

## 2. Marx' Dissertation – Auf der Suche nach dem „Land der Vernunft“

---

Marx' *Doktordissertation*<sup>1</sup> zur Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie steht nicht im Zentrum der wissenschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen um ihn. Ihr vordergründiges Thema, der Vergleich der Naturphilosophien Demokrits und Epikurs, ist zu abseitig. Die genuin Marx'schen Begriffe sind hier noch nicht entwickelt, seine politischen Intentionen noch weit vom später propagierten Kommunismus entfernt, ganz zu schweigen vom Fehlen einer eigenständigen, ökonomiekritischen Theorie. Zudem ist die *Dissertation* nicht vollständig überliefert. Ich stelle diese apokryphe Schrift dennoch in das Zentrum des ersten Kapitels dieser Arbeit, weil sie einen Schlüssel zum Marx'schen Werk bietet.

### 2.1 MARX' EPIKUR

Marx' *Dissertation* aus dem Jahre 1841, deren Vorarbeiten bis ins Jahr 1839 zurückreichen,<sup>2</sup> stellt ihn vor eine besondere Aufgabe. Der junge Philosoph geht

- 
- 1 Karl Marx (1841): *Doktordissertation*. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW EB 1, Berlin 1968, S. 257–373.
  - 2 Karl Marx (1839/40): Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, in: MEW EB 1, Berlin 1968, S. 13–256. Um die versteckte Marx'sche Kritik an Hegel zu erfassen, ist es sinnvoll, sich nicht allein auf die überlieferten Teile der *Dissertation* zu stützen, sondern ebenso die Vorarbeiten heranzuziehen, die hauptsächlich aus Exzerpten antiker Philosophen bestehen. Die Sekundärliteratur zum Text ist eher spärlich und meist älteren Datums. Hervorzuheben ist: Günther Hillmann (1966): *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt a.M.

davon aus, das philosophische System der Epoche in Gestalt des Hegel'schen Werkes bereits vorzufinden.<sup>3</sup> Was bleibt für ihn noch zu tun in einer „eisernen“<sup>4</sup>

Vgl. darüber hinaus: Hartmut Hecht (2001): Marx' frühe Leibniz-Exzerpte als Quelle seiner Dialektik, in: Berliner Debatte Initial, Jg. 12, Heft 4, 2001, S. 27–37; Panajotis Kondylis (1987): Marx' Dissertation und der Ausgangspunkt seiner geistigen Entwicklung, in: Ders.: Marx und die griechische Antike. Zwei Studien, Heidelberg, S. 7–40; Helmut Reichelt (1995): Theoriekonstruktion und Subjektivität des jungen Marx, in: Heinz Eidam/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marx'schen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus, Würzburg 1995, S. 97–114; Peter Ruben (1969): Natur und Naturwissenschaft in der Entstehung der marxistischen Philosophie, in: Ders.: Philosophische Schriften. Online-Edition, Berlin 2006, URL: [www.peter-ruben.de](http://www.peter-ruben.de), Aufruf 20.08.2012; Rolf Sannwald (1956): Marx und die Antike, phil. Diss. der Universität Basel, Einsiedel; sowie die entsprechenden Abschnitte und Passagen in: Franz Mehring (1918): Karl Marx. Geschichte seines Lebens, Leipzig; Thomas Meyer (1973): Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg; Edgar Thaidigsmann (1978): Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx, München.

- 3 Die vor allem in den ersten beiden Kapiteln immer wieder vorgenommenen Charakterisierungen Hegels sind fast immer Charakterisierungen aus Marx' Sicht. Ich frage also in aller Regel nicht nach der Angemessenheit der Marx'schen Hegelinterpretation. Für eine aktuelle Hegelinterpretation vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer (2005): Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie, Frankfurt a.M.
- 4 MEW EB 1, S. 217. Marx bezieht sich hier vermutlich auf das „eiserne Zeitalter“, welches sich zuerst bei Hesiod findet und das in Ovids *Metamorphosen* wie folgt beschrieben wird: „Fluren, zuvor wie die Luft und das Licht der Sonne gemeinsam,/ Zeichnete jetzt mit begrenzendem Strich vorsichtig der Messer;/ Und nicht wurde geheischt bloß Saat und schuldige Nahrung/ Von dem ergiebigen Feld: ein ging's in der Erde Geweide./ Schätze, die jene versteckt und stygischen Schatten genähert,/ Werden gewühlt ans Licht, Anreizungen böser Gelüste./ Heillos Eisen bereits und Gold heillos als Eisen/ Stiegen herauf: auf steigt der Krieg, der streitet mit beidem/ Und mit der blutigen Faust schlägt klirrende Waffen zusammen.“ Ovid: *Metamorphosen*, übersetzt von R. Suchier und bearbeitet von E. Gottwein, URL: <http://www.gottwein.de/Lat/ov/met01de.php#Weltzeitalter>, Aufruf 23.08.2012, S. 135–143. Das eiserne Zeitalter ist weiterhin gekennzeichnet durch „Betrug und tückische Falschheit,/ Hinterlist und Gewalt und verruchte Begier des Besitzes“ (ebd., S. 129f.) sowie die Abwendung der Götter von der Welt (vgl. ebd., S. 150).

Zeit, in der die Vernunft bereits in Gedanken gefasst sei? Die Philosophie scheint ihm vollendet, der Kreislauf der Kategorien geschlossen und alles, was ist, als Begriffenes eingearbeitet in die endgültige Apotheose der Vernunft. Es genügt Marx nicht, sich in den ausgetretenen Pfaden des hegelianisierenden Denkens zu bewegen,<sup>5</sup> und das, was er als Hegels System kennengelernt hat, hier und da zu verbessern, zu hegen und zu pflegen.<sup>6</sup> Er will darüber hinaus, sucht einen Weg, der es ihm gestattet, die Auseinandersetzung mit Hegel hinter sich zu lassen und über diesen hinauszugehen.<sup>7</sup> Allerdings vermeidet Marx in aller Regel eine direkte Kritik an Hegel – eine Aufgabe, der er sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht gewachsen sieht.<sup>8</sup>

Von Hegel wird das Bonmot tradiert, dass, wenn die Wirklichkeit nicht mit der Theorie übereinstimme, es „umso schlimmer für die Wirklichkeit“ sei.<sup>9</sup> Und in der Tat entwickelt Hegel keine realistische Schilderung des Rechtssystems, der Geschichte oder der Religion, vielmehr schreibt er immer unter der Prämisse, „als ob“ die Vernunft in diesen Sphären des menschlichen Zusammenlebens bereits verwirklicht worden sei. So bildet die Hegel'sche Philosophie nach Marx' Ansicht zwar ein geschlossenes System, jedoch steht dieses System in offen-

- 
- 5 Hartmut Hecht verweist auf Leibniz als weitere wesentliche Quelle der Marx'schen *Dissertation* (vgl. Hecht 2001).
  - 6 Im Vorwort der *Dissertation* gibt Marx dies als Intention an: Er konstatiert, dass Hegel „zwar das Allgemeine der [atomistischen; M.E.] Systeme im ganzen richtig bestimmt“ habe (MEW EB 1, S. 261); es sei diesem jedoch zum einen „unmöglich“ gewesen, „in das einzelne einzugehen“, zum anderen habe Hegel ein Vorurteil gegenüber dem antiken Materialismus gehabt (vgl. ebd., S. 261f.).
  - 7 Günther Hillmann fasst dies wie folgt: „Was Marx [...] in erster Linie interessiert, ist der Prozeß der Auflösung des Systems, das Moment der aus dem Wendepunkt entspringenden neuen Richtung des Prozesses.“ (Hillmann 1966, S. 189).
  - 8 MEW EB 1, S. 217. Zu den philosophischen Ansprüchen des jungen Marx vgl. Reichelt 1995. Peter Ruben vertritt die Einschätzung, dass Marx' *Dissertation* tatsächlich bereits über Hegels „Idealismus“ hinausginge, da er in der – von mir nicht diskutierten – Gestalt des Demokrit die naturwissenschaftliche Forschung gegen die philosophische Spekulation verteidige (vgl. Ruben 1969, S. 6ff.).
  - 9 Dass es keinen Beleg für diesen Ausspruch gibt, beweist nur, dass er wahr ist. In einer anderen Variante der Geschichte heißt es zudem: „umso schlimmer für die Tatsachen“. Dies würde eher Hegels' Sprachgebrauch entsprechen. In dieser Arbeit wird zwischen Wirklichkeit (als Wesensbestimmung) und Realität (als Erscheinung) – in deren Begriffsfeld dann auch die Tatsachen fallen würden – unterschieden. Marx verwendet die Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität nicht durchgängig.

sichtlichem Gegensatz zur Realität Mitte des 19. Jahrhunderts. Hegel vertritt die Position – so kann man annähernd zusammenfassen –, dass es keine idealistische Darstellung des Unglücks bzw. des Unvollkommenen geben könne. Da Mängel nicht theoriefähig seien, könnten sie nicht in systematischer Form gefasst werden. Marx macht es sich in der *Dissertation* zur Aufgabe, das Problem dieses Ansatzes angesichts des gesellschaftlichen Elends anzuzeigen.

Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie Marx sich dieser Aufgabe stellt. Er greift Hegel nicht direkt an, sondern schlüpft in die Rolle eines anderen und legt die „Charaktermaske“ des Epikur an.<sup>10</sup> Er sieht dies gerechtfertigt, da er sich in einer ähnlichen historischen Situation wähnt wie der hellenistische Philosoph. Auch die griechische Philosophie hat – so Marx – ihren großen Systematiker<sup>11</sup> besessen und Epikur als Nacharistoteliker mithin vor ähnlichen Problemen gestanden wie der Posthegelianer Marx. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist der Bruch zwischen philosophischem System und Realität: „Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser [der des Epikur und die der Nachhegelianer; M.E.] Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und sich widersprechend.“<sup>12</sup>

Marx' historische Situation ist nicht die der Eule der Minerva, die zu ihrem Flug in der Dämmerung anhebt und der die Abendsonne ein versöhnendes Licht wirft; es ist die des „Nachtschmetterlings“, welcher, „wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten“ sucht.<sup>13</sup> Diese Szene bieder-

10 MEW EB 1, S. 215. Der Begriff der Charaktermaske hat hier noch einen wesentlich stärkeren Bezug auf das Theater als in Marx' späteren Schriften. Er benutzt ihn in der Bedeutung von Verkleidung und nicht in Bezug auf handlungsdeterminierende Rollenmuster. Auf diese zweite Bedeutung hatte ich in der Einleitung Bezug genommen.

11 Anzumerken ist, dass Aristoteles kein System besaß wie Hegel. Die Analogie bezieht sich auf den Anspruch beider Autoren, die Welt vollständig zu erfassen.

12 Ebd. Die Erfahrung der zerrissenen Welt, die von Marx über diese Metapher hinaus nicht expliziert wird, ist bereits die des jungen Hegels. In seiner *Differenzschrift* schreibt Hegel: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und die Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1801): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: HWB 2, Frankfurt a.M. 1970, S. 9–138, hier S. 22. Die Konsequenz der Erarbeitung eines philosophischen Systems, die Hegel zieht, ist Marx in seinem Bewusstsein als Nachfolger Hegels versperrt.

13 MEW EB 1, S. 219.

meierlicher Gemütlichkeit wird von Marx nicht affirmiert, kann aber als Hinweis auf die durch das schreibende Subjekt gezogene Grenze systematischer, philosophischer Erkenntnis verstanden werden. Marx sieht sich nicht, wie noch Hegel, in der Lage, den Standpunkt der affirmativen, absoluten Vernunft einzunehmen. Stattdessen sucht er nach einem Weg, die Trennung zwischen der philosophischen Wirklichkeit und der Realität des gesellschaftlichen Elends, sowenig dieses in der *Dissertation* selbst thematisiert wird, aufzuheben. Dabei diskutiert er zuerst den *Begriff des Willens*.<sup>14</sup>

Schematisch gesprochen operiert Marx mit drei Instanzen und bemüht sich um ihre Vermittlung: zum einen mit Hegels philosophischem System, das die Vernunft ausbuchstabiert, zum zweiten mit der gesellschaftlichen Realität, die diesem System nicht entspricht und von Marx als „zerrissene“ charakterisiert wird, und zum dritten mit dem einzelnen Individuum in Gestalt des nachhegelschen Philosophen, das mit der Trennung von Vernunft und Realität umzugehen hat.

Ein System, welches die Vernunft verkörpere, müsse den Anspruch ihrer Realisierung in sich tragen. Was soll eine Vernunft sein, die nur in Gedanken existiert, sich aber real nicht vorfindet? Marx fordert die Einheit von theoretischer Reflexion und erscheinender Realität. In Auseinandersetzung mit dem sogenannten linken Flügel der posthegelschen Philosophie diskutiert er den Willen als mögliche Instanz, die die Spaltung überwinden könne. Der Wille sei „der in sich frei gewordene theoretische Geist, [der; M.E.] zur praktischen Energie wird [und; M.E.] sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt“.<sup>15</sup> Doch bleibt der Wille für Marx, obwohl „verzehrende Flamme, die sich nach außen wendet“<sup>16</sup>, beschränkt. Er ist nur *philosophischer* Wille. Die „Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch“.<sup>17</sup> Als Wille ist er immer nur in einem mehr oder weniger bewussten „Reflexionsverhältnis“<sup>18</sup> sowohl zur erscheinenden wie zur vernünftigen Welt. Die Philosophie könne daher nicht „unmittelbar“<sup>19</sup> realisiert werden. Sie sei nicht in der Lage, den Sprung in die Realität zu vollziehen,

14 Nach Thomas Meyer ist bezüglich des Willensbegriffs von einem starken Einfluss von Fichte auf Marx auszugehen. Er spricht von einer „Rückwendung zur Fichteschen Philosophie des Willens und der Tat“. Vgl. Meyer 1973, S. 12. Zu Meyer vgl. Elbe 2008, S. 453.

15 MEW EB 1, S. 329. Hier verwendet Marx den Begriff der „vorhandenen Wirklichkeit“, um die „Realität“ zu bezeichnen.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 327.

18 Ebd., S. 329.

19 Ebd.

bleibe als Philosophie immer nur Philosophie. Marx treibt es bereits zu diesem frühen Zeitpunkt seines Wirkens aus der bloßen Philosophie hinaus. Er denkt zwar noch nicht über eine revolutionäre Praxis nach, hofft aber auf eine „Zeit“, die in die „Farben des Tages“ getaucht ist.<sup>20</sup>

Der philosophische Wille, der ein Urteil über die erscheinende Realität trifft, hat ein Problem mit dem Maßstab der Beurteilung. Für Marx zeigt sich die zerrissene Welt an den Kategorien der von Hegel explizierten Vernunft, also an der gültigen Philosophie. Die Kritik, so konstatiert er, könne nur „die besondere Wirklichkeit an der Idee“ messen.<sup>21</sup> So stellt sich für Marx jeder Versuch des Hinausgehens über Hegels Reflexionen zugleich als ein Rückgang zu diesen dar. Die Posthegelianer „wissen nicht, dass, indem sie sich gegen [das Hegel'sche System; M.E.] wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen.“<sup>22</sup> Hegels Einsichten sind für Marx gesetzt und noch in der Kritik an ihnen Grundlage. Auch Marx meint, sich nur gegen sie wenden zu können, indem er einzelne Momente des Hegel'schen Kategoriengebäudes gegen dieses benutzt – ein in sich widersprüchliches Verfahren. Aus dem resultierenden Dilemma kann Marx in der *Dissertation* noch keinen Ausweg angeben. Er benennt es jedoch.

Als konkretes Feld der Auseinandersetzung mit Hegels kategorialen Überlegungen wählt Marx nicht die Sozialphilosophie, wie es angesichts der Bedeutung der realen, in sich zerrissenen Welt für Marx vielleicht zu erwarten wäre. Er vergleicht stattdessen die Naturphilosophien Epikurs und Demokrits. Diese Herangehensweise zeigt Marx' Scheu vor einer direkten Auseinandersetzung mit Hegel. In der Naturphilosophie, bei der Analyse der Begriffe des Atoms und der Himmelskörper, diskutiert Marx die Frage nach dem Verhältnis von gesellschaftlichem Allgemeinem bzw. objektivem Geist und individuell Einzelem. Er findet in der Atomtheorie des Epikur von diesem reflektierte Widersprüche vor, die er als strukturanalog zu den Widersprüchen zwischen Individuum und sozialen Institutionen auszuweisen versucht.

Epikur stehe in einer historischen Situation, die es Marx erlaubt, auf die subjektive Seite der Philosophie zu reflektieren. Man könne an alle Philosophen die Frage nach ihrem Prinzip stellen. Immer gebe es einen „geistige[n] Träger der philosophischen Systeme“ und gerade diese subjektive Seite sei „bisher fast

---

20 Ebd., S. 217. Laut Hillmann ist dieser Übergang zur Tat in August von Cieszkowskis *Prolegomena zur Historiosophie* von 1838 vorbereitet. Vgl. Hillmann 1966, S. 182ff. Zum Übergang zur Praxis vgl. auch Kondylis 1987, S. 36.

21 MEW EB 1, S. 327f.

22 Ebd., S. 329.

gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.<sup>23</sup> Dieses „Prinzip“<sup>24</sup> sei allerdings nicht mit den bewussten Intentionen des Theoretikers gleichzusetzen. Marx skizziert ein Prinzip, aus dem heraus sich jeweils die ganze Philosophie eines Autors entschlüsseln lässt. Er trennt exoterische Aussagen und Selbstthematisierungen von einem esoterischen Antrieb, dem „eigentliche[n] innre[n] Treiben“<sup>25</sup>, eines Theoretikers. „Das wesentliche Bewußtsein des Philosophen trennt sich von seinem eigenen erscheinenden Wissen, aber dies erscheinende Wissen [... ist; M.E.] bedingt durch das Prinzip, was das Wesen seines Bewußtseins ist.“<sup>26</sup>

Die Thematisierung dieses „subjektiven“ bzw. „inneren“ Prinzips des Philosophen, dessen Bedeutung Marx noch knapp zwei Jahrzehnte später in einem Brief an Lassalle würdigt<sup>27</sup>, hat eine klare antisubjektivistische Pointe. Marx führt explizit aus, dass es dabei weder um die Würdigung der „Persönlichkeit“ noch um „psychologisches Kleinkramen [sic]“ gehe.<sup>28</sup> Sein Vorgehen in der *Dissertation* spricht darüber hinaus für einen Bestimmungsgrund des Prinzips in der Philosophiegeschichte. Epikur (und er selbst) reagieren auf die jeweiligen philosophischen Vorgaben. Darüber hinaus wird für ihn als Hegelianer die Realität,

23 Ebd., S. 268. Siehe auch: ebd., S. 327ff.

24 Ebd., S. 247.

25 Ebd.

26 Ebd. An dieser Stelle ergibt sich ein Widerspruch in der Marx'schen Argumentation. Wie gerade ausgeführt, reflektiert Marx zum einen auf die Bedeutung des philosophischen Willens, der die Spaltung zwischen philosophischem System und der Realität aufheben will. Dies kann als Selbstthematisierung der Marx'schen Absichten verstanden werden, als Selbstreflexion auf sein eigenes Tun, auf sein „subjektives Prinzip“. Insofern müsste sich Marx ein Bewusstsein zusprechen, das er anderen Philosophen abspricht. Dieser Widerspruch soll in der Argumentation relativiert werden. Marx verweist darauf, dass er die Bestimmungsgründe seines Wollens selbst nicht vollständig kontrollieren kann. Er kann natürlich angeben, was er zu tun gedenkt, er kann aber nicht ausschließen, dass Spätere sein Tun anders verstehen als er es selbst getan hat.

27 Marx erläutert in diesem Brief, dass Epikurs System nur an sich in dessen Schriften vorhanden war, und fährt dann in Bezug auf Spinoza fort: „Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form gegeben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war.“ Brief an Lassalle vom 31.05.1858, in: Karl Marx (1858–59): Briefwechsel September 1858 bis August 1859, MEGA<sup>2</sup> III/9, Berlin 2003, hier S. 155ff.

28 MEW EB 1, S. 247.

die Gesamtheit der sozialen Verhältnisse, zum Ausgangspunkt des Willens.<sup>29</sup> Marx' Konzept des (subjektiven) Prinzips dient in der *Dissertation* dazu, hinter den Aussagen des Epikur, die auf den ersten Blick einen „bloß“ naturphilosophischen Kontext besitzen, eine innere Einheit zu konstruieren, d.h. ein einheitliches sozialphilosophisches Thema aufzufinden.

Dass das innere Prinzip für Marx keine Beliebigkeit impliziert, wird auch darin deutlich, dass er es nicht benutzen will, um moralische Urteile über einzelne Autoren zu fällen. Dies zeigt sich wiederum am Beispiel einer Auseinandersetzung mit Hegel. Dessen System sei keine schlecht verschleierte, bewusste Affirmation des preußischen Staates. Es sei „gewissenlos“, ihm eine „versteckte Absicht hinter seiner Einsicht“ vorzuwerfen, vielmehr pulsire „sein eigenstes geistiges Herzblut“ bis zur „äußerste[n] Peripherie“ der Wissenschaft.<sup>30</sup> Dieser Gedanke ist wichtig, da er impliziert, dass für Marx kein Widerspruch zwischen der Wissenschaftlichkeit eines Werkes und den subjektiven Antrieben des Schöpfers dieses Werkes existiert. Wissenschaftliche Fehler hätten vielmehr in der „Unzulänglichkeit [des jeweiligen; M.E.] Prinzips selber ihre innerste Wurzel“.<sup>31</sup>

29 Lucien Goldmann thematisiert diese Aspekte ohne Rückgriff auf Marx' *Dissertation*. Es sei eine methodische Forderung, „die empirische Gegebenheit in relative Totalitäten aufzugliedern, die genügend autonom sind, um einer wissenschaftlichen Arbeit als Rahmen zu dienen.“ Lucien Goldmann (1955): *Der verborgene Gott*, Neuwied und Darmstadt 1973, S. 28. Dies kann nicht willkürlich geschehen, d.h. der Methode muss etwas in den zu behandelnden Gegenständen korrespondieren. Diese nennt Goldmann „Sinn“ bzw. „gültiger Sinn“ für einen einzelnen Autor (dessen Werk dann als Totalität angesehen wird) bzw. „Weltanschauung“ für eine einzelne Epoche (ebd., S. 28ff).

30 MEW EB 1, S. 327. Ganz ähnlich heißt es in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* von 1844: „Von einer Akkomodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Prinzips ist.“ (ebd., S. 581). Wenn es – was natürlich auch Marx für denkbar hält – zur bewussten Verfälschung von wissenschaftlichen Einsichten komme, sei es nicht mit deren Aufdecken getan, vielmehr müssten diese auf Unzulänglichkeiten im „innern wesentlichen Bewußtsein“ selbst zurückgeführt werden. „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.“ (ebd., S. 327).

31 Ebd. Zu den Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens vgl. Bernhard Williams (2002): *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt a.M. 2003.



Marx charakterisiert das innere Prinzip der epikureischen Philosophie als „*Ataraxie des Individuums*“, d.h. als seine Unerschütterlichkeit oder Selbstgenügsamkeit. Das Prinzip des Epikur ist ein individualistisches bzw., in naturphilosophischen Termini ausgedrückt, ein „atomistisches“<sup>32</sup>: „Endlich gesteht Epikur, daß seine Erklärungsweise nur die *Ataraxie des Selbstbewußtseins* bezwecke, *nicht die Naturerkenntnis an und für sich*.“<sup>33</sup>

Daraus wird ersichtlich, dass es bei Epikur keine Naturphilosophie gibt, die sich unabhängig von der Ataraxie, der erstrebten Unerschütterlichkeit des Selbstbewußtseins, formulieren lässt. Für Marx' Epikur steht die Erklärung des objektiven Geschehens in der Natur hinter dem Primat der Ataraxie zurück. Dabei greift Epikur auf eine Strategie zurück, welche von jeher gegen Philosophien, die Wesen und Erscheinung trennen, benutzt wurde. Die Wesensbestimmungen sind zunächst – ohne eine wie auch immer geartete Prüfung – bloße Abstraktionen oder, wie Marx es in Bezug auf Epikur ausdrückt, Ergebnis des „vorstellenden, in Voraussetzungen gefangenen Bewußtseins.“<sup>34</sup> Die Naturphilosophie der Antike ist – zumindest was die unsichtbaren Atome angeht – nicht validiert, sondern empirisch unbegründete Abstraktion.<sup>35</sup> Epikur ist für Marx diejenige historische Gestalt, die sich diesen spekulativen Charakter des Wissens mehr oder weniger bewusst zunutze macht und konsequent das Individuum ins Zentrum seiner Überlegungen stellt.

Meine Fragestellung geht darüber hinaus. Wenn Epikur „*nicht die Naturerkenntnis an und für sich*“ bezweckt und Naturphilosophie zu anderen Zwecken betreibt, dann gilt diese Konstellation auch für Marx. Auch diesem geht es in der *Dissertation* nicht allein um die Naturphilosophie. Er schreibt noch 1857 an Lassalle: „Die spätere Philosophie – Epikur (namentlich diesen), Stoa und Skepsis, hatte ich zum Gegenstand *speziellen* Studiums gemacht, aber mehr aus politischem als philosophischem Interesse.“<sup>36</sup> Es lässt sich die Frage stellen, was Marx „an und für sich“ bezweckt, welches das „innere Prinzip“ ist, das ihn antreibt. Er sucht nach Möglichkeiten gelingender Vergesellschaftung im Hinblick auf das Verhältnis der menschlichen Individuen und ihren allgemeinen sozialen

32 Ebd., S. 247.

33 Ebd., S. 277, Hervorhebung im Original.

34 Ebd., S. 63. Zum Begriff des „vorstellenden Bewußtseins“ vgl. Hillmann 1966, S. 143–149; Thaidigmann 1978, S. 31ff.

35 Dies heißt nicht, dass es keine empirische Naturforschung in der Antike gegeben hätte. Um den Erdumfang berechnen zu können, soll Eratosthenes von Kyrene im 2. Jahrhundert v. u. Z. den Abstand zwischen Alexandria und Assuan – etwa 835 km – durch Schrittzähler vermessen haben lassen.

36 MEW 29, S. 547; zitiert nach: Ruben 1969, S. 2. Hervorhebung im Original.

Formen. Wie Epikur bei der Bestimmung des Atoms wird Marx die Schwierigkeiten ausnutzen, die sich aus den begrifflichen Bestimmungen der kapitalistischen Produktionsform ergeben. Er wird – in mehr oder weniger bewusster Form – seine Freiheit als Autor einsetzen, um sein subjektives Prinzip zur Geltung zu bringen. In dieser Hinsicht ist Marx' *Dissertation* Schlüssel für sein späteres Werkes.

Um Epikurs Primat der Ataraxie des Individuums nachzuweisen, greift Marx mehrere problematische Positionen der epikureischen Naturphilosophie auf, von denen ich drei behandeln möchte: den Widerspruch im Begriff des Atoms (a), den Widerspruch zwischen Wesen und Existenz des Atoms (b) und das Problem der Erkenntnis der Himmelskörper (c). Ich rekonstruiere diese Positionen als Dreischritt, um das Dilemma im Umgang mit den vorgegebenen Hegel'schen Maßstäben zu verdeutlichen.

Hinsichtlich des Widerspruchs im Begriff des Atoms kann gezeigt werden, dass Marx an den Hegel'schen Kategorien festhält. Bezüglich des Widerspruchs zwischen Wesen und Existenz des Atoms wird auf ein Problem jeglichen begrifflichen und spekulativen Vorgehens hingewiesen und Marx' Epikur gegen Marx' Hegel gestärkt. Bezüglich der Erkenntnis der Himmelskörper soll schließlich das Dilemma noch einmal in seiner Gänze herausgearbeitet werden.

(a) Marx stellt die Frage nach dem *Begriff des Atoms* bei Epikur. Er greift in einem ersten Schritt mehrere antike Bestimmungen bzw. Vorstellungen des Atoms auf und stellt diese dann in einem zweiten gegeneinander. Die erste Bestimmung des Atoms sei seine Bewegtheit. Das Atom werde als etwas Bewegtes vorgestellt. Es sei ein „fallender Körper“. <sup>37</sup> Als solcher sei es durch die „gerade Linie“ bestimmt, die es im Fallen beschreibt. Marx merkt an, dass das Atom durch diese Bestimmung seine Selbständigkeit verliert. Es sei „aufgehoben“ in der Linie, die es im Fallen vollzieht. Gleiches gilt für die zweite Bestimmung des Atoms: „[W]enn die Leere als räumliche Leere vorgestellt wird, ist das *Atom* die *unmittelbare Negation des abstrakten Raums*: also ein *räumlicher Punkt*.“ <sup>38</sup> Auch hier ist das Atom nur relativ auf den Raum gedacht, auch hier kommt ihm keine Selbständigkeit zu. Selbständig zu sein ist aber gerade eine Forderung, die von den griechischen Naturphilosophen an das Atom gestellt wird. Das ist die dritte Bestimmung, die Marx anführt: „Aber wir haben gesehen, das eine Mo-

---

37 MEW EB 1, S. 280.

38 Ebd., Hervorhebung im Original.

ment im Begriff des Atoms ist reine Form, Negation aller Relativität, aller Beziehung auf ein anderes Dasein zu sein.“<sup>39</sup>

Marx fasst die drei Bestimmungen unter den Titeln „Form“ und „Materie“ zusammen und stellt sie gegeneinander. Als *Form* bestimmt, müsse das Atom in absoluter Selbständigkeit und nicht relativ gegen den Raum gedacht werden. Frei gegen den Raum werde es nur, wenn es in seiner Bewegung nicht durch diesen definiert wird. Als *Materie* bestimmt, befinde sich das Atom im freien Fall und sei relativ zum Raum: „Die Bewegung des Falls ist die Bewegung der Unselbständigkeit.“<sup>40</sup>

Ein inhaltliches Problem der Bestimmung der Bewegung des Atoms als freier Fall tritt hinzu. Wenn die Atome allein eine solche Bewegung ausführen würden, könnte man die gegenseitige Wechselwirkung der Atome aufeinander begrifflich nicht fassen. Denkt man von ihrer Wechselwirkung her, *muss* man den Atomen noch eine andere Bewegungsform zuschreiben. Epikur nimmt diesbezüglich eine *Deklinaton*, eine „Ausbeugung“ der Atome an. Die Abweichung oder Ausbeugung der Atome von der geraden Linie ist eine indeterminierte Bewegung – sie garantiert, so Marx, die Freiheit und Selbständigkeit des Atoms.<sup>41</sup> Mit der nun doppelten Bewegung des Atoms ist die Schwierigkeit des Aufeinanderbezogeneins der Atome begrifflich gelöst – der entsprechende Begriff ist der der *Repulsion*. Dabei sind nun viele Atome gegeben.

Epikurs Begriff der „Ausbeugung“<sup>42</sup> löst in Marx' Augen nicht allein eine begriffliche Schwierigkeit der antiken Naturphilosophie. Er verweist zugleich auch auf Epikurs inneres Prinzip, auf die Ataraxie des Individuums:

39 Ebd.

40 Ebd., S. 281.

41 Eine hier vorhandene begriffliche Unschärfe betrifft die Frage nach der Unterscheidung von Willkür, Zufall und Freiheit. Eine nicht determinierte Bewegung kann entweder frei oder zufällig sein. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1830): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Band. HWB 8, Frankfurt a.M. 1970, §248.

42 Marx schreibt: „In der Repulsion der Atome ist [...] also die Materialität derselben, die im Fall nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination poniert war, synthetisch vereinigt.“ (MEW EB 1, S. 284). Der hier verwendete Begriff der Synthese zeigt eine Unsicherheit in Marx' Argumentation. Epikur objektiviert den Widerspruch zwischen Form und Materie, der im Begriff des Atoms liegt, nicht nur, sondern hebt ihn auf, d.h. synthetisiert ihn. In der Objektivierung des Widerspruchs, und nicht in einer Hegel'schen Synthese, sah Marx jedoch die Leistung Epikurs.

„Wie also das Atom von seiner relativen Existenz, der geraden Linie, sich befreit, indem es von ihr abstrahiert, von ihr ausbeugt: so beugt die ganze epikureische Philosophie überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbstständigkeit und Negation aller Beziehung auf anderes, in seiner Existenz dargestellt werden soll.“<sup>43</sup>

Marx' Verteidigung des Epikureischen Begriffes der Ausbeugung ist systematisch relevant. Sie zeigt an, dass er zu diesem frühen Zeitpunkt seines Schaffens weiß, dass es Gegenstandsbereiche gibt, die einer exakten, gar quantifizierenden, Bestimmung „ausbeugen“ und dementsprechend einen Freiheitsgrad in ihrer Interpretation besitzen. Gerade der von Epikur kontemplativ gewonnene Begriff der Ausbeugung zeigt dies heute noch im Bereich der Quantenphysik.<sup>44</sup> Es ist die Unbestimmtheit der Grundbegriffe der ökonomischen Wissenschaft, welcher das Vorgehen des späten, ökonomiekritischen Marx erst verständlich machen wird.<sup>45</sup>

Marx verortet das Prinzip der Ataraxie anschließend im Kategoriensystem der *Phänomenologie des Geistes*.<sup>46</sup> Er parallelisiert das Atom mit der Figur des „abstrakt einzelnen Selbstbewußtseins“<sup>47</sup>. Dieses Verständnis des Selbstbewusstseins als Selbstbewusstsein ist bei Hegel erreicht, „insofern sie [die unmittelbar seiende Einzelheit; M. E.] sich auf ein anderes bezieht, das sie selbst ist“.<sup>48</sup> Die Atome erfüllen diese Bedingung, sobald ihnen die Fähigkeit der Ausbeugung zugeschrieben wird. Bezogen auf die menschlichen Individuen formuliert Marx die angestrebte Selbstgenügsamkeit in Abgrenzung gegen die Natur:

„So hört der Mensch erst auf, Naturprodukt zu sein, wenn das andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist, ob auch noch

---

43 Ebd., S. 282f.

44 Vgl. die Einschätzung von Long und Sedley: „Das heutige große Interesse an dieser Theorie [der indeterministischen Atombewegungen; M.E.] entsteht aus dem Umstand, daß sie, wie merkwürdig sie auch sein mag, in großen Umfang [sic] wahr ist. In der Quantenphysik ist man sich weithin einig, daß es einen Unbestimmtheitsgrad im Verhalten subatomarer Partikel gibt.“ Anthony A. Long/David N. Sedley (1987): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart und Weimar 2006, S. 44.

45 Vgl. Abschnitt 5.3.

46 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807): *Phänomenologie des Geistes*. HWB 3, Frankfurt a.M. 1970.

47 Ebd., S. 137–155.

48 MEW EB 1, S. 284.

nicht der Geist. Daß der Mensch als Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein, die Macht der Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben. *Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewußtseins*; sie entspricht daher dem Selbstbewußtsein, das sich als Unmittelbar-Seiendes, Abstrakt-Einzelnes erfaßt.<sup>49</sup>

Marx operiert hier durchgehend mit Hegel'schen Bestimmungen. Im Begriff des „abstrakt-einzeln Selbstbewusstseins“ wird die Natur, d.h. die bloß unmittelbare Bestimmtheit des einzelnen Selbstbewusstseins, negiert. Das Selbstbewusstsein ist selbstständig insoweit, als es sich auf nichts als auf andere Individuen seiner Gattung bezieht. Dies geschieht im Modus der Objektivierung des Anderen, ohne Rekurs auf einen gemeinsamen sozialen oder naturalen Hintergrund. Marx kann damit – im Wissen um Hegel – Epikurs subjektives Prinzip nicht affirmieren. Er kann lediglich Epikurs Anliegen im Rahmen des Hegel'schen Systems positionieren. Dies zeigt sein Festhalten an Hegel. Er verdrängt Hegels Kritik an der abstrakten Selbstbestimmung nicht und legt die Kategorien der *Phänomenologie des Geistes* als Maßstab zugrunde.

(b) Nachdem Marx den Begriff des Atoms mit dem Begriff des abstrakt einzelnen Selbstbewusstseins parallelisiert hat, rekonstruiert er das nächste Problem in Epikurs Naturphilosophie: den Widerspruch zwischen Wesen (bzw. Begriff) und Existenz (bzw. Erscheinung) des Atoms. Dieser zeigt<sup>50</sup> sich in Epikurs doppelter Perspektive auf das Atom als ἀρχή [archē] (Form) und als στοιχεῖον [stoicheion] (Materie). Marx nimmt die Unterscheidung zwischen Form und Materie, mit der er schon den Begriff des Atoms intern differenziert hatte,<sup>51</sup> wieder auf:

„Bei[m] Übergänge aus der Welt des Wesens in die Welt der Erscheinung erreicht offenbar der Widerspruch im Begriff des Atoms seine grellste Verwirklichung. Denn das Atom ist seinem Begriff nach die absolute, wesentliche Form der Natur. Diese absolute Form ist jetzt zur absoluten Materie, zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt degradiert.“<sup>52</sup>

---

49 Ebd., Hervorhebung im Original.

50 Marx analysiert den Widerspruch auch hinsichtlich der Qualitäten des Atoms. Darauf gehe ich hier aber nicht ein.

51 Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen „Widerspruch im Begriff“ und „Widerspruch zwischen Wesen und Existenz“ wird in Marx' Text selbst nicht explizit getroffen.

52 Ebd., S. 293.

Marx versucht durch die Gegenüberstellung, den *Vorstellungsgehalt* des Begriffs des Atoms deutlich zu machen. Als Form der Natur, als *ἀρχή* bestimmt, sei das Atom nicht entwicklungsfähig. Es sei ein Wesen, welches nicht erscheinen könne. Die tagtäglichen Erscheinungen der Natur ließen sich nicht aus der Vorstellung eines selbständigen und fest geformten Atoms gewinnen. Vielmehr müsse man dazu ein Atom annehmen, welches als bloßes Substrat bestimmt sei. Erst ein solches Atom sei zu allen möglichen Zusammensetzungen fähig. Es ist dann aber *formlos*. Als Form ist das Atom eigenständiges Ganzes, als Materie ist es hingegen immer in Zusammensetzung und jede Eigenständigkeit fehlt ihm. Marx' Anliegen ist es, diese gegensätzlichen Bestimmungen festzuhalten und zugleich ihren bloß konstruierten, spekulativen Status herauszuarbeiten:

„Betrachte ich die Zusammensetzung [der Dinge aus Atomen; M.E.] ihrem Dasein nach: so existiert das Atom hinter ihr, im Leeren, in der Einbildung; betrachte ich das Atom seinem Begriff nach: so existiert die Zusammensetzung entweder gar nicht oder nur in der subjektiven *Vorstellung*; denn sie ist eine Beziehung, in welcher die selbständigen, in sich verschlossenen, gegeneinander gleichsam interesselosen Atome ebenso sehr nicht aufeinander bezogen sind.“<sup>53</sup>

Die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung bei der Konstruktion des Atoms wird von Marx als notwendig begriffen. Als Konstruktionsprinzip sei sie nicht zu hintergehen. Wesen und Erscheinung seien relativ selbständig gegeneinander – das eine sei nicht auf das andere zu reduzieren. Die Bestimmungen des Wesens selbst blieben jedoch, solange sie reine Abstraktionsprodukte sind, willkürlich oder führten in Widersprüche. Marx bewundert Epikur gerade für sein Spiel mit den Reflexionsbegriffen, für seine „tätige Fiktion“<sup>54</sup>, d.h. das Ausnutzen jener systematischen Unbestimmtheit, die das Atom in der Antike besitzt. Das Atom als Fundament der Erscheinung werde „nur durch die Vernunft geschaut“, jedoch sei diese Vernunft eine „abstrakte Vernunft“.<sup>55</sup> Ihre Produkte

---

53 Ebd., S. 294; meine Hervorhebung. Berücksichtigt man die in den 1840er Jahren folgenden Schriften, erscheint eine Konsequenz überraschend: Marx affirmiert einen erkenntnistheoretischen Entfremdungsbegriff. Er konstatiert im Zusammenhang mit den Eigenschaften des Atoms: „Der Widerspruch zwischen Existenz und Wesen, zwischen Materie und Form, der im Begriff des Atoms liegt, ist am einzelnen Atom selbst gesetzt, indem es mit Qualitäten begabt wird. Durch die Qualität ist das Atom seinem Begriff entfremdet, zugleich aber in seiner Konstruktion vollendet.“ (ebd., S. 293).

54 Ebd., S. 53.

55 Ebd., S. 297.

seien nicht von denen der Vorstellung und Einbildung zu unterscheiden. Damit eröffnet sich ein Freiheitsgrad in der Bestimmung der Dinge. Solange man nur spekulativ vorgehen kann, sind die grundlegenden Kategorien der Analyse des jeweiligen Gegenstandsbereiches – in schwer zu bestimmenden Grenzen – nicht feststehend. Epikurs Prinzip der Ataraxie findet damit ihr Recht.

(c) Die „tätige Fiktion“ Epikurs wird zuletzt am Phänomen der Himmelskörper, der „Meteore“<sup>56</sup> deutlich, bei dem der Chorismos von Wesen und Erscheinung, gemäß der antiken Naturphilosophie, versöhnt ist. Hier könne Epikur sein Verfahren des Spiels mit den Widersprüchen nicht anwenden. Dennoch versuche er auch hier mit aller Kraft gegen die Versöhnung des Widerspruchs anzukämpfen: „Jetzt aber, wo die Materie sich mit der Form versöhnt hat und verselbständigt ist, tritt das einzelne Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus und ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur.“<sup>57</sup> In Bezug auf die Bewegung der Himmelskörper muss Epikur auf eine andere Strategie zurückgreifen, um seinen spezifischen Vorrang des Subjekts zu verteidigen. Er akzeptiert nicht, dass es *eine* alleinige Erklärung der Himmelsphänomene gibt, vielmehr versucht er plausibel zu machen, dass „jede Erklärung genügt“.<sup>58</sup> Damit verlässt Epikur den Bereich der wissenschaftlichen Betrachtungsweise, denn eine Erklärung kann nur unter dem Anspruch formuliert werden, dass sie auch wahr ist. Sie kann per definitionem keine andere, ihr widersprechende Erklärung akzeptieren: „Bald so, bald anders könnten sie [die Himmelskörper; M.E.] sich verhalten; diese gesetzlose Möglichkeit sei der Charakter ihrer Wirklichkeit; alles in ihnen sei unbeständig und unstet.“<sup>59</sup>

56 Entgegen der heutigen Bedeutung des Begriffs bezeichnet Marx, dem griechischen Wortsinn folgend, alle Himmelskörper als Meteore.

57 Ebd., S. 303.

58 Ebd., S. 301. Epikur greift zur Verteidigung seiner Position auf die abstrakte Möglichkeit, dass es anders sein kann, zurück. „Die *abstrakte Möglichkeit* aber ist gerade der *Antipode der realen*. Die letztere ist beschränkt in scharfen Grenzen, wie der Verstand; die erste schrankenlos, wie die Phantasie. Die reale Möglichkeit sucht die Notwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objektes zu begründen; der abstrakten ist es nicht um das Objekt zu tun, das erklärt wird, sondern um das Subjekt, das erklärt. Es soll der Gegenstand nur möglich, denkbar sein. Was abstrakt möglich ist, was gedacht werden kann, das steht dem denkenden Subjekt nicht im Wege, ist ihm keine Grenze, kein Stein des Anstoßes. Ob diese Möglichkeit nun auch wirklich sei, ist gleichgültig, denn das Interesse erstreckt sich hier nicht auf den Gegenstand als Gegenstand.“ (MEW EB 1, S. 275f, Hervorhebung im Original).

59 Ebd.

Das abstrakt-einzelne Selbstbewusstsein darf keine allgemeinen Bestimmungen über sich dulden. Es ist der Angelpunkt der Welt. Marx kann die Konklusion ziehen: „Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins ist das Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewußtsein nur unter der Form der Einzelheit gefasst wird.“<sup>60</sup> Damit ist Marx wieder bei Hegel angelangt. Er kann Epikurs Lösung nicht akzeptieren, da er um die defizitäre Form des „abstrakt einzelnen Selbstbewusstseins“ weiß, die Epikur zum subjektiven Prinzip seiner Philosophie macht. Er weiß, oder meint zu wissen, dass jede Philosophie nach dem Hegel’schen System „in dem sie sich gegen dasselbe wende[t], [...] nur seine einzelnen Momente verwirklich[t].“ So ist seine Würdigung Epikurs zugleich auch Kritik:

„Wird das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip gesetzt: so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammenstürzt auch alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendent verhält, also dem imaginierenden Verstande angehört. Wird dagegen das Selbstbewußtsein, das sich nur unter der Form der abstrakten Allgemeinheit weiß, zum absoluten Prinzip erhoben; so ist der abergläubischen und unfreien Mystik Tür und Tor geöffnet.“<sup>61</sup>

Die Naturphilosophie Epikurs hat ihren Zweck außerhalb ihrer selbst: Nicht die Natur, das Individuum und seine Ataraxie stehen im Zentrum. Nimmt man aber das Individuum als Endpunkt der philosophischen Überlegungen und nicht, wie Hegel in seiner Sozialphilosophie, die Gestalten des objektiven Geistes, tritt an die Stelle der Affirmation des Ganzen als eines Vernünftigen die Möglichkeit der Kritik defizitärer Formen menschlichen Zusammenlebens. Damit ist die Philosophie Epikurs Aufklärung über die defizitären Formen des Vorstellens und des Einbildens, d.h. über Formen, in denen die Individuen mit den allgemeinen Formen des menschlichen Lebens nur scheinbar versöhnt sind: Sie ist für Marx zu diesem Zeitpunkt wesentlich Religionskritik. Marx liest Epikur als Anleitung zur Selbstermächtigung des Menschen gegen die von ihnen selbst geschaffenen und sie beherrschenden Formen des Allgemeinen. Er wendet sich nicht gegen die Hegel’sche Vorstellung eines vernünftigen Allgemeinen, deutet aber an, dass in der Idee eines solchen Allgemeinen die Gefahr liegt, die Realität bereits für vernünftig zu halten und sie, ob gewollt oder ungewollt, zu affirmieren.

Folgende Fragestellung lässt sich anschließen. Wann kann man von einem defizitären gesellschaftlichen Allgemeinen sprechen, wann von einem vernünfti-

---

60 Ebd., S. 304.

61 Ebd.



gen? Ist es möglich, Kriterien zu entwickeln, anhand derer sich das Allgemeine kritisieren lässt oder ist es der Willkür des Einzelnen überlassen, bestimmte gesellschaftliche Institutionen abzulehnen und andere zu affirmieren? Dies ist zuerst Gegenstand des Marx'schen „Gottesbeweises“.

## 2.2 DER MARX'SCHE „GOTTESBEWEIS“

Eine erste konkrete Auseinandersetzung mit dem Problemkreis, den Marx später „Ideologie“ nennen wird,<sup>62</sup> findet sich in einer Fußnote des Anhangs der *Dissertation*. Methodisch und inhaltlich ist das Thema durch die Auseinandersetzung mit Epikur gesetzt. Marx stellt sich in Epikurs aufklärerische Tradition und fragt nach der Seinsweise von Gedankendingen, Vorstellungen und Einbildungen. Inwiefern besitzen diese Auswirkungen auf das Leben der Menschen? Von welchem Standpunkt aus lassen sie sich als scheinbar oder verzerrt darstellen? Aus Marx' Fußnote lässt sich ein dreistufiges Modell von subjektiven, kollektiven und universalen Vorstellungen entwickeln, die jeweils eigenen Maßstäben der Kritik gehorchen. Die Begriffe, unter denen Marx diese Probleme in seinen zukünftigen Schriften behandeln wird, werden wechseln, ebenso der Inhalt, den er als zentrales gesellschaftliches Problem analysiert. Er wird den Begriff der Vorstellung durch die Konzentration auf Institutionen und die Zwänge des ökonomischen Gesamtzusammenhangs wesentlich erweitern und konkretisieren. Er wird nach den zugrunde liegenden Handlungsformen suchen und die Ideologeme als Vergegenständlichungen von Praxen analysieren. Das zentrale Thema der Entschleierung der Welt ist mit der frühen Fußnote gesetzt.<sup>63</sup> Die Passage beginnt mit einer Diskussion des ontologischen Gottesbeweises: „[D]er ontologische

---

62 Zum Ideologiebegriff, der als solcher in dieser Arbeit keine intensive Auseinandersetzung erfährt, vgl. etwa Hartmut Böhme (1997): Das Fetischismuskonzept von Karl Marx und sein Kontext, in: Berliner Debatte Initial, Berliner Debatte Initial, 8. Jg., Heft 1/2, 1997, S. 8–24.; Ders. (2006): Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek bei Hamburg; Hyondol Choe (1997): Ideologie. Eine Geschichte der Entstehung des gesellschaftskritischen Begriffs, Frankfurt a.M. u.a.; Raymond Geuss (1981): Die Idee einer kritischen Theorie, Bodenheim 1996, S. 13–56; Grigat 2007.

63 Vgl. Jacques Derrida (1993): Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M. 2004.

Beweis hieße nichts als: ‚was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich‘, das wirkt auf mich“.<sup>64</sup>

Ausgangspunkt der Argumentation ist die subjektive Vorstellung Gottes. Was ich mir als wirklich vorstelle, ist für mich wirklich, es beherrscht mich in meinen Handlungen, es ist real, da ich es als gesetzte Prämisse in meine Handlungen einbeziehe. In meiner subjektiven Vorstellung ist die Existenz Gottes nicht zu widerlegen: „[I]n diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts.“<sup>65</sup>

Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises<sup>66</sup>, wonach es einen Unterschied zwischen eingebildeten und wirklichen Talern gäbe, und dass aus den ersteren nicht auf die letzteren zu schließen sei, gelte nicht auf der Ebene der subjektiven Vorstellung, denn auf dieser existiert keine Instanz der Prüfung: „Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen [...], so haben ihm die hundert eingebildeten Taler den selben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen“.<sup>67</sup>

Nun kann man mit Kant entgegnen, dass die Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit einer solchen Ebene der subjektiven Vorstellung gar nicht Gegenstand des Gottesbeweises der *Kritik der reinen Vernunft* sei, dass es ihm um die Frage der Verallgemeinerbarkeit und Beweisbarkeit solcher Vorstellungen gehe. Beachte man nur die Grenzen des Wissens, könne man ein Verständnis davon erlangen, was bloß subjektiver Glauben und was objektives Wissen sei. Von diesem Standpunkt ist Marx letztlich nicht weit entfernt. Doch legt er den Fokus anders. Die Frage nach der Beweisbarkeit Gottes ist – so könnte man an Stelle Marx’ antworten – nicht die einzige Frage. Dies sei eine Frage einer bestimmten theologisch-wissenschaftlichen Praxis. Aber jenseits dieser wissenschaftlichen Praxis, auf die Kant abzielt, sei es entscheidend, nach der Wirklichkeit der Götter für die Menschen – für den Alltagsverstand – zu fragen. Wieso, so ist Marx zu paraphrasieren, spiele es erst einmal überhaupt keine Rolle, ob Gott bewiesen werden könne oder nicht? Wieso handeln die Menschen so, als ob es Gott gebe? Marx’ Fragestellung, die er ausgehend von Kant entwickelt, ist damit implizit

---

64 MEW EB 1, S. 371.

65 Ebd.

66 Vgl. Immanuel Kant (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*, Kant-Werke Band 3 und 4, Frankfurt a.M. 1997, B S. 620–631, A S. 592–603; im Folgenden zitiert als *KrV*.

67 MEW EB 1, S. 371.

eine Kritik an der theoretisch-wissenschaftlichen Herangehensweise Kants bezüglich seines Gottesbeweises.<sup>68</sup>

Marx erweitert sein Modell der Kritik, indem er von der subjektiven zur kollektiven oder gemeinschaftlichen Vorstellung übergeht. Er kann dies, indem er eine in Kants Widerlegung nicht geprüfte Prämisse angreift und die Frage nach der Geltung des Geldes aufwirft. Schließlich seien nicht Gott und vorgestelltes Geld auf eine Stufe zu stellen, sondern Gott und wirkliches Geld. Beides existiere in den kollektiven Vorstellungen der Menschen:

„Kants Beispiel hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die eingebildete Götter [haben]. Hat ein wirklicher Taler anders wo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen?“<sup>69</sup>

Subjektive Phantasmen sind relativ leicht zu korrigieren, da der soziale Umkreis, in dem die Menschen handeln, diese zurückweisen würde. Eine kollektive Vorstellung zu entschleiern, ist hingegen ungleich schwieriger, da es keine unmittelbare Kontrollinstanz gibt, die dies leistet. Um Marx' genaue Vorgehensweise zu verstehen, muss man eine weitere Unterscheidung zwischen begrenzter oder partikularer Geltung und universaler Geltung von Vorstellungen einführen. Marx trifft diese Unterscheidung nicht explizit, so dass sich eine Unklarheit im Text ergibt:

„Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis für die Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht.“<sup>70</sup>

---

68 Folgt man William James, sind für Kant „Objekte“ wie Gott „eigentlich überhaupt nicht Gegenstände der Erkenntnis.“ Dennoch besäßen sie „eine fest umrissene Bedeutung für unser Handeln. Wir können handeln, als ob es einen Gott gäbe [...] und dann stellen wir fest, daß diese Worte unser sittliches Leben wahrhaft verändern.“ William James (1901): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a.M. und Leipzig 1997, S. 85. Der Gottesbegriff in Kants praktischer Philosophie wird von Marx nicht aufgegriffen.

69 MEW EB 1, S. 371.

70 Ebd.

Eine der frühesten, bekannten antiken Infragestellungen der Götter stammt von Xenophanes, nach dessen Fragmenten die Götter der Äthiopier schwarz und stupsnasig sind, die Götter der Pferde aber Pferdegestalt besitzen.<sup>71</sup> Ähnlich argumentiert Marx an dieser Stelle. Er entwickelt ein strukturell gleiches Argument bezüglich des Papiergeldes.<sup>72</sup> Doch gerade an den Fragmenten des Xenophanes zeigt sich das Problem der Widerlegung von universalen Vorstellungen. Xenophanes greift zwar die anthropomorphen Gottesvorstellungen scharf an und zeigt, dass diese Projektionen der Menschen sind, doch er selbst war kein Atheist, sondern vertrat monotheistische Ideen.<sup>73</sup> Diese lassen sich qua Anschauung – durch den Vergleich verschiedener Kollektivvorstellungen – nicht widerlegen. Sie sind potenziell universell. Ein ähnlich gelagertes Problem ergibt sich hinsichtlich des Geldes. Marx wechselt im Zitat die Ebene: Will er anfangs noch zeigen, dass das *Goldgeld* (die Taler) bloßes Produkt kollektiver Vorstellung ist, so betrifft die empirische Widerlegung, die er gegen die kollektiven Phantasmen anzuführen in der Lage ist, nur Gegenstände begrenzter oder partikularer Geltung. Er schließt letztlich wieder an die Kant'sche Vorgabe an und widerlegt die absolute Geltung des *Papiergeldes*.<sup>74</sup> Was also, wenn die gesamte Menschheit einem Phantasma unterliegt? Marx' Antwort wirft Fragen auf: „Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.“<sup>75</sup>

- 
- 71 Vgl.: „Wenn aber Hände hätten die Rinder, Pferde oder Löwen, oder zeichnen könnten mit Händen und Standbilder wirken wie Menschen, zeichnenen Pferde den Pferden, Rinder den Rindern gleich auch ihrer Götter Gestalt, und Körper bildeten sie so, wie auch selbst ihren Wuchs sie haben im einzeln.“ Hermann Diels/Walter Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bände, Zürich 1951, DK 21 B15. „Die Äthiopen behaupten von ihren Göttern, plattnasig seien sie und schwarz, die Thraker, blauäugig seien sie und rothaarig.“ (DK 21 B16)
- 72 Vor ihm tat dies schon Galiani. Vgl. Ferdinando Galiani (1751): Über das Geld, herausgegeben von Werner Tabarelli, Düsseldorf 1999.
- 73 „Ein Gott, unter den Göttern und Menschen der größte, weder an Wuchs den Sterblichen gleich noch im Denken. – Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er.“ (DK 21 B18)
- 74 Hinter dieser Unsicherheit im Text verbirgt sich ein wichtiges Problem. Es betrifft die Frage des Unterschiedes hinsichtlich der Geltung des Geldes und der Geltung des Goldes. Während Papiergeld auf ein Staatsgebiet begrenzt scheint, oder doch damals schien (dagegen sprechen Pfund, Dollar und Euro als Weltgeld), ist der Wert des Goldes universal, sobald überall Marktbedingungen herrschen. Vgl. FN 686.
- 75 MEW EB 1, S. 371.

Vom „Land der Vernunft“ aus könne eine Kritik an jeglichem Phantasma geübt werden. Die Vorstellungen haben dort keine Wirklichkeit mehr, können – so scheint es – restlos zerstört werden. Es ist sinnvoll, diesen Gedanken noch einmal mit und gegen Kant zu situieren. Marx spricht davon, dass im Land der Vernunft die Existenz der Götter aufhört. Kant würde dagegen halten, dass die Existenz Gottes innerhalb der Grenzen der Vernunft nicht bewiesen werden könne.<sup>76</sup> Mit Kant kann man Marx also vorhalten, dass dieser, statt sicheren Boden zu finden, das Reich des Glaubens betreten hat. Marx hat demnach – wie man mit Kant einwenden könnte – das „Land der Wahrheit“, das „Land des reinen Verstandes“ verlassen und einen „weiten und stürmischen Ozean“ betreten, „wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt.“<sup>77</sup> Er artikuliert seine Religionskritik von einem Standpunkt aus, der den Kant'schen Kriterien einer philosophischen Argumentation nicht genügt.

Aber dies ist noch nicht das Ende der Debatte. Auch wenn Marx bezüglich der Griechen von einem „Beweis für die Nichtexistenz“<sup>78</sup> der *kollektiven* Vorstellung des Gottes der Wenden spricht, so artikuliert er in Hinsicht auf die *universale* Gottesvorstellung keinen Erkenntnisanspruch im Sinne Kants. Er spricht davon, dass Gottes „Existenz aufhört“.<sup>79</sup> Selbst wenn Marx diesen Ausdruck lediglich der Metapher zuliebe gewählt haben sollte, so eröffnet er doch eine neue Perspektive auf die Diskussion. Man kann Kant Recht geben: Es existiert keine Möglichkeit, die Existenz Gottes zu belegen oder zu widerlegen. Es lässt sich aber ein zukünftiger gesellschaftlicher Zustand – das Land der Vernunft – zu-

76 Laut Hillmann stützt Franz Mehring hier Kant gegen Marx. Vgl. Mehring 1918, S. 127ff, nach Hillmann 1966, S. 237. Hillmann verweist darüber hinaus auf Rolf Sannwald, der Marx dafür kritisiere, dass er versucht, aus der „Menge subjektiver Gottesvorstellungen“ die Unmöglichkeit eines „allgemeinen Begriffes von Gott herzuleiten“. Vgl. Sannwald 1956, S. 143, zitiert nach Hillmann 1966, S. 238.

77 KdrV, B S. 293f., A S. 235f. Raymond Geuss hat mich auf die Existenz dieser ganz ähnlichen und doch charakteristisch verschiedenen Formulierungen in der *Kritik der reinen Vernunft* aufmerksam gemacht. Weiter heißt es von diesem Ozean, er sei „eigentliche[r] Sitze des Scheins“, der „den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“ (Ebd., B S. 294, A S. 236). Die Formulierung „Land der Vernunft“ findet sich in den *Xenien*. Vgl. Johann Wolfgang Goethe/ Friedrich Schiller (1797): *Xenien*, URL: [http://www.digbib.org/Friedrich\\_von\\_Schiller\\_1759/Xenien\\_.pdf](http://www.digbib.org/Friedrich_von_Schiller_1759/Xenien_.pdf), Aufruf: 21.06.2010.

78 MEW EB 1, S. 371.

79 Ebd., Hervorhebung im Original.

mindest nicht ausschließen, in dem sich die Frage nach der Existenz Gottes nicht mehr stellt. Gott hört dann auf zu existieren, wenn die Frage nach ihm aufhört, wenn es nichts mehr gibt, um dessen willen man Gott bedarf.

Verallgemeinert man Marx' Religionskritik, dann wird die Idee des Landes der Vernunft dadurch gerechtfertigt, dass es universelle Vorstellungen gibt, die in historischen Umständen gegründet sind und in dieser Hinsicht nur als universell erscheinen. Mit dem bisherigen Wissen und angesichts der jeweils aktuellen Probleme sind diese Universalien nicht zu widerlegen, aber auf einer abstrakten Ebene, mit dem Wissen darum, dass jede Universalie nur eine Vorstellung sein kann, sind die Universalien in Frage zu stellen. Man kann Marx derart lesen, dass es seine generelle Intention ist, die Offenheit der Geschichte in seine theoretischen Annahmen zu integrieren. Er beruft sich letztlich auf die Kontingenz geschichtlicher Entwicklung und stellt die Notwendigkeit des Bedürfnisses nach Gott in Frage. Marx kann dies auch deswegen, da seine eigene historische Situation die Möglichkeit eines verbreiteten Atheismus bereits eröffnet hat. Mit der französischen Revolution war zumindest die Institution der katholischen Kirche Frankreichs ernsthaft bedroht, und auch wenn damit kein Land der Vernunft betreten wurde, sondern sich diese Entwicklung auf dem Boden einer sich in antike Gewänder kleidenden Zivilreligion abspielte, so eröffnete sie doch einen neuen Blickwinkel auf die Frage nach Gott.

Um es systematischer zu fassen: In der *Dissertation* ist das Land der Vernunft Ausdruck einer Prüfinstanz der Realität. In ihm wird es möglich, gesellschaftliche Institutionen im Allgemeinen oder, im hier verhandelten konkreten Fall, universale Vorstellungen zu kritisieren. Es ist keine rein kognitive Instanz.<sup>80</sup> Marx' Auseinandersetzung mit Hegel und dem Willensbegriff der Junghegelianer hat gezeigt, dass eine so verstandene Instanz dazu führt, die Trennung von (philosophischem) Denken und Realität zu perpetuieren. Die denkende Vernunft erweist sich dann als ohnmächtig gegenüber den realen Verhältnissen.

---

80 Günther Hillmann vertritt die Auffassung, dass Marx zum Zeitpunkt der Abfassung der *Dissertation* noch ganz auf theoretischem bzw. philosophischem Boden stünde. Die Bewegung hin zu einer anderen als der theoretischen Praxis habe noch nicht begonnen. In diesem Sinne interpretiert er auch das Land der Vernunft als kognitive Instanz. Die Alternative lautet dann: „Religion oder Philosophie.“ (Hillmann 1966, S. 226) Die kommentarlose Platzierung eines Zitats des frühen Schelling im Anschluss an den Marx'schen Gottesbeweis spricht für diese Herangehensweise. „[W]enn ihr die *Idee* eines *objektiven Gottes* voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die *Vernunft* aus sich selbst hervorbringt, da doch *Autonomie* allein einem absolut *freien Willen* zukommen kann?“ (Schelling nach MEW EB1, S. 372; Hervorhebungen im Original).

Denkend hätte man die Welt der Vernunft auf der einen Seite, die reale Welt stünde auf der anderen. Dementsprechend „erdet“ Marx die Hegel'sche Vernunft, er verbindet sie, nimmt man die Metapher wörtlich, mit etwas Materiellem. Die Vernunft lässt sich damit nicht nur als kognitive Prüfinstanz verstehen, sie hat eine andere Existenzweise, die jedoch in der *Dissertation* nicht expliziert wird.

Es ist zu vermuten, dass das „Land der Vernunft“ Metapher für eine anzustrebende Gesellschaft ist, in der die Individuen nicht mehr unter und mit verfälschten Vorstellungen handeln müssen. Die Metapher bezeichnet eine neue Form des Umgangs mit der Welt. Es ist die Idee der vernünftig eingerichteten Welt, in der sich menschliche Individuen und ihre allgemeinen Formen nicht mehr gegenüberstehen, vielmehr versöhnt sind.

An dieser Stelle tritt jedoch eine neue Frage auf. Die Zeitform des Landes der Vernunft ist die mögliche Zukunft. Wie lässt sich etwas Modales, eine zukünftige Möglichkeit, dazu heranziehen, Gegenwärtiges zu kritisieren? Wie kann man, um eine andere Marx'sche Metapher zu benutzen, auf etwas in der Zukunft vielleicht existierendes, bereits heute „Schulden machen“?

Marx entwirft eine besondere Art der self fulfilling prophecy: die sich selbst erfüllen sollende Prophezeiung. Er kann sich dabei zwar, wie angedeutet, auf den sich herausbildenden Atheismus berufen und ihn gewissermaßen als Geschichtszeichen verstehen. Im strengen Sinne bewahrheitet sich die Kritik an Gott jedoch erst dann, wenn seine Existenz tatsächlich aufgehört hat, wenn die Frage nach ihm verschwunden ist, wenn die Gesamtheit der Probleme, die zu seiner Annahme führen, vergangen ist. Marx' Gottesbeweis lautet: „Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott‘. ‚Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.“<sup>81</sup> Ändern sich die Prämissen nicht, bleibt Gottes Nichtexistenz bloße Möglichkeit. Die Annahme der Nichtexistenz ist ebenso Marx' Vorstellung wie die des Gläubigen von Gott. Es ist Marx' subjektives Prinzip, das hier Ausdruck findet.<sup>82</sup>

---

81 MEW EB1, S. 373.

82 Man kann die Marx'schen Überlegungen zum Gottesbeweis gut mit William James' klassischem Buch *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* kontrastieren. Auch James misst dem Begriff der Vorstellung einen zentralen Stellenwert zu (vgl. James 1901, S. 84) und betont die Handlungsrelevanz der von ihm der „ontologischen Einbildungskraft“ (ebd., S. 104) zugeschriebenen Wesenheiten. „Alle unsere Haltungen, die moralischen, praktischen oder emotionalen, nicht anders als die religiösen, sind zurückführbar auf die ‚Objekte‘ unseres Bewußtseins, auf die Dinge, von denen wir überzeugt sind, dass sie real oder ideal, mit uns zusammen existieren. Solche Objekte mögen für unsere Sinne oder auch nur für unser Denken gegenwärtig sein. In bei-

Im nächsten Kapitel wird zu zeigen sein, ob und inwieweit Marx das Land der Vernunft zu vermessen vermag. Unter welchen Bedingungen lässt sich von der Verwirklichung der Vernunft sprechen, von einem gelingenden menschlichen Leben im Angesicht seiner gesellschaftlicher Bedingtheit?<sup>83</sup>

den Fällen entlocken sie uns eine Reaktion“. (ebd., S. 84) James bringt ihre Intensität in Zusammenhang mit dem Begriff der Halluzination (ebd., S. 104). Er wendet sich anders als Marx jedoch nicht gegen den Glauben. Vielmehr wendet er das religiöse Realitätsgefühl ins Anthropologische und affirmiert es. Negiere man es, dann verfallt man einem „relativ oberflächlichen“ Rationalismus (ebd., S. 105). In James' Begründung der Religion aus einem Gefühl sind Gottesbeweise von nur geringer Bedeutung. Sie „beweisen nichts zwingend. Sie verstärken nur unsere vorher vorhandene Parteilichkeit.“ (ebd., S. 432). Die positive Rolle der rationalistischen Philosophie verortet James ähnlich wie Marx in der Zerstörung von Vorurteilen. „Der natürliche Verstand des Menschen definiert das Göttliche, das er empfindet, immer in Abstimmung mit seinen jeweiligen Vorurteilen. Die Philosophie kann auf dem Wege des Vergleichs das Lokale und Akzidentelle aus diesen Definitionen eliminieren. Sie kann das Dogmatische und Kultische von seinen historischen Verkrustungen befreien.“ (ebd., S. 447). Seine „Religionskritik“ findet jedoch ihre Grenze in der universalistischen Gottesvorstellung: „Aus der Tatsache, daß unseren Vorfahren viele faktische Irrtümer unterliefen und sie diese mit ihrer Religion vermischten, folgt nicht, daß wir ganz davon ablassen sollten, religiös zu sein.“ (ebd., S. 483f.). Die Positionen beider Denker berühren sich schließlich fast im Denken der Religion als einem Bedürfnis. Für James besteht die „gemeinsame Botschaft“ aller Religionen „aus zwei Teilen“: „1. Einem Unbehagen, und 2. der Befreiung von ihm. Das Unbehagen besteht, auf die einfachste Formel gebracht, aus dem Gefühl, daß mit unserem natürlichen Zustand irgend etwas nicht stimmt.“ (ebd., S. 487). Für Marx liegt die Heilung dieses Unbehagens letztlich außerhalb der Religion, sie ist nur das „Gemüt einer herzlosen Welt“ (MEW 1, S. 378). Für James hingegen ist sie die einzige Möglichkeit der Heilung.

- 83 Ähnlich konstatiert Ruben: „Die von der Dissertation so entscheidend formulierte Frage lautet daher: wie muß das Menschenbild gefaßt werden, das nicht ‚unter der Form der Einzelheit‘ formuliert wird? Die Dissertation stellt diese Frage nur implizit, sie gibt keine Antwort.“ (Ruben 1969, S. 5f.).