

Helmut Fleischer

## DAS VERÄNDERN INTERPRETIEREN

So manche Variationen sind über die letzte Feuerbachthese geschrieben worden. Eine von ihnen besagt: Die Marxisten haben die Welt grundstürzend verändert; nunmehr kommt es darauf an, diese Weltveränderung und ihren Ausgang gründlich zu interpretieren. Auch ihren Karl Marx haben die Marxisten so gründlich verändert, daß man ihn jetzt erst einmal gründlich interpretieren muß - unter anderem diese Feuerbachthese.

Marx „gründlich interpretieren“ heißt für mich vor allem, ihn durch und durch *historisch* interpretieren, seine *singuläre Geschichte* in ihrem singulären geschichtszeitlichen Kontext zu begreifen suchen (was bekanntlich keine Trivialität ist, sondern Sache einer sehr voraussetzungsreichen Sonderkultur). Man spricht heute (seit Martin Broszat 1985 sein Plädoyer<sup>1</sup> vorgetragen hat) gern von der „Historisierung“ der Sichtweise auf ein Stück Geschichte, das man bis dahin mehr „unhistorisch“ zu sehen gewohnt war. Im Fall von Marx bedeutet eine Historisierung zumal die Abkehr von einem doktrinären<sup>2</sup>, präzeptoralen und „monumentalistischen“ Verständnis seiner Person, seiner Gedanken und seiner geschichtlichen Wirkung. Darin liegt nur eine von mehreren Paradoxien, daß dieser Karl Marx, einer der Pioniere einer *historischen Denkweise*, im „Marxismus“ seiner Epigonen eine so unhistorische Fassung erhalten hat und daß seine Anschauungen, im Erfahrungsraum seiner eigenen Geschichtszeit gewonnen, ihren höheren Sinn als eine Botschaft an die fernere und fernste Nachwelt erfüllen sollten - so als sei dies sein eigentliches, daß er nach dem Tode in einer unsterblichen Lehre fortlebt. Allen monumentalistischen Stilisierungen einer „Lehre von Marx“ gegenüber ist geltend zu machen, daß seine Gedanken im Selbstverständnis dieses Denkers ernstlich nur als durchaus situationsbezogene und durchweg tentative Akte einer *Selbstverständigung*<sup>3</sup> und allenfalls als Anleitungen zum Mit- und Nachdenken gedacht gewesen sein konnten.

Was da mit der elften Feuerbachthese so monumental in den geistigen Weltraum gestellt erscheint, ist genau genommen eine unredigierte *Notiz*, die Marx eben zu seiner Selbstverständigung aufgeschrieben hat. Friedrich Engels hat die Notizen „*ad Feuerbach*“ nach Marxens Tod als *Thesen über Feuerbach* veröffentlicht, sie als den „genialen Keim der neuen Weltanschauung“ wie an einer Schloßkirche angeschlagen. Die „Feuerbachthesen“ sind das stichwortartige Teil-Zwischenprotokoll jenes Übergangs, der Marx aus der Domäne philosophisch-politischer Publizistik zu einer

---

<sup>1</sup> „Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus“, in: *Merkur* 435, nachgedruckt in: H. Graml/K.-D. Henke, *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. Beiträge von Martin Broszat*, Oldenbourg München 1986.

<sup>2</sup> „Doktrinär“ war für Marx selbst ein negativ besetzter Abgrenzungsbegriff gewesen. Er wollte seine Botschaft in keinem Sinne als eine *Doktrin* verstanden wissen. (*Marx Engels Werke* [MEW] Bd. 4, S. 143; im nämlichen Sinn F. Engels, ebd. S. 321). Der vielbeschworene marxistische Leitspruch „Unsere Lehre ist kein Dogma, sondern eine Anleitung zum Handeln.“ ist eine epigonale Collage, eine Extrapolation aus einer Engels-Briefstelle. Doktrin und Dogma haben jedoch denselben autoritativen Geltungscharakter, nur dieses auf ein Sein, jene auf ein Tunsollen bezogen. Der Marxismen war von Anfang an eine Doktrin, und er hat auch seine Widersacher dazu verleitet, ihn doktrinal und doktrinär zu sehen.

<sup>3</sup> Dieses Wort hat Marx, manchmal zusammen mit „Rechenschaftslegung“, mit besonderer Emphase eingesetzt (vgl. MEW Bd. 1, S. 409). Er gebrauchte es auch später im Rückblick, um den „Hauptzweck“ der Manuskripte zur Kritik der „Deutschen Ideologie“ zu signieren. (MEW Bd. 13, S. 9)

unmittelbar praktischen, existenziellen Beteiligung am Unternehmen „Arbeiterpolitik“ führte. Dieses Fazit, bei dem Marx schon im Jahre davor angelangt war, 1844 im letzten seiner vier Beiträge zu den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, kommt in den Thesen noch gar nicht wieder zur Sprache. Hier geht es ihm mehr um einige der allgemein-methodischen Prämissen, die sich ihm vor dem Hintergrund seiner *philosophischen* Vorgeschichte ergeben haben.

Der philosophische Reflexionsprozeß, der auf dem Weg von der Doktordissertation (1841) bis zum „Kommunistischen Manifest“ (1847/48) Marxens Übergang *von der Philosophie zur Praxis* begleitete, war insgesamt ein kühnes und wechselvolles Durchprobieren diverser Denkmöglichkeiten und konzeptiver Bezugsrahmen, mit wechselnden Affinitäten zu Hegelschen, Fichteschen oder Feuerbachischen Denkfiguren - und alles andere als der „sichere Gang“ eines fortschreitenden Klärungsprozesses.

Die Individuen, heißt es dann in der *„Deutschen Ideologie“*, gehen immer von sich aus, davon, „wie sie wirklich sind“. Das wird wohl auch vom Individuum Marx gelten, auch wenn dieser danach kaum noch „auf sich zurückgekommen“ ist. Wie Günther Hillmann 1966 in einer (leider nur wenig beachteten) Studie bis in die frühesten nichtöffentlichen Textzeugnisse hinein aufgewiesen hat, war der junge Marx gleichermaßen von einem unbändigen persönlichen Freiheitsdrang wie vom Streben nach einer hohen überpersönlich-gesellschaftlichen Bedeutsamkeit beseelt, dabei aber auch diszipliniert genug, sich darauf einzustimmen, daß er diese hohe Bedeutsamkeit nur im Dienst an einer *res publica* erlangen konnte: Frei, aber nicht einsam-eigensinnig. Schon der Abituraufsatz des Siebzehnjährigen über die „Gedanken eines Jünglings bei der Wahl seines Berufs“ war eine Gelegenheit, neben allerlei Konventionellem auch einiges durchaus Persönlich-Existenzielle zu bekennen: Würde kann nur ein Stand verleihen, in dem man nicht knechtisches Werkzeug ist, sondern in seinem Kreise frei schaffen und etwas gesellschaftlich Bedeutsames zustandebringen kann.<sup>4</sup> Marxens Personal- und Sozialcharakter war andererseits nicht ausgeglichen genug, daß sein starker bis überstarker Ich-Anspruch nicht immer wieder in eine Spannung zu den gesellschaftlichen Möglichkeiten und Gelegenheiten hätte geraten können.

### *Von der Philosophie zur Praxis: Erste Annäherungen*

1837. Sich die Welt als ein Feld praktischer Gestaltung zu erschließen, dazu hatte der Jura-Student mit seinen früh sich regenden rechtsphilosophischen Ambitionen von vornherein einen mehr ausgeprägten Sinn als ein Adepten der zeitgenössischen Systemphilosophie. Was schon im Abituraufsatz anklingt, gewinnt eine erste philosophische Kontur, als der Neunzehnjährige, wie er dem Vater 1837 in einem Brief darlegt, über seinen Ideen zu einer normativ-axiomatischen Konstruktion des Rechts die „groteske Felsenmelodie“ Hegels vernimmt, mit einigem Unbehagen zuerst, sich dann aber doch nicht die Ohren gegen sie verstopft. „Von dem Idealismus, den ich ... mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen.“<sup>5</sup> Das Vernünftige war, wie Hegel es in der Vorrede zur Rechtsphilosophie epigrammatisch ausgesprochen hat, als etwas *Wirkliches* in einer widerstreitenden geschichtlichen Bewegung zu erfassen, ja zu erlauschen. So

<sup>4</sup> MEW Erg.-Bd. I, S. 593 f.

<sup>5</sup> MEW Ergänzungsband I, S. 8

blieb es für Marx nach dem publizistischen Präludium bei der *Rheinischen Zeitung* (1842-43) weiterhin das Credo seiner Mitwirkung an dem anstehenden politisch-praktischen Prozeß: in Deutschland eine autonome Öffentlichkeit zu konstituieren.

1841. Wie kommt dabei *die Philosophie* in Ansatz, in deren akademischer Korporation Marx zunächst ja Fuß fassen wollte? Von der Doktordissertation von 1841 bis zum Schlußtext der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* ist die Philosophie (noch) außerordentlich hoch angesetzt. Für eine Weile scheint Marx die Hegelische Inspiration von 1837 wieder vergessen zu haben. Hoch über dem Wirklichen erhebt sich, wie eh und je, die *Idee*, und die Philosophie ist das Organon der *Kritik*, das die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt<sup>6</sup> und so das Maß ihres eigenen „Praktisch-werdens“ gewinnt - zunächst in einer „theoretischen Praxis“. Fest stand vorerst nur, daß die Seele dieser Praxis die *menschliche Freiheit* ist. Von ihrem Pathos ist Marxens Publizistik in der *Rheinischen Zeitung* 1842/43 erfüllt. Die Freiheit, die stets schon existiert hat, darf nicht ein Privileg bleiben, sie muß zum Allgemein-gut werden.<sup>7</sup>

1843. Die theoretische Praxis des kritischen Philosophen soll nach Marxens Bruch mit der *Rheinischen Zeitung* die publizistische Praxis einer eigenen Zeitschrift in Paris, der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* sein. In einer Korrespondenz von 1843 mit Arnold Ruge, den Marx zunächst noch für das Projekt gewinnen kann, legt er sein philosophisch-politisches Konzept für die Konstituierung einer autonomen *bürgerlich-republikanischen Öffentlichkeit* dar. Im Vorblick auf diese Praxis gibt zunächst noch eine fichteanisch getönte normative Anthropologie das Maß an: „Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer Republikaner“<sup>8</sup>. Doch für den Übergang von der „politischen Tierwelt“ zur „Menschenwelt der Demokratie“ kommt wieder ein ins Prozessuale transponierter „hegelischer“ Modus in Ansatz. Die „kritische Philosophie“ tritt der Welt nicht in doktrinärer Manier mit einem neuen *Prinzip* entgegen<sup>9</sup>, und auch die „Konstruktion der Zukunft“ ist nicht ihre Sache.<sup>10</sup> Gerade das soll der „Vorzug der neuen Richtung“ sein, daß ihre Wortführer „nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden“ wollen<sup>11</sup>, so aus dem „Konflikt des politischen Staates mit sich selbst“, aus dem die „soziale Wahrheit zu entwickeln“ sei.<sup>12</sup> Eben dies ist Marxens Veto gegen den Kommunismus, daß er als „Konstruktion der Zukunft“ eine „dogmatische Abstraktion“ und Antizipation ist.

Die Botschaft an „die Welt“ ist daher nicht, daß sie von ihren jetzigen Kämpfen ablassen und einer neuen Kampfparole folgen solle: „Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft... Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 326/327

<sup>7</sup> MEW Bd. 1, S. 47, 51 u.a.

<sup>8</sup> MEW Bd. 1, S. 338

<sup>9</sup> Ebd., S. 345

<sup>10</sup> Ebd., S. 344

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. S. 345. Die Formel dafür lautet: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des praktischen und des theoretischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.“ (ebd.)

... aus dem Traum über sich aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr *erklärt*.“ Und im weiteren Fortgang „wird sich dann zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt“ - eine Arbeit, die nur „das Werk vereinter Kräfte“ sein kann. Und die „Reform des Bewußtseins“, die in diese Arbeit eingewoben ist, heißt „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“. <sup>13</sup> Mit dieser Doppelformel ist zugleich eingestanden, daß die *Kämpfe* wohl doch noch nicht ohne einen desiderativen Vorschuß für sich allein stehen und sprechen konnten. Die „Valeur-Rechnung“ geht also „noch nicht ganz auf“.

Die Briefe an Ruge, in denen dies steht, sind sozusagen das letzte Manifest von Marxens reflexionsphilosophisch temperiertem bürgerlichem Republikanismus. Und es ist sehr bezeichnend - so rasch ging der Gedankenumschlag ging in jenen Vormärz-Tagen voran - daß am Ende der Marxschen Textsequenz im ersten und einzigen Band der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (im Februar 1844 erschienen) bereits das erste Manifest des neuen proletarischen Revolutionarismus steht. Dieses Textstück, eigenartig verfremdet als Einleitung zu einer (schon begonnenen, dann aber nicht weitergeführten <sup>14</sup>) Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie deklariert, beginnt mit einem Prospekt auf die „menschliche Emanzipation“, für die der „kategorische Imperativ“ gilt, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes und geknechtetes, verachtetes und verlassenens Wesen ist. Daran schließt sich eine Diagnose der ganz unzulänglichen praktisch-politischen, republikanischen Potenz der bürgerlichen Mittelklassen. Die Heerschau endet mit der Proklamation des heraufkommenden neuen Emanzipators, des Proletariats als der gesellschaftlichen Sphäre, „welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann“. Damit ist nun schließlich doch eine *neue Arbeit* angesagt.

### ***Die wirkliche Bewegung als die Bewegung des Proletariats***

1844. Nach diesem Handstreich regte sich bei Marx wieder das theoretische und philosophische Gewissen: Die neue Perspektive verlangte nach einer Grundlegung, und Marx wollte sie mit einer Reihe von Broschüren bewerkstelligen, in denen die „Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc.“ abgehandelt werden sollte. Entstanden sind in dem Arbeitsgang nur die („Pariser“) Manuskripte, die das ganz neu für die Kritik erschlossene Gebiet der „Nationalökonomie“ mit einer Kritik des Hegelschen und des Feuerbachischen Philosophie-Erbes verbinden wollte. Auch die Reflexion des Proletariats und die Kritik des Kommunismus sollte eine Fortführung finden. Vieles ist in diesen Manuskripten neu eröffnet, jedoch nichts geklärt - ganz im Gegenteil. Für die neue Horizonteröffnung setzte Marx den Bezugsrahmen einer Feuerbachisch getönten Anthropologie des „menschlichen Wesens“ an, die einen mehr geschichtlichen Zug ähnlich wie bei Fichte in der Schrift über die „Bestimmung des Menschen“ gewinnt. Seinen Hegel aktiviert Marx, ein wenig auch gegen Feuerbachs positiven Anthropologismus, mit der Dialektik der Negativität (Arbeit als Selbstentäußerung), aber auch für die kühne Schemaskizze eines negativ-dialektischen Ent-

<sup>13</sup> Ebd., S. 346

<sup>14</sup> Marx hatte im Sommer 1843 an einem durchlaufenden kritischen Kommentar Es ist der kritische Kommentar zu den §§ 261-313 von Hegels Werk, unter dem Titel „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ aus dem Nachlaß veröffentlicht. (MEW Bd. 1, S. 203 f.)

wicklungsduktus, dem der Gegensatz von Kapital-Privateigentum und Lohnarbeit unterliegt.<sup>15</sup>

Das heraufkommende Proletariat, die designierte (oder mehr *postulierte*<sup>16</sup>) Initiativklasse der „menschlichen Emanzipation“, zeigt sich jedoch bei weitem nicht in der Positivität einer höheren zivilisatorisch-soziokulturelle Potenz. Es wird zum „negativen Repräsentanten“ der Gesellschaft vielmehr durch die *Negativität* seiner Daseinsweise als der „völlige Verlust des Menschen“. Vorerst scheint nur zu zählen, daß sich mit dem proletarisch-antikapitalistischen Sozialprotests eine enorme Kraftquelle für das Unternehmen „menschliche Emanzipation“ auftut. Marx hat in Paris bereits einen ersten Kontakt mit den kommunistischen *Ouvriers* aufgenommen und in ihnen (bei allen Vorbehalten gegen die Roheiten ihres doktrinären Kommunismus) doch schon etwas von ihrer Positivität wahrzunehmen geglaubt: Der „Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen“.<sup>17</sup> Das Vernünftige im Wirklichen hatte damit einen neuen geschichtlich-praktischen Ort gefunden, und die normativ-essentielle Konstruktion der Zukunft, die in den Pariser Manuskripten wieder das Feld zu beherrschen scheint, hat damit einen Kontrapunkt.

Der Kommunismus ist als „*Negation der Negation*“, als die noch durch die Negation des Privateigentums vermittelte Aneignung des menschlichen Wesens, noch nicht die „*wahre Position*“. Die Sache ist der wirklichen Geschichte anheimgegeben, „jene Bewegung, die wir *in Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen“.<sup>18</sup>

**1845-46.** Die Philosophie des verlorenen („entfremdeten“) und wiederzugewinnenden „menschlichen Wesens“, die Marx in den Pariser Manuskripten durchspielt, bleibt für ihn keine dauerhaft tragfähige Geschäftsgrundlage. Mit ihren anthropologischen Normativismen wirkt sie geradezu wie ein Rückfall in vor-hegelische Positionen. Die Abrechnung mit den einstigen junghegelianischen Weggefährten und Hoffnungsträgern war zugleich die Abrechnung mit dem eigenen „ehemaligen philosophischen Gewissen“ und eine neuerliche Selbstverständigung.<sup>19</sup> Sie konnte stattfinden, nachdem sich die beiden Vordenker in Brüssel, wohin Marx nach der Ausweisung aus Paris übersiedelt war, höchstpersönlich in das Milieu der Arbeitervereine begaben, um tätig bei der politischen Selbstkonstituierung des Proletariats mitzuwirken.

Auch dieser Übergang war wieder mit grundlagentheoretischen Recherchen verbunden, nun in einer längeren Gemeinschaftsarbeit betrieben. Die Hauptarbeit war die Grundlegung einer radikal realistischen *Geschichtsauffassung*, und negativ-kritisch gewendet die Abkehr von der *ideologischen Denkweise*. In seiner denk- und praxisge-

---

<sup>15</sup> Das kurze Fragment des zweiten Manuskripts, „Das Verhältnis des Privateigentums“, bricht ab mit einem Dreischritt-Schema (1) von unmittelbarer oder vermittelter Einheit von Arbeit und Kapital, (2) Gegensatz beider („der Arbeiter weiß den Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; jeder sucht dem andren sein Dasein zu entreißen“), (3) Gegensatz jedes gegen sich selbst und feindlicher wechselseitiger Gegensatz. (MEW Erg.-Bd. I, S. 529)

<sup>16</sup> Schon im ersten Manifest der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* führt Marx das Proletariat in einer ganz und gar postulatorischen Manier ein.

<sup>17</sup> MEW Erg.-Bd. I, S. 554

<sup>18</sup> Ebd., S. 553

<sup>19</sup> Marx hat diesen Hintersinn später ausdrücklich bestätigt.

schichtlichen Wichtigkeit ist der Textkonvolut der „Deutschen Ideologie“ gar nicht hoch genug zu veranschlagen, wie irritierend auch zum einen die chaotische Faktur dieser in Gemeinschaftsarbeit entstandenen Manuskripte, zum anderen der betulichenzyklopädistische Gestus wirken mag, mit dem hier anscheinend die „ersten Voraussetzungen aller Menschengeschichte“ (beginnend mit der Existenz lebendiger menschlicher Individuen von bestimmter Körperbeschaffenheit etc.) aufgeklärt werden sollen. Das unveröffentlicht liegengebliebene (und der „nagenden Kritik der Mäuse“ überlassene) Opus läßt sich zunächst an wie die Systemskizze für eine Neue Enzyklopädie der historischen Sozialwissenschaften, doch verliert es sich bald in einer meist ephemeren und oft kleinlichen Polemik gegen die Gebrüder Bauer, Max Stirner und die Propheten eines deutschen Gefühlssozialismus.

Gleichwohl findet man zwischen alledem nichts Geringeres als die Prolegomena zu einer geschichtlichen Praxis, die als reell und seriös soll auftreten können. Nach den postulatorischen Exaltationen, den Feuerbachiana und Fichteanismen von 1844 bedeutet die Geschichtsauffassung von 1845/46, die Marx und Engels mit mehr Trotz und Provokationslust als philosophischer Akkuratessse eine „materialistische“ nennen, die entschiedene Rückkehr in eine hegelische Perspektive auf das *Wirkliche*, nunmehr dynamisch als „*wirkliche Bewegung*“ ins Auge gefaßt. Das gilt namentlich von der *eigenen Sache*: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach sich die Wirklichkeit zu richten haben<sup>20</sup>. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche Bewegung*, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen der Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“<sup>21</sup> An diesem Passus (Marx hat ihn in Engels' Manuskript eingefügt) wird deutlich, daß das Grundwort des „neuen Materialismus“ das „*Wirkliche*“ ist, das „*Praktische*“ des *Wirkens*, der Tätigkeiten wirklicher Menschen (der „Individuen“) - eines Wirkens, das natürlicherweise auch seine stofflich-materiellen Konstituentien hat, die immer wieder als (mit-)„*bedingende*“ in Ansatz kommen. Doch nicht das Materielle einer „*Materie*“, sondern das „*Leben*“<sup>22</sup>, der „*wirkliche Lebensprozeß*“ der Menschen ist das konzeptive Zentrum. Und das „*ideologiekritische*“ Hauptanliegen ist es, die abstraktiven oder „*aparten*“ Fixierungen des „*Bewußtseins*“ (der Gedanken- und Ideenbildungen) in die Konkretionseinheit des „*wirklichen Lebensprozesses*“ der Menschen zu reintegrieren, also die *Bewußtseins-Abstraktion* aufzuheben.<sup>23</sup>

Die Geschichte untersteht nun nicht mehr der Teleologie menschlicher *Wesensbestimmungen*, die sich in ihr als ihre *Ziele* „*verwirklichen*“. Die Geschichte ist überhaupt nicht auf Ziele hin, sondern von wirklichen *Voraussetzungen* her zu denken.

---

<sup>20</sup> Die MEW-Redaktoren haben hier das Wörtchen „*wird*“ eingefügt. Die Infinitivform ist aber wahrscheinlich eine Anspielung auf die zeitgenössische Diktion von Anordnungen und Befehlen.

<sup>21</sup> MEW Bd. 3, S. 35. Ich zitiere nach der Textfassung im I. Band (Frankfurt 1925) des *Marx-Engels-Archivs*, der von D. Rjazanov herausgegebenen Zeitschrift des Moskauer Marx-Engels-Instituts, S. 252; hier findet sich auch der Vermerk, daß der Passus von Marx stammt.

<sup>22</sup> Die Kurzformel lautet hier noch: „*Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.*“ (MEW Bd. 3, S. 27) Im Resümee von 1859 steht für das „*Leben*“ der mehr abstraktive Titel „*Sein*“. (MEW Bd. 13, S. 8)

<sup>23</sup> Als Axiom einer „*Einheit der Apperzeption*“ formuliert lautet es so: „*Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.*“ (MEW Bd. 3, S. 26)

Die Lineaturen ihres Fortgangs ergeben sich aus den Potenzen und Potenzierungen wirklicher Interessen (Bedürfnisse) relevanter Menschen-Ensembles, und sie sind ein Moment ihrer produktiven und formativen Kräfte. Für das Kardinalmotiv „menschliche Emanzipation“ bedeutet dies: „In der Wirklichkeit trug sich die Sache natürlich so zu, daß die Menschen sich jedesmal so weit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten.“<sup>24</sup> Für die Sache des „Kommunismus“ bedeutet es: Wo nicht „revolutionäre Produktivkräfte“ im Juncim mit einer „revolutionären Masse“ gegen die bisherige „Lebensproduktion“ und „Gesamttätigkeit“ revoltieren, „ist es ganz gleichgültig für die praktische Entwicklung, ob die *Idee* dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist - wie die Geschichte des Kommunismus dies beweist“.<sup>25</sup>

Wie aber ließ sich nun die Sache der Emanzipation als Sache einer „wirklichen Bewegung“ der arbeitenden Klasse in das Bild der jetzigen Geschichte einzeichnen? Schon als Marx 1844 die kühne Deduktion vollführte, daß die Klasse mit den „radikalen Ketten“, die der „völlige Verlust des Menschen ist“, *ebendarum* „nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen“ könne, war ihm andererseits klar, daß die Potenz einer Befreiungsrevolution nicht gänzlich und nicht einmal hauptsächlich aus einer solchen Ausschließung kommen konnte. In einer anderen Betrachtung von 1844 skizziert Marx (mit einem Blick zurück auf die Französische Revolution), welches Schicksal einer bloß *politischen* Revolution unvermeidlich widerfährt: „Die *politische Seele* einer Revolution besteht ... in der *Tendenz* der politisch einflußlosen Klassen, ihre *Isolierung* vom *Staatswesen* und von der *Herrschaft* aufzuheben. ... Eine Revolution von *politischer Seele* organisiert daher auch, der *beschränkten* und *zwiespältigen* Natur dieser Seele gemäß, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft.“<sup>26</sup> Die im Politischen befangene Richtung des französischen Kommunismus ließ Marx eine solche Konsequenz in Erwägung ziehen. Er zeigte sich jedoch zuversichtlich, daß der „Sozialismus“ dort, wo „seine *organisierende Tätigkeit* beginnt und seine soziale „Seele“ hervortritt, die „politische Hülle“ wegschleudert.<sup>27</sup>

Eine sozial-zivilisatorische Befreiungs- und Entwicklungsrevolution ist - das wird für Marx und Engels (vielleicht müßte man umgekehrt sagen: für den halben Engländer Engels und den halben Franzosen Marx) nun zum festen theoretisch-heuristischen Kanon - über jede bloße Rebellion von Ausgebeuteten und Unterdrückten hinausreichend eine Freisetzung höherer und reicherer Produktivkräfte, auch jeweils höherer Stufen menschlicher „*Selbstbetätigung*“, die in überkommenen sozialen Produktionsordnungen beengt sind und diese sprengen. Die Frage lautet jetzt also: Wie kann das Proletariat die Initiativklasse einer solchen Entwicklungsrevolution sein? Die beiden Vordenker haben sich diese Frage durchaus gestellt, und sie haben die Konditionen einigermaßen präzise definiert. Die Quintessenz dieser Umwälzung ist die positive „*Aneignung*“ der modern-industriellen, „zu einer Totalität entwickelten und nur innerhalb eines universellen Verkehrs existierenden Produktivkräfte. ... Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als ... die Entwicklung einer Totalität

---

<sup>24</sup> MEW Bd. 3, S. 417

<sup>25</sup> Ebd., S. 38 f.

<sup>26</sup> MEW Bd. 1, S. 408

<sup>27</sup> Ebd., S. 409

von Fähigkeiten in den Individuen selbst“, d.h. im Ensemble der produktiven Klassen. Doch nun kommt es zum Schwur, wenn Engels und Marx das Proletariat als bestimmte geschichtliche Größe in diese Formel einer Algebra der Revolution einsetzen: „Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen.“<sup>28</sup> Dieser wieder ganz postulatorische Satz überspielt ganz offenkundig eine Aporie, wenn nicht eine Antinomie: er bedeutet einen irrationalen Bruch im Kalkül der Produktivkräfte und der sozial-organisierenden Potenzen. Weder vorher noch danach finden wir die Aporie einer sozialen Revolution des Proletariats so sichtbar freigelegt. Wie Marx und Engels praktisch damit fertig geworden sind, wäre Sache einer weitläufigen Recherche. Wir werden davon im Anschluß an die Besprechung der Feuerbachthesen nur die eine Frage nach der Konstitution jener „revolutionären Praxis“ aufnehmen.

### *Worauf es ankommt: Die Praxis und das Begreifen der Praxis*

Die Feuerbachthesen sind ein Seitenstück der grundlagentheoretischen Revisionen, die in den Arbeiten von 1845-46 fällig geworden sind. Während sich die Verhandlungen in der *Heiligen Familie* und in der *Deutschen Ideologie* wesentlich auf dem (Engelsschen) Boden des *Common sense* ergehen, kommt in einigen der Feuerbachthesen das Arrivierte von Marxens philosophischer Bildung kräftiger in Ansatz und kann manches Korrektiv ergeben, wie umgekehrt namentlich die „Deutsche Ideologie“ bereits einiges an den Thesen korrigiert. Nur kommt jenes philosophisch Arrivierte nicht gerade in der letzten These zur Geltung, und ich möchte ihr überhaupt einen enger begrenzten Aussagesinn zuschreiben. Sie gehört gewiß einem zentralen Gedankenkreis an, ist in ihrer rhetorischen Manier aber nicht theoretisch angemessen formuliert. Kann dieses „es kömmt drauf an“, das so appellativ klingt, nach der ideologiekritischen Inventur wirklich so etwas wie der *Ruf zur Praxis* sein, gar einer an die Philosophen? Vieles spricht dafür, daß es in seinem Kontext einen schlichteren Aussagesinn hat und nichts von der Art eines krönenden Schlußakkords ist.

Engels hat Marxens Notizen *ad Feuerbach* Jahrzehnte später in überarbeiteter Fassung als *Thesen* herausgegeben (1888 als Beilage zu seiner eigenen Feuerbach-Schrift) und damit ihre Monumentalisierung eingeleitet. Es liegt zudem eine anachronistische Verfremdung darin, wenn Engels die Thesen als den „genialen Keim der neuen Weltanschauung“ präsentiert - dabei ist doch schon das erste der elf Memoranda eine Absage an die Materialismen, die Marx die „anschauenden“ nennt, weil ihr Bezugsrahmen die *Anschauung der Welt* ist; man kann sie die „Weltanschauungs-Materialismen“ nennen.

### *Von der Anschauung der Welt zur Reflexion der Praxis*

Namentlich in der ersten These steckt, wenn man sie voll ausschöpft, enorm viel an philosophischer Potenz. Sie ist ein Fazit der philosophischen Bewegung von den französischen Aufklärern über Kant bis Hegel. In seiner Kritik an den Weltanschauungs-Materialismen tritt Marx dieses Erbe bewußt und gewichtig an. Umso bezeichnender ist es, daß Generationen „marxistischer Philosophen“ mit ihr kaum etwas

---

<sup>28</sup> MEW Bd. 3, S. 68



anfangen konnten, nicht viel mehr als Engels. Bei Marx geht es ja damit weiter, daß er in seiner dialektischen Sicht auf den Weltanschauungs-Materialismus der Aufklärer den *Idealismus* (sc. den Kantischen und nachkantischen) in seinem Recht bestätigt, die „tätige Seite“ des menschlichen Weltverhältnisses „entwickelt“ zu haben, also die Seite der Subjekt-Spontaneität. Die Perzeption des Gegenständlichen der Anschauung geschieht im Medium der sinnlich-gegenständlichen *Tätigkeit* oder der menschlichen *Praxis*. Der Inbegriff von Wirklichkeit ist damit ebenso *subjektiv* konstituiert. Bei den späteren marxistischen Schulphilosophen war „Subjektivität“ nur noch ein schlimmes Delikt.

In der ersten Feuerbachthese liegt der „Keim“ einer philosophischen Potenz, über jegliche Weltanschauungsphilosophie hinauszugelangen. Sie ist ein Erbstück der *Reflexionskultur*, an der Marx noch sehr wesentlich partizipiert hat und deren politisch-kulturelles Komplement sein intensiver *Republikanismus* gewesen ist. Diese „Keimanlage“ werden wir auch zu bedenken haben, wenn wir die Sinnkoordinaten der letzten Feuerbachthese historisch erfassen wollen. Diese Notizen oder Memoranda haben kein einheitliches Thema, und am allerwenigsten kann das Verhältnis zu Feuerbach als ein solcher einheitlicher Bezug gelten.

Zu Feuerbach steht in der ersten These, daß er mit seiner Kultur des Anschauens nicht über den Aufklärungsmaterialismus hinausgelangt sei.<sup>29</sup> Und dann ist sichtlich die sechste These ganz und gar an Feuerbach adressiert. Die schulmarxistischen Schriftgelehrten haben aus ihr allerdings viel mehr herauszulesen gesucht, nicht weniger als die Generalformel einer anthropologischen Konfession. Marx wendet gegen Feuerbach ein, das „menschliche Wesen“, auf das dieser das „religiöse Wesen“ zurückführen wolle, sei in seiner Wirklichkeit das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, kein „dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“. Für den sowjetischen Herrschaftsmarxismus war dies ein höchst willkommenes Diktum, konnte man so den Leuten doch verwehren, sich auf die Unmittelbarkeit und Inhärenz ihres einzelpersönlichen Menschseins zu berufen. Die sechste Feuerbachthese wurde zu einem Vehikel des autoritären Sozialkollektivismus. Manche seiner Scholastiker haben die These auch noch unrichtig zitiert und nicht nur vom „menschlichen Wesen“, sondern vom *Individuum* gesagt, es sei ein Ensemble von gesellschaftlichen Verhältnissen - was kompletter syntaktischer Unsinn ist. Damit wurde die sechste Feuerbachthese neben der elften zum verhänglichsten Stück marxistischer Marxauslegung. Marx will hier aber gewiß nichts Allgemeines und Axiomatisches über ein „Wesen des Menschen“ sagen. Mit der folgenden siebten These steckt er den thematischen Rahmen gebührend eng ab: Feuerbach sieht nicht, daß das *religiöse Gemüt* als gesellschaftliches Produkt einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

Der wirklich stringente philosophische Gedankenzug, in dem Marx (1) den *gegenständlich-reflexiven* Zugang zur Praxis, (2) die Essenz einer *nicht-präzeptoralen* Praxis-Partizipation und (3) die besondere Dignität einer Praxis bekräftigt, die in einem *nicht-doktrinalen* Praxisbewußtsein sich selbst zu begreifen imstande ist, verläuft somit von der *ersten* These über die *dritte* zur *achten*.

---

<sup>29</sup> Dazu nur ein beliebig herausgegriffener Textbeleg in diesem Satz aus der *Kritik der christlichen oder 'positiven' Philosophie* von 1838: „Die großen Epochen in der Geschichte der Religion und Philosophie bestimmen sich nur nach dem, was von dem Menschen vergöttert, d.h. als das Höchste angeschaut wird.“ (*Anthropologischer Materialismus*, Hrsg. Alfred Schmidt, Bd. II, S. 115)

Den Abschied von jeglichem *präzeptoralen* Vordenker-Gehabe des Philosophen ratifiziert die dritte These, mit der Marx die aufklärungs-materialistische Lehre von der „Veränderung der Umstände und der Erziehung“ zurückweist. Es gibt beim Verändern gesellschaftlicher Ordnungen keinen Erzieher, der nicht selbst (mit-)erzogen werden müßte, keine zwei Gesellschaftsteile, von denen der eine über den anderen erhaben wäre. Gegen die Pragmatik der Erziehung und Milieuveränderung setzt Marx (im Telegrammstil) eine dialektische Formel: In der „revolutionären Praxis“ fällt das Ändern der Umstände mit der „menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ zusammen.

Die achte These ergänzt die Absage an die Weltanschauungsphilosophie, setzt die gesellschaftliche Lebenspraxis als Bezugsraum an und benennt den besonderen Modus einer Praxis, die zugleich mit einem „Begreifen dieser Praxis“ einhergeht - also den Antitypus zu einer Praxis, die sich selbst ideologisch mystifiziert: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystifizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ Hiermit hätte das Memorandum gut und gern abschließen können. So wäre uns auch die fragwürdige Entgegensetzung von „Interpretieren“ und „Verändern“ erspart geblieben, die doch gerade durch die Konjunktion von *Praxis und Begreifen dieser Praxis* überholt sein dürfte! Was ist dieses Begreifen anderes als ein mitlaufendes Interpretieren der Praxis? In den Anmerkungen zur Doktordissertation hatte Marx erklärt, die *Praxis der Philosophie* sei allerdings *theoretisch*. Nunmehr, da es wirklich um die *volle Praxis geschichtlicher Umwälzungen* zu tun ist, die nicht mehr Praxis der Philosophen ist und an der sich einige von ihnen allenfalls subsidiär beteiligen können, erweist es sich, daß sich diese Praxis auf ihrer höchsten Stufe mit einem Bewußtsein vollzieht, das als ein *Begreifen* dieser Praxis ebensosehr *theoretisch* ist. Dieser Gedanke wird weiterhin eminent wichtig sein.

Ein Wort wäre noch zur zehnten These zu sagen: „Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“ Es klingt schon ein wenig seltsam, wenn sich hier ein Denken, dessen Medium eine Praxis des Veränderns ist, als ein „Standpunkt“ definiert, der zudem einem noch ganz unrealen Subjekt zugeordnet erscheint. Der Satz ist doch wohl ein Nachklang jenes „realen Humanismus“, dem Marx und Engels in der *Heiligen Familie* noch huldigen, aber schon *nicht mehr* in der *Deutschen Ideologie*. Der „Standpunkt“ dieses Satzes ist die Wesens-Anthropologie der Pariser Manuskripte. Die Bewegung des Praxisdenkens ist darüber hinausgegangen.

### ***Begreifen der Praxis: Rechenschaftslegung***

Die Konsequenzen der ideologiekritischen Wendung von 1845/46 sind in den Schriften von 1847 gezogen. Für Marx hat sich erst jetzt erfüllt, was ihm zur Zeit der Doktordissertation schon als eine vollendete Tatsache erschienen war: daß sich die Philosophie „verweltlicht“ und damit als Philosophie aufgehoben hat. Von nun an war dieser durchaus philosophisch gebildete Kopf nicht mehr daran interessiert, Lehrstücke einer neuen Philosophie (wie etwa die „materialistische Geschichtsauffassung“) systematisch zu entwickeln. Seine philosophische Bildung war nur noch an bestimmten Wendemarken gefordert, Schwierigkeiten auflösen zu helfen, die bei der

Orientierung im Praktischen entstanden. Darum kann man Marx eigentlich gar keine bestimmte Philosophie außer jenem „Begreifen der Praxis“ zuschreiben. Darin erfüllt sich, in einem aktivischen Modus, die Bestimmung der Philosophie, „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ zu sein. Den Ausweich-Titel „die Marxsche Theorie“, der vielen so leicht über die Zunge geht, halte ich in seiner unhistorischen, unitarisch-harmonisierenden und konfessionalistischen Tendenz für unangemessen, wenn nicht gar für ein Ärgernis.<sup>30</sup>

In dem Praxisdenken, das an seinen praktischen Ort gelangt ist, gibt es nicht mehr den Philosophen als den Präzeptor der menschlichen Emanzipation, als den Mandatsträger des *kategorischen Imperativs* und als den Mentor einer Kritik, die das Wirkliche an seinen höheren Möglichkeiten (*alias* an der „Idee“) mißt. Die Kritik setzt nur ein Wirkliches in seiner praktischen Dignität gegen ein anderes von anderer Dignität, und diese Dignität ist von praktisch-apodiktischer, nicht von doktrinal-demonstrativer Evidenz. Die Praxis braucht keinen Animateur und keinen Agitator. Sie hat im Ensemble derer, die an ihr partizipieren, eine autochthone Motivation und qualifiziert sich innerhalb ihres Ensembles interaktiv.

Nun wird man *ad Marx* allerdings kritisch anmerken müssen, daß er die einstige Idee der menschlichen Emanzipation nur darum in die Wirklichkeit des sich organisierenden Proletariats zurücknehmen konnte, weil sich ihm diese Wirklichkeitsgestalt in einer *ideativen Überhöhung* dargestellt hat. Für ihn selber hatte dieses Imaginäre immerhin soviel Realität, daß er diese Klasse so behandelt hat, *als ob sie* der autochthone Träger einer sich ins Unbestimmt-Grenzenlose potenzierenden Potenz menschlicher Emanzipiertheit wäre. Er hat das einstige Mandat einer autonomen bürgerlichen Öffentlichkeit auf das neue, noch recht unbekanntes Klassen-Ensemble übertragen und darauf seine eigene praktische Mitbeteiligung abgestimmt - weil dies auch der Modus öffentlichen Wirkens war, der ihm praktisch existenziell gemäß gewesen ist

Für die eigentümliche Bewußtseinsform des Praxisdenkens, das Marx für sich inauguriert hat, lag aus der bürgerlich-republikanischen Frühzeit jene Doppelformel bereit, der wir bereits begegnet sind: *Selbstverständigung* und *Rechenschaftslegung*. In seiner Proudhon-Kritik von 1847 beschreibt Marx, welcher Form- und Funktionswandel im reformatorisch-revolutionären Gesellschaftsdenken eintritt, wenn sich das Proletariat als einer geschichtliche Initiativklasse konstituiert. Solange dies noch ausstand oder noch nicht weit gediehen war, waren die Theoretiker des Proletariats nur Utopisten und Doktrinäer. Nunmehr sei jedoch ein neuer Aggregatzustand erreicht. Die theoretischen Wortführer dieser Klasse haben nur noch „sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt“, also vom praktischen Stand und Fortgang der Bewegung, „und sich zum Organ derselben zu machen“. Ihre Wissenschaft, ein „bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung“ geworden, sei nicht mehr doktrinär, sondern revolutionär.<sup>31</sup> Das im selben Jahr entstandene „Kommunistische Manifest“ erklärt ganz in diesem Sinne, die „theoretischen Sätze“ (*sic!*) der Kommunisten seien nur „allgemeine Ausdrücke“, also Gedanken-Nenner „tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor

<sup>30</sup> In meiner Studie *Epochenphänomen Marxismus* (Hannover 1993, vergriffen) verhandle ich die Frage *Was heißt 'Marxsche Theorie'?* äußerst restriktiv.

<sup>31</sup> MEW Bd. 4, S. 143

sich gehenden geschichtlichen Bewegung“. Die Rede ist daraufhin nicht von den „Zielen“, sondern von den „allgemeinen Resultaten der proletarischen Bewegung“.<sup>32</sup> Diese theoretische Askese hält sich bei Marx bis zuletzt zwar nicht immer strikt, im ganzen aber recht konsequent durch. Noch in der späten Auseinandersetzung mit M. Bakunin erinnert er sich jener Proudhon-Kritik; die (von Bakunin inkriminierte) Rede vom „wissenschaftlichen Sozialismus“ markiere nur „den Gegensatz zum utopistischen Sozialismus, der neue Hirngespinnste dem Volk aufheften will, statt seine Wissenschaft auf der [die] Erkenntnis der vom Volk selbst gemachten sozialen Bewegung zu beschränken“.<sup>33</sup>

Marx ist damit endgültig in die Hegel-Perspektivik zurückgekehrt, die „Idee“ *im Wirklichen* nicht nur zu *suchen*; wenigstens als das „energische Prinzip der nächsten Zukunft“ glaubte er die einstige „Idee“ an einem bestimmten geschichtlichen Ort auch wirklich *gefunden* zu haben. Wie sehr Marx die prospektive Potenz des Industrieproletariats ideativ überhöht haben mag, hat er doch seine *aktuelle* Potenz niemals *überfordert*.<sup>34</sup> Für die volle Entfaltung dieser Potenz rechnete er von 1850 an mit einer geschichtlichen Zeitspanne, die über seine eigene Lebenszeit hinausreichte. Nach einem Höhepunkt des proletarisch-revolutionären Aktivismus, der Pariser Kommune, bekräftigt er sein stoisches *Ceterum censeo*, indem er von der Arbeiterklasse sagt: „Sie hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.“<sup>35</sup> Das ist sichtlich ein sehr „organisches“ Konzept von Großer Politik. - Es erübrigt sich zu sagen, daß es ganz und gar auf die Aktionen und Interaktionen wirklicher Menschen-Ensembles setzt und nichts mit einer Hypostasierung „der Geschichte“ oder ihrer „Gesetze“ zu tun hat.

Anders als für Hegel zu seiner Zeit stellt sich dieses Wirkliche nunmehr als ein Stück wirklicher *Bewegung* in einer Konflikt-Konstellation dar, und Marx verhielt sich dazu nicht kontemplativ, sondern aktiv als Parteimann der proletarischen Bewegung. Sich (und vor den Anderen, Mitstreitern und Widersachern) *Rechenschaft zu geben* vom Stand und Fortgang der Bewegung ist das eine; nun steht da aber auch noch: „*und sich zum Organ derselben zu machen*“. Was für eine Organfunktion weist Marx, der Mann einer rechenschaft-legenden Wissenschaft oder Wissenskultur („Begreifen dieser Praxis“), damit sich selbst zu? Er läßt sich dazu nicht weiter vernehmen, und man muß wohl versuchen, es aus dem Gesamtaufgebot seiner öffentlichen und internen Verlautbarungen abzulesen. Einige Funktionsbestimmungen lassen sich mit Bestimmtheit ausschließen: zumal alles, was von der Art einer aktiven „Sinnggebung“ oder einer Inspiration im Blick auf die höheren Normen oder Ziele der Bewegung sein könnte. Hierin hält es Marx mit seinem Praxisdenken ebenso wie Hegel mit der Philosophie: sie muß sich hüten, *erbaulich* sein zu wollen. Nichts an dem Gedankenaufgebot von Marx kann von ihm aus auf die Anderen hin *normativ* ge-

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 474 f.

<sup>33</sup> MEW Bd. 18, S. 635 f.

<sup>34</sup> Wolfgang Schieder attestiert Marx, daß er, wie herrisch er sich auch gegenüber diversen Führungspräzedenz verhalten konnte, im Umgang mit den wirklichen *Arbeitern* in seinem Wirkungsraum (anders als viele seiner marxistischen Epigonen) auffallend behutsam gewesen sei. (*Karl Marx als Politiker*, Piper München 1991, S. 151 f.)

<sup>35</sup> MEW Bd. 17, S. 343

meint sein, und schon gar nicht *moralisch* normativ.<sup>36</sup> Die „Idee“, heißt es in der *Heiligen Familie*, hat sich in der Geschichte „stets blamiert“, wenn sie vom (handlungsleitenden) *Interesse* der betreffenden Leute *verschieden* gewesen ist.<sup>37</sup> Und zum Interesse kommt (oder gehört) immer auch die *Fähigkeit*, sich damit geltend zu machen oder „durchzusetzen“. Hätte Marx mehr Anlaß gesehen, seine „Rechenschaftslehre“ (*sit venia verbo!*) und auch seinen Begriff von „revolutionärer Produktivkraft“ philosophisch durchzubuchstabieren, so hätte er noch hinzusetzen können: Es ist vor allem darauf zu achten, daß man das Praktisch-Normative nicht nur als normative *Essenz*, sondern immer auch als normative *Kraft* begreift. Man kann Marx natürlich noch weiteres fragen, auf das er nicht präventiv geantwortet hat; namentlich nach den Konstitutionen und den Kriterien des *praktischen Wissens*, wovon er selber ein Exempel ist. Wer dies „rekonstruieren“ will, sollte es nicht mit allzu konventionellen Modellen versuchen; er sollte zusehen, wie er der historischen Singularität des Falles Marx gerecht werden kann. Das gilt ebenso für die Frage nach den Evidenzen, die Marx in Anspruch genommen hat. Mir schiene es nicht unangemessen, wenn man im Blick auf Marx und den Prospekt seiner praktischen Geschichtsbeteiligung - die Paulus-Sentenz über den Glauben als eine „gewisse Zuversicht“<sup>38</sup> umkehrend - von einer *nicht-gewissen* Zuversicht spräche.

Der Vordenker erlangt die besagte Organfunktion nicht schon durch seine Gedanken, vielmehr erst dadurch, daß er *in persona* wirklich mit dabei ist und in solcher aktuellen Beteiligung etwas von seiner geistig-praktischen Energie „kommunikativ“ wirksam wird. Marxens ausgedehnte „Gremienarbeit“ im Generalrat der Internationalen Arbeiterassoziation sowie die zahllosen persönlichen Begegnungen und Korrespondenzen waren etwas ganz und gar nicht Beiläufiges; sie gehörten zu seiner integralen Gesamtpraxis. Er wirkte nicht unwesentlich als das praktische Exempel eines hochgebildeten Mannes, der die Courage hatte, den Herren dieser Welt entgegenzutreten, der sich auch nicht zu fein war, mit den Arbeitsleuten politisch gemeinsame Sache zu machen.

So können wir nach diesen vielen Windungen endlich versuchen, die so sehr monumentalisierte Schlußsentenz der Feuerbachthesen auf ihren praxisgeschichtlichen Aussagesinn zurückzuführen. Sie kann in ihrem Kontext nicht als ein *Appell zur Praxis* gemeint gewesen sein. Der Denker der „wirklichen Bewegung“ konnte schlechterdings nicht denken, er könnte (und müßte) die Leute mit seinem „es kömmt drauf an“ wie mit einer Schlachtparole an die Front der weltverändernden Praxis rufen. Als der *Selbstverständigungs*-Text, der die Notizen zu Feuerbach (etc.) gewesen sind, sind sie nichts anderes als das Protokoll einer Gedankenbewegung von Marx selbst, die mit einem Wechsel des praktischen Ortes einhergegangen ist. Die elfte Feuerbachthese ist weniger das Signal zum Aufbruch als vielmehr das Signal einer *Ankunft*, eine noch recht unbestimmt gehaltene *Ortsangabe* des einstigen Philosophen,

---

<sup>36</sup> Dagegen steht in der *Deutschen Ideologie* das Votum: Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral. Sie stellen keine moralischen Forderungen auf, weil sie mit den inneren Stringenzen menschlichen Verhaltens rechnen. MEW Bd. 3, S. 229

<sup>37</sup> MEW Bd. 2, S. 85. Sie stellen keine moralischen Forderungen auf, weil sie mit den inneren Stringenzen menschlichen Verhaltens rechnen. (MEW Bd. 3, S. 229)

<sup>38</sup> Hebr. 11, 1

der unter die sich vereinigenden Proletarier gegangen ist, um bei einer wichtigen Epoche der Weltgeschichte mit dabeizusein.