

Peter Ruben

Natur und Naturwissenschaft
in der Entstehung der marxistischen Philosophie¹

Gegenwärtig gibt es noch keine umfassende und philosophiehistorisch präzise Untersuchung der spezifischen Funktion des Naturverständnisses im Entstehungsprozeß der marxistischen Philosophie. Die nachfolgende Darstellung wird diesen Mangel nicht beseitigen. Sie kann nur eine grobe Skizze liefern.

Eine marxistische Darstellung der Rolle des Naturverständnisses und der Funktion der Naturwissenschaften im Entstehungsprozeß des Marxismus kann selbstverständlich nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß die erste größere Arbeit von Marx, seine Dissertation, eine naturphilosophische Abhandlung ist. Sie wurde von ihm im April 1841 der Philosophischen Fakultät der Universität Jena unter dem Titel „Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“ vorgelegt. Zu dieser Arbeit schreibt F. Mehring: „Jedoch steht Marx in dieser Schrift auch noch ganz auf dem idealistischen Boden der Hegelschen Philosophie.“² Mehrings Urteil wird heute im allgemeinen ohne Widerspruch angenommen.³ Allerdings wird zumeist hervorgehoben, daß Marx in seiner Dissertation durchaus zu einer selbständigen Haltung gegenüber Hegel gelangt.

Nun ist interessant, daß Marx in späteren Äußerungen seine Dissertation keineswegs verwirft. 1857 schreibt er an Lassalle: „Die spätere Philosophie – Epikur (namentlich

¹ Erstveröffentlichung in: *Naturphilosophie – von der Spekulation zur Wissenschaft*. Hg. v. H. Hörz / R. Löther / S. Wollgast. Berlin: Akademie-Verlag 1969. S. 243–268

² F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 3, Berlin 1960, S. 36.

³ A. Cornu schließt sich allerdings diesem Standpunkt nicht an. Vgl. *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk*, Erster Band 1818—1844, Berlin 1954.

diesen), Stoa und Skepsis, hatte ich zum Gegenstand *speziellen* Studiums gemacht, aber mehr aus politischem als philosophischem Interesse."⁴ Und im Februar 1858 schreibt Marx an Lassalle: „Bei den Stoikern habe ich selbst ihr Verhältnis nach naturphilosophischer Seite zu Heraklit nicht untersucht . . . Bei dem Epikur dagegen ist nachzuweisen en détail, daß, obgleich er von Demokrits Naturphilosophie ausgeht, er überall die Pointe umdreht."⁵ Im Mai 1858 schließlich äußert sich Marx gegenüber Lassalle: „Ich stimme endlich in einzelnen Details nicht überein, z. B. der Auffassung der demokritischen Naturphilosophie . . . Die Schwierigkeiten, die Du bei der Arbeit zu überwältigen hattest, sind mir um so einleuchtender, als ich vor about 18 Jahren eine ähnliche Arbeit über einen viel leichteren Philosophen, den Epikur, machte – nämlich die Darstellung des Totalsystems aus den Fragmenten, ein System, von dem ich übrigens . . . überzeugt bin, daß es nur *an sich* in Epikurs Schriften, aber nicht in bewußter Systematik vorhanden war."⁶ Diese Äußerungen demonstrieren, daß Marx die Grundidee seiner Dissertation, daß Epikur „überall die Pointe umdreht“, nicht verworfen hat. Bedenkt man zugleich, daß er Engels über Lassalles Arbeit zu Heraklit erklärt: „Der Kerl scheint sich die Hegelsche Logik an Heraklit klarzumachen gesucht haben . . . Übrigens . . . hat er . . . *absolut nichts Neues* zu dem hinzugefügt, was Hegel in der Geschichte der Philosophie sagt"⁷, so wird deutlich, daß Marx an Lassalle genau den Schritt vermißt, den er selbst programmatisch in seiner Dissertation formulierte: „Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar . . . Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler *aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst die Form eines exoterischen* Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen."⁸

⁴ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 29, Berlin 1963, S. 547.

⁵ Ebenda, S. 549.

⁶ Ebenda, S. 561.

⁷ Ebenda, S. 274f.

⁸ Doktordissertation von Karl Marx (1841), Eingel. und bearb. von G. Mende unter Mitwirkung von E. G. Schmidt, in: Jenaer Reden und Schriften, Friedrich-Schiller-Universität o. J. (1964) (im folgenden zitiert als „Diss.“ S. 79f.

In seiner Dissertation ist Marx in der Tat über Hegel „hinausgegangen“: die Arbeit ist ausdrücklich mit dieser Absicht geschrieben worden. (Lassalle dagegen konnte Hegel nur als vorausgesetztes Schema behandeln.) Ein eigentliches „Hinausgehen“ über Hegel ist aber im *idealistischen* Sinne unmöglich. Das „Hinausgehen“ im Sinne des dialektischen Begriffs der „Aufhebung“ ist bezüglich der Philosophie Hegels entweder materialistisch wirklich oder unmöglich. Hegel ist der Endpunkt aller progressiven bürgerlichen Philosophie in der Gestalt des objektiven Idealismus. Marx hat dies seit seiner Bekanntschaft mit Hegel erfaßt und stets erneut betont. Wenn Marx in der Widmung eingangs der Dissertation erklärt: „*Sie, mein väterlicher Freund*, waren mir stets ein lebendiges argumentum ad oculos, daß der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist“⁹, so muß man sich über die effektive Bedeutung des Terms „Idealismus“ Klarheit verschaffen, um nicht auf Grund der uns heute geläufigen Verwendung zu einem Fehltril zu gelangen. Ein „lebendiges argumentum ad oculos“ kann *nicht* die „Wahrheit“ des Idealismus (im heutigen Sinne und im Sinne Hegels) demonstrieren. Vielmehr *widerlegt* das Bedürfnis nach dem „argumentum ad oculos“ gerade den so verstandenen Idealismus. Offensichtlich handelt es sich um die wirkliche Macht des Denkens, die Marx in der Widmung als „eine Wahrheit“ ausspricht. Sie hat Marx nie bestritten, vielmehr in ihrer eigentlichen Natur erst aufgedeckt. Wenn er darüber hinaus den Ausdruck „Materialismus“ zu dieser Zeit nicht verwendet, so liegt das daran, daß darunter eben der „abstrakt metaphysische Materialismus“ insbesondere der französischen Aufklärung verstanden worden ist. Die „Feuerbach-Thesen“ verdeutlichen genügend, in welchem Sinne Marx die Worte „Idealismus“ und „Materialismus“ versteht. Was er in der ersten These als Charakteristikum des Idealismus ausdrückt, daß nämlich dieser die „tätige Seite“ gefaßt habe, eben das ist die „Wahrheit“, die er in der Widmung am Idealismus rühmt. Daß er sie zugleich durch ein „argumentum ad oculos“ gesichert sieht, heißt aber schon, daß er die „tätige Seite“ als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ auffaßt. Seine Dissertation ist ein entscheidender Schritt *auf dem Wege* zu dieser dialektisch-materialistischen Auffassung. Sie stellt darüber hinaus einen äußerst wichtigen Entwurf einer dialektisch-materialistischen Sicht des Zusammenhangs von Naturwissenschaft und „Naturphilosophie“ dar.

Um nicht mißverstanden zu werden: hier wird nicht behauptet, daß die Dissertation von Marx bereits eine Schrift des *vollendeten* dialektisch-historischen Materialismus sei. Es ist aber für äußerst fraglich zu halten, die Dissertation als Ausdruck des nicht

⁹ Ebenda, S. 22.

überwundenen Standpunkts der Philosophie Hegels zu beurteilen. Meines Erachtens ist sie vielmehr ein positiver Schritt auf dem Wege zur Formierung der marxistischen Philosophie, dies u. a. dadurch demonstrierend, daß sie in entscheidenden Punkten im strikten philosophischen Gegensatz zu Hegel steht.

Für Marx spielt das Verhältnis von „Wesen“ und „Existenz“ eine grundlegende Rolle. Dies ist nicht nur in der Doktordissertation der Fall, sondern auch in den späteren Arbeiten, die der Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie gewidmet sind. Nun bedeutet für Hegel die „Existenz“ „nur ein Gesetzes, nicht an- und für-sich-Seiendes“¹⁰. Lenin bemerkt: „Existenz und Begriff unterscheiden sich bei Hegel wohl etwa wie: die Tatsache (das Sein) einzeln genommen, aus dem Zusammenhang gerissen, und der Zusammenhang (der Begriff), wechselseitige Beziehung, Verkettung, Gesetz, Notwendigkeit.“¹¹ Hegel begreift bekanntlich das theoretische Verhalten so, daß es die einzelnen Dinge zu einem anderen mache als sie seien, nämlich zum Allgemeinen. Die einzelnen Dinge sind – darin drückt sich nach Hegel der „philosophische wahrhafte Idealismus“ aus – „als solche unmittelbar einzelne... – nur Schein, Erscheinung“¹². Indem für Hegel die natürlichen Dinge nur als einzelne gelten, kann ihm die „Existenz“ nicht ein „an- und für-sich-Seiendes“ darstellen, und das „Allgemeine“ muß daher rein begrifflich, d. h. allein im Denken seine Realität besitzen.

Der Marxsche Ausdruck „Existenz“ drückt die genau entgegengesetzte Bedeutung aus, ist also durchaus ein Hegelscher Terminus, wird aber nicht im Sinne Hegels verwendet. Für Marx ist die „Existenz“ der Dinge keineswegs durch deren Einzelheit bestimmt, sondern vielmehr durch ihre gegenseitige Bewirktheit, durch ihre wechselseitige Abhängigkeit. Damit aber hört das „Allgemeine“ auf, lediglich eine Produktion des Denkens zu sein, im Denken seine ausschließliche Realität zu haben. In seiner Dissertation drückt Marx dies am Beispiel der Lehre Epikurs von den Himmelskörpern wie folgt aus: „Die Himmelskörper stören seine Ataraxie, seine Gleichheit mit sich, weil sie die existierende Allgemeinheit sind, weil in ihnen die Natur selbständig geworden ist.“¹³ Marx erklärt ausdrücklich vom Planetensystem, daß es „das Existenz und Natur gewordene Allgemeine“ sei. Für Hegel ist bekanntlich das Sonnensystem „das System realer

¹⁰ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig 1951, S. 122.

¹¹ W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 256.

¹² G. W. F. Hegel, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, in: Sämtliche Werke, herausgegeben von H. Glockner, 9. Bd., Stuttgart 1942, S.42.

¹³ Diss., S. 57.

Vernünftigkeit"¹⁴, das sich ihm als Übergang von der bloßen Räumlichkeit der Materie (nach Hegel: der Mechanik) zur „qualifizierten Materie“ (der Physik) darstellt. Hegel besitzt also gerade den zu Marx entgegengesetzten Standpunkt: das Sonnensystem gilt ihm als vergegenständlichte Form einer Stufe im Prozeß der Selbsterzeugung des Allgemeinen, das selbst nie etwas anderes als die sich realisierende Idee ist, welche für Hegel in gar keinem Falle „Existenz und Natur geworden“ besteht. „In dem zölestischen System hat die Materie . . . ihre Selbständigkeit erreicht“¹⁵, dies ist eine Konsequenz des tatsächlich *materialistischen* Ansatzes von Marx bezüglich des Allgemeinen, das als aufgehobener Widerspruch zwischen „Existenz“ und „Wesen“ natürliche Realität hat. Eine Konsequenz, die Hegel unmöglich formulieren kann! Für ihn hat die Materie ihr Wesen außer sich; „sie strebt nach Idealität, denn in der Einheit ist sie ideell.“¹⁶ Für Marx hat die Materie im „zölestischen System“ (man kann allgemeiner sagen: in Systemen überhaupt) ihr Wesen *in sich*. Damit wird das Allgemeine als objektiv reales ausgesprochen, also materialistisch.

Marx entwickelt diese Auffassung in der Analyse des spezifischen philosophischen Standpunkts Epikurs, dem gerade die objektive Realität des Allgemeinen, weil er es nur in Form der metaphysisch gefaßten Notwendigkeit zu denken weiß, unvereinbar mit der Freiheit des Individuums scheint. In dem „Existenz und Natur gewordenen Allgemeinen“ erkennt das epikureische Prinzip „seinen tödlichen Feind“. Es „sucht . . . durch die Erklärung nach abstrakter Möglichkeit – was möglich ist, kann auch anders sein; von dem Möglichen ist auch das Gegenteil möglich – die Wirklichkeit der selbständig gewordenen Natur zu vernichten“¹⁷. Es ist der große Schritt der Doktordissertation, daß Marx diesen Standpunkt Epikurs in dessen Menschenbild begründet erfaßt, nämlich darin, daß Epikur den Menschen nur als „abstrakt-einzelnes Selbstbewußtsein“, als vereinzelt Einzelnen denkt. Für den so gefaßten Menschen ist in der Tat die individuelle Freiheit nur *jenseits* der Notwendigkeit möglich, weil diese selber *abstrakt* unterstellt werden muß, wenn er als isoliertes Individuum gedacht wird. „. . . die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins ist das Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewußtsein nur unter der Form der Einzelheit gefaßt wird.“¹⁸ Damit drückt Marx „das Prinzip der epikureischen Philosophie“ zugleich als *beschränktes* aus. Die von der Dissertation so entscheidend formulierte Frage lautet daher: wie muß das Men-

¹⁴ G. W. F. Hegel, System der Philosophie, a. a. O., S. 118.

¹⁵ Diss., S. 66.

¹⁶ G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, S. 59.

¹⁷ Diss., S. 67.

¹⁸ Ebenda, S. 68.

schenbild gefaßt werden, das *nicht* „unter der Form der Einzelheit“ formuliert wird? Die Dissertation stellt diese Frage nur implizit, sie gibt keine Antwort. Zu ihr gelangt Marx unter dem Einfluß von Feuerbach und Engels. Bevor dieser Schritt skizziert wird, seien noch weitere Hinweise bezüglich der Doktordissertation angeführt, die ihren potentiell dialektisch-materialistischen Standpunkt demonstrieren. Marx sagt von Epikur, daß dieser „mit Recht die sinnliche Wahrnehmung zum realen Kriterium der konkreten Natur gemacht, obgleich das Atom, ihr Fundament, nur durch die Vernunft geschaut wird“¹⁹. Dies ist zwar noch nicht die philosophisch vollendete Antwort auf die berühmte Kritik der „sinnlichen Gewißheit“ durch Hegel (sie wird von Marx in seiner „Kritik der Nationalökonomie“ gegeben), aber sehr wohl ihr reale Möglichkeit. Marx erkennt Hegels Kritik an, indem er zugesteht, daß das Atom (d. h. der Begriff, von dem die naturwissenschaftliche Forschung geleitet wird) „nur durch die Vernunft geschaut wird“. Er negiert Hegel, indem er „die sinnliche Wahrnehmung zum realen Fundament“ erklärt. Dabei ist zu bedenken, daß „die sinnliche Wahrnehmung“ von Marx keineswegs im Sinne der metaphysischen Erkenntnistheorie verstanden wird; Marx hat Hegel nicht den Rücken gekehrt, sondern er hat sich Hegel angeeignet. Er sagt: „Im Hören hört . . . die Natur sich selbst, im Riechen riecht sie sich selbst, im Sehen sieht sie sich selbst. Die menschliche Sinnlichkeit ist so das Medium, in dem . . . die Naturprozesse sich reflektieren und zum Lichte der Erscheinung entzünden.“²⁰ Damit ist der metaphysische Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, der grundlegend die klassische bürgerliche Erkenntnistheorie bestimmt, überwunden. Hegel konnte diesen Gegensatz nur so negieren, daß er das Objekt als entäußertes Subjekt faßte, wodurch die Natur für ihn alle Selbstständigkeit verlor. Indem Marx die objektive Realität des Allgemeinen in der Natur akzeptiert, sich zugleich aber den Standpunkt Hegels kritisch aneignet, so muß er die Natur als *selbsttätigen Prozeß* denken. Die Natur hört damit auf, dem philosophischen Bewußtsein nur in der Form des Objekts zu erscheinen, was ja für das bürgerliche Denken charakteristisch ist. Zugleich kann der Mensch als Teil der Natur gedacht werden, seine Sinnlichkeit (das reale Kriterium der naturwissenschaftlichen Erkenntnis) daher als Moment der Natur selbst.

Die Doktordissertation bietet weiterhin einen interessanten und für die gegenwärtige Diskussion um die Begründung einer marxistisch-leninistischen Wissenschaftstheorie höchst aktuellen Ansatz bezüglich des Zusammenhangs von Naturwissenschaft und „Naturphilosophie“. Dieser Ansatz wird freilich nicht explizit, sondern in der Gestalt

¹⁹ Ebenda, S. 59.

²⁰ Ebenda, S. 60.

des Gegensatzes von Demokrit und Epikur diskutiert. Die „*Differenz in den theoretischen Urteilen* des Demokrit und des Epikur über Sicherheit der Wissenschaft und Wahrheit ihrer Objekte *verwirklicht* sich in der *disparaten wissenschaftlichen Energie* und *Praxis* dieser Männer . . . Demokrit . . . hat . . . als reale und inhaltvolle Welt die *Welt der sinnlichen Wahrnehmung* sich gegenüber. Sie . . . hat . . . *als solche* Wert und Bedeutung. Demokrit wird daher in *empirische Beobachtung* getrieben. In der Philosophie unbefriedigt, wirft er sich dem *positiven Wissen* in die Arme . . . Epikur ist *befriedigt* und *selig in der Philosophie* . . . *verachtet* . . . *die positiven Wissenschaften*; . . . es ist kein Interesse vorhanden, die Realgründe der Objekte zu untersuchen. Es handelt sich bloß um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts.“²¹ Marx faßt also Demokrit als Repräsentanten der empirischen Naturforschung, Epikur als den der eigentlichen Naturphilosophie. Demokrit will keinen Widerspruch; er „betrachtet nirgends die Eigenschaften in bezug auf das Atom selbst, . . . die Qualitäten . . . sind ihm bloß Hypothesen zur Erklärung der erscheinenden Mannigfaltigkeit“²². Epikur dagegen sucht in der empirischen Theorie überall den Widerspruch. „Es widerspricht dem Begriff des Atoms, Eigenschaften zu haben; denn, wie Epikur sagt, jede Eigenschaft ist veränderlich, die Atome aber verändern sich nicht ... Durch die Qualitäten erhält das Atom eine Existenz, die seinem Begriffe widerspricht, wird es als . . . von *seinem Wesen unterschiedenes Dasein* gesetzt. Dieser Widerspruch ist es, der das Hauptinteresse des Epikur bildet.“²³

Während sich also Demokrit – in der Interpretation von Marx – ausschließlich zum Widerspruch verhält, verhält sich Epikur einschließend zu ihm. Während Demokrit die „wissenschaftliche Energie und Praxis“ des empirischen Forschers entwickelt, handelt Epikur im Sinne des Philosophen. Während für Demokrit die äußere Natur die unbezweifelte Voraussetzung ist, gilt Epikur der Mensch als der undiskutierbare Grund des Denkens. Meines Erachtens ist dieser Marxsche Ansatz zum Verhältnis von empirischer Wissenschaft und philosophischer Analyse von prinzipieller Bedeutung. Er unterstellt Einzelwissenschaft und Philosophie als durchaus selbständige Momente des gesellschaftlichen Prozesses der Erzeugung von Wissen, die in gar keiner Weise in einem Verhältnis der Subsumtion zueinander stehen. Mit dem Standpunkt der Philosophie Hegels hat diese Konzeption nichts mehr gemein; Hegel konnte niemals die Selbständigkeit der empirischen Forschung gegenüber der Philosophie akzeptieren, sondern mußte die Philosophie zur „Königin der Wissenschaft“ machen. Aber ebensowenig hat die

²¹ Ebenda, S. 33f., S. 38.

²² Ebenda, S. 48f.

²³ Ebenda, S. 48.

Marxsche Konzeption etwas gemein mit dem spätbürgerlichen Positivismus. Die Selbständigkeit der verschiedenen Momente in der Produktion der Wissenschaft bedeutet noch keineswegs ihre metaphysische Isoliertheit voneinander. Vielmehr ist jedes Moment Bedingung des anderen, hat ohne seinen Gegensatz keine selbständige Realität. Die Wissenschaft ist keine hierarchische Pyramide, der ein Monarch (gewöhnlich Philosophie oder Mathematik) vorsteht und Gesetze darüber erläßt, welche Weise des Denkens die Eigenschaft „wissenschaftlich“ besitze oder nicht. Sie ist vielmehr ein sozialer Organismus, der in seiner eigenen Verwirklichung stets eine neue Stufe der „Wissenschaftlichkeit“ produziert. Darin ist die grundsätzliche Konzeption zu sehen, die in der Doktordissertation an sich, d. h. der Möglichkeit nach, enthalten ist.

Die skizzierten Ansichten der Marxschen Doktordissertation schließen es m. E. aus, diese Arbeit als idealistisch im Sinne Hegels zu beurteilen. Ein grober Überblick reicht hin zu zeigen, daß das Urteil Mehrings wenigstens sehr gewagt ist. Offensichtlich hat Mehring Hegels Naturphilosophie nicht genügend berücksichtigt, ehe er sein Urteil formulierte. Ein – vorläufig – sehr vorsichtiges Urteil über die Marxsche Doktordissertation darf wohl lauten: Marx hat mit dieser Arbeit einen ersten Schritt auf dem Wege der „Aufhebung“ der Philosophie Hegels vollzogen. Daß dieser Schritt gerade im Bereich der „Naturphilosophie“ erfolgte, ist durchaus nicht ein Zufall, sondern wesentlich dem Umstand geschuldet, daß eine materialistische Dialektik im metaphysischen bürgerlichen Materialismus ihren ernststen Kontrahenten hat. Dieser aber besitzt sein theoretischer Arsenal gerade in unreflektierter Übernahme des Standpunktes der empirischen Naturwissenschaft, deren Aussagen er als Angabe der Existenz „ewiger Naturgesetze“ interpretiert, d. h. als Ausdruck der absoluten Ungeschichtlichkeit der Natur, ihres ewigen Kreislaufs, der unabänderlichen Vorherbestimmtheit ihres Geschehens. Will man die *objektive* Realität des Allgemeinen und die *Geschichtlichkeit* seiner Existenz erfassen, so muß die Auseinandersetzung mit der metaphysischen Interpretation der Naturnotwendigkeit geführt werden. Marx führt sie in der Doktordissertation, indem er den Standpunkt Demokrits und Epikurs in ihrem dialektischen Gegensatz untersucht.

Die implizite Frage der Dissertation, die Frage nach einem Menschenbild, das die „Form der Einzelheit“ theoretisch überwunden hat, wird auf einer höheren Stufe unter dem Einfluß der Religionskritik Feuerbachs ihrer ersten Lösung zugeführt: der Mensch ist nicht „abstrakt-einzelnes Selbstbewußtsein“, sondern reales *Gattungswesen*! In einem Brief an Feuerbach schreibt Marx: „Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschen-

gattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft!*"²⁴ Wohlgemerkt handelt es sich bei dieser Interpretation Feuerbachs für Marx nicht einfach darum, daß ein nur *mögliches* Menschenbild ausgesprochen werden solle, sondern vielmehr um die Erkenntnis, um die Entdeckung der *wirklichen*, wesentlichen Daseinsweise der Menschen, um ihre spezifische Natur.

Den Schritt zur Erfassung der Verwirklichung dieser Natur initiiert nun Engels durch seine geniale Skizze „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ (1843–1844). Mit ihr wird der Weg zu einem konsequent dialektisch-materialistischen Verständnis des Zusammenhanges von Natur und Gesellschaft freigelegt. Zugleich formuliert Engels wesentliche Voraussetzungen für die Erkenntnis der Funktion der Naturwissenschaften im System der Produktion. Er führt aus, daß die ökonomischen Gesetze unmittelbar in der Einheit von Mensch und Natur reale Existenz erhalten. Im „Wert“ erscheint das Verhältnis von Kosten und Brauchbarkeit; im „Grundzins“ kommt der Zusammenhang von natürlicher Ertragsfähigkeit und sozialer Konkurrenz zum Ausdruck usw. Die Ökonomie demonstriert die wirkliche Einheit des Menschen mit der Natur in der gedanklichen Reflexion, die Industrie in der Praxis, „und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr“.²⁵ Die Gesellschaft, diese spezielle Natur des Menschen, wird in der Produktion, also in der Arbeit zur Aneignung der Natur durch die Menschen hervorgebracht. Mit dieser Konzeption ist der Standpunkt Feuerbachs aufgehoben.

Mit der von Engels gewiesenen Richtung geht Marx nun an die Kritik der bürgerlichen Nationalökonomie. Damit ist der Wendepunkt in der theoretischen Bildung der Philosophie der Arbeiterklasse erreicht. Es handelt sich nun nicht mehr wesentlich darum, die Schranken bestehender Auffassungen zu bestimmen, sondern positiv den eigenen Standpunkt zu formulieren. Diese Wendung beginnt mit den berühmten „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, die man als „Frühschriften“ nur insofern bezeichnen kann, als man zur Ordnung der Klassikerarbeiten den Vergleich mit der abstrakten Zeitreihe verwendet. Inhaltlich führt eine klare Linie von diesen Manuskripten zum „Kapital“, die im folgenden unter zwei Gesichtspunkten dargestellt werden soll.

Engels erklärt in seinen „Umrissen . . .“: „Die *Arbeit*, die Hauptsache bei der Produktion, . . . die freie menschliche Tätigkeit, kommt bei dem Ökonomen schlecht weg.

²⁴ K. Marx/P. Engels, Werke, Bd. 27, Berlin 1963, S. 425.

²⁵ F. Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, in: K. Marx/ F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1957, S. 517.

Wie das Kapital schon von der Arbeit getrennt wurde, so wird jetzt wieder die Arbeit zum zweitenmal gespalten; das Produkt der Arbeit steht ihr als Lohn gegenüber, ist von ihr getrennt . . . Heben wir das Privateigentum auf, so fällt auch diese unnatürliche Trennung, die Arbeit ist ihr eigener Lohn . . . "26 Diese durch das Privateigentum begründete Trennung der Arbeit in ihre verschiedenen Momente wird von Marx in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten" untersucht. Sie wird als historische Stufe der Entwicklung der menschlichen Arbeit begriffen und mit dem Terminus „entfremdete Arbeit" bezeichnet. Der Terminus „Entfremdung", der heute häufig als Ausdruck unanalysierten Meinens und mystischer Protestation fungiert, hat bei Marx eine unmißverständliche Bedeutung, die man nur dann nicht erfaßt, wenn man sich nicht um die explizit formulierten Voraussetzungen kümmert. Engels erkennt: „Die nächste Folge des Privateigentums war die Spaltung der Produktion in zwei entgegengesetzte Seiten, die natürliche und die menschliche; den Boden, der ohne die Befruchtung des Menschen tot und steril ist, und die menschliche Tätigkeit, deren erste Bedingung eben der Boden ist."27 Es ist somit von vornherein klar, daß die Marxsche Analyse der „entfremdeten Arbeit" theoretisch nicht den Standpunkt unterstellt, der praktisch die Konsequenz des Privateigentums ist, nämlich „Natur" und „Mensch" als einander rein *äußerliche* Sachverhalte vorauszusetzen. Nur dann, wenn man diese metaphysische Trennung (bewußt oder unbewußt) annimmt, verwandelt sich die „Entfremdung" in ein Mysterium. Wenn man Natur und Gesellschaft, deren Einheit auf ihrem realen Unterschied gegründet ist, als zwei womöglich „ontologisch geschiedene Seinsweisen" deutet, wird allerdings die „entfremdete Arbeit" zum unerforschlichen Schicksal der Menschen. Tatsächlich aber ist die Arbeit die reale prozessierende konkrete Einheit der Menschen mit der Natur. Das bedeutet einerseits, daß sie nur an Naturgegenständen verwirklicht wird, und andererseits, daß sie nur vermittelt sozialer Gemeinschaft ausgeführt wird. Das Subjekt der Arbeit hat stets sozialen Charakter. „In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt. Der einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer . . . gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden . . . "28

Die Gesellschaftlichkeit der produzierenden Individuen wird nicht ex nihilo erzeugt. *Sie ist selbst ein Naturprodukt.* „Das dritte Verhältnis, was . . . von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen . . . anfangen, andre Men-

²⁶ Ebenda, S. 512.

²⁷ Ebenda, S. 513.

²⁸ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 5.

schen zu machen . . . – das Verhältnis zwischen Mann und Weib . . . die *Familie*, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin ... zu einem untergeordneten . . ." ²⁹ Der Inhalt der menschlichen Geschichte besteht nicht darin, daß überhaupt Gesellschaftlichkeit hervorgebracht wird (Pflanzen- und Tiersoziologie demonstrieren uns heute die Sozialität nachdrücklich als Naturverhältnis!), sondern daß das *Individuum* zum *gesellschaftlichen* wird. „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen* . . . Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondere* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besonderes* oder *allgemeines* individuelles Leben ist." ³⁰

Was nun die in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ analysierte „entfremdete Arbeit“ anlangt, so stellt sie eine bestimmte geschichtliche Entwicklungsstufe der menschlichen Arbeit dar, die dadurch charakterisiert ist, daß: 1. die äußere Natur als allgemeiner Gegenstand der Arbeit behandelt wird und noch nicht in eine adäquate Existenzbedingung der Tätigen umgewandelt ist; 2. die in der Arbeit umgebildete Sozialität zwar schon als allgemeine Gesellschaftlichkeit hervorgebracht worden ist, aber noch im Gegensatz zu den unmittelbaren Produzenten fixiert, also als abstrakt Allgemeines, das in der Existenz einer herrschenden Klasse den Produzenten gegenübertritt. Diese Natur der „entfremdeten Arbeit“ wird deutlich, wenn man das Verhältnis des Arbeiters zur Produktion zum Gegenstand des Denkens macht. „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h., sie weist nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehn.“ ³¹ Eben dieses Begreifen, d. h. die *philosophische* Analyse, ist der Inhalt der „ökonomisch-philosophischen Manuskripte“. Die Nationalökonomie definiert die Arbeit, indem sie diese als Warenbildnerin charakterisiert. Dann geht sie sofort zur Feststellung einer Äquivalenzrelation im Bereich der Waren über: Waren sind austauschbar, wenn sie gleiche Werte repräsentieren! Indem sie nun diese Relation auch im Austausch

²⁹ K. Marx/F. Engels, Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 10/1966, S. 1211f.

³⁰ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 130.

³¹ Ebenda, S. 97.

zwischen Kapital und Lohnarbeit erkennen will, steht die Nationalökonomie an der bürgerlichen Klassenschranke. Sie erkennt, „daß hier ein Riß eintritt, daß . . . das Gesetz im Resultat faktisch aufgehoben wird, mehr Arbeit gegen weniger Arbeit (vom Standpunkt des Arbeiters), weniger Arbeit gegen mehr Arbeit (vom Standpunkt des Kapitalisten) ausgetauscht wird . . . " ³². Die große Entdeckung A. Smith', daß der „Wert" eine Äquivalenzrelation bezüglich der Arbeitszeit ist, kann aber durchaus den Austausch von Kapital und Lohnarbeit erklären, wie Marx erfaßt hat. „Auch war der Widerspruch nicht zu klären, solange Kapital direkt der Arbeit statt dem Arbeitsvermögen gegenübergestellt wird.“ ³³ Kapital tauscht sich also nicht gegen „die Arbeit", d. h. gegen die vom Arbeiter hergestellten Produkte, sondern gegen die *Arbeitskraft*, also nicht gegen vergegenständlichte oder *verwirklichte* Arbeit, sondern gegen Arbeitsvermögen oder die *Möglichkeit* der Arbeit.

In diesem Umstand liegt das „Geheimnis" der „entfremdeten Arbeit". Es wird im Tausch zwischen Kapital und Lohnarbeit die *Arbeitsfähigkeit* wie ein tauschbarer *Gegenstand* behandelt, der Arbeiter also als bloßer Träger einer von ihm trennbaren Eigenschaft, als „Substanz" eines von ihm lösbaren „Prädikats". Der kapitalistische Tausch ist die wirkliche Aktion dieser Trennung der Arbeitskraft vom Arbeiter; in ihm wird sie *Privateigentum eines fremden Individuums*, des Kapitalisten. Dieser aber wird umgekehrt im Tauschakt mit dem Arbeiter keineswegs *sein* vorausgesetztes Privateigentum, die objektiven Arbeitsbedingungen, los, sondern verfügt vielmehr nach dem Tausch über alle Bedingungen der Arbeit, wodurch er zu ihrem Kommandeur wird. Die „entfremdete Arbeit" ist die Arbeit in der Form des Kapitalverhältnisses. „Die kapitalistische Produktion beginnt in dem Augenblick, wo die Arbeitsbedingungen einer Klasse gehören und die bloße Verfügung über das Arbeitsvermögen einer anderen.“ ³⁴ Der Vorgang der Trennung des Arbeitsvermögens vom Arbeiter ist nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, er muß vielmehr gedacht werden. Daher ist die Erkenntnis der kapitalistischen Ausbeutung entweder wissenschaftlich wirklich oder nicht vorhanden. Sinnlich wahrnehmbar ist nur, daß der Arbeiter Arbeitsprodukte hergibt und eine gewisse Geldmenge empfängt. Auf diesem sinnlichen Schein beruht die bürgerliche Demagogie von der „Sozialpartnerschaft" und ähnlichem.

„Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter . . . und der Produkti-

³² K. Marx/F. Engels, Werke Bd. 26/1, Berlin 1965, S. 59.

³³ Ebenda, S. 44.

³⁴ Ebenda, S. 49.

on betrachtet."³⁵ Daher kommt ihr der Unterschied zwischen „Arbeit“ und „Arbeitskraft“, also zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit der Arbeit, gar nicht zu Bewußtsein. Im Gegenteil, sie hält diesen Unterschied für nicht erwähnenswert. Noch heute ist für revisionistische und bürgerliche Marxrezeptionen dieser Sachverhalt unverdaulich. So schreibt z. B. F. Borkenau: „Die Arbeit selbst (oder, wie Marx mit einer Pedanterie, die uns hier nicht weiter beschäftigen soll, zu sagen beliebt, die ‚Arbeitskraft‘) wird selbst zur Ware.“³⁶ Die Arbeit selbst kann überhaupt nicht Warencharakter annehmen („Arbeit“ als wirkliche, gegenständliche Tätigkeit!), weil die Existenz der Wareneigenschaft an irgend welchen Gegenständen nur dann gegeben ist, wenn diese gegen andere Gegenstände *ausgetauscht* werden. Die Wareneigenschaft setzt also die *äußerliche Trennung* vieler Dinge mit unterschiedlichen Gebrauchseigenschaften voraus. Tausch ist als Vergleichung nur unter dieser Trennung durchführbar. Arbeit im genannten Sinne ist aber gerade die prozessierende Einheit all ihrer Bedingungen, die Aufhebung jener Trennung; sie ist daher die Negation des Austauschs und keine Ware. Indem die Arbeit die reale Einheit des Menschen mit der Natur ist, so hat sie keinen Gegenstand außer sich, gegen den sie tauschbar ist; und sie selbst ist kein Gegenstand, vielmehr die konkrete Identität ihrer subjektiven und objektiven Bedingungen, d. h. geschichtlicher Prozeß. Indem die bürgerliche Nationalökonomie nicht das Verhältnis des Arbeiters zur Produktion betrachtet, denkt sie unter der Voraussetzung der Zirkulation, worin ihr die Individuen wesentlich als Besitzer, als Privateigentümer erscheinen. Indem sie diesen Standpunkt absolut setzt, erweist sie ihren *bürgerlichen* Charakter. (Sie zeigt ihn keineswegs dadurch, daß sie diesen Standpunkt überhaupt annimmt!) Zugleich ist mit einem solchen Standpunkt auch die Natur in der Abstraktion vom Menschen gefaßt. Im Austausch, in der Zirkulation hat sie allein die Bedeutung, Objekt schlechthin zu sein, für den Kapitalisten insbesondere Träger von Wert (als bearbeitete Natur) darzustellen. „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die *Natur*, ohne die *sinnliche Außenwelt*. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchem sie produziert.“³⁷ Ist der Arbeiter in der „entfremdeten Arbeit“ sozial als reiner Träger von Arbeitskraft unterstellt, so ist zugleich die Natur ihm entfremdet, d. h. Eigentum der Nichtarbeiter, der Kapitalisten. So „wird der Arbeiter . . . ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen *Gegenstand der Arbeit*, d.

³⁵ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 100.

³⁶ F. Borkenau, Praxis und Utopie, in: Karl Marx. Auswahl und Einleitung von F. Borkenau (Fischer-Bücherei), Frankfurt/M. 1956, S. 13.

³⁷ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 99.

h., daß er *Arbeit* erhält, und zweitens, daß er *Subsistenzmittel* erhält . . . Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als *Arbeiter* sich als *physisches Subjekt* erhalte und nur mehr als *physisches Subjekt* Arbeiter ist . . . Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen."³⁸ „Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen . . . sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier."³⁹ Dieses Resultat, die empirische Daseinsweise der „entfremdeten Arbeit“, ist in einer Trennung des Menschen von der Natur wie von den anderen Menschen als Bedingung der eigenen menschlichen Existenz. Ohne sich zur Natur als Eigentümer zu verhalten, können die Menschen nicht ihr Leben gestalten. Ist also die Natur Monopol einer besonderen Gruppe von Individuen, so ist zugleich die Gesellschaft unvermeidlich Klassengesellschaft und die Arbeit „entfremdet“. „Die *Natur* ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerte . . . als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft . . . Nur soweit der Mensch sich von vornherein als Eigentümer zur Natur . . . verhält, . . . wird seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten . . . Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit *übernatürliche Schöpfungskraft* anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben."⁴⁰

Natur und Gesellschaft als zwei wesensverschiedene Bereiche philosophisch zu deuten, hat nichts mit der von den Klassikern des Marxismus entwickelten Auffassung gemein. Die Arbeitskraft ist Naturkraft, die Gegenstände der Arbeit sind Naturdinge, die ihre Natürlichkeit auch nicht dadurch verlieren, daß sie von einer besonderen Naturkraft verändert werden; schließlich ist die Gesellschaftlichkeit, diese Bedingung der Verwirklichung der Arbeit, selbst ein Naturprodukt. „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen."⁴¹ Marx kennzeichnet auch im Kapital seinen Standpunkt ausdrücklich als denjenigen, „der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt“.⁴² Man kann allerdings diesen Standpunkt nicht verstehen, wenn man sich die Na-

³⁸ Ebenda, S. 100f.

³⁹ Ebenda, S. 102.

⁴⁰ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 15.

⁴¹ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 137.

⁴² K. Marx, Das Kapital, Erster Band, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, 1962, S. 16.

turgeschichte auf eine Zeitreihe abgebildet denkt und dann meint, man habe gezeigt, was Naturgeschichte sei. Das Wesen der Geschichte wird dialektisch oder gar nicht verstanden. Was die Menschen von anderen Naturwesen unterscheidet, ist, daß sie zur Natur außer ihnen ein *universelles* Verhältnis gewinnen. „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*.“⁴³ Es gebraucht Naturdinge nicht als Mittel (in einzelnen Fällen als Geräte, niemals als Werkzeuge). Es ist daher außerstande, seine eigene Lebenstätigkeit zum Gegenstande zu machen. „Die Universalität des Menschen erscheint praktisch ... in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.“⁴⁴ Indem die Natur außer uns *universeller* Gegenstand ist, haben wir vermittels der Natur *uns selbst* zum Gegenstande. In der Produktion erzeugen die Menschen ihr Gattungsleben. „Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens der Menschen*: indem er sich . . . wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.“⁴⁵ Vergegenständlichung des Gattungslebens meint: geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaftlichkeit vom unmittelbaren Naturzustand der Familie über die „Entfremdung“ des Gattungslebens, der Klassengesellschaft, zur Erzeugung der „Assoziation freier Individuen“ durch die menschliche Arbeit, die eine Umbildung der Natur in eine adäquate materielle Lebensbedingung einer solchen Assoziation ist. Sie gibt es nicht ohne die umgebildete Natur, und es gibt die umgebildete Natur nicht ohne diese Assoziation.

Solange die Individuen die Natur nicht unterworfen haben, tritt ihnen deren Macht sozial als Gewalt der herrschenden Klasse entgegen. Umgekehrt kann nur mit der Entmachtung der herrschenden Klasse die Natur wirklich unterworfen werden (womit durchaus nicht das Knechtschaftsverhältnis gemeint ist, das im Kopfe des bürgerlichen Ideologen besteht, weil es die Praxis seiner Gesellschaftsformation bestimmt). Es ist der Mangel an Dialektik, wenn beide Bestimmungen nicht zusammengebracht werden. Marx sagt vom Menschen, daß er „frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben . . .“⁴⁶ Diesen Gedanken bringt er später erneut zum Ausdruck: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das

⁴³ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 104.

⁴⁴ Ebenda, S. 103.

⁴⁵ Ebenda, S. 105.

⁴⁶ Ebenda.

Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion . . . Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden . . . Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung."⁴⁷ Das „Reich der Freiheit“ und das „Reich der Notwendigkeit“ bilden keinen metaphysischen Gegensatz; es ist nicht das erstere Schlaraffenland und das letztere Jammertal. Vielmehr bedingen beide einander, wobei ihr wesentlicher Unterschied darin besteht, daß im Reich der Notwendigkeit die Formulierung unserer Arbeitszwecke dominant durch die äußere Natur bedingt wird, im Reich der Freiheit aber von uns selbst. Ein metaphysischer Gegensatz zwischen beiden wird konstruiert, wenn man die Äußerlichkeit und Innerlichkeit nur im Verhältnis der logischen Negation zu denken imstande ist. Die Geschichte der menschlichen Arbeit ist ein Prozeß der qualitativen Umbildung des jeweils historisch bestimmten Verhältnisses der beiden „Reiche“ zueinander. Das Reich der Notwendigkeit, der Stoffwechsel mit der äußeren Natur, wird um so rationeller geregelt, je mehr Möglichkeiten der Beherrschbarkeit im Reich der Freiheit hervorgebracht werden; je rationeller das Reich der Notwendigkeit geregelt wird, desto mehr Möglichkeiten der Regelung können im Reich der Freiheit erzeugt werden. Die Verallgemeinerung der menschlichen Existenzweise ist das Resultat dieses Prozesses, die Verwandlung der Individuen in allgemeine Arbeiter. Voraussetzung ist, daß die Natur und damit die soziale Gewalt aufhören, als Privateigentum einer besonderen Gruppe von Menschen zu bestehen.

Die hier angedeutete theoretische Ausbildung der marxistischen Auffassung über das Verhältnis von Natur und Gesellschaft läßt sich wie folgt zusammenfassen: Der Mensch entwickelt ein Verhältnis zu sich selbst (das heißt zur Gesellschaft), indem er ein Verhältnis zur Natur erzeugt. *Er hat nur in und vermittelt der Natur sich selbst zum Gegenstand.* Natur und Gesellschaft fallen nicht auseinander, sondern bedingen sich. Auf dem Standpunkt der Arbeiterklasse, d. h. der produzierenden Menschen, wird klar, „daß die vielgerühmte ‚Einheit des Menschen mit der Natur‘ in der Industrie von jeher bestanden

⁴⁷ K. Marx, Das Kapital, Dritter Band, Berlin 1953, S. 873f.

und in jeder Epoche . . . anders bestanden hat . . . "48. Faßt man die Industrie „als *exoterische* Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte . . . , so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen des Menschen verstanden . . . "49

Man kann auf keine Weise den Zusammenhang von Natur und Gesellschaft in einem philosophisch entwickelten Sinne verstehen, wenn man die Natur auf den Begriff des „geographischen Milieus“ reduziert, um dann zu schließen: „. . . denn das, was im Laufe von Zehntausenden von Jahren fast unverändert bleibt, kann nicht Hauptursache der Entwicklung dessen sein, was im Laufe von Jahrhunderten tiefgehende Veränderungen durchmacht.“50 So gerät völlig außer Betracht, daß die spezifischen Naturbedingungen sehr wohl entscheidend die geschichtlich bestimmte Produktionsweise gegebener Gesellschaften bedingen und damit natürlich ihre soziale Organisation. In den großen Flußtäälern des Orients muß eine andere soziale Organisation der Arbeit entwickelt werden als etwa in den germanischen Urwäldern. Daher müssen sich auch die verschiedensten Formen des Grundeigentums bilden, deren spezielle Rolle für den weiteren geschichtlichen Prozeß durchaus unterschiedlich ist. Marx erklärt: die „verschiednen Formen des Verhaltens der Gemeinde- oder Stammglieder zum Grund und Boden des Stammes . . . hängen ab teils von den Naturanlagen des Stammes, teils von den ökonomischen Bedingungen, unter denen er nun wirklich sich als Eigentümer zum Grund und Boden verhält, . . . und dies wird selbst abhängen vom Klima, physischer Beschaffenheit des Grund und Bodens, der physisch bedingten Weise seiner Exploitation, dem Verhalten zu feindlichen Stämmen oder Nachbarstämmen, und den Veränderungen, die Wanderungen, historische Erlebnisse etc. hineinbringen“.51 Engels schreibt an Marx: „Die Abwesenheit des Grundeigentums (gemeint ist das private – P. R.) ist in der Tat der Schlüssel zum ganzen Orient . . . Aber woher kommt es, daß die Orientalen nicht zum Grundeigentum kommen . . .? Ich glaube, es liegt hauptsächlich im Klima, verbunden mit den Bodenverhältnissen . . . Die künstliche Bewässerung ist hier die erste Bedingung des Ackerbaus, und diese ist Sache entweder der Kommunen, Provinzen oder der Zentralregierung . . . Die freie Konkurrenz blamiert sich dort vollständig.“52 Engels hebt also ausdrücklich hervor, daß die spezifischen Naturumstände im Orient die freie Konkurrenz (und das heißt: das private Grundeigentum) nicht zulassen. Daß das Objekt

⁴⁸ K. Marx/F. Engels, Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung, a. a. O., S. 1209.

⁴⁹ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 136.

⁵⁰ J. W. Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus, in: Fragen des Leninismus, Moskau 1947, S. 663.

⁵¹ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 385f.

⁵² K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 28, Berlin 1963, S. 259.

durch seine gegebene Bestimmtheit die Natur des subjektiven Handelns determiniert, ist für die dialektische Betrachtungsweise selbstverständlich. Eben sie geht verloren, wenn man die Natur als „geographisches Milieu“ in eine konstante Größe verwandelt, sie mit einer anderen Größe, „Gesellschaft“, äußerlich vergleicht, um dann zu dem Schluß zu kommen, daß die Variabilität der letzteren nicht aus der Konstanz der ersteren erklärbar sei. Die Plausibilität dieses Schlusses hängt ab von der Veräußerlichung von Natur und Gesellschaft gegeneinander, eine Operation des Denkens, die mit der von Marx und Engels entwickelten Auffassung sehr wenig zu tun hat.

Engels konzipiert in seinen „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ die Naturwissenschaft als Mittel der Beherrschbarkeit der Natur durch die Menschen. Damit spricht er den Gegensatz zur bürgerlichen Auffassung aus, die die Naturwissenschaft als eine Sammlung „an sich“ bestehender Gesetze einer fremden Gewalt deutet. Das bürgerliche Bewußtsein, weil es nicht das Verhältnis des Arbeiters zur Produktion unterstellt, sondern das Verhältnis des Besitzers zum Austausch, kann daher nicht die Wissenschaft als *Produktion* von Erkenntnis, sondern muß sie als *Gewinn* von Aussagen über „an sich existierende“ Sachverhalte denken. Es findet daher die Naturwissenschaft „als Moment der Aufklärung, Nützlichkeit, einzelner großer Entdeckungen“⁵³. Es findet sie jedoch nicht als reale Umgestaltung des menschlichen Lebens und Vorbereitung der „menschlichen Emanzipation“. Der Wissenschaftler gilt diesem Bewußtsein als *Beobachter*, der durch gewisse Fähigkeiten in der Lage ist, durch den sinnlichen Schein auf das Wesen der Dinge zu blicken. Daß die wissenschaftliche Tätigkeit aber Veränderung des menschlichen Daseins selbst ist, indem sie nämlich den Menschen mehr Möglichkeiten des Verhaltens zur Verfügung stellt, gerät deshalb nicht in den Blickpunkt, weil „der Mensch“ diesem Bewußtsein von vornherein ein unhistorisches Dasein ist. Weil der Tausch und nicht die Produktion als Ausgangspunkt gilt, kann es die Wissenschaft nicht als Arbeit begreifen. Der Austausch setzt unabhängig und außer den Tauschenden bestehende Objekte des Tauschakts voraus. Eine Klasse, die nicht selbst produziert, sondern vielmehr vermittelt des Austauschs die Produktion kommandiert, also die unmittelbaren Produzenten beherrscht, kann daher nicht den Produktionsakt als wesentlich menschliche Daseinsweise denken. Sie hat die Produktion in gar keinem Falle als *Erfahrungsbereich*, zur Verfügung, sondern muß sie vielmehr im Interesse der Selbsterhaltung konsequent ignorieren. Daher denkt sie auch die Natur allein im Sinne

⁵³ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 136.

ihrer Existenz oder Nichtexistenz, niemals aber als eine produzierte und sich selbst produzierende.

Auf diesem grundsätzlichen Standpunkt tritt für das bürgerliche Bewußtsein auch der Schein auf, daß die Naturwissenschaft diese seine eigene Klassenschranke als „ewige Wahrheit“ der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst demonstriere. Vermittels der durch die Naturwissenschaft gelieferten „ewigen Naturgesetze“ glaubt das bürgerliche Bewußtsein als objektive Wahrheit zu besitzen, was in der Tat nur seine subjektive Reflexion ist. Ihm gilt als geheiligte „Wahrheit“, daß die Naturwissenschaft die Natur „unabhängig vom Menschen“ zum Gegenstand habe, daß ihre Aussagen die Natur darstellten, wie sie „wirklich“, d. h. jenseits des sinnlichen Scheins „an sich“ sei. Es bemerkt nicht, daß mit dieser Proklamation der Mensch zugleich als nichtnatürlich behauptet wird und die Natur in ein reines Objekt verwandelt ist. Die Revolution in den modernen Naturwissenschaften hat diesen Standpunkt ad absurdum geführt.

Damit überhaupt naturwissenschaftliche Erkenntnisse erlangt werden können, muß die Natur bearbeitet, muß also praktisch ein allgemeines Verhältnis zu ihr erzeugt werden, was stets unter Voraussetzung gegebener sozialer Beziehungen der Arbeitenden untereinander erfolgt. Was die Naturwissenschaft in ihren Erklärungen dann aussagt, sind die charakteristischen Bestimmtheiten möglicher natürlicher Bewegungen (Gesetze). Die „an sich bestehende Natur“ ist die Natur in *abstrakter Allgemeinheit*, also sie in ihren realen *Möglichkeiten*, aber nicht in ihrer *Wirklichkeit*, worin sie der naturhistorische Prozeß, der die Verwirklichung von Möglichkeiten durch den Ausschluß anderer Möglichkeiten ist. Die Naturwissenschaft vergegenständlicht vermittelt der Abstraktion das Allgemeine der Natur in der besonderen Realität der Sprache, worin es dann als „Naturgesetz“ erscheint. Es hat aber getrennt von der wirklichen natürlichen Bewegung durchaus keine aparte „an sich existierende“ Realität, sondern ist in dieser Trennung Möglichkeit und sonst nichts. Der wirklich fallende Stein wird in der Mechanik als möglicher Fall eines „Massenpunktes unter dem Einfluß einer äußeren Kraft“ behandelt, keineswegs als sinnlich-gegenständliche Wirklichkeit. Weder der „Massenpunkt“ noch die „äußere Kraft“ sind für sich Ausdruck der wirklichen Natur, sondern vergegenständlichte Momente, also in der Abstraktion von der Wirklichkeit gefaßte Möglichkeiten. Die sogenannten ewigen Naturgesetze, die dem Scheine nach so sehr dem Begreifen der Historizität der Natur entgegenstehen, schulden ihre „Ewigkeit“ (womit sie die Geschichtlichkeit zu widerlegen scheinen) genau diesem Umstand. Sie sind als reale Mög-

lichkeiten „ewig“ und eben darum ahistorisch, weil sie in der *Trennung* von ihren Bedingungen formuliert worden sind.

Daß dem bürgerlichen Bewußtsein die naturwissenschaftliche Erkenntnisarbeit „entfremdet“ als Enthüllung einer „an sich existierenden Natur“ erscheint, liegt darin begründet, daß die Arbeit der Vergegenständlichung unter Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft „entfremdete Arbeit“ ist, also das Allgemeine in der Entgegensetzung zum Einzelnen zugleich als dessen Beherrscher hervorbringt. Dieses wirkliche Herrschaftsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft wird in die Natur projiziert und anschließend als die philosophische Wahrheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ausgegeben. Für den Naturwissenschaftler, der tagtäglich seine Erkenntnisarbeit als Vergegenständlichung des Allgemeinen in der Natur ausführt, wird *innerhalb* der Naturwissenschaft der Entfremdungscharakter der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft nicht deutlich, weil er das vergegenständlichte Allgemeine seiner Tätigkeit, die Standards der empirischen Messung, nicht verliert, sie also nicht – wie der unmittelbare Produzent seine Arbeitsprodukte – an einen fremden Eigentümer abführen muß. Dies ist auch gar nicht möglich weil sie eben nicht *einzelne* Gegenstände in einer Äquivalenzrelation sind, sondern vielmehr die *Äquivalente selbst*. Wie das Geld keinen Herrn hat, so auch nicht die wissenschaftlichen Standards. Es kommt zustande, daß der Naturwissenschaftler innerhalb seiner besonderen Tätigkeit sich frei fühlt, während erst der Übergang auf den Standpunkt der menschlichen Arbeit überhaupt, deren *allgemeines* Moment die wissenschaftliche ist, das Herrschaftsverhältnis in der bürgerlichen Daseinsweise der Arbeit deutlich macht. Ein weiterer Ausdruck, die Vergegenständlichung in der Form der „Entfremdung“ aufzufassen, findet sich darin, daß ihre allgemeine Daseinsweise, nämlich Logik und Mathematik, als *absolute* Normen wissenschaftlicher Tätigkeit vorgestellt werden. Seit dem Auftreten der Warenproduktion in der griechischen Antike gilt daher auch die Mathematik als das Wissenschaftsideal schlechthin. Wie der Austauschende nicht die Bedingungen seiner Aktion reflektiert, also die Produktion als Voraussetzung behandelt, ohne die er nicht austauschen könnte, so wird das logisch-mathematische Denken nicht im konkreten Gegensatz zu seinen Bedingungen gedacht.

Die logisch normierte empirische Erkenntnistätigkeit besteht fundamental in der Trennung von Allgemeinem und Einzelem (von Gesetz und Bedingung, von „Wesen“ und „Existenz“), wodurch letzteres als Spezialfall des ersteren erscheint, zwischen beiden also dominant die logische Beziehung der Subsumtion entsteht. So wird die wirkliche Existenz natürlicher Zusammenhänge (die historischer Prozeß ist) in ihre verschie-

denen Momente aufgespalten und ihr allgemeines Dasein in der Vergleichung für sich gewonnen. In dieser bestimmten Aktion der Trennung ist das Denken selbst wesentlich abstrakt, d. h. verläuft unter dem Kommando der logischen Normen; es verschwindet ihm die Historizität seines Gegenstandes. Diese kann ihm erst wieder deutlich werden, wenn es selbst jene Trennung nicht mehr als seinen unterstellten Zweck verfolgt, d. h. auf den Standpunkt des dialektischen Denkens übergeht, also vom „Abstrakten zum Konkreten aufsteigt“. Indem so die konkrete Einheit der Bewegung und ihrer Bedingungen gedacht wird, wird die Historizität theoretisch angeeignet. „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände . . . vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert . . . werden . . . Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“⁵⁴ Man muß diese berühmte Feuerbach-These Marxens nicht nur allein als für die Gesellschaftswissenschaft relevant verstehen. Sie drückt überhaupt den Grundstandpunkt des dialektischen Denkens aus: das Denken der Einheit des Tätigen mit den Bedingungen seiner Tätigkeit! Von hier aus ist auch möglich, die „entfremdete“ Auffassung des logisch-mathematischen Denkens in der bürgerlichen Sicht zu überwinden. Es handelt sich darum, daß dieses Denken genau von der Trennung des Tätigen von den Bedingungen seiner Tat beginnt, also selbst im dialektischen Gegensatz zur Dialektik steht. Nicht die Trennung selbst ist die „entfremdete“ Auffassung (sie ist *notwendiges* Moment der Vergegenständlichung des Allgemeinen), sondern ihre Deutung als absolutes Dasein der Erkenntnis!

Da wir in den Naturwissenschaften die Natur wesentlich in der Bestimmung des Objekts voraussetzen, sie also als unsere eigene *Existenzbedingung* behandeln, nicht ihre Selbsttätigkeit wollen, sondern ihre Prozesse zu *unseren Zwecken* umbilden, so verfahren die Naturwissenschaften wesentlich unter der logischen Normierung ihrer praktischen wie theoretischen Aktion. Dieser Umstand und das Bewußtsein unter den Bedingungen der „entfremdeten Arbeit“ bilden zusammen die Voraussetzung für jene metaphysische Interpretation der Aussagen der „exakten Wissenschaften“. Wird aber die Wissenschaft als allgemeines Moment der Arbeit verstanden, worin sie sich als Aneignung der Möglichkeiten der Natur durch die Menschen und also als Erweiterung der menschlichen Fähigkeiten erweist, dann wird „die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis

⁵⁴ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 5f.

des wirklich menschlichen Lebens geworden ist, und eine *andre* Basis für das Leben, eine *andre* für die *Wissenschaft* ist von vornherein eine Lüge"⁵⁵. Die Vermenschlichung des Lebens ist die Verwissenschaftlichung des menschlichen Daseins, seine Umbildung in allgemeine Arbeit. Ihre erste Bedingung ist die Anwendbarkeit der Wissenschaft, also die allgemeine Verfügbarkeit ihrer Gegenstände, d. h. die Beseitigung des Privateigentums an den objektiven Bedingungen der menschlichen Arbeit.

Im „Kapital“ unterscheidet Marx zwischen „allgemeiner Arbeit“ und „gemeinschaftlicher Arbeit“: „Beide spielen im Produktionsprozeß ihre Rolle, beide gehn ineinander über, aber beide unterscheiden sich auch. Allgemeine Arbeit ist alle wissenschaftliche Arbeit, alle Entdeckung, alle Erfindung. Sie ist bedingt teils durch Kooperation mit Lebenden, teils durch Benutzung der Arbeiten früherer. Gemeinschaftliche Arbeit unterstellt die unmittelbare Kooperation der Individuen.“⁵⁶ Der Standpunkt der marxistischen Philosophie in der Auffassung der Wissenschaften ist so klar umrissen: Wissenschaft ist allgemeine Arbeit!

Nun ist die menschliche Geschichte die Umbildung des unter die naturwüchsige Gemeinschaft (Gemeinwesen) subsumierten Individuums in das gesellschaftliche, das allgemeine Individuum, worin es in seiner menschlichen Natur verwirklicht ist. „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andren und des andren für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“⁵⁷ Diese oft zitierten und fast ebensooft mystifiziert aufgefaßten Sätze von Marx muß man vom Standpunkt des „Kapital“ erfassen, aber die Doktordissertation nicht vergessen: Indem die Natur in der objektiv-realen Existenz des Allgemeinen ihre Selbständigkeit hat, indem aber weiter die Menschen vermittels der Arbeit dieses Allgemeine gerade zu ihrem Gegenstand machen und eben dadurch sich als Gesellschaft erzeugen, ist das Wesen der Natur ihr eigener Gegenstand, wird also ihre eigene besondere Natur eben dadurch produziert, daß das Allgemeine der Natur in der Arbeit vermenschlichte Gestalt annimmt. Sein erstes menschliches Dasein

⁵⁵ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 136.

⁵⁶ K. Marx, Bas Kapital, Bd. III, a. a. O., S. 125f.

⁵⁷ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 129.

ist die Wissenschaft, d. h. die allgemeine Arbeit oder Arbeit zur Vermenschlichung des Allgemeinen. Es ist daher das von Marx anvisierte „natürliche Dasein“ des Menschen seine Existenz als allein und ausschließlich durch *Wissenschaft vermitteltes*. Und es ist nur durch Wissenschaft vermittelte Existenz, wenn die materiellen Gegenstände der Wissenschaft frei verfügbar sind, d. h. mit der Vernichtung des Privateigentums an diesen das Individuum als gesellschaftliches hervorgebracht wird. Die sozialistische Revolution ist daher die *conditio sine qua non*, um den „Naturalismus des Menschen“ und den „Humanismus der Natur“ durchzuführen.

Es demonstriert ein Unvermögen in der Handhabung der dialektischen Methode, wenn man das „gesellschaftliche Individuum“ (oder den „allseitig entwickelten Menschen“) nur als utopisches Phantasiegebilde weiß. Es handelt sich einfach darum, daß die Geschichte der menschlichen Arbeit mit der sozialistischen Revolution die Wendung nimmt, daß die allgemeine Arbeit aus einer *äußerlichen* und gegen die praktische Arbeit gerichteten Existenz umschlägt in die *erste Bedingung* letzterer. Die Wissenschaft wird zur fundamentalen Voraussetzung der weiteren Entwicklung der unmittelbaren Produktion, während sie ursprünglich neben der unentwickelten Produktion ein besonderes äußerliches Dasein hatte, was sich in der landläufigen Vorstellung vom esoterischen Dasein des Wissenschaftlers im Elfenbeinturm anschaulich manifestierte. Das „*allseitig entwickelte* Individuum“ ist dasjenige, das sein Verhalten *wissenschaftlich* einzurichten weiß; es ist dazu fähig, wenn es das „*gesellschaftliche* Individuum“ ist, dem das allgemeine Dasein der Menschen nicht mehr äußerlich als die Gewalt einer herrschenden Klasse gegenübertritt, sondern das sich selbst positiv als Moment des gesellschaftlichen Zusammenhangs verhalten kann. Selbstverständlich ist der Akt der Enteignung der herrschenden Klasse nicht identisch mit dem Akt der Aneignung der Wissenschaft als allgemeiner Lebensbedingung; beide sind vielmehr Momente der sozialistischen Umwälzung. Es ist die Doppelnatur der sozialistischen Revolution zu bedenken, in der die herrschende Klasse gestürzt wird und „die *stürzende* Klasse . . . dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“.⁵⁸ Zu diesem „alten Dreck“ gehört zweifellos eine sowohl praktisch wie theoretisch verkehrte Auffassung der Wissenschaft, welche in ihr höchstens ein „Moment der Nützlichkeit“ zu erblicken imstande ist.

Wenn man die Wissenschaften in bezug zu der bestimmten Produktionsweise sieht, in der sie realisiert werden, so erscheint ihre Natur, allgemeine Arbeit zu sein, in der

⁵⁸ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 70.

Form der produktiven Kraft. Es war Engels, der erkannte, daß die Wissenschaft unter kapitalistischen Bedingungen „gegen die Arbeit gerichtet“⁵⁹ ist, indem alle Erfindungen durch Mangel an Arbeitskraft bzw. durch Senkung der Nachfrage nach menschlicher Arbeitskraft gesellschaftlich relevant werden. Engels hat auch die Funktion der Wissenschaft, „die der Menschheit zufallende Arbeit bald auf ein Minimum“⁶⁰ zu verringern, für den Marxismus fruchtbar gemacht. Die Wissenschaft als Produktivkraft, dies ist die prinzipielle praktische Sicht der marxistisch-leninistischen Philosophie, die von Engels konzipiert worden ist. Von seiner Auffassung führt ein kontinuierlicher Weg zur Feststellung W. Ulbrichts auf dem VII. Parteitag der SED: „Für die Entwicklung der sozialistischen Menschengemeinschaft und für die Wohlfahrt aller Bürger unserer Deutschen Demokratischen Republik ist letztlich die wissenschaftlich-technische Basis entscheidend. Welche Aufgabe müssen wir beschleunigt lösen, um die wissenschaftliche-technische Basis schneller – dem sich ständig verändernden Welthöchststand entsprechend – zu entwickeln? Die Hauptsache ist die Entwicklung der Wissenschaft als Produktivkraft.“⁶¹

⁵⁹ F. Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 523.

⁶⁰ Ebenda, S. 517.

⁶¹ W. Ulbricht, Die gesellschaftliche Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik bis zur Vollendung des Sozialismus. Schlußansprache, in: Protokoll der Verhandlungen des VII. Parteitages der SED, Berlin 1967.