analysen reden, enthält ihre Lektüre nichts Neues (Haug 2014, 150f). Zu den wenigen Menschen, die tatsächlich etwas Neues zu sagen haben, gehört neben Ernest Mandel mit seiner „Marxistischen Wirtschaftstheorie“ Roman Rosdolsky. Erst durch die Forschung Rosdolskys beginnt eine neue Auseinandersetzung mit den „Grundrissen“, in der die Hegelschen Einflüsse auf die Marxsche Methode ausgearbeitet werden (Rosdolsky 1968, S. 10). Mandel begreift und stellt nachvollziehbar dar, dass die Marxsche Methode als materialistische und dialektische nicht das „letzte Geheimnis der ökonomischen Größe“ im Kopf des Menschen sucht, sondern in den gesellschaftlichen Beziehungen zwischen dem Produktionsprozess und dem materiellen Leben in ihrem Zusammenhang mit dem Bewusstsein der Menschen (Mandel 1972, S. 15).

Was die systematische Dialektik als neu darstellt, stellten Georg Lukács, Karl Korsch und Antonio Gramsci am Anfang der zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren Analysen viel besser dar, womit sie den „Hegel-Marxismus“ zu einer Lesart und Methode im Umgang mit den Marxschen Schriften machten.

Der „Lehre“ der systematischen Dialektik beruft sich auf die Feldanalyse des japanischen Ökonomen Kuzo Uno, der nach dem zweiten „Weltkrieg“ diesen Begriff in seinen Untersuchungen verwendet, was seine Schüler Thomas T. Sekine, Christopher J. Arthur, Robert Alberitton, Tony Smith, Fred Moseley, Patrick Murray und einige andere Autoren übernehmen. Obwohl Kuzo Uno in seiner Forschung gar nicht von der Kritik der politischen Ökonomie und der Dialektik im Hegelschen oder Marxschen Sinne schreibt, wird die Verwendung des Begriff „Systematic Dialectic“ als große „Entdeckung“ gefeiert und löste einen Streit um Nichts aus, wie Kamal Khosravi in seiner Kritik an der „systematischen Dialektik“, dieser pseudowissenschaftlichen „Lesart“ schreibt (Khosravi 2016).

Die Vertreter der „systematischen Dialektik“ wiederholen nicht nur die Irreführungen und Fehler der Vulgarmarxisten in Bezug auf die Hegelsche Dialektik mit der Annahme, deren Kern sei das Schema „These – Synthese – Antithese“. Sie versuchen zudem zu zeigen, dass die Marxsche Dialektik komplett aus der Hegelschen Dialektik heraus rekonstruiert sei, ihren alleinigen Ursprung in dieser habe und dass Marx seine eigene dialektische Methode ausschließlich im ersten Band des Kapitals in Bezug auf die Kritik der politischen Ökonomie angewandt habe (Ollman 2003, 182f).

So unbestreitbar die Marxsche Dialektik und Methode von der Hegelschen Methode geprägt ist, kann diese Prägung jedoch nicht als einfache Übernahme der Hegelschen Methode und Dialektik ohne qualitative Veränderung verstanden werden. Die Marxsche dialektische, „systematische“ Methode kann auch nicht auf den ersten Band des „Kapital“ reduziert werden, ebensowenig wie die Übernahme der Hegelschen Theorie und deren Übertragung auf die politische Ökonomie. In den Marxschen Frühschriften, in „das Elend der Philosophie“, in der „Deutschen Ideologie“ und vor allem in den „Grundrisse“ sehen wir diese Übertragung und Einflüsse. Die Vertreter der „systematischen“ Dialektik und ihre Analyse können sich also entweder nie intensiv mit Marx beschäftigt haben oder sie verstehen nicht, dass Marx als Hegelinanter nicht wortgetreu Hegels Worte und Methode wiederholt. Sie können nicht begriffen haben, dass die Dialektik immer sowohl im Hegelschen als auch Marxschen Sinne mit der Negation und Aufhebung verbunden ist (Ollman 2003, 184f; Khosrawi 2016; Ollman 2008).

Obwohl Engels im Jahr 1859 von Marx logischer Methode spricht (Haug 2015a, S. 1269), wird die Benennung der logischen Methode auf Lenins Auseinandersetzung zurückgeführt, der in seiner Hegel-Lektüre das Kapital als Marx „Logik“ darstellt (Oittinen, S. 348). Um das Marxsche Kapital zu verstehen, muss man sich mit Hegel beschäftigen und die „Wissenschaft der Logik“ lesen und verstehen, wie Lenin Anfang des 20. Jahrhunderts feststellt (Lenin 1971, 170). Diese Feststellung wurde aber leider nicht von vielen Marxisten ernstgenommen. Erst mit der Übersetzung der philosophischen Hefte Lenins über Hegel ins Englische in den fünfziger Jahren wird die Auseinandersetzung mit der Methode des „Kapital“ zu einer breiten akademischen Auseinandersetzung innerhalb der linken Intellektuellen (Dunayevskaya 1982 [1973]).

Lenin schreibt diese Notizen in einer Zeit, in der Marx Frühschriften noch unbekannt sind und von den Vulgärmarxisten und Opportunisten der II. Internationale unter Verschluss gehalten werden. Er ist der einzige Marxist dieser Zeit, der den Zusammenhang der Marxschen politischen Ökonomie mit der Hegelschen Philosophie ohne Zugang zu den Marxschen Vorarbeiten verstehen kann (Lukács 1962, S. 227).

Marx und Engels haben viele Gemeinsamkeiten mit Hegel, aber auch bedeutende Unterschiede. Hegel unternimmt den Versuch, die Philosophie von der „Liebe zum Wissen“ zur Wissenschaft zu machen, die Philosophie also zum wirklichen Wissen zu machen (Hegel 2017, S. 14). Die „Phänomenologie des Geistes“ kann als seine Vorarbeit für die „Wissenschaft der Logik“ verstanden werden, in der Hegel die Logik als reines Denken darstellt. Hegels Philosophie soll insofern eine neue Stufe in der Philosophie und eine Art der Aufhebung der deutschen idealistischen Philosophie und ursprünglichen Dialektik in der Antike und bei Kant darstellen. Marx äußert in der „Einleitung zur Kritik der Rechtsphilosophie“ die Absicht, die Philosophie im traditionellen Sinne bzw. die Hegelsche Philosophie aufzuheben (Marx 1976b, S. 384).

„Marx konzipiert auf der Basis einer Theorie der Welt als Geschichte in der praktischen Absicht einer Veränderung des bestehenden Weltzustands das Programm der Aufhebung der Philosophie. Die bisherige Philosophie war Darstellung des Absoluten und deshalb in ihrem Kern Theologie mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit. In der Tat aber ist der Mensch für den Menschen das höchste Wesen und Gott nur eine menschliche Projektion, die als das spezifische Produkt einer historisch gegebenen gesellschaftlichen Praxis zu begreifen ist. Der reale Humanismus, der an die Stelle der bisherigen theologisch bestimmten Philosophie tritt, begreift sich selbst und auch die bisherige Philosophie als gesellschaftliches Produkt. Er erhebt lediglich auf historische Wahrheit Anspruch und dechiffriert die absolute Wahrheit als eine bestimmte Form der historischen“ (Braun 1992, S. 5).

Marx aber sieht sowohl die positive als auch die negative Seite der Arbeit und erfasst die Arbeit einmal in ihrer ursprünglichen Form als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur (Marx 1975, S. 148). Gleichzeitig

sieht Marx einen ontologischen Prozess des Bewusstwerdens des Subjekts in Form der Beherrschung der Natur, wobei er die Antinomie des Menschen als Schlüssel zur Antinomie des Affen debattiert (Lukács 1984b, S. 8). Engels betrachtet die Arbeit als den Grund der Menschenwerdung des Affen. So sei die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, sondern auch ihr Produkt (Engels 1973, S. 165). Marx sieht aber auch die entfremdete Seite der Arbeit, wo die Produkte der Arbeit sich als fremde Gegenstände dem Produzenten gegenüber in Form der Ware ausdrücken:

„Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert. Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwickelung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung“ (Marx 1968a, 511f).

Wenn Hegel versucht, die Philosophie von der „Liebe zum Wissen“ zu einer Wissenschaft zu machen, versuchen Marx und Engels, den Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft zu machen. Diesen Versuch will Engels in Form einer Zusammenfassung ihrer gesamten Theorie auf den Punkt bringen. Ursprünglich denkt er hierfür das dreiteilige Buch „Anti-Dühring“ an, betitelt aber auf die Aufforderung Paul Lafargues (Marx Schwiegersohn und politischer Aktivist in Frankreich) hin den ersten Teil als „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (Engels 1962b, S. 185).

Wir sehen auch auf der anderen Seite, dass die von Hegel hochgehaltene Französische Revolution und seiner Vorstellung von der „bürgerlichen Gesellschaft“ wieder zu Widersprüchen führen. Aus der Lehre der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit und „Brüderlichkeit“) entsteht die Unfreiheit, Ungleichheit und Konkurrenz, wie Friedrich Engels beschreibt (Engels 1962b, 192ff). Die Napoleonischen Kriege, die als Befreiungskriege gedacht waren, führen zu kolonialistischer und mit der heutigen Sprache imperialistischer Politik zur Vermehrung des Kapitals. Friedrich Schiller sieht in seinen Briefen diesen „Doppelcharakter“ der bürgerlichen Revolution als befreiende auf der einen und entfremdete auf der anderen Seite, ohne aber von der Entfremdung als Begriff zu sprechen und eine richtige Lösung vorschlagen zu können (Träger 1975, 261ff). Engels hingegen beschreibt eindrücklich den Widerspruch zwischen den Idealen und Ideen der Bourgeoisie einerseits und deren Umsetzung in politische und ökonomische Verhältnisse andererseits:

„Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war als das idealisierte Reich der Bourgeoisie; daß die ewige Gerechtigkeit ihre Verwirklichung fand in der Bourgeoisie; daß die Gleichheit hinausließt auf die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz; daß als eines der wesentlichsten Menschenrechte proklamiert wurde - das bürgerliche Eigentum; und daß der Vernunftstaat, der Rousseausche Gesellschaftsvertrag ins Leben trat und nur ins Leben treten konnte als bürgerliche, demokratische Republik. So wenig wie alle ihre Vorgänger konnten die großen Denker des 18. Jahrhunderts hinaus über die Schranken, die ihnen ihre eigne Epoche gesetzt hatte“ (Engels 1962b, S. 190).

In dem Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital“ schreibt Marx über sein Verhältnis zu Hegel und dessen Dialektik:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“

Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber grade als ich den ersten Band des "Kapital" ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeit den Spinoza behandelt hat, nämlich als "toten Hund". 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 rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken“ (Marx 1975, S. 12).

Lenin schreibt in den „Philosophischen Heften über Hegel“: „Wenn Marx auch keine »Logik« [...] hinterlassen hat, so hat er doch die Logik des »Kapitals« hinterlassen“ (Lenin 1971, 316). Nach Lenin hat Marx den Kern der Wissenschaft der Logik, die Dialektik, herausgelöst und das Kapital auf eine wissenschaftlich logische, dialektische und erkenntnistheoretische Art aufgebaut (Lenin 1971, 316). Diese Lesart ist eine Art der Bestimmung der Methode des Marxschen „Kapital“ und zeigt, wie Marx den Materialismus in seine Methode integrierte. Lenins materialistische Lesart Hegels prägt die Auseinandersetzung der Marxisten und Marxistinnen mit Hegel bis heute. Dabei muss ich erwähnen, dass Lenin sich irrt, indem er die Auseinandersetzung Hegels mit dem „Absoluten“ ignoriert und das Absolute mit Gott im religiösen alltäglichen Gebrauch dieses Begriffs verwechselt. In dem letzten Kapitel der „Wissenschaft der Logik“, „Absolute Idee“, kritisiert Hegel die Religion und Kunst, weil sie nicht in der Lage sind, die Substanz der Sache zu begreifen und stellt die Philosophie auf den höchsten Rang in der Erkenntnisgewinnung (Hegel 1975, 484ff).

Karel Kosík stellt dar, dass die ökonomischen Kategorien („Seinsformen“), „Existenzbestimmungen“ des gesellschaftlichen Subjekts, im Marxschen Kapital nicht auf eine Art der Aufeinanderfolge der historischen Faktizität oder in der Folge der formalen Logik dargeboten werden, sondern sich in der Analyse der Systematisierung der dialektischen Entfaltung der ökonomischen Kategorien bewegen. Kosík zufolge war die dialektische Entfaltung die einzige mögliche Art, das gesellschaftliche Sein logisch zu gliedern (Kosík 1967b, S. 94).

Hier wendet sich Kosík gegen die Interpretationen der Marxschen Methode, die die nicht formale Logik aus der Ausarbeitung der Subjekts im „Kapital“ wegnnehmen oder „das Kapital“ und die Marxsche Methode vulgarisieren. Er wendet sich gegen Marcuse, weil Marcuse jede ökonomische Kategorie im „Kapital“ gleichzeitig als philosophische Kategorie darstellt. Kosík kritisiert die Behauptung, dass das gesellschaftliche Sein aus Zins, Lohn, Geld, Rente, Kapital und Mehrwert bestehe: „Soweit die ökonomische Wissenschaft nur die Bewegung der ökonomischen Kategorien verfolgt hat, stellte sich niemals die Frage, was diese Kategorien sind“ (Kosík 1967b, S. 94). Aus diesem Grund kann diese Wissenschaft sich nicht mit dem Zusammenhang zwischen den ökonomischen Kategorien und dem gesellschaftlichen Sein befassen. Wenn aber dieser Zusammenhang nicht entdeckt werden kann, wird eine andere Konzeption der Wirklichkeit rekonstruiert, wie es bei der klassischen Ökonomie der Fall war. Die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit kann nur wissenschaftlich sein, wenn sie vom richtigen Begriff des gesellschaftlichen Seins

ausgeht. Die Analyse einer bestimmten Wirklichkeit ist dann kein Philosophieren über die Wirklichkeit im Sinne von Moses Hess oder eines doktrinären Systematisierens von Vorstellungen über die ökonomische Wirklichkeit im Sinne der Vulgar-Ökonomie (Kosík 1967b, 94f).

Marx gibt sich nicht der Illusion der Zurückkehrung des Geistes zu sich selbst hin, wie Hegel es getan hat. Für Marx soll das Proletariat seine Lage in der Gesellschaft als Klasse an sich erkennen und die Verdinglichung des Bewusstseins überwinden, um sich überhaupt von anderen Klassen abzugrenzen und sich durch die Bildung des Klassenbewusstseins in Organisationen, um einen Klassenstandpunkt zu entwickeln, mit dem die kapitalistische Produktionsweise im Klassenkampf überwunden werden und die Machtübernahme vorbereitet werden kann. Die Bildung des Klassenbewusstseins ist für Marx ein ontologischer Prozeß: Es entsteht nicht automatisch, denn Arbeiter bilden nicht einfach dadurch Klassenbewusstsein aus, dass sie in die Fabrikarbeit einsteigen oder ausbeutet werden (Lukács 1986, 128ff).

Der Weltgeist bei Hegel verwandelt sich bei Marx in den Weltmarkt, indem er die Zukunft des Kapitalismus in der Entfaltung des Kapitals zum Erheischen von Mehrwert und Profit außerhalb der Grenzen der kapitalistischen Länder sehr früh sieht und analysiert (MEW 4 1969b, 463f). Die Umstülpung Hegels findet hier auch statt, indem Marx die Hegelschen Begriffen im objektiven dialektischen Sinn auf den Boden der Wirklichkeit im Kapitalismus stellt.

Wenn wir die Zurückkehrung des Geists zu sich selbst als eine Art der Akkumulation des Bewusstseins im Kampf um Leben und Tod verstehen, wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ und im dritten Band der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ darstellt, können wir davon ausgehen, dass das Bewusstsein beim Knecht akkumuliert wird durch die Arbeit und den Kampf um Leben und Tod. Diese Akkumulation in den realen Lebensbedingungen ist die Grundlage dafür, dass der Knecht sich selbst als solchen anerkennt, seine Interessen durchsetzt und seine Knechtschaft aufhebt, indem er den Herrn zum Knecht macht (Hegel 2017, 145ff, 2014a, 222ff). Die Veränderung des Bewusstseins geht dabei mit der Weiterentwicklung der Produktivkräfte und damit auch der Weiterentwicklung der Gesellschaft, der Beseitigung und Zerstörung der alten Produktivkräfte einher. Diese Weiterentwicklung aber hat den Knecht bis jetzt trotz unzähliger Versuche zur Durchsetzung der Revolution nicht zum Subjekt der Geschichte gemacht, sondern seine Versklavung jedes Mal auf die nächste Stufe gehoben.

Es ist nicht ungerecht, dass Marx die kapitalistische Produktionsweise als moderne Sklaverei bezeichnet. Die sozialistischen Revolutionen und die Versuche der Emanzipation der Knechte sind Großteils gescheitert, weil die Konterrevolution sowohl in der Durchsetzung ihrer Ideologie als auch auf Basis des realen Kampfes stärker war. Die Pariser Kommune scheitert am Mangel des Bewusstseins des Proletariats, wenn ich die Sprache von Hegel und Lukács verwenden darf. Sie scheitert aber nicht allein daran, sondern auch an der Illusion der anarchistischen Weltanschauung, die die Rolle der reaktionären Konterrevolution nicht begreift, den bürgerlichen Staatsapparat nicht zerstört und zerschlägt, sondern selbst durch die Konterrevolution blutig zerschlagen wird (Lenin 1972b, 426ff). Die Tode, die durch die reaktionäre konterrevolutionäre Herrschaft Frankreichs und Preußens bei der Zerschlagung der Pariser Kommune herbeigeführt werden, sind fast dreifach im Vergleich zu den Toden der Französischen Revolution und des jakobinischen Terrors. Hegel konnte die barbarische und reaktionäre Seite der frisch entstandenen Bourgeoisie nicht begreifen, wie Marx und Engels später genau darstellen und kritisieren. Hegel geht vom Zustand der „Vernunft“ und der Zurückkehrung des Geists zu sich aus. Dies wird aber unter der Herrschaft des Kapitals zur einer irrationalen Rationalität führen. Die Geschichte hat uns gezeigt, wie Marx Recht hatte:

„Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“ (Marx 1971d, S. 9).

Marx übernimmt Hegels Kategorie der Totalität zur Analyse des Kapitalismus oder wie er selbst schreibt der kapitalistischen Produktionsweise. Er macht sie zur originellen Grundlage einer neuen Konzeption und Wissenschaft. Dadurch entwickelt er eine Methode, mit der er die Trennung der Produzenten von ihren Produkten im Kapitalismus analysieren und kritisieren kann. Er wendet sich gegen die Theoretiker, die den Kapitalismus nur in seinen „Teilsystemen“ verstehen und eine positivistische Weltanschauungen vertreten. Der Positivismus kann nicht begreifen, dass der Kapitalismus in seiner Ganzheit betrachten und analysiert werden muss. Deshalb wird Marx und Hegel von Seiten der Positivisten und der bürgerlichen Wissenschaft vorgeworfen, sie vertrügen eine „totalitäre“ Auffassung. „Die Herrschaft der Kategorie Totalität ist der einzige Träger“ für die Revolutionierung der Wissenschaft (Lukács 1986, 94f). Diese übernimmt Marx von Hegel. Die Hegelsche Dialektik als eine revolutionäre Konzeption trennt Marx von den reaktionären Inhalten der Hegelschen Philosophie und wird zur „Algebra der Revolution“. Marx bricht mit der Methode der politischen Ökonomie und vor allem der Vulgärökonomie im Kapital, indem er zeigt, dass diese Ökonomie die Gesellschaft vom Standpunkt der einzelnen Kapitalisten betrachtet (Lukács 1986, Ebd. 95f).

In der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“, die erst 1903 veröffentlicht wird, schreibt Marx im Kapitel über die Methode der politischen Ökonomie, dass diese von der Bevölkerung spreche, ohne sie in Klassen zu teilen. „Die Bevölkerung“ ohne die Einteilung in Klassen ist für Marx nur eine Abstraktion. „Die Klasse“ ist für Marx wiederum auch nur ein Wort, wenn man die Elemente wie Kapital, Lohnarbeit, Geld, Wert und Mehrwert nicht kennt und wenn man die Relation zwischen der Bevölkerung im Allgemeinen und den Klassen im Konkreten nicht im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung der Produktionsverhältnisse und des Staates betrachtet (Marx 1971c, S. 631).

„Im Denken erscheint es [das Konkrete] daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren“ (Marx 1971c, S. 632).

Es sollte nun deutlich geworden sein, dass man nicht nur aus einfachem Lesen heraus die Marxsche Methode begreifen kann, weil Marx im Laufe seines intellektuellen Lebens seine Methode immer weiter entwickelt. Das ist der Grund dafür, dass unter Marxisten und Marxistinnen zumindest seit der Veröffentlichung der ersten ernsthaften Auseinandersetzung mit dem „Rohentwurf“ (den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“) durch Rosdolsky und der Übersetzung der philosophischen Hefte Lenins über Hegel dieser Streit um Nichts andauernd weitergeführt wird. Die meisten von denen, die sich mit der Marxschen Methode beschäftigen, drehen sich dabei um die Debatte, inwieweit die Missinterpretation der Marxschen Methode die Schuld Engels sei. Kautsky setzt dieser Missinterpretation noch eins obendrauf, indem er das Kapital als historisches Werk darstellt (Mohl 1967, S. 9).

Marx übernimmt seine dialektische Methode, die man auch „axiomatisch deduktiv“ nennen kann, von Hegel, führt sie in seiner Dissertation ein und entwickelt sie weiter. Diese Methode kann man sowohl in den „Grundrisse“ als auch im „Kapital“ in der Realisierung und Aufhebung der Ware wiederfinden (Backhaus 2011, S. 15). Trotzdem erklärt Backhaus Marx zum Schüler Ricardos und seine Wertlehre zur Ricardoschen (Backhaus 2011, S. 41). Hier muss ich Wolfgang Fritz Haug Recht geben, wenn er den Vertretern der „logischen“ Methode, ihren Nachfolgern oder denjenigen, die wie Michael Heinrich im Schatten dieser „Schule“ der Monetären Werttheorie stehen, vorwirft, sie würden nicht nur die Marxsche Werttheorie verfälschen, sondern vielmehr puren esoterischen Sophismus treiben (Haug 2014, 153ff). Helmut Reichelt unterstellt Marx, er habe seine dialektische Methode im Laufe der Zeit durch eine logische ersetzt, wobei „logisch“ bei Reichelt ein leerer Begriff bleibt und nichts mir der Hegelschen Logik zu tun hat, die selbst dialektisch ist. Wolf wiederum nennt die Revolutionierung der Hegelschen dialektischen Methode durch Marx nur eine „Modifikation“. Aber die Übertragung der Dialektik aus dem Reich der Gedanken auf die wirkliche Welt ist weit mehr als eine Modifikation (Haug 2014, S. 158). Marx eigene Worte beschreiben das vielleicht am besten: Es ist das Umstülpen, das Vom-Kopf-auf-die-Füße-stellen der Methode.

Der Marxismus nach Marx

Hier kann ich nicht auf die gesamte kommunistische Bewegung und Theorie eingehen, die sich auf Marx beruft und uneinheitliche Bewertungen Hegels vertritt. Ich beschäftige mich hauptsächlich mit bestimmten Strömungen, die eine negative oder positive Einstellung zur Hegelschen Philosophie und Marxschen Rezeption Hegels haben. Gleichzeitig und damit zusammenhängend wird die Vulgarisierung des Marxismus durch „Marxisten“ dargestellt und kritisiert.

Der Marxismus wurde häufig verfälscht und vulgarisiert, mit Vorliebe durch jene, die davon ausgingen, über Marx hinaus gegangen zu sein. Die Ausarbeitung der Marxschen Theorie und die Auseinandersetzung mit dem Marxismus führte mit ihren unterschiedlichen Lesarten sowohl in Europa als auch weltweit zur Spaltung der Arbeiterbewegung und Arbeiterklasse. Das Institut für „Marxismus-Leninismus“ in der Sowjetunion versuchte, den Marxismus zum „Privateigentum“ der Partei und des Staatskapitalismus zu machen. Mit der Spaltung Chinas von der Sowjetunion wurde der Maoismus weltweit zu einer mächtigen Lesart. Sowohl die Sowjetunion als auch China sowie nationalistische, antiimperialistische und antikoloniale Kämpfe der unterdrückten Nationen führten dazu, dass intellektuellen Linken und „Marxisten“ und „Marxistinnen“ sich der einen oder anderen Richtung anpassten und den Marxismus aus der Sicht des „Stalinismus“ oder „Maoismus“ betrachteten. Unter diesen Bedingungen wurde die trotzkistische Lesart des Marxismus sehr stark isoliert, obwohl die Trotzkisten auf intellektueller Ebene weltweit eine große Rolle auf die Entwicklung und Entvulgarisierung des Marxismus spielten. Hervorzuheben in ihrer Bedeutung in der Weiterentwicklung des Marxismus sind Personen wie Ernest Mandel (Haug 2014, S. 150) und Hal Draper. Mandel ist mit seiner „Marxistischen Wirtschaftstheorie“ einer der wenigen Marxisten, die dem „Kapital“ tatsächlich neue Erkenntnisse in Bezug auf das Verständnis der Gegenwart und die Imperialismustheorie hinzufügen kann. Draper betreibt mit „Karl Marx’s Theory of Revolution“ eine der intensivsten Erforschungen der Marxschen Schriften, die jemals von einer Person allein vorgenommen wurde (Draper 2005a). Das fünfbändige Werk sollte weiter ausgeführt werden, aber der Tod des Autors verhinderte dies.

Insbesondere die Vordenker der Sozialdemokratie in Deutschland und Österreich vulgarisieren die Marxsche Theorie und kantianisieren Hegel. Deren Verbündete in der II. Internationale, die russischen Sozialdemokraten, hatten ähnliche, aber ambivalente Vorstellungen (Rees 2011, 165ff). Ihre vulgärmarxistische Herangehensweise steht unter dem Einfluss des großen Denkers Georgie Plechanow, der als „Vater“ des Marxismus in Russland bezeichnet wurde. Er bezeichnet den „dialektischen

Materialismus“ als monistische Weltanschauung in der Philosophie und sucht dessen Ursprung in dem französischen Materialismus des 18. Jahrhundert bei Helvétius, Holbach und La Mettrie, womit er gänzlich falsch liegt (Holz 2010, S. 248; Plechanow 1957). Diese Behauptungen Plechanows wiederholt Lenin teilweise auch in seiner Auseinandersetzung mit den russischen Machisten und Anhängern Avenarius und Machs (Bogdanow, Juschkwitsch, Rachmetow, Berman, Lunatcharski, Gelfond, Walentinow und Suworow). Weil Lenin bis 1914 stark von Plechanow geprägt war, übernimmt er Marx und Engels Begeisterung von den französischen Materialisten in „Heilige Familie“. Schriften wie „Pariser Manuskripte von 1844“ und „Die deutsche Ideologie“ konnte er nie lesen (Kolakowski 1977, S. 474), da sie erst 1932 nach seinem Tod veröffentlicht wurden. Lenins Auseinandersetzung mit Hegel in der Zeit des „ersten Weltkrieg“ führt zur Widerlegung seiner vorherigen Analyse in „Materialismus und Empirokritisismus“. Er setzt sich in dieser Zeit politisch mit der Hegelschen Philosophie auseinander. Er versteht die Hegelschen Schriften nicht nur als philosophische oder geschichtsphilosophische Werke, sondern erkennt seine Dialektik, die seit Jahrzehnten vom reaktionären Kantianismus, Darwinismus und Positivismus für ungültig, überflüssig und für tot erklärt worden war. Damit ruft er Hegels Werk wieder zum Leben und ebnet den Weg für spätere Vertreter des Hegel-Marxismus wie Georg Lukács, Antonio Gramsci und Karl Korsch (Kolias 2020, S. 128). Lenins Zurückkehr zu Hegel wird sowohl vom rechten Flügel der „Frankfurter Schule“ mit Adorno und Horkheimer als auch von Vertretern des „linken Flügels“ wie Marcuse ignoriert, die Philosophie Lenins als vereinfacht dargestellt und seine Rolle als Philosoph absolut verleugnet. Man muss aber anmerken, dass Erich Fromm innerhalb und teilweise eher abseits der „Frankfurter Schule“ eine Ausnahme darstellt und Lenin und seinen philosophischen Schriften sehr großen Respekt zollte (Anderson 2007, 120ff). Auch das Berliner Institut für Kritische Theorie als Herausgeber des „Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus“ (HKWM) und der Zeitschrift „das Argument“ haben die Rezeption der Leninschen Rückkehr zu Hegel bis heute nicht ausgearbeitet, obwohl sie sich als die wichtigste sozial-philosophische marxistische Zeitschrift mit allen linken Theoretikern und auch Esoterikern und christlichen Marxisten beschäftigt.

Lenin versucht 1914 durch ein intensives Hegel-Studium Marx besser zu verstehen und gleichzeitig den herrschenden Geist innerhalb der Sozialdemokratie mit Hilfe der Hegelschen dialektischen Philosophie entschieden zu widerlegen. Lenin schreibt, dass man Marx und sein „Kapital“ nur verstehen kann, wenn man Hegels Logik gelesen und verstanden hat. Lenins Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik war die Formulierung eines klaren Nein zum imperialistischen ersten „Weltkrieg“ und ein Bruch mit der II. Internationale. Es ging um die Entwicklung des Lees zum einem Krieg gegen herrschende Klasse (Brie 2017, S. 17). Die Formulierung des ersten Nein kann mal als Negation in der Hegelschen Philosophie verstehen. Diese Formulierung sollte zur Aufhebung des Zustands des Krieges und zu dessen Entwicklung zum Bürgerkrieg gegen die herrschende Klasse führen. Auf das Nein folgt die Formulierung eines Ja als positive Aufhebung eines negativen Zustandes, dem Zustand des Krieges, und dessen Entwicklung zu einer sozialistischen Revolution. Die Hegelsche materialistische Lesart bei Lenin ist einerseits die Politisierung der spekulativen dialektischen Methode und deren Übertragung auf die politische Wirklichkeit in der Zeit der Weltkrise und des „Weltkrieges“, anderseits eine radikale Wendung gegen die Vulgarisierung der Hegelschen Dialektik und des Marxschen historischen und „dialektischen“⁵ Materialismus durch Vulgärmarxisten, Positivisten, Evolutionisten und Marxdarwinisten der II. Internationale.

Diese Vereinfachung und Vulgarisierung des Marxismus erreicht in der Sowjetunion unter Stalin ihren Höhepunkt, indem die Übertragung der Marxschen Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie auf die

⁵ Der Begriff des dialektischen Materialismus wurde soweit ich Marx und Engels gelesen habe nie von ihnen verwendet. Dieser Ausdruck wurde zum ersten Mal von Georgij Plechanow eingeführt. Tucker 1963, S. 19.

sowjetische Gesellschaft sowie die Rezeption und Ausarbeitung des Hegelmarxismus verboten wurden (Fetscher 1973, Vgl.8). Unter dem Einfluss des Stalinismus und Maoismus unternimmt Louis Althusser ein Projekt, um den Marxismus vom Hegelianismus zu trennen. In seinem Buch „Für Marx“ versucht er von den ersten Seiten an Stalins Vulgärmarxismus zu glorifizieren, indem er jede/r Kritikerin oder Kritiker der antidialektischen stalinistischen Interpretation des Marxismus als Verräter darstellt und sie zu Marionetten des „Imperialismus“ erklärt (Althusser 1986, 8ff). Althusser entledigt den Marxismus nicht nur der Hegelschen, sondern der Philosophie überhaupt. Indem er den Marxismus als Wissenschaft bezeichnet und die Wissenschaft der Philosophie entgegen stellt (Althusser 1986, Ebd. 12 ff), schlägt er sich auf die Seite des Vulgärmarxismus.

Wenn Raya Dunayevskaya das Buch „Für Marx“ von Althusser als Anti-Marx bezeichnet, muss ich ihr Recht geben, weil eine derartige Vulgarisierung des Marxismus nur als Antimarxismus verstanden werden kann. Althusser trennt den „jungen, naiven“ Marx künstlich vom „alten, reifen“. Damit vertritt er eine neue Lesart des Marxismus, die als strukturalistischer Marxismus bezeichnet wird. Für eine „humanistische“ Marxistin wie Dunayevskaya, die sich mit Hegel auseinandersetzt und die Spätschriften als die weiterentwickelte Form und Aufhebung der Frühschriften sieht, ist nicht zu akzeptieren, wie Althusser die humanistischen Aspekte der Marxschen Philosophie, wie sie in den Frühschriften genau dargestellt werden, als naiv bezeichnet und damit den Zusammenhang zwischen Frühschriften und Spätschriften leugnet. (Dunayevskaya 1982 [1973]; Althusser 1986, 176ff).

Die Unterscheidung zwischen Marx frühen und späten Schriften ist nicht nur falsch, sondern steht in der Tradition des vulgärmarxistischen Kantianismus, der auch Marx Spätschriften ablehnt. In seiner Kapital-Lektüre in den sechziger Jahren stellt Althusser „das Kapital“ von Marx als „neue Wissenschaft“ dar und lehnt den Hegelschen Ursprung und die Umstülpung Hegels durch Marx ab (Elbe 2010, S. 48). Er empfiehlt den Lesern, das erste Kapitel des Marxschen „Kapital“ zu ignorieren und beim zweiten Kapitel zu beginnen (Althusser und Balibar 1990, S. 20; Saad-Filho 2019, S. 1). Der Grund dafür liegt nicht im Widerspruch im „Kapital“ selbst, sondern in der Rekonstruktion des Marxschen „Kapital“ durch Althusser. Als Vertreter des Stalinschen Vulgärmarxismus muss er diese Empfehlung geben, weil Marx sich im Nachwort und Vorwort des „Kapital“ als Schüler Hegels darstellt und seine Werttheorie erläutert, die jede vulgarisierte, strukturalistische und vereinfachte Lesart widerlegt (Dunayevskaya 2003; Marx 1975; Dunayevskaya 1982 [1973]).

In den sechziger Jahren versuchen Marxisten und Marxistinnen im Westen, eine „neue Lesart“ des Marxismus unter dem Titel „Neue Marx-Lektüre“ bzw. „Neue Kapital-Lektüre“ zu entwickeln und sich gegen die sogenannten Lesarten ihrer und vorangegangener Zeiten zu stellen. In Deutschland wird die analytische Lesart durch die Untersuchungen in Hans-Georg Backhaus „Dialektik der Wertform“ und Helmut Reichelts „Zur logischen Struktur des Kapitals“ abseits der „Frankfurter Schule“ mit dem Versuch prominent, eine „antiorthodoxe“ Lesart zu entwickeln, die qualitativ etwas Neues hervorbringen sollte (Elbe 2010). Hier muss ich mich trotz meiner Ablehnung Ingo Elbes auf ihn beziehen, der ein bekannter zionistischer Antikommunist, ein Antideutscher, ist, der sich in Rahmen der linken Rhetorik bewegt. Ingo Elbe versucht, die Dummheit der Sozialdemokratie als Engels Schuld darzustellen und durch die Zerstörung des Engels-Marxismus den Weg zur Zerstörung Lenins als einen der ersten Hegel-Marxisten vorzubereiten. Wenn Elbe auch die einzige Person ist, die die Geschichte der „Neuen Linken“ intensiv ausgearbeitet hat, ist das kein Grund für die Bestätigung seiner reaktionären politischen Weltanschauung. Zum zweihundertsten Geburtstag Engels möchte ich mich hier trotz meiner Kritik an Marx und Engels gegen die antikommunistische Strömung in Deutschland aussprechen, die sich als links darstellt. Der Marxismus wurde als wissenschaftlicher Sozialismus von Engels gegründet, indem er den Sozialismus von einer Utopie

zur Wissenschaft entwickelt. Ohne Engels wäre Marx im besten Fall ein radikaler Demokrat geblieben und hätte sehr wahrscheinlich nie geschafft, seine Forschungen zur Kritik der politischen Ökonomie durchzusetzen (Deppe 2021, 9f). Wenn ich mich auf Teile der Analysen früherer Faschisten wie Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Hans-Georg Gadamer beziehe, weil sie hier und dort etwas richtiges gesagt haben, soll mein Bezug auf sie nicht als die Bestätigung ihrer unmenschlichen Theorie und politischen Taten in der Vergangenheit verstanden werden. Das gleiche gilt für die antideutsche „Linke“. Sie ist eine Sekte in Deutschland, die mehr in der Tradition der Evangelikalen in den USA steht als in der Tradition des Marxismus. Der bedeutende Philosoph und Gründer der „Erlangener Schule“ Robert Kurz nimmt diese Sekte, die sich auf die „Negative Dialektik“ Adornos und ihren geistigen „Führer“ Moishe Postone beruft, in seinem Werk „Die antideutsche Ideologie“ auseinander und schreibt, dass die antideutsche Ideologie „Aufklärungsverdummung und bürgerliche Krisenvernunft als Verwesungsprodukte der Modernisierungslinken“ sei (Kurz 2003, S. 13).

Wenn Elbe mit seinem Buch den Weg zur Zerstörung des Marxismus im Namen des Marxismus vorbereiten wollte, so hat Leszek Kołakowski Ende der siebziger Jahren in seinen dreibändigen Untersuchungen „Die Hauptstörungen des Marxismus“ genau das unternommen. Sein Versuch scheiterte, weil der Marxismus dialektisch und lebendig ist. Im zweiten und dritten Band seines Werkes versucht er, eine Relation zwischen Marx, Engels und den Leninschen Theorien mit dem Stalinismus als Vulgärmarxismus herzustellen und den Zusammenbruch des Stalinismus als Zerfall des Marxismus darzustellen (Kołakowski 1979; Kołakowski 1977; Kołakowski 1977). Wenn der Marxismus zerfallen ist, wie Kołakowski und andere Antikommunisten behaupten, wie kann es dann so viele „Marxismen“ geben. Offensichtlich haben die Staaten und rechten Denker Angst vor Toten, die sie daher auch in ihrer Theorie für tot erklären. Man kann vom Tod des Hegelianismus oder Marxismus reden, wir brauchen aber diese Theorien, die in der Vergangenheit geschrieben wurden, in der heutigen und auch der zukünftigen Gesellschaft.

Die Denkweise und Vulgarisierung des Marxismus können schwerlich verhindert werden. Kein Marxist und keine Marxistin darf andere Menschen zwingen, ihre Denkart zu verändern, wenn sie die Zerstörung der Vernunft zu ihrer Logik gemacht haben. So bleibt nur, durch logische Argumentation diese Vulgarisierung und Verfälschung marxistischer Theorie zu widerlegen.

In Italien, Frankreich und Großbritannien wurden weitere Lesarten entwickelt. Der Operaismus aus Italien kann hier leider nicht behandelt werden. Angemerkt werden soll hier nur, dass dieser mit der Postmoderne teilweise zum Post-Operaismus und einer populistischen Lesart wurde, die den Begriff der Klasse durch die Multitude ersetzt (Hardt et al. 2004). Wenn Persönlichkeiten wie Mario Tronti versuchen, aus der „Neuen Marx- und Kapital-Lektüre“ eine revolutionäre Praxis in Bezug auf gewerkschaftliche Kämpfe zu entwickeln, haben die sogenannten „Post-Operaisten“ den Marxismus zu einer komplett populistischen Theorie gemacht, die eigentlich mit allem zu tun hat außer mit dem Marxismus selbst (Bologna 2017). Wichtige italienische marxistische Persönlichkeiten abseits der operaistischen Schule und „Neuen Marx-Lektüre“ wie Domenico Losurdo, Lucio Colletti, Rossana Rossanda und der gegenwärtiger Denker wie Marcello Musto dürfen aber nicht außer Acht gelassen werden. Domenico Losurdo gehört nicht nur zu den größten Intellektuellen Italiens überhaupt, sondern ist einer der größten Marx- und Hegelkenner der Gegenwart.

Der französische strukturalistische Marxismus, geprägt von Althusser, wandelt sich in den Poststrukturalismus von Bourdieu und anderen, die sich endgültig von der Dialektik verabschieden. In dieser Arbeit wurde Althusser behandelt, eine Ausarbeitung der poststrukturalistischen Marxisten werde ich hier aber vor allem aus Zeit- und Platzgründen nicht aufnehmen. Ein weiterer Grund ist ihre blinde Ablehnung des Konzepts der Totalität und Dialektik, die sowohl für Hegel als auch für Marx substanzial

sind. Hier muss ich auch eine Persönlichkeit wie Henri Lefebvre erwähnen, der als romantischer Revolutionär bezeichnet wird. Er hat weder mit dem Strukturalismus zu tun noch mit der sogenannten „Neuen Marx-Lektüre“. Lefebvre prägt mit seinen zahlreichen Büchern in unterschiedlichen Bereichen nicht nur verschiedene akademische Fächer von der Geografie über die Philosophie und Soziologie hin zu anderen Sozialwissenschaften, sondern auch die Linken in Frankreich und außerhalb Frankreichs. Sein positiver Bezug zu Nietzsche ist der Grund für die falsche Rezeptionen in Frankreich (Meyer und Lefebvre 1973).

In Großbritannien fanden starke Diskussionen innerhalb der Zeitschrift „Monthly Review“ statt, die ich nicht unter der „Neuen Marx-Lektüre“ kategorisiere. In dieser Zeitschrift schrieben Vertreter unterschiedlicher Richtungen von Trotzkisten bis zu den hartnäckigsten Stalinisten und Maoisten. Zu den wichtigsten Persönlichkeiten gehören Paul A. Baran und Paul M. Sweezy mit ihrem „Monopolkapital“, in dem sie die Frage nach der Monopolisierung des Kapitals richtig stellen, aber zu dem falschen Ergebnis kommen, das Marxsche Kapital sei ein Werk zur Beschreibung des Kapitalismus der Vergangenheit und deswegen heute überflüssig (Baran und Sweezy. Paul. M 1967, 70ff). Diese Schlussfolgerung zeigt, dass Baran und Sweezy nicht begriffen haben, dass das Marxsche Kapital keine „ethnografische“ Beschreibung des Kapitalismus im Sinne der Vulgärökonomie ist, sondern ein analytisches Werk, das die Totalität der kapitalistischen Produktionsweise veranschaulicht (Kliman 2016). Wenn Marx darin auch nicht alle Entwicklungen der kapitalistischen Produktionsweise vorwegnehmen konnte, so arbeitete er doch ihre Grundmechanismen heraus und liefert uns damit ein Werkzeug, auch neuere Entwicklungen des Kapitalismus zu analysieren. Aufbauend auf Rosa Luxemburgs Analyse in „Akkumulation des Kapitals“ versuchen Baran und Sweezy, „das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“ durch „die steigende Tendenz des Surplus“ zu ersetzen und die Marxsche Analyse im dritten Band des Kapitals für ungültig zu erklären, ohne ihre eigene Argumentation gründlich darstellen zu können. Marx und Engels sahen sehr früh die Doppeldeutigkeit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und stellten sie dar. Marx erwähnt in einem Brief an Paul. W. Annenkov diese Doppeldeutigkeit in Bezug auf Konkurrenz und Monopol und schreibt, dass Proudhon nicht begreifen konnte, dass Monopol und Konkurrenz zwei Seiten einer Medaille im Kapitalismus sind und einander nicht widersprechen müssen. Proudhon hatte Monopol und Konkurrenz zu unvereinbaren Gegensätzen erklärt (MEW 4 1969a, 552f).

Engels stellt diese Doppeldeutigkeit Hegels einseitigem Verständnis gegenüber. Während Hegel nur die Entwicklung der Gesellschaft in Richtung der Trennung der Familie, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft voneinander beobachtet, fügt Engels dem die negative Seite dieser Entwicklung präzise hinzu, indem er die Entwicklung aufzeigt, in der die bürgerlichen Werte der Französischen Revolution zu ihrem genauen Gegenteil geführt haben. Die erhoffte Vernunftgesellschaft wurde zur Unvernunft. Die angepriesene Freiheit wurde zur „Freiheit des Eigentums“ und des großen Kapitals sowie zur Freiheit der Kleinbürger und Bauern von ihrem vormaligen Eigentum. Die „Brüderlichkeit“ schließlich wurde zum Konkurrenzkampf und aus der Gleichheit wurde die verschärfte Ausbeutung. Die reaktionären Werte, die zur Geschichte gehörten, blieben aber lebendig (Engels 1962b, 192ff). Deshalb kann ich mit Bezug auf Marx sagen, dass Baran, Sweezy und ähnliche Kritiker des Marxismus nicht nur in der Tradition der „Modernisierungstheorie“ verbleiben, sondern auch an der Spitze des Vulgärmarxismus stehen. Die Modernisierungstheorie bezeichnet der marxistische Philosoph und gegenwärtige Denker Jan Rehmann in seiner Kritik an Max Weber im Sinne Gramscis als „passive Revolution“ (Rehmann 2013).

Vom Standpunkt der Modernisierungstheorie aus kritisiert Silvia Federici Marx, weil er die Reproduktionsarbeit nicht vor Augen gehabt habe (Federici 2014, 61ff) und Jonathan Sperber erklärt Marx zu einem Denker für das 19. Jahrhundert (Sperber 2013) Diese Vorwürfe gegen Marx, gegen „das Kapital“

und die „Grundrisse“ sind nicht neu, aber eine grundlegende Widerlegung der Marxschen Theorie fehlt bei allen. Solche Kritik an Marx ist zwar nicht nur formal, sondern Behauptungen und Vorwürfe, die aus einer bürgerlich konservativen Ideologie heraus der bürgerlichen Kritik an Marx zuspielen. Karl Popper versucht, Marx zu widerlegen, indem er die Marxsche Theorie als Vorhersage der Zukunft und Marx als Propheten darstellt. Anhand dieses Konstrukts kann er die Gültigkeit der Marxschen Theorie für überflüssig erklären (Popper 2003, S. 410). Das ist keine Frage, dass Karl Popper weder Marx noch Hegel begriffen hat. Andernfalls hätte er nie den Faschismus als „logische“ Weiterentwicklung der Hegelschen und Marxschen Philosophie gesehen (Popper 1977, 117ff). Popper als einer Vordenker des Neoliberalismus (Harvey 2005, S. 19) müsste eigentlich wissen, dass der Faschismus in keinerlei Relation mit dem Hegelianismus und Marxismus steht, sondern das Produkt der „logischen“ Entwicklung des Liberalismus ist. Der faschistische Putsch gegen Salvador Allende wurde von den „Genossen“ Karl Poppers, den Neoliberalen, durchgeführt (Harvey 2005, S. 7).

Hier muss ich mich gegen diese unbegrenzte Dummheit einer rechten konservativen Person wie Karl Popper einem Teil der Analyse Adornos und Horkheimers anschließen. Die Kulturindustrie sowohl unter der liberalistischen Herrschaft, von der Popper träumt und eigentlich selbst deren Mitbegründer war, als auch unter dem Faschismus bildet eine ideologische Massenkultur, die ähnlich funktioniert, die Dummheit verbreitet und die Marxsche Theorie durch die Produktion entsprechender Bücher, Zeitschriften und Radiobeiträge verfälscht (Horkheimer und Adorno 1988, 157ff). Die Reduzierung der Marxschen Theorie auf die Ideologiekritik durch Horkheimer und Adorno finde ich aber ebenso falsch, wie den Faschismus als rein kulturelles Problem darzustellen oder ihn als eine Abweichung von der Vernunft im Ramen der Vernunft und zu bezeichnen. Wenn sie das aber in der Dialektik der Aufklärung erklären und Adorno später in seinem berühmten Vortrag genau diese Behauptungen wiederholt (Adorno und Weiß 2019), wird darin deutlich, dass den Vordenkern der Frankfurter Schule die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie fremd war, die sich in die Kritik der bürgerlichen Produktionsweise, die Kritik des Fetischismus und der Entfremdung sowie sie Kritik der Ideologie unterteilen lässt. Wenn Marxisten oder Antimarxisten die Marxsche Theorie verfälschen, um ihre eigene Theorie als „richtig“ und „marxistisch“ darzustellen, darf dafür nicht Marx beschuldigt werden, wie Georg B. Shaw in seiner Skizze zur Marxschen Werttheorie schreibt (Shaw 1983, S. 414).

Eine weitere Richtung im Marxismus, die in den letzten Jahren immer prominenter wurde, ist der „humanistische“ Marxismus, geprägt von Dunayevskaya, Marcuse, Fromm und anderen „Neumarxisten“. Hier bespreche ich hauptsächlich Dunayevskaya, weil sie mit ihrem Hauptwerk „Philosophy and Revolution“ und ihrem Buch „Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution“ eine neue Herangehensweise und Lesart im Marxismus entwickelt hat, die als „Intersektionalität“ im Marxismus bezeichnet wird. Ihre Anhänger erklären sie zur ersten intersektionalen Marxistin (Dunayevskaya et al. 2001). Dunayevskaya zeigt in „Philosophy and Revolution“, dass sie sich in der Tradition des Hegelmarxismus bewegt, fügt ihrer Theorie aber reaktionäre Elemente der nationalistischen und existentialistischen Theorien von Fanon bis Sartre hinzu (Dunayevskaya 1982 [1973]).

Die Integration der Marxschen Theorie in die Postmoderne und die Colonial Studies führt häufig in die Irre, weil der Marxismus, wie Lenin in seiner kurzen Skizze „Drei Quellen und Bestandteile des Marxismus“ schreibt, keine reaktionären und widersprüchlichen Inhalte, Aberglauben und die Verteidigung der bürgerlichen Knechtschaft duldet. Aus diesem Grund kann man den Marxismus und nicht „die Marxisten“ als eine harmonische Theorie bezeichnen und verteidigen, die die Harmonie zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Ganzen und seinen Teilen herstellt (Lenin 1977a).

Die Rekonstruktion der Hegelschen Wesenslogik bei Marx

In diesem Teil der Arbeit versuche ich zu zeigen, wie Marx Hegels Logik in seinen ökonomischen Schriften rekonstruiert. Hierfür gehe ich nochmals kurz auf die wesentlichen Merkmale der Hegelschen Logik ein. Die Hegelsche Logik besteht auch aus drei Teilen: Begriffslogik, Seinslogik und Wesenslogik. Jeder dieser Teile wird von Hegel in mehrere Bereiche gegliedert. Hier setze ich mich hauptsächlich mit der Rekonstruktion der Lehre der Wesens- und Erscheinungslogik auseinander, weil die Reflektion der Marxschen Werttheorie ihren Ursprung in der Wesenslogik befindet. Ich muss mich aber in bestimmten Fällen auch mit der Begriffs- und Seinslogik befassen, weil sie gemeinsam die Hegelsche Logik bilden und auch von Marx hier und dort auch übernommen werden.

In der Hegelschen Philosophie findet Marx einen methodischen Ansatz, der trotz seiner idealistisch-spekulativen Form für seine materialistischen Ausarbeitungen hilfreich ist. Der Begriff der „geistigen Natur“ taucht in der zeitgenössischen Philosophie nur bei Hegel auf. Marx übernimmt diesen Ansatz für die empirische materialistische Erforschung der sogenannten „geistigen Natur“. Die Originalität der Hegelschen Philosophie besteht darin, dass hier zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die Gesellschaft und ihre Geschichte als eine umfassende Totalität gesehen und der Geschichte der „Natur“ gegenübergestellt wird. Gleichzeitig werden beide in der ihrer Besonderheit entsprechenden Form dem gleichen wissenschaftlichen Prinzip unterworfen (Korsch 1981, S. 157).

In der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ stellt Hegel seine kleine Logik dar und versucht in unterschiedlichen Paragrafen, die Unterschiede zwischen Form und Substanz darzustellen und die Totalität des Ganzen zu vermitteln. Das Absolute sei das Wesen und das Begreifen der Frage des Seins in Zusammenhang mit dem Wesen nur durch die Mittelbarkeit der Abstraktion möglich (Hegel 1959, S. 123).

„Das Äußere ist daher vors erste derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist“ (Hegel 1959, S. 138).

Das Sein muss sich selbst in sich in einer ersten Negation auflösen und in einer zweiten Negation aufheben. In der ersten Negation kann es keine statische Wechselbeziehung geben. Es muss eine Relation zwischen Bestimmtheit und Besonderheit geben, mit andern Worten eine dialektische Bewegung stattfinden. Das Wesen kann insofern nicht unabhängig von anderen Bestimmtheiten existieren, da es sich nicht in einfacher Widerspiegelung darstellen kann. Es ist die absolute Reflexion, die nur durch dialektische Analyse begriffen werden kann.

„Es [das Wesen] spielt als absolute Reflexion damit eine Art Versteckspiel mit sich und führt auf Spielverhältnisse, worin etwas es in Bezug auf scheinbar Fremdes nur mit sich zu tun hat und somit wesentlich durch ursprüngliche Selbstverfremdung und nachträgliche Wiederaneignung gekennzeichnet ist. Das Wesen ist also darum Reflektion oder Scheinen in sich, weil es sich in dem, woran es sich scheinbar äußerlich bricht, zugleich auf sich bezieht und insofern reflektiert. Sein reines Vermitteln ist so notwendig Erzeugen von Schein, nämlich von Unmittelbarkeit, die an sich nur Ausdruck dessen ist, dem sie als unabhängig von ihm vorhanden gegenübertritt“ (Martin 2012, S. 142).

Was Karel Kosík als Pseudokonkretheit bezeichnet, ist die unmittelbare Erscheinung des Wesens und wie wir bei Martin sehen, kann sich diese Erscheinungsform des Wesens nicht unmittelbar widerspiegeln, sondern stellt eine verfremdete Form des Wesens dar.

Das Wesen soll der genaue Gegensatz der Formbestimmung sein, weil das Wesen nicht unmittelbar zu erkennen sei und die Form nicht zur Identität gehöre. Bei der Bestimmung der Form und des Wesens ist die äußere Reflexion nicht in der Lage zu begreifen. Die Unterscheidung der Form und des Wesens soll der Moment einfacher Bestimmtheit sein. Dieser Moment kann aber nicht mit dem Ich selbst identisch sein, weil die Form über die Materie bestimmt (Hegel 1975, 68ff). (Hegel 1975, 101). Die Erscheinung des Wesens ist ein „wesentlicher Moment“, der nur durch eine Vermittlung zustande kommen kann (Hegel 1975, Ebd. 105), und zwar nicht durch das sensualistische reine Anschauen, sondern als Sache des Begreifens.

Diese Herangehensweise Hegels, die als reine Spekulation und Abstraktion bezeichnet werden kann, bildet eine Grundlage für Marx, mit der er durch die Abstraktion des ursprünglichen Werts der Ware in Form der Sprache zum Ausdruck bringen kann, weil der Wert eigentlich nicht physisch gemessen werden kann. Hegel ist der Meinung, dass Sein und Wesen nur im Begriff gefasst werden können. Marx übernimmt diese Idee und verwendet sie für die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft. Hegel stellt in der Logik die Beziehung zwischen dem Wesen und der Erscheinung heraus, was Marx im „Kapital“ in Bezug auf Produktion und Zirkulation übernimmt (Postone und Reinicke 1974, 133f). Marx versucht im „Kapital“, durch die Historisierung der Ware seine dialektische Methode auf die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft zu übertragen und den Weg der Befreiung vom Kapital aufzuzeigen. Hier findet eine Umstülpung der Hegelschen dialektischen Methode statt, indem Marx der Ware eine historische Bedeutung gibt und durch die Analyse der Ware die ideologische Verkehrtheit der kapitalistischen Produktionsweise herausarbeitet. Ein Ding kann nur eine Ware sein, wenn es einen Doppelcharakter annimmt, also Gebrauchs- und Tauschwert hat (Marx 1975, S. 23).

Mit dem Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus wird die Frage gestellt, ob Gott existiere oder ein Begriff des menschlichen Denkens sei. Wenn wir mit Spinoza antworten, können wir sagen: Wenn Gott zum Begriff der bloßen Abstraktion wird, dann existiert er nicht in einer positiven Transzendenz im Himmel, wie die Religionen annehmen: „Gott existiert als Schöpfer in seinem Geschöpf“ (Krah 1970, S. 140). Er wurde zur Totalität selbst. Kant zufolge ist das Absolute nicht etwas positiv Unendliches, sondern das, was alle endlichen Dinge übersteigt und gleichwohl nicht Unendliches ist: Zeit. „In ihr sollen alle Dinge vergehen, sie selbst aber unveränderlich sein“ (Krah 1970, ebd.). Der Marxsche Umgang mit dem Kapital hat metaphysische Hintergründe, weil nach Marx das Kapital sich nur im Raum der Zeit akkumulieren und zirkulieren kann: Das Kapital entfaltet sich dadurch, dass die Mehrarbeit im Raum der Zeit stattfindet und den Mehrwert schöpft, aus dem heraus die Akkumulation des Kapitals stattfindet. Dieser Zeitbegriff unterscheidet sich von dem des Feudalismus. Im Feudalismus wurde die Arbeitszeit enthistorisiert und für etwas Qualitatives und Unveränderliches erklärt. Im Kapitalismus dagegen wird die Zeit zur Quantität, indem die Arbeitskraft zur Ware wird und der Arbeiter seine Zeit gegen Geld tauscht (Krah 1970, ebd.). Diese Verdinglichung, die sich im Laufe der Geschichte noch weiter vollzieht, bildet eine Basis der Marxschen Analyse des Kapitalismus. Das Kapital ist für Marx kein positiver Begriff des Wesens, sondern das Wesen ist eben das, was nirgendwo als Positives existiert, außer in einer Abstraktion (Krah 1970, S. 141). Hegel bezeichnet das Wesen als Subjektivität, die ihre Realität hat, „weil alle Objekte sich als denkende Subjekte ausweisen“ (Krah 1970, Ebd) und weil das Wesen als Reflexion des Seins in sich selbst sei. Diese Reflexion ist für Marx nichts anderes als Verdinglichung.

„Das metaphysische Bewußtsein, das uns in unserer Individualität unterdrückt, ist das Kapital, der Tauschwert, der eine bloße Abstraktion ist. Hegel ist der metaphysische Denker des Kapitals. Er ist der erste, der auf dem Standpunkt der Logik des Kapitals steht; seine Philosophie ist die idealistisch und metaphysische verkleidete Form der Produktion“ (Krah 1970, S. 141).

Wenn Hegel davon spricht, dass der reine Begriff aus sich selbst die Materie schafft und das Ding nichts anderes ist als entfremdete Materie, nimmt Marx das zwar auf, ergänzt es aber auch um ihre Wechselbeziehung und überwindet Hegels Darstellung damit. Marx wendet diese Gedanken auf die Produktion an. In der Produktion werden konkrete Gebrauchswerte, die täglich durch die Arbeiter produziert werden, zum reinen Begriff des Arbeitsprodukts. Insofern sind die Produktion und Arbeit, die für Hegel die Verwirklichung bedeuten, bei Marx die Entwickelung (Krahl 1970, Ebd).

Der Schein als unmittelbare Reflexion des Seins ist ein verkehrter. Die unmittelbare Erscheinung des Seins wird im verdinglichten Bewusstsein als reines Wesen wiedergespiegelt. Was Karel Kosík Pseudowirklichkeit nennt, ist die unmittelbare Reflexion des Seins im Kopf des Subjekts, die eigentlich als falsches Bewusstsein oder verkehrte Ideologie dargestellt werden kann, die die Verkehrtheit als Unverkehrtes darstellt (Kosík 1967a, 15ff). Weil die Pseudowirklichkeit und Fetischwelt historische Entwicklungen sind und sich als Produkte der menschlichen Praxis auf ideologischer Ebene in der unmittelbareren Vorstellung der Menschen auf ein unitaristisches Niveau der Praxis steigern, sollen sie ideologisch kritisiert und auch durch die menschliche revolutionäre Praxis überwunden werden (Kosík 1967a, 19f).

Die Marxsche Werttheorie hat einerseits etwas metaphysisches, weil der Wert als das Wesen der Ware nicht durch reine unmittelbare Anschauung und Komplikationen begriffen wird (Kosík 1967a, S. 21). Der Wert wird nach Marx durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt. Er gibt dem Wert und der Ware aber eine historische Bedeutung, da der Gebrauch des Arbeitsprodukts durch den Produzenten selbst oder durch andere ihr keinen Wert verleihe, solange sie nicht als Ware produziert werde. Gleichzeitig erklärt er auch die Ware als ein Ding, das zuerst mit dem Kapitalismus entstanden ist. Sie muss einen Tauschwert haben, um Ware zu werden oder, anders ausgedrückt, sie wird durch ihren Tauschwert zur Ware (Marx 1971a, 24ff).

Teilweise ist davon die Rede, Marx vermittele im „Kapital“ vor allem eine Ideologiekritik. Die Verkürzung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie auf die Ideologiekritik finde ich aber falsch, weil die Marxsche Kritik über die Grenzen der Ideologie- und Kulturkritik hinausgeht und er in seiner Analyse die Kritik des Fetischismus und der Entfremdung auf der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise in ihrer gesellschaftlichen Funktion mit materiellen Auswirkungen aufbaut. Die Kritik der Entfremdung formuliert Marx 1844 in Bezug auf Arbeit in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Die Produkte der Arbeit stehen demnach als fremdes Wesen den Arbeitern gegenüber und stellen sich in Form der „fremden Macht“ dar (Marx 1968a, 511f). Im „Kapital“ wird die Entfremdungstheorie auf den Fetischismus übertragen, indem Marx die Entmenschlichung und Kommodifizierung der menschlichen Beziehung herausstellt, die eine Warenform annehmen (Harvey 2018, 81ff). Diese Kritik ist ein Versuch der Darstellung der Verkehrtheit der bestehenden Ordnung, die durch die herrschende Klasse auf ideologischer Ebene als „richtig“ dargestellt wird. Anderseits ist sie ein Beweis für die Notwendigkeit der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise, weil deren Untergang als historisch entstandene Produktionsweise aus dialektischer Perspektive notwendig ist. Dieser Untergang kann nicht durch einen „automatischen“ Zusammenbruch entstehen, sondern durch die menschliche Praxis in einem revolutionären Prozess.

Die Zirkulation des Kapitals, auf die Marx im zweiten Band eingeht, versteht er als die Erscheinungsform des Wesens, die nur durch die Arbeit in der Produktion möglich ist, ebenso wie der Preis sich als Erscheinungsform des Wertes darstellt. Die erste wichtige und intensive Auseinandersetzung mit der Marxschen Werttheorie nimmt der sowjetische Wirtschaftswissenschaftler Isaak Illich Rubin am Ende der zwanziger Jahren vor. In seiner Analyse widerlegt Rubin durch die Anwendung der Hegelschen Methode den Vulgarmarxismus. Dieser radikale theoretische Angriff gegen die Vulgarisierung des Marxismus und der

Marxschen Werttheorie wird der Grund seiner Ermordung unter der Herrschaft Stalins sein⁶. Rubin stellt dar, dass der Wert der Ware in der abstrakten Arbeit liegt und nicht in der konkreten, weil konkrete Arbeit nicht gegen konkrete Arbeit ausgetauscht werden kann. Man kann nicht z. B. die einstündige Arbeit eines Schumachers mit der einstündigen Arbeit eines anderen Arbeiters vergleichen, obwohl beide dieselbe Zeit investiert haben, woraus aber nicht der gleiche Wert entsteht. Um eine Arbeit mit der anderen Arbeit zu vergleichen, brauchen wir abstrakte Arbeit als das Wesen des Wertes. Dieses Wesen erscheint in Form des Preises, weil sonst ein Austausch und Vergleich unmöglich wäre. Deswegen tritt das Geld als „Gott“ aller Waren auf (Rubin 1990; Day und Gaido 2017).

In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ findet man bereits die Überlegungen Hegels zu Substanz und Wesen, die später in der „Wissenschaft der Logik“ und der „Enzyklopädie“ ausgearbeitet und erweitert werden. Hegel macht aber das Göttliche zum Substanzuellen und das Substanzuelle zum Göttlichen. Er stellt seine dialektische Methode hier dar, indem er das Denken, das Sein und das Wesen in ein untrennbares Verhältnis zueinander stellt. Gleichzeitig stellt Hegel die unmittelbare intellektuelle Anschauung als reines Denken in Frage, weil sie nach Hegel die Komplexität der Substanz nicht begreifen kann und in ihrer Einfachheit zurückfällt und „die Wirklichkeit auf eine unwirkliche Weise darstellt“ (Hegel 2017, S. 23):

„Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensezende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“ (Hegel 2017, S. 23).

Auf der darauffolgenden Seite schreibt Hegel einen Satz, der häufig zitiert, wiederholt und teilweise vereinfacht wird: „Das Wahre ist das Ganze“ (Hegel 2017, S. 24). Der Folgesatz aber gerät dabei meist in Vergessenheit: „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (Hegel 2017, ebd.). Mit anderen Worten kann man sagen, dass man nur die Wahrheit begreifen kann, wenn man den Zusammenhang des Dinges an sich in seiner Totalität und nicht in zerstückelten Teilen betrachten und analysieren kann. Die bürgerliche Soziologie und pseudowissenschaftliche postmoderne Analyse verachten Hegel aus eben diesem Grund, weil Hegel in seiner Theorie diese Dummheit zerstört hat, bevor sie überhaupt entwickelt wurde. Sie wollen einerseits die Totalität ablehnen, andererseits die Wahrheit entweder komplett leugnen oder in Teilen zerstückeln.

Es wird häufig davon gesprochen, dass der Ausgangspunkt der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, „die Warenform des Produkts in ihrer allgemeinen Geltung für die kapitalistische Gesellschaftsformation, [...] ohne Hegels Dialektik von Wesen und Erscheinung [unmöglich]“ (Krahf 1970, 137) und unerklärbar sei.

Diese Hypothese kann für Menschen, die sich weder intensiv mit Marx noch mit Hegel beschäftigt haben oder Marx vom Hegelschen Einfluss loslösen wollen, überraschend oder auch abschreckend sein. Es ist aber eine Tatsache und diese Tatsache wurde bis heute von Vulgärmarxisten geleugnet. Es ist kein Zufall, dass die Vordenker der II. Internationale in Deutschland und ihre Verbündeten weltweit Marx und den

⁶ Das tragische Schicksal Rubins und vieler anderer findet man in dem Buch „Let History Judge“ (Medvedev und Shriver 2008).

Marxismus vom Hegelianismus befreien wollen und ihn zu einer vereinfachten positivistischen, darwinistischen, sozialevolutionistischen und kantianischen Lehre machen. Der sogenannte anerkannte Marxismus in der II. Internationale, der von Eduard Bernstein, Karl Kautsky und anderen vertreten wurde, tritt auf andre Art bei den Österreicher „Marxisten“ wie Max Adler und anderen Sozialdemokraten auf. Adler will die Marxsche Dialektik und materialistische Geschichtsauffassung auf die Bewegung der Materie reduzieren. Er versteht den Marxismus nicht als Philosophie, lehnt die ontologisch-erkenntnistheoretische Philosophie des Marxismus ab und setzt die Entwicklung des Marxismus mit derjenigen der Naturwissenschaften gleich, als sei der Marxismus eine positivistische Wissenschaft von der Entwicklung der Geschichte (Kofler 1971, S. 36).

Marx versucht mit Hilfe der Hegelschen Wesenslogik, den Unterschied zwischen der Erscheinungsform und Substanz zu zeigen und dadurch sich von klassischen Ökonomen und Vulgärökonomien abzugrenzen. Er versucht, die Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Produktionsweise zu veranschaulichen. Dieser Versuch beginnt mit dem ersten Kapitel des Kapitals zur Ware im Unterkapitel „Fetischcharakter der Ware“ und wiederholt sich im dritten Band, wo Marx die Vulgärökonomie der klassischen Ökonomie von Smith und Ricardo gegenüberstellt, weil die Vulgärökonomie sich nur auf die Beschreibung der Sache bezieht, aber nicht dazu in der Lage ist, die Komplexität des Inhalt zu begreifen. Die klassische Ökonomie kann trotz ihrer Widersprüche in der Theorie und ihrer falschen Schlussfolgerung zumindest den Unterschied zwischen Substanz und Form erkennen.

Hier muss erläutert werden, dass die ökonomischen Kategorien nicht automatisch philosophische Kategorien sind. Die Anwendung der Philosophie ist aber notwendig, um die Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Kategorien zu veranschaulichen. Durch eine kritische philosophische Ausarbeitung dieser Kategorien können wir erst begreifen, dass die Kategorien nicht das sind, als was sie uns auf den ersten Blick erscheinen. Um den Unterschied zwischen der Form und der Substanz oder der Erscheinung und der Substanz klarzumachen, brauchen wir die Philosophie. Mit der Philosophie und durch die Abstraktion der konkreten Wirklichkeit können wir verstehen, welche Substanz, welcher Kern, sich z. B. hinter der Erscheinungsform der Ware, des Kapitals oder des Geldes verbirgt (Kosík 1967b, 95).

„Der Körper der Ware, die zum Äquivalent dient, gilt stets als Verkörperung abstrakt menschlicher Arbeit und ist stets das Produkt einer bestimmten nützlichen, konkreten Arbeit. Diese konkrete Arbeit wird also zum Ausdruck abstrakt menschlicher Arbeit“ (Marx 1971a, S. 39).

Die ökonomischen Kategorien sind nicht das, was im Kopf des Subjekts erscheint. Wenn die Menschen unmittelbar alles begreifen könnten, was sie beobachten, teilten sie alle die gleiche Vorstellung von der Wirklichkeit und die Philosophie, die Vernunft und die Wissenschaft wären überflüssig (Marx 1971a, S. 763). Die kritische Analyse der ökonomischen Kategorien ist notwendig, weil der dialektische Zusammenhang zwischen Form und Inhalt oder zwischen Wesen und Erscheinung viel komplexer sind, als was die Menschen auf den ersten Blick wahrnehmen. Die Hegelsche Philosophie vermittelt im Gegensatz zu früheren oder auch späteren philosophischen Richtungen keine Form der automatischen Widerspiegelung der Wirklichkeit ohne die Vermittlung durch die Vernunft in der Geschichtsauffassung, wie z.B. bei Alexis de Tocqueville in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“ und später bei Stalin (Lukács und Anderson 1971). Hegel versucht, durch die Übernahme der Kant'schen „Vernunftphilosophie“, ihrer Aufhebung und Kritik seine dialektische Philosophie auf einen höheren Punkt zu heben und damit den Rahmen des Skeptizismus bei Kant zu überwinden.

„Die Vulgärökonomie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten dieser Produktion doktrinär zu verdolmetschen, zu

*systematisieren und zu apogetisieren. Es darf uns also nicht wundernehmen, daß sie gerade in der entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse, worin diese *prima facie* abgeschmackt und vollkommene Widersprüche sind - und alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen - , wenn gerade hier die Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich selbst fühlt und ihr diese Verhältnisse um so selbstverständlicher erscheinen, je mehr der innere Zusammenhang an ihnen verborgen ist, sie aber der ordinären Vorstellung geläufig sind. Daher hat sie nicht die geringste Ahnung darüber, daß die Trinität, von der sie ausgeht: Grund und Boden - Rente, Kapital - Zins, Arbeit - Arbeitslohn oder Preis der Arbeit drei *prima facie* unmögliche Kompositionen sind. Erst haben wir den Gebrauchswert Boden, der keinen Wert hat, und den Tauschwert Rente: so daß ein soziales Verhältnis, als Ding gefaßt, zur Natur in eine Proportion gesetzt ist; also zwei inkommensurable Größen, die ein Verhältnis zueinander haben sollen“ (Marx 1971a, S. 763).*

Was die Vulgärökonomen nicht begreifen können, ist die mystifizierte Seite der Ware. Der Vulgärökonom tut in Wirklichkeit nichts, außer die Erscheinung der Dinge in der Gesellschaft widerzugeben, ohne deren Inhalt zu begreifen (Marx 1971a, S. 473). Smith begreift beispielsweise, dass mit der Arbeitsteilung die Produktivität der Arbeit steigt. In den ersten Kapiteln seines Hauptwerks „Der Wohlstand der Nation“ stellt er dar, wie sich die Produktivität durch die Arbeitsteilung in der Manufaktur der Nägel steigert, indem jeder Arbeiter einen Teil der Arbeit übernimmt. Interessant an Smiths Beobachtung ist, dass er so kleine Gegenstände wie Nägel zum Gegenstand seiner Forschung macht, um die Entwicklung der Gesellschaft seiner Zeit durch die Arbeitsteilung nachzuzeichnen (Smith 2008, 17ff). Er begreift bereits, dass die Quelle des Werts in der Arbeit steckt und nicht in der Natur, da die Natur an sich nichts tut. Smith entwickelt seine eigene Werttheorie, wie auch Ricardo seine Werttheorie entwickeln konnte. Das Problem beider Ökonomen ist aber trotz ihrer bahnbrechenden Entdeckungen, die für Marx eine Basis bildeten, dass sie den Wert als Form des Preises (Ricardo) bzw. der Arbeit (Smith) begreifen (Marx 1968b, 65ff). Weder Smith noch Ricardo kann die Quelle des Mehrwert aufdecken oder sie wollen aufgrund ihrer ideologischen Weltanschauung leugnen, dass die Quelle des Mehrwerts in der unbezahlten Mehrarbeit steckt, wie Marx herausarbeitet. Marx unterscheidet den Wert der Ware von ihren Preis. Smith behauptet, der Wert oder das Produkt der Arbeit gehöre seinem Produzenten, dem Arbeiter, wogegen Marx widerspricht (Marx 1965, 41). Bereits in seinen frühen ökonomischen Schriften wie „Lohnarbeit und Kapital“ arbeitet Marx diesen Widerspruch der politischen Ökonomie in Bezug auf den Lohn aus und zeigt, dass der Lohn nicht dem Preis der Arbeit entspricht, sondern lediglich ein Teil dessen ist, was die politische Ökonomie leugnet oder aber als gerecht darstellt. Marx erklärt dies folgendermaßen:

„Der reelle Arbeitslohn drückt den Preis der Arbeit im Verhältnis zum Preise der übrigen Waren aus, der relative Arbeitslohn dagegen den Anteil der unmittelbaren Arbeit an dem von ihr neu erzeugten Wert im Verhältnis des Anteils davon, der der aufgehäuften Arbeit, dem Kapital, zufällt“ (MEW 6 1973, S. 413).

In seiner Beschäftigung mit der politischen Ökonomie erkennt Marx sehr früh, wie die Wirklichkeit durch die ideologische Lehre umgedreht wird und diese Ideologie der Herrschenden zur herrschenden Ideologie wird. Er erkennt, dass der Lohn in der kapitalistischen Produktionsweise nie mit dem Wert der Arbeit übereinstimmen kann, weil es keinen Mehrwert gäbe und der Kapitalist keinen Profit machen könnte, womit diese Verhältnisse keine kapitalistischen mehr wären. Marx erkennt also den Mehrwert, der durch unbezahlte Stunden oder Zeit der Arbeit die Akkumulation des Kapitals ermöglicht (Marx 1980, 1959). Insofern müssen die Vertreter der politischen Ökonomie zwischen zwei Antworten wählen: entweder müssen sie zustimmen, dass der Lohn nur einen Teil der geleisteten Arbeit entlohnt und nicht das Ganze oder sie müssen die Ausbeutung der Arbeiter verteidigen. Wenn ein Arbeiter 12 Stunden arbeitet und dabei 200 Euro Wert produziert, selbst aber nur ein Drittel davon bekommt, werden entweder 8/12 oder acht

Stunden der täglichen Arbeit von ihm weggenommen. Ernest Mandel stellt die Entdeckung der Theorie des Mehrwerts als die größte Leistung der Marxschen Theorie heraus (Mandel 1974), weil Marx dadurch auf struktureller Ebene und nicht moralisch im Sinne der Frühsozialisten die kapitalistische Produktionsweise kritisiert und als ungerecht darstellt.

Um den Arbeitslohn zu verstehen, muss man zur Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert bzw. Wert zurückkehren. „Was als Arbeitslohn gezahlt wird, ist der Preis für die Ware Arbeitskraft, eine Ware, die wie alle anderen Waren Gebrauchswert und Wert hat“ (Haug 1985, S. 31). Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft liegt für den Käufer, den Kapitalisten, in dem Mehrwert, den sie produziert und aus dem heraus die Zirkulation des Kapitals stattfinden kann. Der Mehrwert entsteht durch die unbezahlte Mehrarbeit, die zu der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit zur Produktion und Reproduktion des Arbeiters hinzukommt, wobei letztere den Wert der Arbeitskraft bestimmt. Der Lohn ist somit „eine aus bestimmten Gründen verwandelte, irrationale Form, in der dieses Verhältnis erscheint“ (Haug 1985, S. 31). Auch das Marxsche Konzept der Ausbeutung leitet sich aus seiner Werttheorie ab. Da die Arbeitsleistung den Lohn übersteigt, produzieren die Arbeiter mehr Wert, als sie in Form des Lohns erhalten (Robinson 1967, 61f). Den Unterschied zwischen der Ware Arbeitskraft und anderen Waren in Bezug auf die Mehrwertproduktion veranschaulicht Kuczynski:

„Wert ist Arbeit. Mehrwert kann daher nicht Erde sei. Absolute Furchtbarkeit des Bodens bewirkt nichts, als daß ein gewisses Quantum Arbeit ein gewisses, von der natürlichen Fruchtbarkeit des Bodens bedingtes Produkt gibt“ (Kuczynski 2019, S. 761).

Iring Fettscher als Marxist mit christlichem Hintergrund versucht in einem Artikel, die Unterschiede zwischen der Marxschen und Hegelschen Theorie in Bezug auf „Geist“ und „Kapital“ zu veranschaulichen und dabei auch den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Hegelschen Welt-Spekulation und der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie als Schlüsselbegriffe der beiden Theorien:

„Geist ist das zu sich gekommene Subjekt der gesamten (logoshaften) Wirklichkeit bei Hegel, in ihm ist die in der Natur entfremdete göttliche Substanz zur Selbstbewußtheit und Selbstdurchsichtigkeit gelangt. Hegels Philosophie stellt die Apotheose dieses Systems dar, sie »befreit« den Einzelnen, in dem sie ihm die Fähigkeit verschafft, sich mit dem Selbstbewußtsein des Ganzen (eben dem Geist) zu identifizieren“ (Fetscher 1976, 258f).

Marx Überlegungen im Kapital ähneln diesen. Er versteht die kapitalistische Produktionsweise als das Ganze, nicht als Teile. Sie ist gleichzeitig auch das Gegenteil der Hegelschen Überlegungen, weil bei Marx das Ganze nicht das Absolute ist und Aufgabe der dialektischen Rekonstruktion nicht ist, die Einzelnen dem Ganzen im Bewusstsein einzuverleiben, sondern die Einzelnen vom Ganzen zu befreien (Fetscher 1976, S. 259).

Die Vorstellung von der Arbeit bei Marx ist vielseitig. Die Arbeit ist bei Marx die eigentliche Quelle des Wertes und der Wertschöpfung. In seiner Arbeitswerttheorie veranschaulicht er die Rolle der Arbeit in der Wertschöpfung. Im Gegensatz zur Darstellung der verschiedenen Interpretatoren wie Federici, Sweezy und Baran (s. auch Kapitel 2.5) ist das Kapital kein Werk, das die Gesellschaft rein beschreibend darstellt. „Das Kapital“ ist jedoch eine theoretische Arbeit über die kapitalistische Produktionsweise und nicht eine reine Beschreibung des Kapitalismus seiner Zeit (Kliman 2016). Wenn Marx im „Kapital“ mit der Ware anfängt und mit dem Weltmarkt endet, oder wenn er in den „Grundrisse“ und dem „Kapital“ an hunderten Stellen über verschiedene Formen der Arbeit schreibt, dann müssen wir nicht schnell eine solche Form der Kritik unüberprüft übernehmen.

In den Frühschriften, besonders in den Feuerbachthesen und der „Deutschen Ideologie“, entwickelt Marx eine Art der Idealismuskritik, die einerseits Feuerbachs Materialismus vorwirft, die Schwäche und Mängel des traditionellen Materialismus zu teilen. Anderseits bewege dieser sich in der Tradition der deutschen idealistischen Philosophie, indem er die Tätigkeit und die Praxis des Menschen nur geistig begreift, und zwar nur unter dem Aspekt des Objekts der Anschauung der bloßen Sinnlichkeit und nicht unter dem Aspekt der revolutionären subjektiven Umwälzung der menschlichen Praxis. In der ersten „Feuerbachthese“ schreibt Marx, dass die tätige Seite der Praxis auf abstrakter Ebene vom Idealismus entwickelt wurde, gemeint ist hier Hegels Idealismus, was der traditionelle Materialismus nicht konnte, weil sich zum Materialismus kontemplativ verhalte und die Realität als unveränderbar sehe. Insofern kann man sagen, dass Feuerbach im Vergleich zu Hegel einen Schritt zurückgeblieben ist, weil Hegels Dialektik die Umwälzung der Zustände als unvermeidbar darstellt (Marx 1969b, S. 533; Krah 1970, S. 138).

Sowohl für Hegel als auch für Marx kann die Wirklichkeit nicht unmittelbar durch die einfache Wahrnehmung begriffen werden. Was Menschen auf den ersten Blick als die Erscheinung sehen, kann nicht die Substanz des Dinges sein. Auf dieser Basis versucht Hegel, seine Wesenslogik als einen Versuch zum Begreifen der Substanz darzustellen und die Erscheinungswelt von der wahren Welt zu trennen. Marx entwickelt aber eine Konzeption der Arbeit, die eigentlich bei Hegel nicht vorkommt und zu einem der wichtigsten Begriffen des historischen Materialismus wird: die konkrete Arbeit. „Bei Hegel sind die Menschen Marionetten eines ihnen übergeordneten Bewußtseins, Marx zufolge ist aber Bewußtsein Prädikat und Eigenschaft endlicher, sterblicher Menschen“ (Krah 1970, S. 140). Wenn Marx in seinen Frühschriften in seiner Auseinandersetzung mit Hegel vom Bewusstsein als „das bewußte Sein“ (Marx und Engels 1969, S. 26) spricht, meint er, dass das Bewusstsein ohne wirkliche Menschen nicht entstehen kann und diese Entstehung sich nur durch Arbeit bilden kann. Marx spricht aber von der Ideologie als „Camera obscura“, die eine verkehrte Widerspiegelung des Seins als „Bewusstsein“ vermittelt. Interessanterweise entwickelt Georg Lukács eine ähnliche Theorie, ohne zu diesem Zeitpunkt, dem Jahr 1923, die Marxschen Frühschriften gelesen zu haben. Wenn Georg Lukács von der Verdinglichung des Bewusstseins spricht, meint er genau ein nicht ontologisches, kommodifiziertes, falsches Bewusstsein, das gegen das Interesse der Arbeiterklasse ist und die verkehrte bürgerliche Welt in dieser „Camera obscura“ als wahres Bild darstellt (Lukács 1986, 170ff; Hobsbawm 2016; Krader 1976, 182f; Hahn 2017, 83f). Marx versucht, durch die Darstellung der Ware als die kleinste Zelle der kapitalistischen Produktionsweise auf ähnliche Art und Weise die Substanz der Wirklichkeit von der Erscheinung zu unterscheiden und dadurch seine Werttheorie, Fetischismustheorie, Verdinglichung etc. sowie das Geheimnis der Ware zu veranschaulichen. Diese Veranschaulichung wird im Sinne Hegels nur durch reine Abstraktion begriffen. Die reine Abstraktion findet nur in der Philosophie statt, wie Hegel in der Wissenschaft der Logik darlegt. Insofern kann ich hier denjenigen widersprechen, die der Meinung sind, der Marxismus sei keine Philosophie. Nachdem Labriola durch seine Untersuchung des historischen Materialismus zum Mitbegründer der Philosophie der Praxis und diese zur universitären Philosophie wurde ebenso wie mit den Werken Korschs („Marxismus und Philosophie“), Gramscis und Lukács sollte klar sein, dass diese Vorwürfe an den Marxismus nur oberflächlich sein können.

Was Karel Kosík Pseudokonkretheit nennt, ist eine doppelte Mystifikation, die sich als Verkehrtheit des Scheins („fixierte Ideen“) in der allgemeinen Vorstellung des Menschen widerspiegelt und sich in einer „verkehrten (versachlichten) Materialität verankert“ (Kosík 1967a, S. 17). Die gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit muss als revolutionäre Tätigkeit des Menschen begriffen werden, weil der Mensch durch seine wirkende Praxis zur Natur und seiner Umwelt (wirkliche Welt) eine Vermenschlichung des Menschen durchsetzt (Kosík 1967a, 15ff). Die vulgärmarxistische Tradition, die in Marx Zeit ihren Anfang nimmt und

bis heute unter den Marxisten verharrt, vertritt Großteils die Widerspiegelungstheorie, die das Bewusstsein als die unmittelbare Widerspiegelung der Wirklichkeit fasst. Lenin spricht aus diesem Grund von der Dummheit bei Kommunisten, die teilweise nicht begreifen konnten, dass die Wirklichkeit nicht unmittelbar im Bewusstsein widergespiegelt wird und nicht mit einer Avantgarde allein das Bewusstsein innerhalb der Arbeiterklasse schaffen kann (Lenin 1972a, 80fff).

Marx beschäftigt sich mit dieser Dummheit nicht direkt in seiner Theorie. Indem er aber die Dialektik explizit zur einem geschichtsmaterialistischen Begriff macht, wendet er sich gegen die Dummheit als undialektisches Erbe einiger Marxisten und anderer Materialisten der Zeit (Haug 1995b, S. 859). Marx distanziert sich von Lafargues Auffassung über das Marxistsein sowie von einer Gruppe um Jules Gusde in Paris, die sich als Marxisten verstanden, aber eine Genealogie des Antimarxismus vertreten, indem er seinem Schwiegersohn Lafargue sagt: „Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste“ (Wenn es eine Gewissheit gibt, dann ist es die, dass ich kein Marxist bin) (Haug 2015b, 1968f). Er bezieht sich damit also auf eine bestimmte Auslegung und Inanspruchnahme des Marxist-Seins, die im Grunde seiner dialektischen Auffassung entgegensteht.

Unter der Herrschaft Stalins in der Sowjetunion wird eine derartige Theorie zu einem Teil der Staatsideologie gemacht und jede Regung dagegen brutal zurückgeschlagen. Die Ermordung tausender Kommunisten und Kommunistinnen unter Stalins Herrschaft war die Konsequenz der Vulgarisierung des Marxismus und eines reaktionären konterrevolutionären Umgang mit Kritik an der Staatsideologie. Die Zusammenfassung dieser Dummheit findet sich bei Stalin in seiner Schrift „Über dialektischen und historischen Materialismus“⁷, die sich auf plakative Art gegen Marx substanzelle Grundauffassung richtet.

Das Konzept der Arbeit bei Hegel und Marx

Hegel verbleibt in seiner Theoretisierung der Arbeit auf dem Standpunkt der Nationalökonomie, wie Marx in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie in „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ feststellt (Marx 1968a, S. 576). Er erfasst die Arbeit als Wesen und sieht wie die Nationalökonomien nur ihre positive Seite, nicht aber die negative, die Marx in der Entfremdung von der und durch die Arbeit erkennt (Lukács 1962, S. 398). Ihre unterschiedliche Konzeption der Arbeit liegt vermutlich insbesondere in ihrer voneinander unterschiedenen politischen Herangehensweise an die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Produktionsweise begründet. Die Hegelsche Analyse der Arbeit sowohl in der „Phänomenologie“ als auch in „Jenaer Schriften“ gehen historisch gesehen nicht über „sogenannten ursprünglichen Akkumulation“ die von Marx im letzten Kapitel des ersten Bandes des Kapitals“ beschreibt. Das bedeutet es nicht, dass Hegel keine materialistische Analyse von der Arbeit liefert. Sowohl in der „Jenaer Schriften“ als auch in der „Vorlesungen über die Ästhetik“ nährt sich Hegel an die materialistische Geschichtsauffassung, die später gründlich von Marx entwickelt wurde. In dem Hegel sich mit der Arbeit und besonders der Architektur beschäftigt und die Architektur als Vereinigung der Völker darstellt (Hegel 1986).

Während Marx über den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft hinaus geht, fasst Hegel das Ende seiner Philosophie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der subjektive Wille in sich durch die Arbeit der Bildung Objektivität gewinnt und die Arbeit sowohl zur Wirklichkeit der Idee als auch zu einer Form der Allgemeinheit wird, die ihre Besonderheit im Fürsichsein der Einzelheit in Form einer Verständigkeit begründet (Hegel 1970a, 344f). Mit anderen Worten: Wie Hegel es darstellt, findet ein ontologisches

⁷ Stalin, J.W. (1938): „Über den dialektischen und historischen Materialismus“

Bewusstwerden des Subjekts innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft in Bezug auf die Vermittlung und Befriedigung der Bedürfnisse durch die Arbeit statt. „Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege“ und dieses besondere Interesse des Gemeinwesens soll nach Hegel durch die Polizei und Kooperation geschützt werden (Hegel 1970a, S. 46). Auf dieser Ebene ist Hegel auch mit den Nationalökonomien einig, weil seine Rechtphilosophie nicht die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft überwinden. Im Gegenteil, Hegel spricht explizit davon, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die gegenseitige Anerkennung von Herr und Knecht mit Hilfe von den Gesetzen durch die Kontrolle der Zivilgesellschaft stattfinden soll. Indem die Bürger und sogar der Monarch sich bestimmten Gesetzen unterordnen und sich gegenseitig anerkennen, ist nach Hegel das Problem gelöst (Hegel 2014a, 221ff). Hier überwindet Hegel die liberale kosmopolitische Position Kants, aber er bleibt im Rahmen der bestehenden Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft in einem zurückgebliebenem Land wie Deutschland in seiner Zeit. Deshalb wird häufig Hegel vorgeworfen, dass er sich zwischen Fortschritt und Reaktion bewege. Für Hegel soll der Staat die Aufgabe der Reproduktion übernehmen, wobei der diese Aufgabe des Staates zu einem „Gesetz“ macht, statt wie Kant zur Moral.

Hegel integriert die Ökonomie nicht in seine gesellschaftsphilosophischen Analyse, obwohl er sich damit in seinen Jenaer Vorlesungen beschäftigt. Die Verknüpfung von Geschichte, Philosophie und Ökonomie findet nicht bei Hegel, sondern bei Marx statt. Dabei erscheint Hegels Herangehensweise symptomatisch für seine, aber auch Marx Zeit: „Die Isolierung der Ökonomie von den anderen Gebieten der Gesellschaftswissenschaften ist eine Spezialität der Entwicklung der niedergehenden Periode des Bürgertums“ (Lukács 1962, S. 398). Dennoch stehen Teile der Jenaer Schriften Hegels unter dem Einfluss der politischen Ökonomie, wie Georg Lukács marxistische Hegelforschung zeigt (Habermas 1974, S. 786).

In der Ausarbeitung der „Phänomenologie des Geistes“ schreibt Marx, dass die Arbeit in Hegels Rede nur die abstrakte geistige Tätigkeit meint. Diese Lesart prägt die marxistische Hegelforschung, besonders Georg Lukács und seine Schrift „Der junge Hegel“. Später, im Jahr 1967, vier Jahre vor seinem Tod, widerlegt Lukács im Vorwort zu „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und auch in der „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ diese Behauptung von Marx aus den „Ökonomisch-philosophisch Manuskripten“, die eigentlich dessen Notizen waren, die zur Veröffentlichung nicht reif waren, aber jahrelang häufig un hinterfragt und ohne Zusammenhang zu seinen späteren Schriften rezipiert wurden (Losurdo 2011). In „Das Kapital“ aber nährt sich Marx der Auseinandersetzung Hegels mit der Arbeit und dem Werkzeug an. Was Hegel über die Arbeit und das Werkzeug sagt, findet man im Marxschen „Kapital“ ausführlicher und intensiver. Hegel wird teilweise vorgeworfen, bestimmte Dinge nicht gesehen und analysiert zu haben, die es aber in seiner Zeit nicht gab, genauso wie Marx vorgeworfen wird, er habe sich im „Kapital“ nicht intensiv mit der Frauenfrage oder der Kritik des Rassismus beschäftigt, als könnten in einem Buch alle Verhältnisse einer Totalität behandelt werden. Solche Kritik und Vorwürfe sind genauso gerecht, wie wenn wir von Sokrates erwarten, Hegel gelesen und rezipiert zu haben (Postone und Reinicke 1974). Hegel ist der Meinung, dass die Menschen Werkzeuge der Arbeit entwickeln, weil sie vernünftig sind (Lukács 1962, S. 402) und durch die Arbeit ihre Begierde und Bedürfnisse befriedigen. Diese Darstellung der Arbeit in Bezug auf die Entwicklung des Werkzeugs ist zwar richtig, drückt aber eine sehr einfache Vorstellung aus, obwohl sie ontologisch ist. Die Befriedigung des Triebes ist demnach die Aufhebung der Arbeit des Ich. Die Arbeit ist auch der erste Schritt der Dialektik, die erste Negation: „Arbeit ist das diesseitige Sich-zum-Dinge-Machen“ (Hegel 1987, 189f). Das Werkzeug hat die Tätigkeit nicht in sich, schreibt Hegel. Marx stimmt mit ihm überein, indem er schreibt, dass der Arbeitsprozess in „einfachen und abstrakten Momenten“ eine „zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingungen des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur“ (Marx 1975, S. 154)

sei. Er sieht aber in der Vernunft nicht den einzigen und auch nicht den zentralen Grund der Entwicklung des Werkzeugs der Arbeit, sondern in der Notwendigkeit der Naturbeherrschung durch die Menschen im Arbeitsprozess.

Hegel gibt dem Bewusstsein, wie Marx in den „Feuerbachthesen“ beschreibt, eine tätige Seite: die „historisch-dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung“. Diese tätige Seite hat eine idealistische Hülle, ist aber eine notwendige Voraussetzung in der Entwicklung des historischen Materialismus (Bloch 1972, S. 438).

Wie Habermas beschreibt, bezeichnen bei Hegel die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familie

„drei gleichwertige Muster dialektischer Beziehungen: die symbolische Darstellung, der Arbeitprozeß und die Interaktion auf Grundlage der Reziprozität vermitteln Subjekt und Objekt je auf ihre Weise. Die Dialektik der Sprache, der Arbeit und des sittlichen Verhältnisses ist jeweils als eine besondere Figur der Vermittlung entfaltet; [...] es ist nicht der Geist in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst, der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhang von prachlicher (sic!) Symbolisierung, Arbeit und Interaktionen bestimmt den Begriff des Geistes“ (Habermas 1974, 786f).

Den Zusammenhang von Arbeit und objektiven Lebens- und Produktionsbedingungen einerseits, den Produzenten und ihren Eigentumsverhältnissen und Gemeinwesen andererseits beschreibt Marx in den „Grundrisse der politischen Ökonomie“:

„In dem Akt der Reproduktion selbst ändern sich nicht nur die objektiven Bedingungen, z.B. aus dem Dorf wird Stadt, aus der Wildnis gelichteter Acker etc., sondern die Produzenten ändern sich, indem sie neue Qualitäten aus sich heraus setzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte und neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache. Je altherkömmlicher die Produktionsweise selbst – und diese dauert lang in der Agrikultur; noch länger in der orientalischen Ergänzung von Agrikultur und Manufaktur –, d.h. je mehr sich gleichbleibend der wirkliche Prozeß der Aneignung, um so konstanter die alten Eigentumsformen und damit das Gemeinwesen überhaupt. Wo Trennung schon der Gemeindeglieder als Privateigentümer von sich als Stadtgemeinde und Stadtterritorium eignern, da treten auch schon Bedingungen ein, wodurch der einzelne verlieren kann sein Eigentum, d.h. das doppelte Verhältnis, das ihn zum ebenbürtigen Bürger, Mitglied des Gemeinwesens, und das ihn zum Eigentümer macht“ (MEW 42 2005, S. 402).

Hier widerlegt Marx einerseits die mechanistische Darstellung seiner Theorie, die in seiner Zeit durch Lange, Joseph Bloch und andere vertreten wurde, andererseits hebt er die Subjekt-Objekt-Beziehung auf, die er in den „Feuerbachthesen“ und später in der „Deutschen Ideologie“ ausgearbeitet hatte. Gleichzeitig stellt Marx hier seine historisch-materialistische Weltanschauung in knappen Worten dar⁸. Spätestens mit der Entdeckung der „Grundrisse“ kann nicht mehr argumentiert werden, Marx ökonomisches Werk sei nachvollziehbar, ohne sich mit seiner Methode und deren Beziehung zu Hegel auseinandersetzt zu haben (Rosdolsky 1968, S. 10).

Arbeit in ihrer ursprünglichen Form ist der Stoffwechsel mit der Natur. Sie ist eine zweckmäßige bewusste Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten und Aneignung der natürlichen Bedürfnisse des Menschen (Marx 1975, S. 154). Die Menschen verändern ihre Umwelt mit der Arbeit und die Arbeit verändert die

⁸ Maarfi Poor, Hassan, Historischer Materialismus als Waffe des Proletariats, 2020, verfügbar:
https://www.academia.edu/44827016/Der_historische_Materialismus_als_Waffe_des_Proletariats

Menschen und ihr Bewusstsein. Diese Veränderungen finden auf unterschiedlichen Ebenen statt. Die Hände des Menschen sind nicht nur Werkzeug der Arbeit, sondern selbst auch Produkt der Arbeit. Die Formierung des Körpers des Menschen durch die Arbeit im Laufe der Entwicklung der Menschheit geht mit der Entwicklung und Weiterentwicklung der Werkzeuge, Sprache, Bewusstsein, Lebensform etc. einher. Die Werkzeuge, mit denen die Menschen arbeiten, bestimmen nach Marx sogar die Produktionsverhältnisse in der Gesellschaft (Engels 1973, S. 163–177). Der Arbeitsprozess ist ein bewusster Prozess der Arbeiter, der zunächst im Kopf des Menschen, in seiner Vorstellung, stattfinden muss, bevor er auf die Wirklichkeit übertragen wird. Durch die Arbeit unterscheidet sich der Menschen vom Tier. Diese Unterscheidung ist eine ontologische Unterscheidung, weil das Tier die äußere Natur benutzt und sich dabei verändert. Der Mensch aber macht sich die Natur zu seinem Zweck fruchtbar. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier ist die Arbeit. Ein Tier kann bei der Jagd auf ein anderes Tier die größten Jäger überraschen, seine Jagd aber kommt aus reinen Trieben. Beim Menschen aber gilt die Jagd als Arbeit, weil sie nicht rein einem Trieb folgt, sondern eine bewusste und zweckmäßige Tätigkeit darstellt. In dem ersten Band der „Philosophie der Weltgeschichte“ schreibt Hegel über die Rolle der Arbeit in der Entwicklung der Geschichte und der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart: „Indem wir die Weltgeschichte begreifen, so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit der Gegenwart zu tun“ (Hegel 1955, S. 182). Man könne das Resultat der Entwicklung der Geschichte in den letzten 600 Jahren nur durch die Entwicklung des Geistes fassen, indem man nachzuvollziehen versuche, „was der Geist durch die Arbeit der Weltgeschichte für sich gebracht hat und was durch die Arbeit hat herauskommen sollen“ (Hegel 1955, ebd.). Hegel spricht hier von der Arbeit des Geistes oder der Arbeit als solche, wie Marx in seinen Frühschriften begreift. Marx entwickelt ein Konzept, das das exakte Gegenteil zum Semitischen Konzept darstellt, mit dem Smith davon ausgeht, dass die Arbeitsteilung und die Entwicklung der Produktivkräfte zur Verbesserung der Lage der Menschen führen. Marx ist aber der Meinung, dass die Verbesserung der Produktivkräften zur Verelendung der Arbeiterklasse führe.

Der Konzept der Arbeit bei Hegel bleibt in einer ursprünglichen Form der Arbeit und geht nicht weiter zu komplizierten Arbeiten. Bei Marx ist die Arbeit vielfältig. Er schätzt aber Hegels Ansatz als elementaren Schritt der Philosophie hin zu ihrem Gegenstand:

„Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er erfaßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige. Was also überhaupt das Wesen der Philosophie bildet, die Entäußerung des sich wissenden Menschen oder die sich denkende entäußerte Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als die Philosophie darstellen. Was die andern Philosophen taten – daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen –, das weiß Hegel als das Tun der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut“ (Marx 1968a, 574/575).

Der Zusammenhang zwischen Arbeit und Werkzeug kommt bei Hegel zwar knapp vor, aber eine intensive Ausarbeitung findet man erst bei Marx im Kapital. Die Vorstellung von der Maschine bei Marx ist sehr interessant. Die Maschine ist vor allem ein Werkzeug, das die Beschleunigung der Arbeit durchsetzen soll, aber die Maschine, die eigentlich ohne menschliche Arbeit nichts ist, wird zum Subjekt in der Produktion, indem dem Arbeiter als Menschen eine objektive Rolle zugeschrieben wird.

„An vielem Handwerkszeug besitzt der Unterschied zwischen dem Menschen als bloßer Triebkraft und als Arbeiter mit dem eigentlichen Operateur eine sinnlich besondere Existenz. Z.B. beim Spinnrad wirkt der Fuß nur als Triebkraft, während die Hand, die an der Spindel arbeitet, zupft und dreht, die eigentliche Spinnoperation verrichtet. Grade diesen letzten Teil des Handwerksinstruments ergreift die industrielle Revolution zuerst und überläßt dem Menschen, neben der neuen Arbeit die Maschine mit seinem Auge zu überwachen und ihre Irrtümer mit seiner Hand zu verbessern, zunächst noch die rein mechanische Rolle der Triebkraft. Werkzeuge dagegen, auf die der Mensch von vornherein nur als einfache Triebkraft wirkt, wie z.B. beim Drehn der Kurbel einer Mühle, bei[m] Pumpen, beim Auf- und Abbewegen der Arme eines Blasebalgs, beim Stoßen eines Mörsers etc., rufen zwar zuerst die Anwendung von Tieren, Wasser, Wind als Bewegungskräften hervor“ (Marx 1975, 333f).

Die Arbeit ist bei Marx wie bereits erwähnt viel komplizierter und vielfältiger als bei Hegel. Marx arbeitet die Vordenker der politischen Ökonomie sehr intensiv aus. Hegel geht auf Smith nur in Zusammenhang mit der Arbeitsteilung ein. Frigga Haug, eine der wichtigsten Persönlichkeiten des Feminismus Marxismus in Deutschland, arbeitet den Begriff der Arbeit in einem HKWM-Artikel (Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus) sehr übersichtlich und gleichzeitig umfassend aus. Sie gibt sowohl die negative Seite der Arbeit in Marx Frühschriften wieder als auch die positive Seite. Gleichzeitig zeigt sie die Widersprüche in den Ausarbeitungen des Begriffs der Arbeit auf, besonders in Rahmen der „Frankfurter Schule“ und der bürgerlichen Soziologie. Sie kritisiert auch die sogenannte Wirklichkeit des „Kasernenkommunismus“, die diesen Begriff instrumentalisieren, um ihr Konzept als marxistisch darstellen zu können (Haug 2004).

Die Arbeit bei Marx besteht nicht nur als geistige Tätigkeit oder Befriedigung der Begierde und Triebe, obwohl Arbeit als solche auch Teil der Marxschen Analyse ist. Marx analysiert die konkrete und gesellschaftlich notwendige Arbeit, Arbeit als Quelle des Wertes und der Wertschöpfung, Arbeit als Entwicklung des Menschen, produktive und nützliche Arbeit, materielle und immaterielle Arbeit, tote und lebendige Arbeit (tote Arbeit ist für Marx das Kapital, das in die lebendige Arbeit Arbeitskraft investiert wird) (Haug 2004, S. 408).

Marx spricht in seinen Frühschriften von der Aufhebung der Philosophie (Marx 1976b, S. 384), Aufhebung der Religion (Marx 1976a, S. 348, 1976b, S. 379) und Aufhebung und Beseitigung der Arbeit (Marx und Engels 1969, 69f). Die Aufhebung kann man mit der Hegelschen Negation übersetzen, aber dabei muss bedacht werden, dass Marx eine Gemeinsamkeit zwischen Religion, der klassischen idealistischen Philosophie und der Arbeit nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern als eine entfremdete Tätigkeit des Menschen sieht. Marx schreibt, dass die Steigerung der Religiosität mit der Steigerung der Entfremdung des Menschen einhergeht. Die klassische idealistische Philosophie ist dabei Ausdruck der Entfremdung der Wirklichkeit und die Lohnarbeit ist keine Verwirklichung, sondern Entfremdung von der Wirklichkeit.

„Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußern Existenz wird, sondern daß sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.“ (Marx 1968a, S. 512)

Nach Marx muss die entfremdete Arbeit aufgehoben werden und das wird nur durch die Aufhebung des Privateigentums ermöglicht, weil das Privateigentum das Mittel zur Trennung der Menschen von ihren Produkten ist, woraus auch die Arbeitsteilung entsteht. Marx und Engels erkennen die Arbeitsteilung in der Familie als die erste Form der Arbeitsteilung in der Gesellschaft. Die Aufhebung der Arbeitsteilung und der entfremdeten Arbeit mit der Aufhebung des Privateigentums muss die Grundlage für die Verwirklichung der Arbeit sein, was bei Habermas und Frankfurter Schule eine rote Linie ist.

Fazit

Häufig wird dem Marxismus sowohl von Vulgärmarxisten als auch von erklärten Gegnern des Marxismus sein Philosophie-Sein aberkannt oder behauptet, man könne die Marxschen Theorien nicht in die wissenschaftlichen universitären Disziplinen einordnen, indem sie versuchen, die Spuren der Hegelschen Philosophie in der Marxschen Theorie zu verwischen. Manche reden davon, der Marxismus sei eine „interdisziplinäre“ Wissenschaft, wodurch sie Marx einerseits in unterschiedliche Stücke zerteilen und seine Analyse nicht als Totalität in ihrer Ganzheit begreifen. Anderseits versuchen sie so, der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie eine andere Bedeutung zu geben und sie durch die Einreihung in Analysen aus der bürgerlichen, „postkolonialen“ oder „postmodernen“ Ecke in eine „pluralistische“ Denkweise zu integrieren. Andere wie der Marburger Philosoph Hans Heinz Holz suchen die Hintergründe der Marxschen Dialektik in der Philosophie Leibnitz.

Raya Dunayevskaya und Hans Heinz Holz leugnen die Hegelschen Philosophie in der Marxschen Theorie nicht, verfälschen letztere aber, indem die eine versucht, den Marxismus zu erweitern, indem sie von der postkolonialen bis zur existentialistischen verschiedene Theorien in die Marxsche Theorie integriert (Dunayevskaya 2003; Dunayevskaya et al. 2001) und der andere die Rolle der Philosophie Leibnitz in der Entwicklung der Marxschen Theorie erhöht und ihr eine zentrale Rolle zuschreibt (Holz 2010).

Durch die Vulgarisierung des Marxismus seit der II. Internationale wurde die falsche Orthodoxie, von Kautsky getrieben als positivistischer Marxismus, als „orthodoxe“ Auslegung interpretiert. Die Abrechnung Lenins mit dem sogenannten „orthodoxen“ Marxismus und seine Wendung gegen den „Papst“ des Marxismus, wie er Kautsky nennt, findet unter der Rückkehr zu Hegel statt. Aus seiner Auseinandersetzung mit Hegel schlägt er die kantianische, positivistische und darwinistische Interpretation des Marxismus innerhalb der Sozialdemokratie zurück und entwickelt aus dieser Negation eine radikale politische Realpolitik, mit der die Oktoberrevolution ermöglicht wird. Diese politische Deutung der Hegelschen Philosophie in Bezug auf die Realpolitik ist einzigartig und legt die Grundsteine des „Hegel-Marxismus“, der später durch Lukács, Korsch und Gramsci weitergeführt wird. Georg Lukács wendet sich in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ gegen diese falsche „Orthodoxie“ und erklärt den richtigen orthodoxen Marxismus zu einer Methode, die nicht zum Glauben an eine „heilige Schrift“ degradiert werden darf (Lukács 1986, 58f). Die Oktoberrevolution bezeichnet Gramsci zum Angriff auf die sogenannte Orthodoxie im Marxismus als „Revolution gegen »das Kapital«“. Führende Vertreter der II. Internationale und der Menschewiki lehnten eine sozialistische Revolution 1917 ab, da es dem Marxschen „Kapital“ widerspreche, in einem vorwiegend feudalistischen Land die bürgerliche Produktionsweise zu „überspringen“ und direkt für den Sozialismus zu kämpfen. Die Oktoberrevolution setzte sich als lebendiger Marxismus im Sinne seines Namensgebers gegen die versteinerte, vermeintlich orthodoxe Lesart desselben durch (Gramsci 1991 (1917)).

Die Vulgarisierung des Marxismus ist gleichzeitig die Vulgarisierung der Hegelschen Philosophie. Durch die Vereinfachung der Hegelschen Philosophie in ein einfaches Schema wie das von „These, Antithese und Synthese“ wird auch die Totalität der Marxschen Dialektik und Materialismus als das einfache Schema „Basis-Überbau“ und die unmittelbare Beziehung zwischen Produktionsweise, Ideologie, Moral etc.

diffamiert, das den ideellen Überbau als unmittelbare Wiederspiegelung der „realen“ Basis darstellt. Diese Vulgarisierung beruft sich auf das Marxsche „Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie“, wo Marx die jahrelange Entwicklung seiner Theorie auf wenigen Seiten wiedergeben möchte (Korsch 1981, 185fff; Gramsci 1980, 219ff) (Marx 1971d, 8ff), ohne intensiv auf die Details einzugehen. Als „Meister“ dieser Vulgarisierung können wir Stalin verstehen. Lukács als einer der bedeutendsten Vertreter des Marxismus und vor allem des „Hegel-Marxismus“ wendet sich in seiner „Ontologie“ gegen diese Vulgarisierung und den Dogmatismus Stalins, indem er den Ursprung dieser vereinfachten dogmatischen Konzeption und der Widerspiegelungstheorie bei Alexis de Tocqueville, nicht bei Marx und dem Marxismus ausmacht (Lukács und Anderson 1971; Lukács 1984b; Lukács 1984a).

Wenn Hegel von der bestimmten Negation spricht, dann meint er damit, dass die dialektische Bewegung unvermeidbar ist: „Alles was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht“ wie Goethe sagt, obwohl er nie Hegel richtig verstehen konnte. Hegels Dialektik ist eine Negation der Negation ins Unendliche, zumindest in der Logik stellt Hegel seine Dialektik so dar. Man sollte aber die Doppeldeutigkeit und Widersprüche der Hegelschen Philosophie nicht aus den Augen verlieren, wenn man nicht in eine einseitige Interpretation verfallen will, wie es bei den Links- und Rechtshegelianer der Fall war. Hegels Philosophie hat eine esoterische und eine exoterische Seite, wie Heinrich Heine in den 1830er Jahren erkennt und versucht zu zeigen, wie Hegel sowohl revolutionär als auch konservativ sein kann. Die politische Philosophie Hegels besonders in den „Grundrisse der Rechtsphilosophie“ führt zum Konservativismus und zu Kompromissen mit der Monarchie.

Die dialektische Philosophie Hegels ist aber im Kern trotz ihrer mystifizierenden Hülle revolutionär und progressiv. Die Philosophie Hegel drückt die Widersprüche der Zeit aus und kann als Philosophie der Französischen Revolution gesehen und interpretiert werden. Der Zusammenbruch und die Zerstörung des Feudalismus kann man als bestimmte Negation interpretieren und die Entstehung der radikalen Bourgeoisie, die aus der Negation der Monarchie in Form eines gewaltigen revolutionären Prozess zu Stande kommt, als die Aufhebung zu einer qualitativ höheren Ebene. Hierin zeigt sich, wie die Negation der Negation zur Positivität führt.

In seinen „Notebooks“ beschäftigt sich Leo Trotzki von 1933 bis 1935 mit der „Wissenschaft der Logik“ und stellt die dialektische Logik über den Positivismus und Darwinismus. Er wendet sich gegen die darwinistische Evolution und freudsche Psychologie, weil sie nicht in der Lage waren, die Beziehung zwischen Mensch und Materie zu begreifen und die Phänomene als Ganze zu betrachten und zu analysieren. Er wendet sich gleichzeitig gegen den Faschismus als eine reaktionäre undialektische Regression, weil der Faschismus genau das Gegenteil der Logik und Dialektik ist. Dialektik versteht Trotzki als Negation, die Veränderung und den Übergang von der Quantität zur Qualität, was beim Faschismus als konterrevolutionäre Bewegung nicht stattfinden konnte. Trotzki schreibt, dass die Dialektik eine Evolution sei, der Faschismus eine Reaktion und die faschistische Philosophie nicht nur die dialektische Philosophie und den Marxismus, sondern auch Darwinismus zurückweist (Trotzki 1986).

Die Veröffentlichung der „Grundrisse“ hat zwei Dinge klargestellt: Erstens hätte Marx seine Analyse im „Kapital“ nicht ohne Hilfe der Hegelschen Dialektik entwickeln können. Zweitens widerlegen die „Grundrisse“ alle MarxistInnen, die die Einheit oder Zusammenhang zwischen Marx „Frühschriften“ und „Spätschriften“ leugnen und dadurch den „reifen“ Marx gegen „jungen“ Marx ausspielen. In den „Grundrisse“ als Vorarbeit für das „Kapital“ zeigt Marx, wie er von Hegel geprägt ist und dessen dialektische Philosophie auf die Kritik der bürgerlichen Produktionsweise überträgt. Gleichzeitig nimmt Marx die Entfremdungstheorie, die er in „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ im Jahr 1844 in der

Auseinandersetzung mit Hegel und der Nationalökonomie entwickelte, wieder auf und entwickelt sie weiter. Im „Kapital“ spielt die Entfremdungstheorie nur in Bezug auf den Fetischcharakter der Ware eine Rolle, obwohl sie in den „Grundrisse“ eine zentrale Rolle einnimmt (Postone und Reinicke 1974). Aus diesem Grund meinen einige Marxisten, Marx gehe in den „Grundrisse“ über das „Kapital“ hinaus (Eden 2014).

Zusammenfassend ist in der Umstülpung Hegels durch Marx zentral, dass Marx das Reich der Vernunft Hegels, dessen Entstehung durch die Französische Revolution angestoßen werden sollte, in den Sieg des Kapitals über die Arbeit innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft übersetzt. Die Zurückkehrung des Geists zum Stand des Weltgeists deutet er als Internationalisierung und Globalisierung des Kapitals mit der Entstehung des Weltmarkts. Die Vernunft, von der Hegel spricht, führt zur Irrationalität, indem das Bewusstsein des Proletariats durch die Verbreitung der verkehrten Ideologie eine verdinglichte Form annimmt. Indem in der Gesellschaft unter kapitalistischer Produktionsweise die zwischenmenschlichen Beziehungen einen Warencharakter annehmen, kommt es zu Entäußerung und Entfremdung. Das Wesen, dessen Erscheinungsform Hegel in der kapitalistischen Welt in Geld, Preis und Kapital ausgedrückt sieht, verbirgt sich in der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, die einen Durchschnitt aus der einfachen und komplizierten Arbeit ausdrückt.

Schließlich muss der Doppelcharakter der Arbeit sowie der Doppelcharakter der Ware nach Marx betrachtet werden. Zu der Verwirklichung des Menschen durch die Arbeit, wie Hegel sie versteht, kommt die Entwicklung durch Arbeit bei Marx hinzu. Dieser Doppelcharakter liegt einerseits in der Arbeit als Stoffwechsel und Interaktion mit der Natur in ihrer ursprünglichen Form, die aus materiellen Bedingungen für die Befriedigung der menschlichen Interessen und Triebe notwendig und sinnvoll ist. Andererseits liegt er in der entfremdeten Seite der Arbeit, deren Produkte gegen das Interesse der Produzenten in der kapitalistischen Welt auftreten und sich als eine fremde Herrschaft über die Menschen stellen. In dieser verkehrten Welt werden die Arbeitsprodukte als Waren zum Subjekt und machen die Arbeiter und Arbeiterinnen zu Objekten. Um diese Verkehrtheit umzuwerfen und die Arbeiter von ihrem objektiven Zustand zum Subjekt der Geschichte zu machen, müssen sie zuerst das Wesen der Verkehrtheit der kapitalistischen Produktionsweise begreifen. Dieses Verständnis können sie nur erlangen, wenn sie sich in Beziehung zur Produktion und Arbeit als Arbeiterklasse begreifen. Dieses Begreifen kann kein einfaches Fühlen der Unterdrückung und Ausbeutung in der Produktion und „Reproduktion“ sein, sondern ist eine ontologische Wende bei den besitzlosen Arbeitern und Arbeiterinnen, die sich von dem Selbstbewusstsein im Sinne Hegels und Klassenbewusstsein im Sinne Marx auf das Niveau der Organisation zur Überwinden der bestehenden Ordnung und der Entwicklung einer Welt ohne Ausbeutung und Unterdrückung heben. Weil die Überwindung der bestehenden Ordnung nicht im Rahmen der bürgerlichen Rechtes zustande kommen kann, die Arbeiterklasse ihr Recht also nicht „rechtlich“ im Rahmen des Gesetztes verwirklichen kann, ist die Gewalt die letzte Möglichkeit zwischen zwei Zuständen, die sich beide auf das „Recht“ beziehen. Das ist der Grund dafür, dass Marx von der Gewalt als Geburtshelfer der Geschichte und Mittel zur Entwicklung der wahren Geschichte spricht. Obwohl Hegel in der Phänomenologie vom Kampf um Tod und Leben spricht, zitiert er in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ ein Gebot des Christentums: „du sollst nicht töten“ (Hegel 1970a, S. 466). Dieses Gebot steht zu dem Kampf um Tod und Leben, den Hegel in seinen anderen Werken wie der „Phänomenologie“ und der „Enzyklopädie“ beschreibt, im Widerspruch, genauso wie seine dialektische radikale und revolutionäre Philosophie, die eigentliche Grundlage der marxistische Philosophie, mit seiner politischen Philosophie im Widerspruch steht, die in der bürgerlichen Gesellschaft zu ihrem Ende kommt.

Die Vulgärmarxisten, die sich meist auf Stalins „Über dialektischen und historischen Materialismus“ oder den kantianischen positivistischen Marxismus berufen und Tag und Nacht davon reden, dass Marx Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt habe, haben weder Hegel noch Marx begriffen. Aus diesem Grund können ihre Aussagen nicht einen Schritt von inhaltloser Propaganda weitergehen. Diese „Propaganda“ prägte Jahrzehnte lang die „marxistische“ Auseinandersetzung mit Hegel. Die Marxisten, die eine andere Lesart entwickelten oder sich gegen diese Propaganda wandten, wurden entweder isoliert oder ermordet. Die Geschichte zeigt uns, dass sowohl Hegel als auch Marx ihre Aktualität nicht verloren haben. Solange Klassengegensätze, Unterdrückung und Ausbeutung, kurz der Kapitalismus mit seiner Krisenhaftigkeit, existieren, behalten beide ihre Aktualität. Doch auch in zukünftigen Gesellschaften ohne Klassen und Ausbeutung dürfte die Hegelsche und Marxsche Philosophie essenziell bleiben für das Verständnis gesellschaftlicher Verhältnisse und der geschichtlichen Entwicklung.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.; Weiß, Volker (2019): Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. Berlin: Suhrkamp.

Althusser, Louis (1986): Für Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne (1990): Reading capital. 5. impr.

Anderson, Kevin. B. (2007): The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics. In: Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Zizek und David Fernbach (Hg.): Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth
sic vii. Durham and London: Duke University Press, S. 120–148.

Arendt, Andreas (2001): Hegel-Kritik. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. [eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT), Bd. 5. Hamburg: Argument-Verl., S. 1243–1258.

Backhaus, Hans-Georg (2011): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik. 2., durchges. Aufl. Freiburg i. Br.: Ça Ira.

Baran, Paul. A.; Sweezy. Paul. M (Hg.) (1967): Monopolkapitalismus. Ein Essay über die amerikanische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1972): Subjekt - Objekt. Erl. zu Hegel. Erw. Ausg. (16.-25. Taus.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch, 12).

Blunden, Andy (1973): Foreword to Hegel's Logic.

Bologna, Sergio (2017): Der italienische Operaismus. Marx200. Online verfügbar unter <https://marx200.org/blog/der-italienische-operaismus>.

Braun, Eberhard (1992): "Aufhebung der Philosophie". Karl Marx und die Folgen. Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1979. Stuttgart: Metzler.

Brie, Michael (2017): Lenin neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Dialektik der Revolution & Metaphysik der Herrschaft. Hamburg: VSA Verlag (Die hellblauen Bändchen).

Bülow, Friedrich (1970): Hegels Leben und Lehre. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Hegel. Recht, Staat, Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken. 7. Aufl. Hg. v. Friedrich Bülow: Kröner, S. 1–70.

Day, Richard B.; Gaido, Daniel F. (Hg.) (2017): Responses to Marx's Capital. From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin. Leiden: Brill (Historical Materialism Book Series, volume 144).

Deng, Pan (2016): Hegels dialektische Methode und seine positiv-negative Betrachtung der chinesischen Philosophie. Ludwig-Maximilians-Universität München.

Deppe, Frank (2021): Friedrich Engels und die Linke gestern und heute. Beilage zu Zeitschrift Z. In: *MarxBlaetter+Z_Einleger.indd* März 2021 (125), S. 1–24.

Draper, Hal (2005a): Karl Marx's Theory of Revolution. 5 Bände. New York: Monthly Review Press.

Draper, Hal (2005b): Karl Marx's Theory of Revolution I. State and Bureaucracy. In: Hal Draper: Karl Marx's Theory of Revolution. New York: Monthly Review Press. Online verfügbar unter <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=2081901>.

Drilo, Kazimir; Hutter, Axel (2015): Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System. Tübingen: Mohr Siebeck (Collegium Metaphysicum, v. 10).

Dunayevskaya, Raya (1982 [1973]): Philosophy and revolution. From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao. 2nd ed. [Atlantic Highlands] N.J., [Brighton] Sussex: Humanities Press; Harvester Press.

Dunayevskaya, Raya (2003): Philosophy and revolution. From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books.

Dunayevskaya, Raya; Hudis, Peter; Anderson, Kevin B. (2001): The Power of Negativity. Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx. Lanham: Lexington Books (The Raya Dunayevskaya Series in Marxism and Humanism). Online verfügbar unter <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1351156>.

Eagleton, Terry (2018): Warum Marx recht hat. 1. Auflage. Berlin: Ullstein Taschenbuch.

Eden, Dave (2014): The Grundrisse beyond Capital ? Negri's Marx and the Problem of Value. In: Jernej Habjan und Jessica Whyte (Hg.): (Mis)readings of Marx in continental philosophy. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 111–128.

Elbe, Ingo (2010): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. 2., korrigierte Aufl. Berlin: Akad.-Verl. (Politische Ideen, 21).

Engels, Friedrich (1962a): Anti-Dühring. Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 20, Bd. 20. 5. Aufl. 44 Bände. Berlin: Dietz (20), S. 1–304.

Engels, Friedrich (1962b): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 19, Bd. 19. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 177–228.

Engels, Friedrich (1973): Dialektik der Natur. Berlin: Dietz.

Engels, Friedrich (1975): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 21. 5. Aufl. Berlin: Dietz, S. 259–307.

Federici, Silvia Beatriz (2014): Caliban and the witch. 2., rev. ed. New York, NY: Autonomedia.

Ferrarin, Alfredo (2001): Hegel and Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press (Modern European philosophy).

Fetscher, Iring (1958): Vorwort des Herausgebers. In: Alexander Kojève (Hg.): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Unter Mitarbeit von Iring Fetscher. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 7–11.

Fetscher, Iring (1973): Vorwort zu Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Zugl.: Frankfurt am Main, Univ., Diss., 1970, 1973, S. 7–11.

Fetscher, Iring (1976): Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums. München: Piper (Serie Piper, 146).

Fetscher, Iring (2004): Marx. Orig.-Ausg. Freiburg im Breisgau: Herder (Herder-Spektrum Meisterdenker).

Fogarasi, Béla (1971 [1953]): Dialektische Logik. -mit einer Darstellung erkenntnistheoretischer Grundbegriffe-. Berlin: Aufbau-Verlag.

Gramsci, Antonio (1980): Antonio Gramsci. Zu Politik, Geschichte und Kunst. Hg. v. Guido Zaimis. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Gramsci, Antonio (1991 (1917)): *Die Revolution gegen das Kapital*. Online verfügbar unter <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/gramsci/1917/11/antikap.htm>.

Habermas, Jürgen (1974): *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaer >Philosophie des Geistes<*. In: Gerhard Göhler und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Hg.): *Frühe politische Systeme. System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Jenaer Realphilosophie. Teilw. zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1971. Frankfurt/M.: Ullstein (Ullstein-Buch, 3031), S. 786–814.

Hahn, Erich (2017): *Lukács und der orthodoxe Marxismus. Eine Studie zu "Geschichte und Klassenbewusstsein"*. [1. Auflage]. Berlin: Aurora Verlag.

Hardt, Michael; Negri, Antonio; Atzert, Thomas (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.

Harib, Wolfgang (1970): Heinrich Heine und das Schulseheimnis der deutschen Philosophie. In: Heinrich Heine (Hg.): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Anhang: Briefe über Deutschland, Aus den Geständnissen. Leipzig: Philipp Reclam jun, S. 5–39.

Harvey, David (2005): *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Harvey, David (2018): *A Companion to Marx's Capital - The Complete Edition*. London and New York City: Verso Books.

Haug, Frigga (2004): *Arbeit*. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1. 3. Aufl. Hamburg: Argument-Verl., S. 401–422.

Haug, Wolfgang Fritz (1985): *Vorlesungen zur Einführung ins 'Kapital'*. 3., verb. und erw. Aufl. Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz (1995a): *Dialektik*. In: Berliner Institut für kritische Theorien (Inkrit) (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM)* 2. Unter Mitarbeit von Wolfgang Haug, Frigga Haug und Peter Jehle. Hamburg: Argument, S. 657–695.

Haug, Wolfgang Fritz (1995b): *Dummheit*. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2. Hamburg: Argument-Verl., S. 855–875.

Haug, Wolfgang Fritz (2014): *Das "Kapital" lesen - aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der marxschen Kapitalismuskritik*. Zweite, verbesserte Auflage. Hamburg: Argument (Berliner Beiträge zur kritischen Theorie, Band 16).

Haug, Wolfgang Fritz (2015a): *Logische Methode*. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 8/II. Hamburg: Argument-Verl. (Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (Inkrit)), S. 1269–1298.

Haug, Wolfgang Fritz (2015b): *Marxistsein/Marxistinsein*. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Hamburg: Argument-Verl. (Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (Inkrit)), S. 1965–2026.

Heer, Friedrich (1955): *Hegel. Auswahl und Einleitung*. Frankfurt a. M., Hamburg: Fischer Bücherei.

Hegel, G. F.W. (1959): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Im Grundrisse 1830. Hg. v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. F.W. (1970a): Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Karl Markus Michel (Hg.): Hegel Werke in 20 Bänden. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7. 20 Bände. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (7), S. 1–532.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): Philosophie der Weltgeschichte 1. Die Vernunft in der Geschichte. Leipzig: Fischer Bücherei.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b): Hegel. Recht, Staat, Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken. 7. Aufl. 1 Band. Hg. v. Friedrich Bülow: Kröner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975): Wissenschaft der Logik II. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Hg.): Wissenschaft der Logik I und II, II. 2 Bände: Felix Meiner Verlag (1), IV-511.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Ästhetik III. 1. Aufl. 20 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 15 // 615).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Hg.) (1987): Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Unter Mitarbeit von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 333).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014a): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 610).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014b): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 618).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017): Phänomenologie des Geistes. 14. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 603).

Heine, Heinrich (Hg.) (1970): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Anhang: Briefe über Deutschland, Aus den Geständnissen. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Heinrich, Michael (2019): Karl Marx and the birth of modern society. The life of Marx and the development of his work. New York: Monthly Review Press.

Hobsbawm, Eric J. (2014): Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus. Ungekürzte Ausg. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv, 34812).

Hobsbawm, Eric J. (2016): Class Consciousness in History. In: István Mészáros (Hg.): Aspects of History and Class Consciousness. s.l.: Taylor and Francis (Routledge Library Editions).

Hoffmann, Thomas Sören (2004): Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marix-Verl.

Holz, Hans Heinz (2010): Die Algebra der Revolution. Von Hegel zu Marx. Berlin: Aurora-Verl. (Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, / Hans Heinz Holz ; Bd. 1).

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Ungekürzte Ausgabe, Lizenzausgabe. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag (Fischer-Taschenbücher Fischer-Wissenschaft, 7404).

Inwood, M. J. (2007): A Hegel dictionary. Oxford: Blackwell (Blackwell Reference Online). Online verfügbar unter http://www.blackwellreference.com/subscriber/book?id=g9780631175339_9780631175339.

Jaeschke, Walter (2010): Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule. 2., aktualisierte Auflage, Sonderausgabe. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Kant, Immanuel (1995): Kritik der reinen Vernunft 2. In: Immanuel Kant: Die Kritiken. Sonderausg. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft).

Kant, Immanuel (2017): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2., durchgesehene Auflage ; Jubiläumsausgabe zum 150jährigen Bestehen der "Philosophischen Bibliothek. Hg. v. Bettina Stangneth. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Band 545).

Kaube, Jürgen (2020): Hegels Welt. Originalausgabe. Berlin: Rowohlt Berlin.

Khosrawi, Kamal (2016): Systematische Dialektik, ein Streit um Nichts? Kritik der "puren Kapitalismustheorie" und "Dialektik des Kapitals"- Erster Teil: Uno und Skine. Online verfügbar unter <https://pecritique.com/2016/05/07/%d8%af%db%8c%d8%a7%d9%84%da%a9%d8%aa%db%8c%da%a9-%d8%af%d8%b3%d8%aa%da%af%d8%a7%d9%87%d9%85%d9%86%d8%af-%d9%87%db%8c%d8%a7%d9%87%d9%88-%d8%a8%d8%b1%d8%a7%db%8c-%d9%87%db%8c%da%86%d8%9f/>, zuletzt geprüft am 21.01.2021.

Kliman, Andrew. j. (2016): How Not to Evaluate the Relevance of Marx's Capital 2016 (Volume 3/Issue 3). Online verfügbar unter <https://www.semanticscholar.org/paper/How-Not-to-Evaluate-the-Relevance-of-Marx-%E2%80%99-s-Kliman/78cf5ad84463e03f5e215c3be4b1fce0cc01743c>, zuletzt geprüft am 02.02.2021.

Kofler, Leo (1971): Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Umriß einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie. Köln: Makol.

Kofler, Leo (1973): Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung. [3. Aufl.]. Darmstadt: Luchterhand (Sammlung Luchterhand, 110).

Kojève, Alexander (Hg.) (1958): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Unter Mitarbeit von Iring Fetscher. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Kołakowski, Leszek (1977): Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall. Band 2. 3 Bände. München: R. Pieper & co (2).

Kołakowski, Leszek (1977): Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall. Band 1. München: Piper.

Kołakowski, Leszek (1979): Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall. Band 3. München: Piper.

Kolias, Georgios (2020): Zu Lenins Hegel-Lektüre 1914-1915. In: *Z (Zeitschrift für marxistische Erneuerung)* Dezember 2020 (124), S. 128–142, zuletzt geprüft am 06.01.2021.

Korsch, Karl (1975): Geleitwort zur neuen Ausgabe. In: Karl Marx (Hg.): Das Kapital I. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch. 6. Aufl. Frankfurt: Ullstein (Ullstein-Buch, 2806).

Korsch, Karl (1981): Karl Marx. Marxistische Theorie und Klassenbewegung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rororo rororo-Sachbuch, 7429).

Kosík, Karel (1967a): Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Unter Mitarbeit von Jürgen Habermas, Hans Blumenberg, Dieter Heinrich und Jakob Taut. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kosík, Karel (1967b): Gesellschaftliches Sein und ökonomische Kategorien. In: Suhrkamp Verlag (Hg.): Folgen einer Theorie. Essays über >Das Kapital< von Karl Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 94–104.

- Krader, Lawrence (1976): Ethnologie und Anthropologie bei Marx. Anthropologie. Ungekürzte Ausg. Frankfurt a.M.: Ullstein (Ullstein-Buch, 3268).
- Krahl, Hans-Jürgen (1970): Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik. In: Oskar Negt (Hg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 137–150.
- Kuczynski, Thomas (Hg.) (2019): Das Kapital. Dritter Band. Hamburg: Severus. Online verfügbar unter <http://www.severus-verlag.de>.
- Kurz, Robert (2003): Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten. 1. Aufl. Münster: Unrast-Verl.
- Lenin, W.I (1971): Philosophische Hefte. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): Lenin Werke Band 38, Bd. 38. 4. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz, VII-838.
- Lenin, W.I (1971[1902]): Was tun? In: Institut für Marxismus-Leninismus beim zk der KPdSU (Hg.): Lenin Werke. Band 5. 40+ Bände. Berlin: Dietz (5), S. 355–552.
- Lenin, W.I (1972a): Der „Linke Radikalismus“, die Kinderkrankheit im Kommunismus. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim zk der KPdSU (Hg.): Lenin Werke, Bd. 31. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 1–107.
- Lenin, W.I (1972b): Staat und Revolution. In: Institut für Marxismus-Leninismus bei KPdSU (Hg.): Lenin Werke Band 25. Berlin: Dietz, S. 393–507.
- Lenin, W.I (1977a): Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Institut für Marxismus-Leninismus bei KPdSU (Hg.): Lenin Werke Band 19. Berlin: Dietz, S. 3–9.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1977b): Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Institut für Marxismus-Leninismus bei KPdSU (Hg.): Lenin Werke Band 19, Bd. 19. Berlin: Dietz, S. 3–9.
- Losurdo, Domenico (2011): Hegel, Marx und die Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Z (Zeitschrift für marxistische Erneuerung)* (86).
- Löwy, Michael (2013): Marx and Engels as Romantic Communists 9/12/ (229-48).
- Löwy, Michael; Sayre, Robert (2001): Romanticism against the tide of modernity. Durham: Duke University Press (Post-contemporary interventions). Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10236523>.
- Lukács, Georg (1962): Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie. In: Hermann Luchterhand (Hg.): Georg Lukács Werke, Bd. 8. Neuwied und Berlin: Luchterhand, S. 1–703.
- Lukács, Georg (1966): Von Nietzsche zu Hitler. Der Irrationalismus und die deutsche Politik. Frankfurt, Hamburg: Fischer Bücherei.
- Lukács, Georg (1967a): Heinrich Heine als nationaler Dichter. In: Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik. Neuwied und Berlin: Luchterhand, S. 358–382.
- Lukács, Georg (1967b): Schriften zur Ideologie und Politik. Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Lukács, Georg (Hg.) (1984a): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins // Werke. Unter Mitarbeit von Frank Benseler. Darmstadt: Luchterhand.
- Lukács, Georg (1986): Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Sonderausg., 9. Aufl. Darmstadt: Luchterhand (Sammlung Luchterhand, 11).

Lukács, Georg; Anderson, Perry (1971): Lukacs On His Life and Work. Unter Mitarbeit von Perry Anderson. Hg. v. New Left Review. London (68). Online verfügbar unter <https://newleftreview.org/issues/I68/articles/georg-lukacs-lukacs-on-his-life-and-work>, zuletzt geprüft am 21.10.2020.

Lukács, György (Hg.) (1984b): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Unter Mitarbeit von Frank Benseler. Darmstadt: Luchterhand (Georg Lukács Werke, Bd. 13-14).

Mandel, Ernst (1972): Marxistische Wirtschaftstheorie. Band 1. 2 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag (1).

Mandel, Ernst (1974): Der Spätkapitalismus. 3. Aufl. 1 Band. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Marcuse, Herbert (2000): Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory. 2nd ed. with supplementary chap. London: Routledge.

Martin, Christian Georg (2012): Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels Wissenschaft der Logik. Tübingen: Mohr Siebeck (Collegium Metaphysicum, Band 5). Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10648877>.

Marx, Karl (1959): Lohnarbeit und Kapital. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 6. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 397–423.

Marx, Karl (1965): Theorien über den Mehrwert. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 26.1, Bd. 26.1. 40+ Bände. Berlin: Dietz Verlag, V-498.

Marx, Karl (1968a): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Aus dem Jahr 1844. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): Ergänzungsband 1 (MEW), Ergänzungsband 1. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 465–588.

Marx, Karl (1968b): Theorien über den Mehrwert. (Vierter Band des Kapitals). In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 26. Theorien über den Mehrwert, Bd. 26. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 7–664.

Marx, Karl (1969a): Das Elend der Philosophie. In: MEW 4, Bd. 4. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 65–182.

Marx, Karl (1969b): Die Thesen über Feuerbach. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 3. 40+ Bände. Berlin: Dietz.

Marx, Karl (1971a): Das Kapital. Band III (Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion). Frankfurt/M.: Ullstein (Ullstein-Buch, 1019).

Marx, Karl (1971b): Einleitung. [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 13, Bd. 15. 7. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 615–642.

Marx, Karl (1971c): Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 13. 40+ Bände. Berlin: Dietz (13), S. 615–643.

Marx, Karl (1971d): Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 13. 40+ Bände. Berlin: Dietz (13), S. 7–11.

Marx, Karl (Hg.) (1975): Das Kapital I. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch. 6. Aufl. Frankfurt: Ullstein (Ullstein-Buch, 2806).

Marx, Karl (1976a): Zur Judenfrage. In: Karl Marx und Friedrich Engels (Hg.): Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. Band 1. 44 Bände. Berlin/DDR: Dietz Verlag, S. 347–377. Online verfügbar unter http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_347.htm.

Marx, Karl (1976b): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx und Friedrich Engels (Hg.): Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. Band 1. 44 Bände. Berlin/DDR: Dietz Verlag, S. 378–391. Online verfügbar unter http://mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm.

Marx, Karl (1980): Lohn, Preis, Profit. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): Marx. Engels Ausgewählte Schriften 1, Ausgewählte Schriften Band I. 27. Aufl. 2 Bände. Berlin: Dietz (1).

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1969): Die deutsche Ideologie. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 3. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 5–530.

McLellan, David (1969): The Young Hegelians and Karl Marx. London: Macmillan and co LTD.

Medvedev, Roy Aleksandrovich; Shriver, George (2008): Let history judge. The origins and consequences of Stalinism. Princeton, NJ: Recording for Blind & Dyslexic.

Mehring, Franz (1983): Karl Marx. Geschichte eines Lebens. 5. Aufl. Berlin: Dietz.

MEW 4 (1969a): Karl Marx an P.W Annenkow. In: MEW 4, Bd. 4. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 547–557.

MEW 4 (1969b): Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, Bd. 4. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 462–493.

MEW 40 (1968): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW 40. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Bd. 40. 44 Bände. Berlin: Dietz.

MEW 42 (2005): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. [1857/1858]. 2. Aufl. - Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1983. Berlin: Dietz.

MEW 6 (1973): Lohnarbeit und Kapital. In: MEW 6. Lohnarbeit und Kapital, Bd. 6. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 397–423.

Meyer, Kurt; Lefebvre, Henri (1973): Henri Lefebvre. Ein romantischer Revolutionär. @Basel, Univ., Diss., 1971. Wien: Europaverl.

Mohl, Ernst Theodor (1967): Anmerkungen zur Marx- Rezeption. In: Suhrkamp Verlag (Hg.): Folgen einer Theorie. Essays über >Das Kapital< von Karl Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–27.

Negt, Oskar (1970): Zum Problem der Aktualität Hegels. In: Oskar Negt (Hg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–16.

Oittinen, Vesa: Kapitallogik. In: Herausgeber: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle (Hg.): Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus - HKWM, 7/I, S. 347–360.

Ollman, Bertell (2003): Dance of the dialectic. Steps in Marx's method. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press.

Ollman, Bertell (Hg.) (2008): Dialectics for the new century. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Online verfügbar unter <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0812/2007051219-b.html>.

Plechanow, G. W. (1957): Beiträge-zur-Geschichte-des-Materialismus. Hg. v. Kurt W. Fleming. Berlin: Dietz.

Popper, Karl R. (1977): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 5. Aufl. München: Francke (Uni-Taschenbücher, 473).

Popper, Karl R. (2003): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1 ; Der Zauber Platons. 8. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd.1).

Postone, M.; Reinicke, H. (1974): On Nicolaus "Introduction" to the Grundrisse. In: *Telos* 1974 (22), S. 130–148. DOI: 10.3817/1274022130.

Rees, John (2011): The algebra of revolution. The dialectic and the classical Marxist tradition. London, New York: Routledge (Revolutionary studies). Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=134399>.

Rehmann, Jan (2013): Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus. Berlin: Argument-Verl. (Argument-Sonderbände N.F., 253).

Robinson, Joan (1967): Eine nochmalige Betrachtung der Werttheorie. In: Suhrkamp Verlag (Hg.): Folgen einer Theorie. Essays über >Das Kapital< von Karl Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 61–70.

Rosdolsky, Roman (1968): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital". Der Rohentwurf des Kapital 1857 - 1858. Frankfurt a.M.: Europ. Verlagsanst.

Rubin, Isaak Ill'ich (1990): Essays on Marx's theory of value. Montréal: Black Rose Books.

Saad-Filho, Alfredo (2019): Value and crisis. Essays on labour, money and contemporary capitalism. Leiden, Boston: Brill (Studies in Critical Social Sciences, volume 134).

Schulte, Günter (1998): Hegel. Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte. München: dtv.

Schumpeter, Joseph A.; Swedberg, Richard (2005): Capitalism, socialism and democracy. Transferred to digital print. London: Routledge. Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10058318>.

Shaw, Georg. B. (1983): Zur Marxschen Werttheorie. In: Iring Fettscher (Hg.): Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie, Ideologie, Ökonomie, Soziologie, Politik. Neuausg. München: Piper (Serie Piper, 296), S. 413–414.

Smith, Adam (2008): An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Hg. v. Edwin Cannan. Chicago: University of Chicago Press. Online verfügbar unter <http://lib.myilibrary.com/detail.asp?id=253866>.

Solty, Ingar (2020): Kein Marxismus ohne Friedrich Engels. In: *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung* September 2020 (123), S. 169–182.

Sperber, Jonathan (2013): Karl Marx. A nineteenth-century life. 1. ed. New York, NY: Liveright Publ.

Träger, Claus (Hg.) (1975): Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Trotzki, Leo (1986): Über dialektischen Materialismus. Auszüge aus Trotzkis Notizbüchern von 1933-35. Online verfügbar unter <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/trotzki/1935/notiz/diamat.htm>, zuletzt geprüft am 19.02.2021.

Tucker, Robert. C. (1963): Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München: C. H. Beck.

Vester, Michael (2008): Klasse an sich/ für sich. In: Wolfgang Haug, Frigga Haug, Marco Iorio und etc. (Hg.): HKWM-7-1, 7-1. Hamburg: Argument (7-1), S. 735–776.

Vieweg, Klaus (2019): Hegel. Der Philosoph der Freiheit : Biographie.

Waszek, Norbert (2020): Hegelsche Schule, Links- und Rechtshegelianer, Jung- und Althegelianer. In: Norbert Otto Eke (Hg.): Vormärz-Handbuch. Unter Mitarbeit von Herausgegeben von Norbert Otto Eke. Bielefeld: AISTHESIS, S. 371–381.

Wetzel, Manfred (2016): Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der Hegelschen Logik. In: Dieter Henrich (Hg.): Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Veröffentlichung / Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie, 7), 143-171.