

KLAUS-DIETER EICHLER

Travestie und Ideologie

Spinoza bei Marx und im Denken der DDR

I. Prolog

In einem Aufsatz von 1967¹ äußerte sich der Leipziger Philosoph Helmut Seidel folgendermaßen:

Es ist nicht zu übersehen, dass manche Darstellungen der marxistischen Philosophie (besonders von Plechanow ausgehend) spinozistisch beeinflusst sind, wenn auch die Ableitungen nicht *ordo geometrico*, sondern genetisch erfolgen. Eine umfassende Würdigung des Verhältnisses von Spinozismus und Marxismus, eine kritische Analyse des Einflusses Spinozas auf die Geschichte der marxistischen Philosophie steht noch aus. Fest steht allerdings, dass Marx die spinozistische Substanz, die «metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen», als Ausgangspunkt der Philosophie abgelehnt hat. [...] Weder Substanz noch Selbstbewusstsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.²

Die Kritik erfolgte prompt und war prinzipiell, wie u. a. von Rugar Otto Gropp.³ Unter der Überschrift *Eine unhaltbare Konzeption* war Folgendes zu lesen:

«Seidels Ausführungen [...] laufen auf eine prinzipielle Umdeutung der marxistischen Philosophie, auf eine Entstellung ihres Wesens hinaus. Die materialistischen Grundlagen der marxistischen Philosophie werden in Frage gestellt und ihr eine in der Konsequenz idealistische Interpretation gegeben. [...] Er stellt den marxistisch philosophischen Materialismus, der von der Materie, ihren Daseinsformen, ihren allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ausgeht, als einen «Spinozismus» hin. Es kommt ihm hierbei nicht auf den tief greifenden Unterschied zwischen dem spinozistischen und dem marxistischen Materiebegriff an. Die wesentlichen qualitativen Unterschiede zwischen dem vormarxistischen, darunter dem spinozistischen, und dem marxistischen Materialismus, sind für ihn nicht das wesentliche. Er wendet sich gegen die materialistische Grundlehre überhaupt, gegen das, was der marxistische Materialismus mit jedem Materialismus gemein hat. Nicht von der objektiven Realität, vom objektiven materiellen Sein soll aus-

1 In der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (DZfPh) 14(10), 1966, S. 1192–1251 wurde die von F. Engels autorisierte Fassung des ersten Kapitels der Deutschen Ideologie wieder veröffentlicht und dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Dies war Anlass für Helmut Seidel, der zur Entstehungsgeschichte des Marxismus seine Habilitationsschrift verfasst hatte, einen deutenden Beitrag unter dem Titel Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit dem Text in derselben Nummer zur Seite zu stellen: Er rief heftige Gegenreaktionen hervor. (R. O. Gropp, Guntolf Herzberg, Hinrich Römer, Jürgen Peters und Vera Wrona). Die damit initiierte, sogenannte «Zweite Praxisdiskussion» gehörte zu den wenigen philosophischen Debatten in der DDR, in denen über das Gesamtsystem der marxistischen Philosophie vor allem unter den Aspekten ihrer Darstellung als Theorie und ihrer Vermittlung als Weltanschauung diskutiert wurde und die das Selbstverständnis der bis dahin etablierten «DDR-Philosophie» gefährdete. Eine repräsentative Auswahl der Seidelschen Aufsätze zu Spinoza findet sich in: Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis, hg. v. Volker Caysa, Leipzig 2009.

- 2 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit, in: DZfPh 10, 1966, S. 1179, S. 1182 und S. 1092 ff.
- 3 R. O. Groppe: Über eine unhaltbare Konzeption, in: DZfPh 9, 1967, S. 1092.
- 4 Ebd., S. 1094.
- 5 J. Peters/V. Wrona: Die Praxis und das System der marxistisch-leninistischen Philosophie, in: DZfPh 9, 1967, S. 1108.
- 6 Die kurze, aber heftige Kritik an Seidels Artikel war ein exemplarischer Fall für den Versuch der Verhinderung von Innovation durch kanonisierte Klassikerinterpretation. Das macht deutlich, dass die Debatten um den Stellenwert des anthropologischen Programms der Marxschen Frühschriften mehr als nur eine theoriegeschichtliche Bedeutung besaßen; sie waren oft integraler Bestandteil konzeptioneller Kontroversen um systematische Probleme der marxistischen Theorie.
- 7 Helmut Seidel: Praxis und marxistische Philosophie, in: DZfPh 15, 1967, S. 12.

gegangen werden, sondern von der Tätigkeit des Menschen, und die Natur soll nur als Gegenstand dieser Tätigkeit sekundär abgeleitet werden, als eine Seite des Subjekt-Objekt-Zusammenhangs, der in der Tätigkeit vermittelt ist.»

Seinen entscheidenden Einwand gegen Seidels Position fasste er wie folgt zusammen: «Der Praxisbegriff als Ausgangspunkt kann keine materialistische Philosophie begründen. Das Ausgehen von der Praxis als Subjekt-Objekt-Kategorie gefaßt begründet – bei aller Betonung der Gegenständlichkeit – doch nur eine bestenfalls versteckte Form des Idealismus.»⁴ Bei dieser Erwiderung blieb es jedoch nicht. Es ging noch grundsätzlicher:

«Durch Seidels Art und Weise der Polemik gegen Plechanow wird man daran erinnert was Lenin zu ähnlichen Anwürfen sagte: «Unsere Revisionisten», schrieb er, «beschäftigen sich alle mit der Widerlegung des Materialismus, wobei sie sich den Anschein geben, als bekämpften sie eigentlich nur den Materialisten Plechanow, nicht aber den Materialisten Engels, nicht den Materialisten Feuerbach, nicht die materialistischen Ansichten von Josef Dietzgen» (Lenin, *Mat. und Emp.*, S. 11). Diesen Ausführungen Lenins könnte man in Bezug auf Seidels Kritik an Plechanow noch hinzufügen, dass seine Kritik an Plechanow auch gegen Lenin zielt.»⁵

Das klang bedrohlich und war auch so gemeint.⁶ Seidel wurde die Möglichkeit gegeben, zu den ihn anklagenden Artikeln Stellung zu nehmen. Die Rhetorik der Verteidigung wurde bemüht, die die angedrohte «Exkommunikation» abwenden sollte. Sachliche Argumente seiner Kritiker wurden gewürdigt, verbale Rückversicherungen auf Parteibeschlüsse und Hinweise auf das *Lehrbuch für marxistische Philosophie* fanden statt. Der Revisionsvorwurf wurde bestritten. Das Praxiskonzept und die Plechanow-Kritik wurden jedoch nicht in Frage gestellt. Seine Position wurde in die Geschichte einer längeren Auseinandersetzung um das spinozistische Erbe im Marxismus gestellt. «So sehr ich persönlich für die geäußerten Gedanken einstehe, so fern liegt es mir, von einer persönlichen Konzeption zu sprechen. Ähnliche Gedanken sind in vielfacher Form zum Ausdruck gebracht wurden.»⁷

Ein oberflächlicher Leser könnte nun vermuten, dass Seidel ein entschiedener Gegner der Philosophie Spinozas war. Lesen wir

seine Erwiderung auf Gropp weiter, finden wir folgenden Satz: «Gropp hat aus meiner Bemerkung zu Spinoza den Schluß gezogen, daß hier ein Angriff gegen den Materialismus überhaupt vorliegt. Ich will hier [nicht] davon sprechen, daß ich Spinoza in einem Maße verehere, daß – gäbe es keinen Marxismus – ich Hegels Wort, ‚Entweder Spinozismus oder keine Philosophie,‘ wörtlich nehmen würde».⁸ Einige Jahre später hieß es, dass das «Studium des Spinozismus unentbehrlich [sei] für alle, die zum Kern der Philosophie von Marx vordringen wollen.»⁹ Auf dem Höhepunkt der Angriffe auf seinen Versuch einer praxisphilosophischen Grundlegung des Marxismus erschien 1967 im Reclam-Verlag Leipzig eine Ausgabe des *Theologisch-politischen Traktats* Spinozas. Eine Neuauflage sollte es in der DDR nicht geben. Ein dem Text nachgestellter Essay trägt den Titel *Spinoza und die Denkfreiheit*.¹⁰ Autor und Herausgeber war Helmut Seidel. 1972 erfolgte im gleichen Verlag die Herausgabe der *Ethik*. Seidels Vorwort thematisiert die Identität des Verhältnisses von Philosophie und Ethik.¹¹ 1977, anlässlich des 300. Todestages Spinozas, fand in Leipzig – unter Seidels Regie – ein viel beachtetes Symposium unter dem Titel *Marxismus und Spinozismus* statt.¹² Es stellte sich bewusst in die Tradition derjenigen Konferenz, die anlässlich des 300. Geburtstag Spinozas im Jahre 1932 von der kommunistischen Akademie in Moskau veranstaltet wurde. Seitdem hatte es im sowjetischen Einflussbereich keine größere wissenschaftliche Veranstaltung gegeben, die der Lehre und dem Leben Spinozas gewidmet war.¹³

Nehmen wir also im Folgenden die Hinweise Seidels ernst und stellen die Debatte über das Verhältnis von Spinozismus und Marxismus in einen größeren geschichtlichen Rahmen. Nur so wird es möglich sein, den Umstand zu verstehen, warum Bewertungen der spinozistischen Philosophie im Marxismus eine derart konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis dieser philosophischen Theorie haben konnten und die Dimension grundsätzlicher politischer Auseinandersetzungen annahmen.¹⁴ Einige Personen werden dabei eine größere Rolle spielen, so Marx und Bruno Bauer, Feuerbach und Plechanow. Auch die Geschichte der Spinoza-Rezeption in der DDR wird in dieser Erzählung vorkommen. Dass dabei eine Konzentration auf diejenige von Helmut

8 Ebd.

9 Helmut Seidel: Marxismus und Spinozismus, in: DZfPh 25, 1977, S. 48.

10 Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit, in: Baruch Spinoza: Der theologisch-politische Traktat. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Leipzig 1967, S. 347–367.

11 Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik : Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk, in: Baruch Spinoza: Ethik, hg. v. Helmut Seidel, Leipzig 1972, S. 5–19.

12 Vgl. dazu: Marxismus und Spinozismus: Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz, hg. v. Rektor der Karl-Marx-Universität Leipzig, Redaktion Helmut Seidel, Leipzig 1981 und Baruch Spinoza (1632–1677), Redaktion Helmut Seidel. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Leipzig 197.

13 Selbst Seidels inkriminierte Feindschaft gegen Lenin kann entkräftet werden. So gab er 1970 Texte zur Hegelschen Dialektik des russischen Revolutionsführers heraus: W. I. Lenin: Über Hegelsche Dialektik. Ausgewählte Texte, zusammengestellt von Helmut Seidel und Gottfried Stiehler, Leipzig 1970.

14 Eine ähnliche Bedeutung für das Selbstverständnis der marxistischen Philosophie besaß nur noch die Hegelsche Philosophie. Mit deren Abwertung ging in der Regel eine Aufwertung Spinozas einher. Paradigmatisch →

- dafür stehen die Spinoza-Interpretationen von Georg Lukács, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Pierre Macherey und Antonio Negri.
- 15 Neben Seidels zahlreichen Aufsätzen möchte ich auf folgende Arbeiten verweisen: Ursula Goldenbaum: *Modus societatis. Spinozas Begründung einer Wissenschaft von der Gesellschaft als Naturwissenschaft*, Diss. Berlin 1983; Gerd Irrlitz: *Spinoza. Die Ethik in der «Ethik»*, in: *DZfPh* 30(2), 1982, S. 222–233; Lothar Kleine: *Affekt und Vernunft bei Spinoza*, in: *Baruch Spinoza: Ethik*, hg. v. Helmut Seidel, Leipzig 1987.
- 16 Zu deren Anfängen vgl. Manfred Lauer: *Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 15. Geburtstag*, in: *Spinoza in der deutschen Geistesgeschichte*, hg. v. Hannah Delf, Julius H. Schoeps und Manfred Walther, Berlin 1994, S. 365–392 und U. Goldenbaum: *«Der alte Spinoza hatte ganz recht»: Zur Aneignung Spinozas in der deutschen Sozialdemokratie*, in: *Transformationen der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 239–266.
- 17 Nichts sei ungerechter – so Hegel – als der Vorwurf der Theologen, Spinozismus sei gleich Atheismus. Spinoza habe doch Gott über alles gesetzt. Vielmehr sei er ein «Akosmist», weil die →

Seidel erfolgt, liegt in der Natur der Sache: Sie ist die philosophisch gehaltvollste.¹⁵ Grob gesprochen werde ich dabei zu zwei theoretischen Problemen Auskunft geben, die die Spinoza-Rezeption in der Geschichte des Marxismus strukturieren: die Begründung des materialistischen Charakters der marxistischen Philosophie mit Rekurs auf den spinozistischen Substanzbegriff und die Thematisierung des Freiheitsproblems unter der Fragestellung, wie in einer determinierten Welt sinnvolles und freies Handeln möglich sei. Es wird sich zeigen, dass beide Schwerpunkte letztlich nicht unabhängig voneinander zu behandeln sind. Verzichten werde ich auf eine Konfrontation der jeweiligen Interpretationen mit dem spinozistischen Text und auf eine Einordnung der Diskussionen in die nichtmarxistische Spinozabeschränkung.

II. Materialismus und Marx

Beginnen wir mit Marx. Orientiert man sich an den Spinoza-Marx-Debatten der Zweiten Internationale¹⁶ und der jungen Sowjetunion, so ist ein Blick auf die Anfänge der marxischen Spinoza-Lektüre überraschend. Spinoza wird als politischer, religionskritischer und vor allem als zeitgenössischer Autor vom jungen Marx wahrgenommen, nicht als Metaphysiker und Substanzdenker. Als Mitglied der junghegelianischen Bewegung ist er mit Hegels und Feuerbachs Äußerungen über Spinoza bestens vertraut. Hegels Rehabilitierung Spinozas in der Geschichte der Philosophie bei gleichzeitiger Abwertung seiner «atheistischen» und «materialistischen» Tendenzen unter dem Stichwort Akosmismus¹⁷ kulminierte in der oft zitierten Feststellung: «Spinoza ist der Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie.»¹⁸ Als politischen Denker nahm er ihn kaum wahr. Feuerbach wiederum inaugurierte eine materialistische Vergegenwärtigung spinozistischer Gedanken: «Der Pantheismus (Spinozas)», so heißt es in den *Grundzügen der Philosophie der Zukunft*, «ist der theologische Atheismus, der theoretische Materialismus, die Negation der Theologie, aber selbst auf dem Standpunkt der Theologie; denn er macht die Materie, die Negation Gottes, zu einem Prädikat oder Attribut des göttlichen Wesens».¹⁹ Bei aller Feier eines scheinbaren Vorläufers, wies er aber auch auf die Grenzen hin: Zum einen sei es die Identifikati-

on Gottes mit der Natur, die ihn zu einem bloßen Vorläufer mache, zum anderen die Vernunftbestimmtheit Gottes, die ihn notwendig in das Lager der Idealisten treibe: Denn Gott sei als nur Gedachtes die einzige Substanz. Deshalb müsse Spinozas Konzept durch ein neues, wahrhaft materialistisches überwunden werden. «Aut Deus aut Natura» ist die Parole der Wahrheit!», deklamierte er folgerichtig am Schluss der verbesserten Zweitaufgabe seiner *Geschichte der neuern Philosophie*.²⁰ Hegel hatte die Grenzen anders bestimmt: Seine Kritik an Spinoza gipfelte in der Feststellung, dass bei Spinoza Gott oder die Substanz absolut «affirmativ» bestimmt seien. Alle einzelnen, determinierten Modi entstehen infolgedessen dadurch, dass sie, durch «Negationen» verschiedener Grade, von der Substanz gleichsam «abgeschnürt» werden. Somit bestehe die Individualität der einzelnen Modi aus bloßer Negation, sie stellen lediglich eine «schlechte Einzelheit» dar: «wahrhafte Subjektivität» sei damit ausgeschlossen.²¹ Gegen die spinozistische «allgemeine Substanz empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts».²² Selbst die Kontroversen innerhalb der Junghegelianer zwischen Bruno Bauer und David Friedrich Strauß wurden als Parteinahmen für oder wider Spinozas Begriff der Substanz ausgetragen. David Friedrich Strauß berief sich gegen Hegel auf die Substanz Spinozas, während Bruno Bauer seinen Begriff des Selbstbewusstseins auf Fichte zurückführte. Beide Positionen richteten sich gegen Hegel.

Aber auch noch von einer vierten Seite wurde Spinoza nachdrücklich empfohlen: Moses Heß, ein früher Vertrauter von Marx und nach Engels der «erste Kommunist in der Partei»²³, versteckte sich in seiner 1837 veröffentlichten Schrift *Die Heilige Geschichte der Menschheit* hinter dem Pseudonym «Von einem Jünger Spinozas».²⁴

Spätestens seit der Edition der Spinoza-Exzerpte des jungen Marx im Jahre 1976 im vierten Band der neuen MEGA²⁵ ist klar, dass die marxische Lektüre Spinozas schon recht früh, nämlich 1841, erfolgte.²⁶ Dabei war sein Interesse auf die politische Philosophie und die Religionskritik des Holländers gerichtet. Ausführlich exzerpierte er den *Theologisch-Politischen Traktat*. Dabei folgte die Lektüre nicht dem Aufbau des Werkes. Es lassen sich einige Schwerpunkte ausmachen. Bestimmte Passagen wurden vollständig übernommen, so etwa die Kapitel XX, de *libertate docendi* und

→ Welt bei ihm ganz in der göttlichen Substanz aufgeht. Vgl. dazu vor allem: G. F. W. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Abschnitt Spinoza.

18 G. F. W. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, HW 20, S. 221.

19 Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich und Winterthur 1843, S. 214.
20 Ludwig Feuerbach: Geschichte der neueren Philosophie, FGW 2, S. 454.

21 G. F. W. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, HW 20, S. 222.

22 Ebd., S. 247.

23 In: MEW 1, S. 491.

24 Vgl. Moses Heß: Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837. Wieder abgedruckt in Moses Heß: Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl, hg. v. W. Mönke, Berlin 21980, S. 1ff.

25 Karl Marx: Exzerpte aus Benedictus de Spinoza, Opera ed. Paulus, MEGA 2, IV(1), S. 233–276. Marx benutzt die von H. E. Gottlob Paulus herausgegebene Ausgabe Opera quae supersunt omnia von 1802/3.

26 Zu Marx' Spinozalektüre vgl. Helmut Seidel: Zum Verhältnis von Marxismus und Spinozismus, in: DZfPh 1, 1977 und Karl Marx und Baruch Spinoza, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der →

- Karl-Marx-Universität Leipzig: Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 26(1), 1977, S. 7-16. Die ersten ausführlicheren Stellungnahmen zu diesem Thema datieren auf das Jahr 1957. Vgl. Maximilien Rubel: Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle, Paris 1957 und ders.: Marx à la rencontre de Spinoza, in: Cahiers Spinoza 1, 1977, S. 7-28. Im Mittelpunkt der Cahiers standen Marx' Spinoza-Exzerpte mit französischer Übersetzung; insofern erfolgte eine Veröffentlichung im Originalwortlaut noch bevor sie in der MEGA publiziert wurden. Vgl. auch Maximilien Rubel: Pour une étiole de l'aliénation politique. Marx à l'école de Spinoza, Paris 1982. In den Darstellungen von Seidel steht der Bezug auf die Exzerpte nicht im Mittelpunkt. Vgl. auch Rainer Bieling: Spinoza im Urteil von Marx und Engels: Die Bedeutung der Spinoza-Rezeption Hegels und Feuerbachs für die Marx-Engelsche Interpretation, Diss. Berlin 1979.
- 27 Vgl. dazu Ursula Goldenbaum: Die Spinoza-Rezeption im Marxismus und bei Marx, in: Berliner Debatte Initial: Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal 3, 1993, S. 39-53.
- 28 Marx' Interesse an Spinozas religionskritischer Konzeption verbindet ihn mit den Junghegelianern. Doch schon 1843 heißt es, dass «für Deutschland... die Kritik der Religion im wesentlichen beendet sei.» In: Zur Kritik der →

XVI, *fundamenta rei publicae* sowie die Briefe Nr. 12 an Meyer (über das Unendliche) und Nr. 76 an Burgh. Andere wurden nur auszugsweise konspektiert. Vor allem faszinierte ihn das brillante Schlusskapitel, in dem gezeigt wird, dass es «in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken (lehren), was er will, und zu sagen, was er denkt». Die drei Marxschen Exzerptheft enthalten ausschließlich Auszüge aus Texten, die im ersten Band der Opera Spinozas zum Abdruck gelangt waren, der zweite Band, der die Ethik enthält, wird ignoriert. Alle Marx interessierenden Themen waren von hoher zeitgenössischer Aktualität und Relevanz.²⁷ Sie betrafen durchweg Fragestellungen, die für die junghegelianische Opposition typisch waren: das Problem der Abgrenzung der Philosophie von der Theologie,²⁸ die Forderung nach prinzipieller Freiheit der Meinung und des Ausdrucks (Pressefreiheit), schließlich Fragen des Staates und der Legitimierung von Herrschaft und Macht.

Spinoza wurde in den publizistischen Arbeiten des jungen Marx zu einem wichtigen Verbündeten im politischen Kampf gegen die deutsche Misere, gegen die Unterdrückung einer freien Presse, gegen ein Königtum von «Gottes Gnaden», gegen die Unterordnung der Moral unter den christlichen Glauben²⁹ und gegen die These, dass das Christentum als Grundlage aller europäischen Staaten zu gelten habe.³⁰ Doch nicht nur aktuell-politisch motivierte Bezugnahmen sind zu konstatieren,³¹ wenn auch – in der Regel – weniger für als mit Spinoza argumentiert wird. Es war deshalb völlig unberechtigt, dass die Herausgeber der Spinoza-Exzerpte in der MEGA II diese politischen und aktuellen Bezüge der Marxschen Spinoza-Lektüre in ihrer redaktionellen Einführung als auch im Vorwort entweder zu unterschlagen oder zu relativieren bemüht waren.³²

Doch schon Ende 1844 – Marx befand sich im Pariser Exil – haben sich die Fronten der Auseinandersetzung verschoben. Gemeinsam mit Engels entstand die *Heilige Familie*.³³

Wieder wurden politische Differenzen unter Bezugnahme auf philosophiehistorische Fragestellungen ausgetragen. Nicht die Befriedigung philosophiegeschichtlicher Bedürfnisse stand im Mittelpunkt, sondern die Reformulierung philosophischer Positionen unter der Perspektive der Grundlegung des eigenen politischen

Aktivismus. Die Abrechnung mit den philosophischen und politischen Anschauungen seiner junghegelianischen Freunde – vor allem Bruno Bauers – geriet zu einer zwingenden Notwendigkeit. Zugleich wurde – unter Zuhilfenahme Feuerbachscher Argumente – die spekulative Grundstruktur der Hegelschen Philosophie entlarvt.

Wie ging Marx dabei vor? Mir scheint, dass viele Probleme der späteren Spinoza-Rezeption im Marxismus – auch die in der DDR – hier in nuce ausgesprochen werden. Ich werde deshalb etwas ausführlicher vorgehen.

III. Politik und Philosophie

Marx vergleicht Bauer mit Strauß. Ihre Auseinandersetzungen erscheinen jetzt als Differenzen innerhalb der Hegelschen Philosophie. Jedoch nun – da diese ebenfalls ad acta gelegt werden soll – als Parodie und Travestie. Marx schreibt: «*Strauß führt den Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichteschem Standpunkt* innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide *kritisierten* Hegel, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere *verfälscht* wird, während sie jedes derselben zu seiner *einseitigen*, also konsequenten Ausführung entwickelten. – Beide gehen daher in ihrer Kritik *über* Hegel hinaus, aber beide bleiben auch *innerhalb* seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur eine Seite seines Systems.»³⁴ Es ist erst Feuerbach, der, in den Augen von Marx, Hegel «auf Hegelschem Standpunkt» vollende und entsprechend kritisiert habe, indem «er den metaphysischen *absoluten* Geist in den «*wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur*» aufgelöst habe. So «vollende» er «die *Kritik der Religion*», indem er zugleich «zur *Kritik der Hegelschen Spekulation* und daher *aller Metaphysik*» die «großen» und «meisterhaften Grundzüge entwarf.»³⁵ Insofern sei «[d]er Kampf zwischen Strauß und Bauer über die Substanz und das Selbstbewusstsein ... ein Kampf innerhalb der Hegelschen Spekulationen.»³⁶ Mit einer für die Geschichte der marxistischen Spinoza-Rezeption – insondere der von Helmut Seidel – zentralen Stelle fährt Marx fort:

«In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsche notwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute Geist. Das erste

→ Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW I, S. 378.

29 In den «Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion» wird Spinoza neben Kant und Fichte zu einem «intellektuellen Heroen» stilisiert. Sie seien allesamt «irreligiös», denn die «Moral ruhe auf der Autonomie, die Religion auf der Heteronomie des menschlichen Geistes.»

30 Spinoza habe mitgeholfen, so heißt es im leitenden Artikel Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung», «die «Naturgesetze des Staates aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie», in: MEGA 2, I(1), S. 189, auch MEW I, S. 103.

31 In der Kritik des Hegelschen Staatsrechts formuliert er bündig: «Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsistenz gegen sich selbst, das monarchische Prinzip ist keine Inkonsistenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden» (MEW I, 230f.). Dies ist gegen Hegel gerichtet, der das monarchische Prinzip als Vollendung des Staates feierte. Marx' theoretische Wertschätzung wird ebenfalls deutlich, wenn er in der Rheinischen Zeitung vom 10. Juli 1842 Spinoza als einen derjenigen anführt, welche das «Gravitationsgesetz des Staates» entdeckt und seine →

- «Naturgesetze» aus der Vernunft und der Erfahrung entwickelt habe und nicht aus der Theologie (MEW 1, 103).
- 32 Die Herausgeber suggerieren dem Leser, dass a) eine «genaue Bestimmung des Zwecks dieser Arbeiten» schwierig sei, b) diese mit «hoher Wahrscheinlichkeit» nur einen «Bruchteil» des von Marx studierten Materials seien und dass c) «sicher» angenommen werden kann, dass Marx Spinozas Ethik «genau» kannte. Daraus ziehen sie den Schluss, dass die Exzerpte aus dem Theologisch-politischen Traktat nur der «Ergänzung und Abrundung» dienten. Vgl. MEGA IV(1), S. 21. In allen drei Punkten irren sie sich nicht nur, sondern verkehren geradezu die wirklichen Zusammenhänge. Richtig ist wohl, dass gerade die exzerpierten Texte Ziel und Zweck der Spinoza-Lektüre waren.
- 33 Die «Heilige Familie» oder die «Kritik der kritischen Kritik», wie sie im Rohzustand überschrieben war, entstand im Herbst 1844.
- 34 Karl Marx/Friedrich Engels: Die Heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, MEW 4, S. 150.
- 35 Ebd., S. 150.
- 36 Ebd.
- 37 Ebd.
- 38 Ebd., S. 45.
- 39 Ein Vorgang, den Marx später im Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte – bezogen→

Element ist die metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengattung.»³⁷

Indem also Bauer den Kampf des «Selbstbewusstseins» gegen die «Substanz» propagierte, wird es Marx möglich, diesen Gegensatz in die Hegelsche Philosophie zurückzuprojizieren. Deren Charakterisierung als Synthese von Spinoza und Fichte erfolgt somit post festum. Da eine Fraktion des Junghegelianismus auf Spinoza (Strauß), die andere auf Fichte (Bauer) rekurriert – beide in der Absicht, über Hegel hinauszugehen – erklärt Marx nun Spinoza und Fichte zu konstitutiven Bildungselementen der Hegelschen Philosophie. Damit wird es ihm möglich, beide Fraktionen gleichzeitig zu bekämpfen. Er kann sie als «Gefangene» der Hegelschen Spekulation demaskieren, die noch nicht einmal auf der Höhe des Hegelschen Systems agieren, da sie dessen Komponenten – wechselseitig isoliert – bereits für ein neuartiges Ganzes halten. Das Fazit lautet: Erstens sind Strauß, Bauer und Konsorten bloße «Hegeling» und zweitens grobe «Vereinfacher». Marx' Charakterisierung Hegels richtet sich deshalb polemisch gegen alle spekulative Philosophie. Der Hegelsche «Wunderapparat» muss außer Kraft gesetzt werden. Nur dank seiner Hilfe war es Bauer gelungen, sowohl «die Überwindung des Spinozismus zum Hegelschen Idealismus» zu vollziehen als auch die Metamorphose der «Substanz zum Selbstbewusstsein» durchzuführen und somit – nach Marx – den Übergang von dem einen zum anderen «metaphysischen Ungeheuer»³⁸ zu realisieren. Weder die Philosophie der Substanz (Spinoza) noch die des Selbstbewusstseins, sprich Geist (Fichte), noch die «notwendig widerspruchsvolle Einheit» von beiden (Hegel) waren auf der Höhe der Zeit. Die Wiederaufführung ihres Kampfes auf der Bühne der Philosophie durch die Junghegelianer geriet deshalb zur Farce, zur vollendeten Travestie, die agierenden Personen wurden der Lächerlichkeit preisgegeben.³⁹

Marx interpretiert die Substanz – wie oben gesehen – als «metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen», das «Selbstbewusstsein» reziprok dazu als den «metaphysisch travestierten Geist in der Trennung von der Natur». Beide Bestim-

mungen – die der Substanz und die des Selbstbewusstseins – müssen der Kritik unterzogen werden. In der *Heiligen Familie* wird dieser Versuch – noch mit Hilfe Feuerbachs – nur ansatzweise unternommen. So werden Substanz und Geist – gut nominalistisch – als «metaphysische Illusionen» entlarvt und ihr «weltlicher Kern» freigelegt. Dieser besteht in Bezug auf die Substanz in der «Natur», die «sowohl außer dem Menschen existiert, als wie sie seine eigene ist». ⁴⁰ Die *Deutsche Ideologie* wird darüber hinausgehen. Der Ausdruck Substanz wird hier als inhaltslos charakterisiert, er verkomme – so Marx – zur «bloßen Abstraktion». Es heißt nun, dass die Substanz – statt der «wirklichen Natur» und den «wirklichen bestehenden sozialen Verhältnissen» – die «philosophische Zusammenfassung aller philosophischen Kategorien oder Namen dieser Verhältnisse in der Phrase» ⁴¹ sei. Was in der *Heiligen Familie* «metaphysisch travestierter Geist» heißt, liest sich in der *Deutschen Ideologie* so: Bauer kennt nur «statt der wirklichen Menschen und ihres wirklichen Bewusstseins von ihren [...] gesellschaftlichen Verhältnissen die bloße abstrakte Phrase: das Selbstbewusstsein, wie statt der wirklichen Produktion die verselbständigte Tätigkeit dieses Selbstbewusstseins». Während die *Heilige Familie* die Substanz als «Natur» und das Selbstbewusstsein, analog dazu, als Geist im metaphysischen Gewande dechiffrierte, akzentuiert die *Deutsche Ideologie* die «andere» Natur, nämlich die den Menschen «scheinbar selbständig gegenüberstehenden» Verhältnisse, die sich – einer «zweiten Natur» gleich – der menschlichen Verfügungsgewalt zu entziehen drohen. Der Konflikt zwischen Substanz und Selbstbewusstsein wird auf die «wirkliche Kollision» zwischen verselbständigter Objektivität der Verhältnisse und deren Produzenten zurückgeführt.

Seidel schließt in seiner Interpretation Spinozas direkt an diese Stellen in der *Heiligen Familie* an und macht die marxsche Formel von der spinozistischen Substanz als «metaphysisch-travestierte Natur in der Trennung vom Menschen» zur Grundlage seiner Spinoza-Interpretation. Diese Einschätzung wird zugleich verallgemeinert: Philosophie unter dem Gesichtspunkt des theoretischen Verhältnisses zur Wirklichkeit läuft immer auf einen «geläuterten Spinozismus» hinaus. Die Dominanz des «theoretischen Verhältnisses» hat zur Folge, dass Gott als unendliche Natur mit Ein-

→ auf historische Prozesse – folgen dermaßen beschreibt: «Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce» (MEW 8, S. 115).

⁴⁰ Karl Marx/Friedrich Engels: Die Heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, MEW 4, S. 150.

⁴¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 82.

- 42 Stalin charakterisierte 1938 den historischen Materialismus als die «Ausdehnung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens, die Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erscheinungen des Lebens der Gesellschaft». J. W. Stalin: Über dialektischen und historischen Materialismus, in: Fragen des Leninismus, Moskau 1947, S. 647.
- 43 Eine ähnliche Einschätzung findet man bei Georg Lukács in Geschichte und Klassenbewusstsein im Abschnitt Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats. In Bezug auf die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie heißt es, dass diese das «kontemplativ-anschauende» Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit «vertieft» und «sanktioniert» habe. In der dazugehörigen Anmerkung heißt es: «Ganz klar bei den Griechen. Jedoch auch die großen Systeme der beginnenden Neuzeit, vor allem Spinoza, zeigen diese Struktur.» Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, in: Georg Lukács Werke, Frühschriften II, Neuwied und Berlin 1967, S. 304 f.

schluss des natürlichen Menschen nur unter der Form des Objekts, der Anschauung, nicht aber subjektiv betrachtet wird. Wenn das Verhältnis Mensch und Natur auf intellektuelle Anschauung reduziert wird, dann ist der Mensch ein abstraktes Gedankenwesen, seine Gegenständlichkeit erscheint dann unter der Form des Objekts. Substanz muss von ihrer metaphysischen Hülle befreit werden. Sie muss in ihren wirklichen Grund aufgelöst werden, und der besteht – da folgt Seidel dem Text der *Deutschen Ideologie* und den Thesen über Feuerbach – in der praktisch-sinnlichen, gegenständlichen Tätigkeit des Menschen. Anstelle der Betrachtung *sub specie aeternitatis* soll diejenige *sub specie historiae* treten. Auf den dogmatischen Marxismus bezogen heißt das wiederum, dass der Hauptmangel der bisherigen systematischen Darstellungen der marxistischen Philosophie in der ungenügenden Reflexion des praktisch-tätigen Verhaltens der Menschen besteht. Der ist wiederum das Resultat einer Hypertrophierung des theoretischen Verhältnisses der Menschen zur Wirklichkeit. Sie kommt zum Ausdruck in der «Ableitung» des historischen Materialismus aus dem dialektischen, paradigmatisch festgehalten in der stalinschen Formel von der «Ausdehnung des dialektischen Materialismus auf die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte». ⁴² Ein dialektischer Materialismus vor der Ausdehnung auf die Gesellschaft – so argumentiert Seidel – müsse sich «konsequenterweise auf die Natur beschränken», also den «Materialismus auf ein vormarxistisches Niveau zurück» führen.

Die Kritik seiner Gegner fällt somit auf das Niveau eines «vorkritischen» Materialismus zurück, da die Reflexion auf die «tätige Seite», deren Fehlen Marx in den Feuerbachthesen dem bisherigen Materialismus vorwirft – nicht vollzogen wird. Sie reproduziert damit die Antinomien einer schon von Kant inkriminierten dogmatischen Metaphysik. ⁴³ Zugleich identifiziert sie Seidels Position – um beim Text der *Heiligen Familie* zu bleiben – mit der Bruno Bauers, ohne dabei über den Strausschen Standpunkt hinauszugehen. Inszenierte Marx noch den Kampf zwischen Bauer und Strauss als eine Travestie – als Vorführung eines ehemals ernsthaften Konflikts auf dem Theater als Komödie –, so war dies Seidel gegenüber seinen Kritikern nicht mehr möglich. Jetzt war der Kampf auf der Bühne den Schlachten an der ideologischen Front gewichen. Die

Idee zu bekämpfender Gruppen und Individuen in der Philosophie unter der Bedingung der Existenz einer «philosophischen Front» war eine Erfindung Stalins. In der Auseinandersetzung mit Seidel ging es zwar nicht mehr um die Vernichtung des Feindes, sondern in – abgeschwächter Form – um Ausschluss aus der philosophischen Kommunikation. Auf jeden Fall: gekämpft wurde immer.

IV. Metaphysik versus Materialismus

Es war Grigori W. Plechanow, von dem im Wesentlichen die entscheidenden Impulse für die post-marxsche Spinoza-Rezeption im Marxismus ausgingen. Er war der entscheidende theoretische Vermittler zwischen Marx und vor allem Engels mit dem Marxismus der Zweiten Internationale und der späteren sowjetischen Version des Marxismus-Leninismus. Plechanow hatte – in Fortsetzung von Engels⁴⁴, der sein Konzept als «Materialismus» und als «dialektisch» bezeichnet hatte – den Namen «dialektischer Materialismus» eingeführt. In seinen 1908 erschienenen *Grundproblemen des Marxismus*⁴⁵ entwickelte er eine philosophiegeschichtliche Traditionslinie, die von Spinoza über den französischen Materialismus und Feuerbach direkt zu Marx führte. Dass dabei Spinoza einen derart prominenten Platz einnahm, ist wiederum Ausdruck seines philosophischen Grundkonzepts. Die Geschichte der Philosophie sei in ihrer Gesamttendenz eine Entwicklung hin zu einer monistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie, die erst im dialektischen Materialismus voll in Blüte stehe. Genau darin – im Materialismus und in der Negation des Dualismus – bestehe die Kontinuität in der theoretischen Problemstellung zwischen «vormarxscher» und marxistischer Philosophie. In seiner Vorlesung *Über die angebliche Krise des Marxismus* schrieb er, dass im «Materialismus in der Form, in der er im 18. Jh. ausgearbeitet und von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus übernommen wurde [...] die Negation des philosophischen Dualismus ausgesprochen [wurde] und das führt uns direkt zum alten Spinoza mit seiner einheitlichen Substanz».⁴⁶ Der Monismus Spinozas müsse deshalb als Materialismus verstanden werden. Dabei übernahm er weitgehend Feuerbachs Spinoza-Interpretation – bei Abschwächung von dessen Kritik am abstrakt metaphysischen Charakter

44 In der Einleitung zum «Anti-Dühring» heißt es: «Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber [...] nicht zum [...] mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. «Der moderne Materialismus [...] ist wesentlich dialektisch.» (MEW 20, S. 24.

45 Dieses Buch Plechanows von 1908 hatte allerdings eine über zwanzigjährige Vorgeschichte.. Sie beginnt im Jahre 1887 und ist mit Jakob Stern verbunden – Rabbiner und Sozialdemokrat, Spinozist und Spinozaübersetzer. In diesem Jahr beginnt der Leipziger Reclam Verlag mit der Herausgabe der wichtigsten Werke Spinozas, jeweils neu übersetzt und eingeleitet von Jakob Stern. Die Diskussion verschärft sich, als Konrad Schmidt und andere, unterstützt von Eduard Bernstein, kurz nach Engels' Tod ebenfalls Defizite im Marxismus diagnostizieren. Diese betreffen die philosophisch-erkenntnistheoretische Fundierung des «ökonomischen Materialismus» von Marx und Engels. Doch durch ein «Zurück auf Kant» sei diesem beizukommen. Dagegen wendet sich nun wiederum Plechanow in einem programmatischen Artikel in der «Neuen Zeit»(1897/98). Er schlägt vor, dem «Genossen Stern» zu folgen, Kant zu vergessen und sich stattdessen mit Fragen nach dem Verhältnis zwischen den philosophischen Konzepten Spinozas einerseits und Marx und Engels andererseits zu beschäftigen.

- 46 O mnimom krisisje marksis ma, in: Isbranije filosofskije proiswodenije, Moskau 1974, S. 339.
- 47 Auch hier gilt, dass der Text weniger den Kriterien einer philosophiegeschichtlichen Analyse genügen will, als der Abrechnung mit Bruno Bauer und Konsorten. Diesen Umstand betont vor allem Antonio Gramsci. Für ihn ist der Abschnitt über den französischen Materialismus «kein theoretischer Abschnitt, als der er oft interpretiert wird.» Vgl. Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, hg. von Christian Riechers, Frankfurt a. M. 1967, Anm. 14. Gramsci fügt hinzu, der Abschnitt sei ein Kapitel «Kulturgeschichte» und als ein solches «bewundernswert».
- 48 Bruno Bauer: Was ist jetzt Gegenstand der Kritik? In: Allgemeine Literatur-Zeitung, Heft VIII, Juli 1844, zitiert nach: Marx/Engels: Die heilige Familie, MEW 2, S. 131. Die Auslassungen stammen von Marx. Der Aufsatz ist vollständig in dem von Hans-Martin Saß publizierten Sammelband Bruno Bauer: Feldzüge der reinen Kritik, Frankfurt a. M. 1968 zum Abdruck gelangt.

des Substanzbegriffs. Diesen degradierte er zu einem – das Wesen der spinozistischen Substanz nicht tangierenden – theologischen Anhängsel. Der Spinozismus von Marx und Engels war also der «jüngste Materialismus».

Vergleichen wir diese Aussagen mit denen von Marx und kehren noch einmal zum Text der *Heiligen Familie* zurück. Auch hier geht es im Abschnitt *Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus* um eine Geschichte des Materialismus. Nur sind hier die Gegensatzpaare nicht Dualismus und Monismus, sondern Metaphysik und Materialismus. Marx analysiert den französischen Materialismus im 18. Jahrhundert. Aus welchen Quellen wird er gespeist? Wie viel «spinozistisches Blut» fließt in seinen Adern? Und wie vertragen sich Metaphysik und Materialismus?

Bruno Bauer wollte zwar zugeben, dass der Materialismus des 18. Jahrhunderts die «Welt der Bewegung» begriffen habe, aber dieser Materialismus hätte wiederum nicht begriffen, dass diese Bewegung sich erst in der Bewegung des «Selbstbewusstseins», also in der Philosophie Bruno Bauers, vollende. Damit hatte Bauer den Rückfall in die spekulative Methode – der Marx den Kampf angesagt hatte – offenkundig gemacht. Marx interpretierte ihn philosophisch als Rückfall in den subjektiven Idealismus, politisch als eine Verteidigung des kleinbürgerlichen Radikalismus.⁴⁷ Die Kritik an Bauer entzündet sich an einer Einschätzung Bruno Bauers, die in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom Juli 1844 unter dem Titel *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?* erschienen war. Darin gelangte er zu der Feststellung: «Der Spinozismus hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte [...] Spinozas französische Schule und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn seines Systems stritten».⁴⁸ Marx benutzt nun die Analyse eines offenkundigen philosophiegeschichtlichen Problems als Anlass dafür, seine Auffassung eines prononciert antimetaphysischen Materialismus zu präzisieren. Der Trennung von Metaphysik und Materialismus korrespondiert dabei die Identifizierung von Materialismus mit einem an Feuerbach orientierten Humanismus, einer Position, der sich Marx zu dieser Zeit – trotz Kritik am unpoli-

tischen Charakter der Feuerbachschen Philosophie – immer noch verpflichtet sieht.⁴⁹ Entgegen allem, was Bauer behauptet, stellt Marx das Auftreten des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts als einen «ausgesprochene[n] Kampf gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die Descartes, Malebranche, Spinozas und Leibniz»⁵⁰ dar.

Die Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, darunter auch Spinoza, werden zu Widersachern des Materialismus des 18. Jahrhunderts. Marx verlängert diese Konstellation bis in die zeitgenössische Gegenwart. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts erlebte, nachdem sie «von der französischen Aufklärung und namentlich vom französischen Materialismus aus dem Feld geschlagen war, [...] ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der [...] spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts.»⁵¹ Hegel kommt dabei das fragwürdige Verdienst zu, alle bisherige Metaphysik mit dem deutschen Idealismus in einem «metaphysischen Universalreich» vereint zu haben.⁵²

Wie im 18. Jahrhundert, so findet nach Marx auch im 19. Jahrhundert die Metaphysik ihren Antipoden im Materialismus. Es wiederholt sich, so bemerkt er, zum zweiten Mal der Angriff des Materialismus auf die Metaphysik, nur dass diese jetzt «für immer dem nun auch durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegt.»⁵³ Der hier mit dem Humanismus zusammenfallende Materialismus des 19. Jahrhunderts wird auf «theoretischem Gebiet»⁵⁴ von Feuerbach repräsentiert. In ihm wird der «menschenfeindliche» Charakter des ehemaligen Materialismus überwunden. Als Indiz dafür steht die Charakterisierung von Hobbes. Bei ihm, so schreibt Marx, verliert die Sinnlichkeit des Baconschen Materialismus «ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich [...]. Er tritt auf als ein Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.»⁵⁵ Diese emphatisch vorgetragene Diagnose einer Verlustgeschichte, basierend auf einem sensualistischen Menschenbild, teilt Marx mit Feuerbach.

49 Trotz großer Nähe zu Feuerbach ist dessen Philosophie Marx in einem einzigen Punkt nicht recht, wie er in einem Brief an Ruge vom 13. März 1843 schreibt: Sie gehe «zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik». Das «ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.» (Karl Marx: Brief an Arnold Ruge, 13. März 1843, MEW 27, S. 417 (MEGA 2, III(1), S. 45).

50 Marx/Engels: Die heilige Familie, S. 132.

51 Ebd., S. 133.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 134.

55 Ebd., S. 136.

- 56 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, HW 20, S. 161.
- 57 Ebd.
- 58 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, HW 5, S. 172.
- 59 Karl Marx: Die heilige Familie, S. 138.

In einem einzigen Absatz wird somit ein Befund diagnostiziert, der zu dem Bauers und später Plechanows in einem diametralen Gegensatz steht. Anstelle der Identifizierung von Spinoza mit dem französischen Materialismus stellt Marx folgende Traditionslinie auf:

Spinoza wird zusammen mit Descartes, Malebranche und Leibniz unter die Metaphysik des 17. Jahrhunderts subsumiert. Der französische Materialismus muss sich im Kampf gegen diese Metaphysik erst durchsetzen. Materialismus und Metaphysik bilden ein Gegensatzpaar. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts erlebt ihre Restauration in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, namentlich in Hegels Vereinigung von Metaphysik und Idealismus. Folglich führt eine Entwicklungslinie von Spinoza zu Hegel. Noch von einer anderen Seite wird dieses Fazit bestätigt. Erinnern wir uns: Plechanow hatte den Monismus der spinozistischen Substanz umstandslos dem Materialismus zugeschlagen. In Hegels Geschichte der Philosophie, die in Marx einen aufmerksamen Leser gefunden hatte, wurde die «Objektivierung» der Cartesischen Philosophie durch Spinoza durchgeführt. Diese bestehe darin, so heißt es, dass die Selbständigkeit der beiden Extreme – Sein und Denken – aufgehoben werde und diese zu «Momenten des einen absoluten Wesens»⁵⁶ werden. Dies nannte Hegel den «Spinozistischen Idealismus».⁵⁷ Damit wurde die Philosophie Spinozas in die Tradition des Idealismus integriert, sprich in die Geschichte des spekulativen Denkens. Hegel verwies dabei auf die Bestimmung des Philosophischen Denkens, denn «jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip».⁵⁸

Marx nahm diese Bemerkung Hegels zum Idealismus als Prinzip jeder Philosophie sehr ernst. Er bewertete sie jedoch negativ und ergänzte den Hegelschen Satz: «[...] und deshalb zu verwerfen»⁵⁹. Das in der Deutschen Ideologie prognostizierte Ende aller bisherigen Philosophie hat darin seinen tieferen Grund. Es ist aber genau dieser Zusammenhang von spekulativer Methode und Metaphysik, der Marx dazu führte, Spinoza in die «Periode der Metaphysik» einzuordnen.

Es ist insofern nur konsequent, wenn Seidel auf den metaphysischen Charakter der spinozistischen Substanzauffassung, als

Repräsentant einer «materialistischen Metaphysik», aufmerksam gemacht hat: Marx habe, so heißt es, die Kantsche Kritik der Metaphysik fortgesetzt, indem er das rationale Moment, das die nachkantische Restauration der Metaphysik hervorbrachte – historische Dialektik – wieder aufnahm. Diese aber hat eine Neubestimmung des Absoluten zur Folge, auf dessen Erkenntnis Metaphysik im traditionellen Sinne immer verpflichtet war. Dieses Absolute wird nun gefasst als Totalität, als «die für den Menschen praktisch, theoretisch und ästhetisch gewordenen und werdende natürliche und gesellschaftliche Gegenständlichkeit und den im Prozess der Produktion und Aneignung dieser Gegenständlichkeit gewordenen und werdenden universellen Menschen.» Zwar besitze der Marxismus am Spinozismus ein unabgeholtenes Erbe – dass Natur keine Ursache außer sich hat und aus sich selbst heraus erklärt werden muss –, «diese spinozistischen Thesen müssen auch unserem Materialismus eigen sein, wenn nicht materialistisches Denken preisgegeben werden soll».⁶⁰ Der Materialismus von Marx und Spinoza unterscheidet sich jedoch durch die unterschiedliche Stellung zur Metaphysik. Diese wird hierbei von Seidel nicht als antidialektische Methode verstanden, sondern als «Anspruch philosophischer Systeme, Urgrund und Grundstrukturen des Seins ein für allemal also absolut zu erfassen».⁶¹

Es finden demnach diejenigen keinen Zugang «weder in das Wesen der spinozistischen Philosophie noch zum marxistischen Denken», die den metaphysischen Substanz-Begriff mit dem abstrakten Materie-Begriff gleichsetzen.

V. Emanzipation der Praxis

Kommen wir zu einem letzten Problem. Es sind, so schreibt Marx in einem Brief an Kowalewski, «zwei ganz verschiedene Dinge – was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet».⁶² In einen Brief an Lasalle findet man den gleichen Gedanken: «Selbst bei Philosophen, die ihre Arbeit eine systematische Form gebe, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in dem es von ihm bewusst dargestellt war.»⁶³ Das klingt nach einem hermeneutischen Problem, ist es aber nicht nur. Zieht man ein Resümee der bisherigen Diskussion, müsste die Antwort auf die Frage «Worin

- 60 Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik. Bemerkungen zu Spinozas philosophischen Hauptwerk, in: Baruch Spinoza. Ethik, hg. v. Helmut Seidel, Leipzig 1972, S. 16.
- 61 Ebd., S. 20.
- 62 Karl Marx: Brief an M. M. Kowaleski vom April 1879, in: K. Marx/F. Engels: Werke 34, Berlin 1973, S. 506.
- 63 Karl Marx: Brief an Lasalle vom 31.5.1858, in: K. Marx/F. Engels: Werke 29, Berlin 1973, S. 561.

- 64 Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit, in: Baruch Spinoza.: Der theologisch-politische Traktat. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Leipzig 1967, S.347.
- 65 Ebd., S.348.
- 66 Ebd., S.350.
- 67 Ebd., S.351.

sah Spinoza den eigentlichen «Eckstein» seiner Philosophie» lauten: im Substanz-Begriff. Ob das Marx' Antwort auf diese Frage gewesen wäre, ist nicht mit Sicherheit zu behaupten. Die wenigen Bezugnahmen auf Spinoza in den Schriften nach der *Heiligen Familie*, auf deren Thematisierung hier verzichtet wurde, legen es nahe. Diese stehen allerdings alle mehr oder weniger im Kontext seiner Studien zum *Kapital*. In diesem Zusammenhang findet auch wieder eine positive Würdigung der Hegelschen Dialektik statt. Geht man dagegen von der Zielstellung der spinozistischen Philosophie aus und nimmt den Titel seines Hauptwerkes ernst, dann liegt der Schwerpunkt auf der Begründung einer Ethik und auf der Beantwortung der Frage: Wie ist in der von strenger Notwendigkeit beherrschten Welt der Modi sittliches, d.h. auch immer freies Handeln möglich?

Diese Frage war spätestens mit der Engelschen Formulierung, dass Freiheit in der Einsicht in die Notwendigkeit und dem Handeln danach bestehe, auch im Marxismus virulent. Die Interpretation der spinozistischen Freiheitsauffassung war somit im hohen Maße aktuell und involvierte unmittelbar politische Bezüge.

«Ansatzpunkt und Endzweck der spinozistischen Philosophie sind ethisch bestimmt»,⁶⁴ lautet der erste Satz des Seidelschen Essays über *Spinoza und die Denkfreiheit*. Er fügt hinzu: «Amor Dei ist der Zentralgedanke Spinozas».⁶⁵ Indem Seidel – ausgehend von der spinozistischen Kritik der Liebe zu den endlichen Dingen – Spinozas Beantwortung der Frage nach dem «höchsten Gut» nachgeht, stellt er fest: «ihrer Intention nach sind spinozistisches und marxistisches Denken miteinander verwandt.»⁶⁶ Der Grund dafür liegt in der jeweiligen Kritik der partiellen Aneignung der Totalität der Welt. Der rationale Gehalt der theologischen Formel Amor Dei besteht deshalb in der Forderung nach universeller Aneignung derselben (der Totalität). Über den Begriff der Entfremdung wird der Zusammenhang zwischen Marx und Spinoza hergestellt. Auch Marx geht es um «universelle Aneignung der Gegenständlichkeit durch und für das universelle Gattungswesen Mensch.»⁶⁷ Die entscheidende Differenz besteht darin, dass die Liebe zu Gott von Spinoza nur als eine intellektuelle verstanden worden sei, während Marx nicht die Erkenntnis, sondern die sinnlich-praktische, gegenständliche Tätigkeit favorisiert, das «theoretische

Moment ist durch das praktische erst hervorgetrieben.»⁶⁸ Das sollte nicht das letzte Wort Seidels zur *Amor-Dei*-Formel Spinozas sein.

In mehr oder weniger lockerer Anknüpfung an Seidels «Entdeckung» der Ethik als Anfangs- und Endpunkt des spinozistischen Philosophierens erschienen in der DDR weitere Arbeiten, die den Fokus ihrer Betrachtung auf die Ethik und Affektenlehre Spinozas legten.⁶⁹ Sie verstanden sich zum Teil auch als Korrektiv gegenüber einer systematisch betriebenen Ethik, die sich ihrer anthropologischen Grundlegung weitgehend zu entziehen versuchte und ein eher stiefmütterliches Dasein fristete. Denn spätestens nach der Inthronisierung der Klassikerschriften zu kanonischen Texten mit quasi religiöser Bedeutung gerieten auch die Interpretationen der Engelschen Freiheitsbestimmung im dogmatischen Marxismus zu einem liturgischen Geschäft. Im System des dialektischen und historischen Materialismus dominierte die Tendenz zum Objektivismus. Am Anfang steht die Erkenntnis einer objektiven Ordnung der Welt, die sich in allgemeinen Entwicklungs- und Bewegungsgesetzen darstellen und beschreiben lässt. Diese Gesetze treten dem Subjekt, dem erkennenden wie dem praktisch tätigen als ein – Subordination forderndes – Vorgegebenes gegenüber. Wo die Praxis endlich zum Thema wird (im Historischen Materialismus und in der Ethik), erscheint sie dann primär unter dem Aspekt eines objektiven Prozesses und damit wesentlich als etwas Exekutives. Die Subjekte der Praxis erscheinen dann nicht in ihrer legislativen Funktion, das Kriterium moralischen Handelns besteht in der Übereinstimmung mit dem objektiv vorgegeben Verlauf der Geschichte. In einer so ausgeprägt als Geschehen begriffenen Geschichte wird das Moment der Tätigkeit und der praktischen Subjektivität zurückgedrängt. Subjektivität erscheint vielmehr als ein defizienter Modus – das Objektive ist das allein Wahre. Ein derartiges Pathos der Ordnung führt zu einem Verlust des emanzipatorischen Impulses der marxischen Philosophie. Freiheit wird zum Lohn des Gehorsams gegenüber objektiv wirkenden Gesetzen: Moralität zur Parteidisziplin.⁷⁰

68 Ebd., 352.

69 Vgl. dazu Gerd Irrlitz: Spinoza. Die Ethik in der «Ethik», in: DZfPh 30(2), 1982, S. 222–233; Wilfried Lehrke: Sozialerfahrung und Ver nunftsautonomie – zwei Voraussetzungen spinozistischer Moralbegründung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 26(1), 1977, S. 57–64; Steffen Dietzsch: Modus Mensch – zum Problem der Subjektivität in Spinozas «Ethik», in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig: Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 26, 1977, S. 65–68; Hermann Klenner: «Wenn nicht die Mathematik...». Zum revolutionären Charakter der Rechtsphilosophie des Baruch Spinoza, in: Staat und Recht 26, 1977, S. 965–974; Baruch Spinoza: Politischer Traktat. Aus dem Lateinischen übers. v. Gerhard Güpner, hrsg. und mit e. Anhang vers. von Hermann Klenner, Leipzig 1988; Jürgen Teller: Über Spinozas atheistischen Impuls, in: Marxismus und Spinozismus: Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz, hg. v. Rektor der Karl-Marx-Universität Leipzig, Redaktion Helmut Seidel, Leipzig 1981, S. 111–122.

70 Stalins Schrift Über dialektischen und historischen Materialismus, ein Auszug aus dem IV. Kapitel der Geschichte der KPdSU (B), die von einer Kommission des Zentralkomitees →

→ verfasst und von diesem 1938 gebilligt wurde, bringt dies am konsequentesten zum Ausdruck.

71 Diese Konferenz wurde veranstaltet von der Spinoza-Gesellschaft, den *Studia Spinozana* und den Universitäten Hannover und Leipzig. Mehr als 150 Wissenschaftler aus 19 Ländern beteiligten sich. Vgl. dazu Ingolf Becker: *Spinoza und die Defizite der Marxschen Theorie*: [...] Gespräch mit Helmut Seidel und Manfred Walther, in: *Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, hg. v. E. Balibar, H. Seidel, M. Walther, Würzburg, 1995, S. 335–340 (*Studia Spinozana* 9) und Ursula Goldenbaum/Peter Heyl: *Freiheit und Notwendigkeit: Die Gegenwart Spinozas im ethischen und politischen Diskurs der Neuzeit*, in: *DZfPh* 41, 1993, S. 148–151.

72 Vgl. dazu Helmut Seidel: *Affekt und Vernunft bei Spinoza*, in: *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. *Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24–26 de Octubre 1990*. De Castilla, La Mancha 1992, S. 341–351 und *Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparativistischer Versuch*, in: *Studia Spinozana* 9, 1993, Würzburg 1995, S. 365–378.

VI. Epilog

Im September 1992 fand in Leipzig – im schon wiedervereinten Deutschland – eine Konferenz zu Spinoza unter dem Thema *Freiheit und Notwendigkeit. Die Gegenwart Spinozas im ethischen und politischen Diskurs der Neuzeit* statt.⁷¹ Es war die erste große philosophische Tagung unter postsozialistischen Bedingungen in den «neuen» Bundesländern. Sowohl der Ort wie auch das Thema waren – wie wir nun wissen – nicht zufällig. Die Planung der Konferenz ging bis auf das Jahr 1988 zurück. An die politischen Ereignisse der kommenden Jahre war noch nicht zu denken. Initiiert wurde die Tagung von Helmut Seidel und Manfred Walther, dem damaligen Vorsitzenden der Spinoza-Gesellschaft in der BRD. Seidel und die Mitarbeiter seines Lehrstuhls waren im Zuge der «Vereinigung» der Wissenschaftslandschaften «Ost» und «West» unter den Abwicklungsbeschluss gefallen.

Das Thema der 1992er Konferenz führte in das Zentrum der Philosophie Spinozas. Verbunden wurden zentrale Aspekte seiner Substanz-, Natur- und Gesellschaftsauffassung, welche auf ihre aktuelle Bedeutung hin befragt wurden. Es bot sich auch die Möglichkeit, anhand philosophiehistorischer Fragestellungen Probleme einer auf Marx und den Marxismus fixierten Philosophie zu diskutieren, die sich – angesichts des Zusammenbruchs einer Gesellschaft, die sich als Realisierung dieser Philosophie verstand – in einer tiefen Krise befand. Seidels Vortrag verblüffte. Er referierte zum Thema *Spinoza und Marx über Entfremdung*.⁷² Angesichts neuer historischer Erfahrungen begab er sich auf die Suche nach Defiziten im Marxismus. Das Verhältnis Marx – Spinoza sei neu zu denken. Marx wurde jetzt «durch die Brille» Spinozas gelesen. Resultat dieser veränderten Sichtweise: Spinoza war nicht mehr nur «Vorläufer» und Marx nicht mehr die «Vollendung». Im Denken von Marx wurde die historische Sichtweise exorbitant, die Naturbestimmtheit des Menschen unterschätzt. Das Verhältnis von erster und zweiter Natur des Menschen war neu zu bedenken. Vor allem sollte die Affektenlehre Spinozas stärker berücksichtigt werden. Frühere Einschätzungen wurden weiterentwickelt. Hier kam der Gedanke des *Amor Dei* wieder ins Spiel und die Frage, ob eine Vermittlung von spinozistischer Anthropologie und marxistischer Geschichtsphilosophie möglich ist. Seidel ließ

diese Frage dieses Mal offen. Denn, so hieß es, «für den Rationalisten Spinoza ist der Mensch nicht nur ein denkend-erkennender, sondern ein von Trieben bewegtes, empfindendes und empfindsames, daher immer auch wertendes Wesen.»⁷³

Das Erkennen der Affekte ist somit selber nicht affektfrei, denn aus der Tätigkeit der Vernunft entspringt die Liebe zu ihr als Liebe zur Philosophie. Solche Art von Tätigkeit ist frei. Freiheit ist somit «nicht nur Tätigsein gemäß der Einsicht in das Notwendige, wie ich einst schrieb, Freiheit ist auch Liebe zur Erkenntnis.»⁷⁴

73 Ebd., S.347.

74 Ebd., S.350.