

**Cornu, A.**

**Karl Marx  
und die Entwicklung  
des modernes Denkens**



[www.MinisterieVanPropaganda.org](http://www.MinisterieVanPropaganda.org)

AUGUSTE CORNU

---

*Karl Marx*

UND DIE ENTWICKLUNG  
DES MODERNEN DENKENS



DIETZ VERLAG BERLIN

*Auguste Cornu · Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens*

*Prüfung*



Auguste Cornu

KARL MARX  
UND DIE ENTWICKLUNG  
DES MODERNEN DENKENS

*Beitrag zum Studium der Herausbildung  
des Marxismus*



DIETZ VERLAG BERLIN

1950

Französischer Originaltitel:  
Karl Marx et la pensée moderne

Ins Deutsche übertragen von  
Josef Schlesinger

1.—20. Tausend

Copyright 1950 by Dietz Verlag GmbH, Berlin · Printed in Germany · Alle Rechte  
vorbehalten · Gestaltung und Typographie: Dietz Entwurf · Lizenznummer 341  
Druck: Mitteldeutsche Druckerei und Verlagsanstalt GmbH, Zweigstelle Köthen

## VORWORT

Dieser Versuch setzt sich die Aufgabe, die Stellung des Werks von Karl Marx innerhalb des modernen Denkens zu bestimmen und zu zeigen, welche tiefe Umwandlung Marx für die Entwicklung dieses Denkens gebracht hat.

Die Arbeit sollte ursprünglich auf eine Analyse der Beziehungen zwischen Hegel und Karl Marx begrenzt werden. Das ist der Grund, weshalb sie von den drei Quellen des Marxismus: dem Hegelianismus, dem französischen Materialismus und Sozialismus sowie der englischen politischen Ökonomie, wesentlich den Hegelianismus untersucht.

Diese Begrenzung mag bis zu einem gewissen Grade gerechtfertigt sein, wenn man berücksichtigt, daß der Einfluß des Hegelianismus während der Herausbildungsperiode auf die Anschauungen von Marx vorherrschend war.

Tatsächlich haben sich auch die anderen Elemente seines Denkens in den Rahmen des Hegelschen dialektischen Denkens eingefügt, und zwar nicht dogmatisch und abstrakt, sondern unter dem Einfluß des gesellschaftlichen Stellungswechsels, den Marx als Vertreter der proletarischen Klasseninteressen vornahm. Dank dieses dialektischen Denkens, dem er eine nicht mehr idealistische, sondern materialistische Grundlage gibt, hat er zugleich den Hegelschen Idealismus, den mechanischen Materialismus und den utopischen Sozialismus sowie die Grundgedanken der englischen Ökonomie überwunden und diese letzteren Elemente in eine neue dialektische und materialistische Geschichtsauffassung verschmolzen, die die Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus bildet.

Bei dieser vergleichenden Studie von Hegel und Karl Marx hat es sich herausgestellt, daß das marxistische Denken, wenn man es auf solche Weise aus der Geschichte herausnimmt und demnach auf halbmetaphysische Weise betrachtet, nicht erklärt werden kann; daß man es in die allgemeine Bewegung des modernen Denkens zurückversetzen

muß, um zeigen zu können, wie Karl Marx die von diesem Denken bereits gestellten Probleme durch ihre dialektische Übertragung auf eine neue Ebene gelöst hat, die nicht mehr den Bestrebungen der Bourgeoisie, sondern denen des Proletariats entsprach.

Das moderne Denken erscheint am Ursprung und in seinen wesentlichen Zügen als der ideologische Ausdruck der durch die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung erzeugten neuen Lebensweise, die durch die beiden grundlegenden Prinzipien Freiheit und Fortschritt charakterisiert wird.

Durch diese beiden Prinzipien wird dem Denken der aufsteigenden Bourgeoisie, das seinen Ausdruck im Rationalismus findet, seine spezifische Form verliehen.

Die Entwicklung der Produktion stellt das Problem der Eingliederung des Menschen in seine natürliche und Umwelt, ein Problem, dessen Lösung den Übergang von einer dualistischen zu einer organischen Auffassung der in ihrer Totalität betrachteten Welt bedingt.

Bei seinem Versuch, den Menschen in die Welt einzugliedern, stößt der Rationalismus auf den der kapitalistischen Gesellschaftsordnung innewohnenden Widerspruch zwischen einer immer mehr kollektiven Produktionsweise, die die Menschen in ihre natürliche und gesellschaftliche Umwelt eingliedert und sie immer enger in ihrer Tätigkeit zusammenschließt, und einer auf dem Privateigentum und der Profitsucht begründeten individualistischen Aneignungsweise, die die Menschen isoliert und zueinander in Gegensatz bringt.

Da der Rationalismus diesen Widerspruch nicht überwinden kann, bleibt er dualistisch, und das bürgerliche Denken, das sich bemüht, über den Rationalismus hinauszugehen, um zu einer organischen Weltanschauung zu gelangen, kann dies nur auf ideologische und utopische Weise tun.

Da das bürgerliche Denken, in der Tat, das der kapitalistischen Gesellschaft eigentümliche Prinzip des Privateigentums verteidigt und sich demnach auf den Boden des Widerspruchs stellt, den diese Gesellschaft erzeugt, kann es diesen Widerspruch nur in illusorischer Weise durch die Eingliederung des Menschen in eine imaginäre Umwelt beseitigen (Natur bei Rousseau; Kunst bei Goethe; Staat bei Hegel).

Den wichtigsten Versuch des bürgerlichen Denkens, den dualistischen Rationalismus aufzuheben und zu einer organischen Weltanschauung

zu gelangen, wo der Mensch völlig in seine Welt eingegliedert ersdreint, bildet die deutsche romantische idealistische Philosophie, die alle Wirklichkeit auf die geistige Wirklichkeit zurückführt.

Das Verdienst dieser Philosophie liegt darin, zu zeigen, wie der Mensch und seine Umwelt, der Geist und die Materie sich gegenseitig bedingen und wie die in ihrer organischen Totalität betrachtete Welt sich unter der Einwirkung der jeder lebendigen Wirklichkeit innewohnenden Gegensätze und Widersprüche auf dialektische Weise entwickelt. Ihr Fehler liegt darin, daß sie durch die Zurückführung der konkreten Wirklichkeit auf den Geist, der Eingliederung des Menschen in die Welt einen illusorischen Charakter verleiht.

Eine erste positive Lösung des Problems der Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt gibt der französische utopische Sozialismus. Da er nicht mehr das Denken der Bourgeoisie, sondern das Denken des entstehenden Proletariats widerspiegelt, hebt er den der kapitalistischen Gesellschaftsform innewohnenden Widerspruch auf, indem er der Produktionsweise und der Aneignungsweise der Güter denselben kollektiven Charakter gibt.

Doch da dieser Sozialismus aus den Gegebenheiten der kapitalistischen selbst die Ursachen und die Art ihrer Umwandlung in eine kommunistische Gesellschaft nicht ableiten kann, bleibt er utopisch, indem er der bestehenden Gesellschaft das Ideal, das sie verwirklichen soll, entgegensetzt.

Erst Marx, der die Bestrebungen eines entwickelteren Proletariats ausdrückt und aus der durch ihre inneren Widersprüche bereits unterminierten kapitalistischen Gesellschaft die Ursachen ihrer Zersetzung ableitet, zeigt, von der Hegelschen Dialektik beeinflusst, wie die kapitalistische Gesellschaft der kommunistischen Gesellschaft Platz machen muß, die diese harmonische und totale Eingliederung des Menschen in sein natürliches und gesellschaftliches Leben erst ermöglichen wird.

Dieser Versuch der Darlegung einer Seite des modernen Denkens, unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehungen mit dem Marxismus, schließt mit der deutschen Ideologie, das heißt mit dem Zeitpunkt, in dem die marxistischen Auffassungen in ihren allgemeinen Zügen schon festgelegt erscheinen.

Diese Auffassung der Entwicklung des modernen Denkens in ihrer Verknüpfung mit dem durch die Entwicklung der Produktivkräfte selbst gestellten Problem der menschlichen Eingliederung in die Welt



hat es mir ermöglicht, eine allerdings etwas summarische Zusammenfassung der großen Strömungen dieses Denkens vorzunehmen.

Wie jede Zusammenfassung forderte auch die vorliegende eine Schematisierung. Die Entwicklung des modernen Denkens erhielt dadurch den Charakter logischer Notwendigkeit und Einfachheit, den die komplexeren und reichhaltigeren Einzelbefunde der historischen Wirklichkeit nicht aufweisen.

Andrerseits hat die Beschränkung der konkreten historischen Entwicklung, das heißt der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Entwicklung, auf das Problem der Eingliederung des Menschen in die Welt, in einer etwas abstrakten verallgemeinernden Betrachtung dazu geführt, diese Entwicklung auf eine halb begriffliche Ebene zu übertragen.

Dies hatte eine Abschwächung der überragenden Bedeutung des Klassenkampfes im Gang der Geschichte zur Folge und damit zugleich eine Überschätzung der Rolle der Ideen, die gewissermaßen für sich selbst betrachtet wurden, woraus sich eine gewisse idealistische Verzeichnung ergeben mußte.

Diese idealistische Verzeichnung, die darauf hinausläuft, die konkrete historische Entwicklung in die Setzung und Lösung eines auf eine halb abstrakte Weise gestellten Problems umzuwandeln, hat mich dazu geführt, den Zusammenhang zwischen dem Hegelianismus und dem Marxismus zu sehr zu betonen, nicht genügend aber den vollständigen Bruch, den der Marxismus im Verhältnis zu jedem Idealismus bildet; aus demselben Grunde habe ich in der historischen Entwicklung mit demselben Zeitpunkt aufgehört, da dieses Problem seine Lösung fand, was die revolutionäre Perspektive des Marxismus abschwächen mußte.

Schließlich könnte die Begrenzung der Untersuchung der Entwicklung des Denkens von Karl Marx auf die Periode seiner Herausbildung in einem gewissen Maß dazu beitragen, die falsche Auffassung eines „humanistischen“ Karl Marx zu verstärken, welche Vertreter eines entarteten Sozialismus sich gefallen, dem materialistischen und revolutionären Karl Marx entgegenzusetzen.

Trotz dieser Grenzen und dieser Mängel hoffe ich, im ganzen dem marxistischen Denken nicht allzu untreu geblieben zu sein und von seinem dialektischen Zusammenhang mit dem modernen Denken eine zum Teil neue Erklärung gegeben zu haben.

A. Cornu

## ERSTES KAPITEL

### DER RATIONALISMUS

In den allgemeinen Rahmen der Geschichte eingeordnet, erscheint der Marxismus als eine neue Form des modernen fortschrittlichen Denkens, die der Entstehung einer neuen aufsteigenden Klasse, dem Proletariat, entspricht.

In seinen wesentlichen Zügen betrachtet, ist das moderne fortschrittliche Denken zunächst durch die Entstehung und die Entwicklung der kapitalistischen Ordnung bestimmt. Dieses Denken bezeichnet die fortschreitende Anpassung der allgemeinen Weltanschauung an die neue, dieser Gesellschaftsordnung entsprechende Lebensweise und folgt in seiner Bewegung der Entwicklung der aufsteigenden kapitalistischen Klasse, der Bourgeoisie. Zum Zeitpunkt des Niedergangs dieser Klasse und im Gegensatz zu ihr gibt alsdann das fortschrittliche Denken die Bestrebungen der neuen aufsteigenden Klasse, des Proletariats, wieder und bringt mit dem Marxismus einen qualitativen Sprung einer Weltanschauung zum Ausdruck, die einer neuen ökonomischen und gesellschaftlichen Organisationsform angemessen ist.

#### 1. DAS BÜRGERLICHE FORTSCHRITTLICHE DENKEN

Das moderne Denken bildet sich unter dem Einfluß der großen Entdeckungen des fünfzehnten Jahrhunderts, die die Grenzen der Welt unendlich erweitern und mit einem raschen Wachsen der Bedürfnisse die Entwicklung einer neuen, auf einer größeren Freiheit der Produktion und der Zirkulation der Waren begründeten, ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation hervorrufen. Diese neue Gesellschaftsordnung, die auf die durch die relative Stabilität der Produktions- und Lebensweise charakterisierte Feudalordnung folgt und die nahl und nach die alten ökonomischen und gesellschaftlichen Formen zerbricht, bewirkt mit einer tiefgehenden Veränderung in der Lebensweise der Menschen zu gleicher Zeit eine fortschreitende Umwandlung der statischen Weltanschauung in eine dynamische, die, wie die neue Gesellschaftsordnung

selbst, von den Begriffen der Freiheit, der Bewegung, des Fortschritts beherrscht ist.

Die ökonomische und gesellschaftliche Befreiung, die nach und nach durch diese Ordnung entsteht, ist von einer geistigen Befreiung begleitet, die zunächst durch die Renaissance und die Reformation auf zwei verschiedenen Ebenen zum Ausdruck kommt.

Durch die Abkehr von der Tradition und den bisher geltenden Normen schlägt die Renaissance eine Bresche in das Prinzip der Autorität und behauptet das Recht zur Freiheit des Gedankens und der Kritik. Diese geistige Befreiungsbewegung, die eine erste Stufe der Anpassung der allgemeinen Weltauffassung an die neue ökonomische und gesellschaftliche Ordnung bildet, wird durch die Reformation ergänzt, die trotz ihres dogmatischen Charakters ebenfalls ein Streben nach geistiger Befreiung auf dem damals wesentlichen Gebiet des religiösen Bewußtseins bezeichnet.

Diese geistige Befreiungsbewegung setzt sich nach der Renaissance und der Reformation im Rationalismus fort, der dadurch, daß er zur Idee der Freiheit den durch die Weiterentwicklung der kapitalistischen Ordnung bedingten Fortschrittsbegriff hinzufügt, eine zweite Stufe der Anpassung der allgemeinen Weltauffassung an die neue Lebensweise bildet.

Als Philosophie der aufsteigenden Bourgeoisie stützt und rechtfertigt der Rationalismus im Namen der Vernunft das revolutionäre Handeln dieser Klasse, ihre ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Ziele. Er verwirft den Gedanken einer unwandelbaren und ewigen vorherbestimmten Ordnung, kritisiert den bestehenden Zustand der Dinge als irrational und behauptet die Notwendigkeit, die Welt zu verändern, um ihr einen mit der Vernunft übereinstimmenden Inhalt und Charakter zu geben.

Infolge der Ohnmacht der jungen Bourgeoisie, ihre politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen zu verwirklichen, und der Unzulänglichkeit der ökonomischen und wissenschaftlichen Entwicklung, die es noch nicht gestattet, eine Erklärung der Welt in ihrer organischen Totalität und in ihrem Werden zu geben, wird der Rationalismus veranlaßt, die Freiheit zunächst von einem abstrakten Gesichtspunkt aus zu betrachten und den Fortschritt auf einen geistigen Fortschritt zu begrenzen, indem er die Entwicklung der Welt auf die Entwicklung der Vernunft zurückführt.

Da der Rationalismus die christliche Anschauung auf das Gebiet der Philosophie überträgt und die geistige Realität daher als wesentlich betrachtet, setzt er den Geist der Materie, den Menschen der Natur entgegen. Er hat aus diesem Grunde die Tendenz, den Fortschritt auf

den Menschen zu begrenzen — der, auf diese Weise von seiner natürlichen Umwelt losgelöst, allein die göttliche Vernunft verkörpert und somit die menschliche Entwicklung auf eine geistige Entwicklung und eine moralische Vervollkommnung zu beschränken.

In dem Maß jedoch, in dem sich die kapitalistische Gesellschaftsordnung entwickelt und dem Fortschritt den abstrakten Charakter eines moralischen Postulats nimmt, um ihm eine ökonomische Grundlage und einen gesellschaftlichen Inhalt zu geben, verliert der Rationalismus seinen Charakter und nähert sich dem Materialismus an; er drückt damit auf ideologischem Gebiet den immer größeren Anteil der materiellen, konkreten Wirklichkeit in der Organisation und der Entwicklung des menschlichen Lebens aus.

Der Übergang von der Auffassung einer geistigen Befreiung, die die Renaissance und die Reformation ausdrücken, zur Auffassung eines rationalen, sich in der Freiheit vollziehenden Fortschritts, die der Rationalismus zum Ausdruck bringt, hat sich in den drei großen Ländern, die damals eine vorherrschende Rolle in Europa spielten, Deutschland, England und Frankreich, nicht in paralleler und gleichförmiger Weise vollzogen. Der Charakter, den der Rationalismus in jedem dieser Länder annimmt, bezeichnet deren verschiedene ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungsstufen. Deutschland ist das Land, wo sich diese Entwicklung am langsamsten vollzieht. Ruiniert durch die Entdeckung Amerikas und Indiens, die den internationalen Handel, die frühere Quelle seines Vermögens, zugunsten der an den Atlantik grenzenden Länder von ihm abzog, verheert und zergliedert durch den Dreißigjährigen Krieg und den Westfälischen Frieden, bleibt Deutschland beinahe zwei Jahrhunderte abseits der großen ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung, die damals England und Frankreich von Grund auf umwandelten.

Eingeschlossen in den engen Rahmen eines Lebens, das durch keinen Hauch des Neuen belebt wird, werden die Deutschen dazu verleitet, sich in ihr Inneres zurückzuziehen und in der Religion die wesentliche Nahrung ihres geistigen Lebens zu finden. Die Weltanschauung, die zu dieser Zeit bei ihnen vorherrscht, ist eine halbstatische, die einer Periode ökonomischer und gesellschaftlicher Stagnation entspricht. Diese Vorherrschaft kommt im Einfluß der Reformation zum Ausdruck, der dort entscheidend bleibt, und in den langsamen Fortschritten des Rationalismus, der dort nur unter der abgeschwächten Form der Aufklärung erscheint, einer Anpassung des rationalen Denkens an die religiösen Anschauungen, eines blassen Abbilds des englischen und französischen Rationalismus, der eine raschere Entwicklung der neuen Produktionsweise ausdrückte.

England ist das erste Land, wo diese Produktionsweise einen großen Aufschwung nimmt und wo die Bourgeoisie auf Grund dieser Tatsache durch ein Kompromiß mit der Monarchie und dem Adel sehr bald an die Macht gelangt; der Rationalismus nimmt dort einen halbkonservativen Charakter an und ist bestrebt, zugleich mit der bürgerlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation die unmittelbare und konkrete Wirklichkeit zu rechtfertigen. Anstatt den Geist der Materie, den Menschen der Natur entgegenzusetzen, läßt er es sich angelegen sein, die Zusammenhänge zu zeigen, die den Menschen mit der Umwelt, in der er lebt, verbinden, und da er sich auf diese Weise rascher als anderswo vom Spiritualismus zum Materialismus hin entwickelt, nimmt er die Form des Empirismus und des Sensualismus an.

In Frankreich endlich, wo die Bourgeoisie, die infolge der weniger raschen Entwicklung der neuen Produktionsweise nicht, wie in England, sofort zur Macht gelangen kann, sich der Monarchie unterordnet und sie in deren Kampf gegen den Feudaladel unterstützt, wirkt der Rationalismus, der ihre Bestrebungen zum Ausdruck bringt, zunächst nicht wie in England auf einer konkreten, sondern auf einer mehr theoretischen und abstrakten Ebene und nimmt daher einen spiritualistischen Charakter an. Er drückt die Veränderung, die sich damals in der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation vollzieht, auf ideologische Weise aus und zeigt, wie der Fortschritt sich im Verlauf der Geschichte durch das Werk der Vernunft verwirklicht. Da er dem Fortschritt einen wesentlich geistigen Charakter verleiht, weist er dem Menschen die Aufgabe zu, sich durch ein größeres Wissen und eine höhere Sittlichkeit bis zu dem Grad der Vollkommenheit zu erheben, wo das Individuum mit der in ihrer Allgemeinheit aufgefaßten Menschheit zusammenfällt. Dies führt ihn zu dem abstrakten Gedanken eines universellen Menschentypus, der sich mit seinen spezifischen Qualitäten in jedem Individuum verkörpert.

Unter dem Einfluß der raschen ökonomischen und technischen Entwicklung, die den Menschen immer tiefer in die Welt eingliedert, macht diese Auffassung jedoch im achtzehnten Jahrhundert einer neuen Auffassung Platz, die die Tendenz hat, das geistige Leben mit der konkreten Wirklichkeit, den Menschen mit seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt enger zu verbinden. Es stellt sich heraus, daß der rationale Fortschritt nicht nur durch die geistige und moralische Entwicklung bestimmt wird, sondern auch durch die immer größere Beherrschung der Natur durch den Menschen, was die Feststellung einer engeren Wechselbeziehung zwischen der geistigen und der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung in sich schließt.



Beeinflusst vom englischen Empirismus und der cartesischen Mechanik, ist der französische Rationalismus nunmehr bestrebt, den Spiritualismus zu verwerfen, um einen materialistischen Charakter anzunehmen, was der Notwendigkeit entsprach, in der sich die um die Eroberung der politischen Macht kämpfende Bourgeoisie befand, den Spiritualismus abzulehnen, um die Kirche zu bekämpfen, die wichtigste Stütze der Monarchie und des Adels; dies bringt auch die, infolge der unaufhörlich vor sich gehenden Entwicklung der Produktion, immer größer werdende Bedeutung der konkreten, materiellen Wirklichkeit im menschlichen Leben zum Ausdruck. So betrachten die Enzyklopädisten, insbesondere Diderot, Helvetius und d'Holbach, den Geist nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der der Materie entgegengesetzten Seele, sondern in seiner Eingliederung in die Gesamtheit des Wirklichen durch die Wahrnehmung und das Handeln; sie bemühen sich, durch das Hervorheben der Rolle der Entwicklung der Wissenschaften und der Technik in der historischen Entwicklung die Zusammenhänge zwischen dem Fortschritt der Industrie und dem Fortschritt der Vernunft zu zeigen.

Trotz seiner Tendenz, die geistige und die materielle Wirklichkeit enger miteinander zu verbinden, gelingt es diesem materialistischen Rationalismus noch nicht, wie es später Karl Marx tut, das organische Band, das den Menschen in seine Umwelt eingliedert, zu erfassen; er bleibt aus diesem Grunde auch außerstande, das wesentliche Problem zu lösen, das sich dem Rationalismus stellte, nämlich durch eine tatsächliche Eingliederung des Lebens des Menschen in das Leben der Außenwelt eine enge Wechselbeziehung zwischen dem rationalen und dem wirklichen Fortschritt herzustellen.

Die große Schwierigkeit, auf die sowohl der materialistische als auch der spiritualistische Rationalismus stieß, um zu einer Anschauung der in ihrer organischen Totalität aufgefaßten Welt zu gelangen, lag an dem der kapitalistischen Gesellschaftsordnung innewohnenden Widerspruch zwischen einer immer mehr kollektiven Produktionsweise, die die menschlichen Betätigungen vereinigt, um sie in die Natur und in die Gesellschaft einzugliedern, und einer individualistischen Aneignungsweise, die im Gegensatz hierzu das Individuum der Gemeinschaft entgegenstellt.

Als Widerspiegelung der auf das Privateigentum begründeten kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation wird der materialistische Rationalismus wie der spiritualistische Rationalismus dazu getrieben, den Menschen nur als Individuum zu betrachten. Obwohl er sich wie der spiritualistische Rationalismus bemüht, dem Individuellen einen allgemeinen menschlichen Charakter zu geben, kann er

auf Grund des der kapitalistischen Gesellschaftsordnung innewohnenden Widerspruchs diese beiden Auffassungen auf dem Boden der historischen Erklärung nicht zusammenbringen. Er kommt auf diese Weise gleichfalls zu einer atomistischen Auffassung der Gesellschaft, die es ihm unmöglich macht, den Zusammenhang zu zeigen, der die geistige Tätigkeit mit der materiellen Realität, den Menschen mit seiner Umwelt verbindet, und die Entwicklung des Menschen und der Außenwelt, in ihrer Einheit betrachtet, zu erklären.

Da der materialistische Rationalismus aus diesem Grunde nicht zu einer organischen Weltauffassung gelangen kann, bleibt er, wie der spiritualistische Rationalismus, wesentlich dualistisch und läßt, jedoch in umgekehrter Ordnung, den Gegensatz zwischen dem Geist und der Materie, dem Menschen und der Natur weiterbestehen.

Da er nicht im Geist, sondern in der Materie die wesentliche Wirklichkeit sieht, unterordnet er nicht mehr die Natur dem Menschen, sondern den Menschen der Natur und gelangt so zu einer mechanischen und deterministischen Weltauffassung.

Die Entwicklung der neuen Produktionsweise selbst, die zugleich mit einer immer tiefergehenden Eingliederung des Menschen in seine Umwelt eine immer engere Vereinigung der Menschen in ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit hervorrief, mußte aber die Umwandlung dieses Dualismus, der den Geist der Materie, den Menschen der Außenwelt, das Individuum der Gesellschaft entgegensetzte, in eine organische Auffassung herbeiführen, die den Menschen in die in ihrer Einheit und ihrer Totalität aufgefaßte Welt eingliedert.

Aber alle Versuche, den Individualismus zu überwinden und durch Beseitigung des Gegensatzes zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft zu einer organischen Weltauffassung zu gelangen, schlugen bis zum Sozialismus fehl, weil sie auf der Basis der kapitalistischen Gesellschaftsordnung unternommen wurden. Die Überwindung des Individualismus, die sich innerhalb des Rahmens dieser Gesellschaftsordnung selbst vollzieht, führt die bürgerlichen Denker und Reformatoren, die nicht daran denken, diese Gesellschaftsordnung wesentlich zu verändern, dazu, das ökonomische und gesellschaftliche Problem, das diese Beseitigung aufwirft, auf eine ideologische Ebene zu übertragen, und gibt ihren Lösungen daher einen utopischen Charakter.

Zwei Versuche werden in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts durch Rousseau und durch Kant gemacht, um durch Herstellung eines engeren gegenseitigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt zu einer Auffassung der Welt in ihrer organischen Totalität zu gelangen.

## 2. ROUSSEAU

Das Werk Rousseaus ist von zwei einander widersprechenden Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung bestimmt, einmal der Tendenz zur Eingliederung des Menschen in seine Umwelt, bedingt durch die Entwicklung der Produktion, und ferner der Tendenz zum Individualismus, bedingt durch die Konkurrenz und den Profit. In seinem Bestreben, den Individualismus zu überwinden, um zu einer organischen Weltanschauung zu gelangen, gliedert Rousseau das Individuum in eine imaginäre und idealisierte Welt ein, erst die Natur, dann die Gesellschaft.

Ausgehend von der individualistischen und atomistischen Auffassung des Menschen, macht er aus ihm ein Individuum an sich und stellt, durch eine ideologische Übertragung des damals von der Bourgeoisie gegen die Feudalgesellschaft geführten Kampfes, das Individuum der Gesellschaft entgegen, die er als künstlich und schlecht verurteilt.

An die Stelle der Gesellschaft, die tatsächlich die natürliche Umwelt des Menschen bildet, setzt er eine idealisierte Natur, die er unter dem Gesichtspunkt einer primitiven Natur betrachtet, die die ganze Reinheit der göttlichen Schöpfung in sich trägt und durch eine vorherbestimmte Harmonie allen Bedürfnissen und allen Wünschen der Menschen angepaßt ist. In dieser idealistischen Natur ist der Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesellschaft beseitigt, und der Mensch, der in die Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Wesen und Dinge eintritt, kann sich vollständig in seine Umwelt eingliedern und sich dort frei entfalten.

Diese Auffassung, so utopisch und falsch sie auch war, gestattete indessen, durch eine Aufhebung des Individualismus und Dualismus, im Prinzip wenigstens, den der kapitalistischen Gesellschaftsordnung innewohnenden Widerspruch zu überwinden. Sie bildete einen ersten Versuch zur Erklärung der Welt, aufgefaßt in ihrer lebendigen Einheit und ihrer Totalität, und dieser Versuch, den Menschen so völlig in seine Umwelt einzugliedern, ist wahrscheinlich der Ursprung des ungeheuren und tiefen Widerhalls, den das Werk Rousseaus gleich zu Beginn fand.

Rousseau geht über diese erste, noch etwas vereinfachte Auffassung der organischen Verbindung des Menschen und seiner Umwelt hinaus und gelangt in seinem Gesellschaftsvertrag zu einer richtigeren Auffassung von der Eingliederung des Menschen in die Welt, indem er das Individuum nicht mehr mit dem Leben der Natur, sondern mit der Entwicklung der Gesellschaft verbindet.

Er bemüht sich in diesem Buch zu beweisen, daß der Mensch, um vom Stadium der Tierheit, wo er vom Instinkt beherrscht wird, zum Stadium der Sittlichkeit zu gelangen, wo er der Vernunft gehorcht, seine besondere Existenz dem kollektiven, d. h. gesellschaftlichen Leben anpassen muß. Die Gesellschaft wird nicht mehr als ein Instrument der Unterdrückung aufgefaßt, sondern als ein aus der spontanen Übereinkunft zwischen gleichen und freien Menschen geborener Organismus, der aus diesem Grunde ihre natürliche Umwelt bildet.

Während der Einfluß der ersten Auffassung Rousseaus von der Eingliederung des Menschen in seine Umwelt sich durch die Träumereien einer Rückkehr zum Naturzustand (Bernardin de Saint-Pierre) ausdrückte, sollte der Einfluß des Gesellschaftsvertrages in den politischen und sozialen Reformen zum Ausdruck kommen, die seit 1789 im Namen der Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit von den großen Revolutionären unternommen wurden.

Diese Revolutionäre, insbesondere Robespierre und Saint-Just, die die Bestrebungen der aufsteigenden Bourgeoisie zum Ausdruck brachten, legten das Hauptgewicht auf das Prinzip der Freiheit, das auf ökonomischem Gebiet der Freiheit der Produktion und der Zirkulation der Güter entsprach und auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet dem Recht des Individuums, im Aufsuchen und im Genuß des Profits keinerlei Behinderung zu erfahren. In ihrem Wunsch, gleich Rousseau, diesen egoistischen Individualismus zu überwinden, bemühten sich diese Revolutionäre, das Individuum dem Staat unterzuordnen; doch da sie die wesentlichen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft, das Privateigentum und den Profit, d. h. die wirklichen Grundlagen des Individualismus, wahrten und verteidigten, konnten sie den Individualismus nur auf utopische Weise, durch die Eingliederung des Individuums in einen imaginären, vom idealisierten antiken Staat inspirierten Staat aufheben, den das Direktorium nach ihrem Sturz durch eine Staatsform ersetzte, die den Verhältnissen und Interessen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung besser angepaßt war.

### 3. KANT

Derselbe Versuch zur Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt wird in Deutschland, parallel mit Rousseau, zuerst von Kant und nach ihm von Goethe und der romantischen idealistischen Philosophie unternommen, die sich zu zeigen bemühen, auf Grund welcher Notwendigkeiten und welcher Gesetze der Mensch sich tatsächlich mit der Außenwelt vereinigt.

Trotz der Rückständigkeit der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands vollzog sich bei den deutschen Denkern, die aktiv an der allgemeinen Bewegung der Ideen in Europa teilnahmen, parallel zur Entwicklung in Frankreich, eine Entwicklung zu einer organischen Auffassung der Welt, die diese in ihrer Einheit und ihrer Totalität betrachtet. Diese Auffassung, die in Deutschland der ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht entsprach, nahm bei diesen Denkern einen abstrakteren Charakter an, da sie natürlicherweise dazu neigten, den Problemen, die sich in England und Frankreich auf konkretem Boden stellten, eine ideologische Form und Lösung zu geben.

Der abstrakte Charakter ihrer Systeme zur Erklärung der Welt offenbart sich ganz besonders im ersten System, dem von Kant, das trotz seines dualistischen Äußeren einen großen Versuch darstellt, zu einer organischen und totalen Weltauffassung zu gelangen.

Infolge der Zurückgebliebenheit Deutschlands entfernt sich jedoch sein Versuch, mehr noch als der Rousseaus, von einer positiven und konkreten Lösung.

Die Idee der Totalität geht bei ihm tatsächlich kaum über das Stadium der reinen Form hinaus, und dieser Formalismus gestattet ihm nicht, den Dualismus tatsächlich zu überwinden, weder auf dem Gebiet der Erkenntnis noch auf dem des Handelns.

Da Kant die geistige Tätigkeit als wesentlich betrachtet, beschränkt er die konkrete Wirklichkeit, in welche der Mensch Deutschland infolge der schwachen ökonomischen Entwicklung dieses Landes nicht tief eingegliedert ist, auf das Ding an sich, das seinem Wesen nach unerreichbar ist. Diesem Ding an sich setzt er die Welt der Erscheinungen entgegen, die den apriorischen Formen der Erkenntnis unterworfen ist, und begrenzt auf diese Weise die Eingliederung des Menschen in seine Umwelt, seine Vereinigung mit der Außenwelt auf die Formen, die der Geist der objektiven Realität auferlegt.

Diese Eingliederungsweise formalen Charakters kommt auch im Bereich des moralischen Bewußtseins, der praktischen Tätigkeit zum Ausdruck, wo das Verhalten des Menschen statt durch die konkreten, wirklichen Gegebenheiten des Lebens geregelt zu werden, einer absoluten Pflicht, einem kategorischen Imperativ unterordnet wird, und auf diese Weise a priori durch ein rein formales, nicht zu Raum und Zeit gehöriges Gesetz bestimmt wird.

Jedoch trotz dieses Formalismus, der die objektive Realität von der Erkenntnis trennt und einen absoluten Dualismus zwischen der Welt der Kausalität und der Welt der Freiheit bestehen läßt, da jede von den beiden sozusagen in ihrer Identität erstarrt und undurchdringlich

2 Cornu, Entwicklung des Denkens



für die andere ist, weist das Werk Kants bereits die Elemente einer einheitlichen und organischen Weltauffassung auf.

Die Anwendung der apriorischen Formen der Erkenntnis auf die Außenwelt, die eine vorherbestimmte Anpassung dieser Welt an diese Formen notwendig macht, und das Primat des moralischen Bewußtseins, der praktischen Vernunft, das die Unterordnung der Welt der Kausalität unter die Welt der Freiheit bedingt, gestatteten in der Tat, wenigstens in einem gewissen Maß, der Gesellschaft und der Natur das Aussehen von Organismen zu geben, die sich zur Freiheit entwickeln.

Und tatsächlich zeigte Kant in seiner Philosophie der Geschichte, wie aus dem Spiel der menschlichen Leidenschaften ein unablässiger Fortschritt entsteht, der die Menschen zur Freiheit hinführt, und in seiner Kritik der Urteilskraft setzte er auseinander, wie die Natur sich gleichsam zur Freiheit durch die Kunst erhebt.

## ZWEITES KAPITEL

### DIE ROMANTIK

Die deutsche romantische idealistische Philosophie verwirft den dualistischen Rationalismus und den Kantschen Formalismus und gelangt zu einer organischen und vitalistischen Weltauffassung, indem sie den mystischen, auf die ganze Natur ausgedehnten Gedanken der Vereinigung in Gott mit der Philosophie Spinozas verbindet, der im Geist und in der Außenwelt zwei in ihrer Form verschiedene, aber in ihrem Wesen ähnliche Ausdrucksweisen des Göttlichen sah.

#### 1. GOETHE

Diese Philosophie geht von Goethe aus, der dem Spinozismus einen dynamischen Charakter verleiht, indem er aus Gott die treibende Urkraft der in einer steten Entwicklung begriffenen Welt macht. So wird bei ihm die göttliche Offenbarung der tiefen Einwirkung gleichgesetzt, die durch die Natur auf den Menschen ausgeübt wird, der in die Natur eindringen, in ihr aufgehen muß, um an dem universellen Leben teilzunehmen, das die Welt beseelt. Diese Eingliederung erfolgt wesentlich, wie er es im Werther zeigte, durch die Intuition und das Gefühl, doch wird sie auch, und zwar tiefer, durch die Tat verwirklicht, deren bestimmende Rolle im menschlichen Leben von Faust in seinem berühmten Kommentar zum Anfangssatz des Evangeliums St. Johannis „Im Anfang war das Wort“, hervorgehoben wird, wo das Wort der Reihe nach die Bedeutung von Sinn, Kraft und schließlich von Tat annimmt.

Durch diese neue organische und vitalistische Weltauffassung wurde Goethe zum Bahnbrecher der Romantik, die sich bemühte, die dynamische Vereinigung des Geistes und der Materie, des Menschen und der Außenwelt durch eine Reduktion der wesentlichen Realität auf den Geist zu verwirklichen; über die Romantik hinaus kündigte er bereits Karl Marx an, der beweisen sollte, wie diese Vereinigung tatsächlich durch die Tat verwirklicht.

## 2. DIE ROMANTISCHE IDEALISTISCHE PHILOSOPHIE

Beeinflußt vom Pantheismus Goethes, fügen die deutschen romantischen Philosophen Fichte, Schelling und Hegel zur Idee der organischen Verbundenheit des Menschen mit der Natur den Gedanken der Entwicklung und des Fortschritts hinzu, den der Rationalismus wesentlich auf die geistige und moralische Tätigkeit des Menschen begrenzte, den sie aber auf die Totalität der Wesen und der Dinge ausdehnen.

Sie gelangen auf diese Weise zu einer neuen Auffassung der Welt, die nicht mehr als eine Gesamtheit von Dingen betrachtet wird, die von außen gelenkt werden und nach der Art eines Mechanismus funktionieren, sondern als der Ausdruck eines und desselben Lebens, das alle Wesen beseelt, als ein unermesslicher Organismus, der sich unter der Einwirkung von inneren Kräften und Gesetzen unablässig entwickelt. Diese organische und vitalistische Weltanschauung führte diese Philosophen auf Grund der Tatsache, daß das Leben nur in seiner Einheit und seiner Entwicklung begriffen werden kann, notwendigerweise dazu, die Gesamtheit der geistigen und materiellen Wirklichkeit auf eine organische Einheit zurückzuführen und zu zeigen, wie diese derart auf eine Einheit zurückgeführte Wirklichkeit sich verändert und entwickelt.

Da diese Philosophen sich wie die Rationalisten auf den Boden der bürgerlichen Gesellschaft stellen und deren ökonomische und soziale, auf dem Prinzip des Privateigentums begründete Organisation verteidigen, so sind sie unfähig, den Individualismus zu überwinden und zu zeigen, wie die tatsächliche Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt verwirklicht werden kann, und können darum diese Eingliederung nur in illusorischer Weise und in eine imaginäre Welt vornehmen.

Diese Philosophen waren tief vom christlichen Denken durchdrungen und hatten vom Rationalismus den Glauben an das Primat und die Allmacht des Geistes geerbt; sie waren daher natürlicherweise zu der Annahme gedrängt, daß sich diese Eingliederung durch den Geist vollzieht; das führte sie dazu, in ihrer Erklärung der in ihrer organischen Totalität und in ihrem Werden betrachteten Welt jede Wirklichkeit und jede Tätigkeit der geistigen Tätigkeit unterzuordnen und auf diese Art die Entwicklung der Welt auf die Entwicklung des Geistes zu reduzieren.

Sie gehen deshalb auf Kant zurück, der in seinem Erklärungsversuch der Welt gezeigt hatte, daß der Geist sich in das Wirkliche eingliedert, indem er ihm seine Formen auferlegt.

In der Erwägung aber, daß die Vernunft nur dann die Welt ergründen und deren Entwicklung bestimmen kann, wenn der Geist selbst das Wesen des Wirklichen bildet, gehen diese Philosophen noch über diese rein formale Einheit hinaus, die einen prinzipiellen Dualismus zwischen dem Geist und der Materie, zwischen dem Menschen und der Außenwelt bestehen ließ; sie heben das Ding an sich auf, das eine vom denkenden Subjekt unabhängige Existenz der konkreten Wirklichkeit aufrechterhielt, und setzen als Prinzip, daß die gesamte Welt einen geistigen Charakter hat.

Sie führen somit die Gesamtheit des Wirklichen auf den Geist zurück und, im Gegensatz zu Kant, der dem Geist die Möglichkeit, eine • konkrete Wirklichkeit zu schaffen, absprach, da man von der einfachen Idee eines Wesens oder eines Dinges auf seine objektive Existenz nicht schließen kann, behaupten sie, daß der Geist das Wirkliche nicht nur durchdringt, sondern daß er es in dem, was es Wesentliches hat, erschafft.

Der Geist, der folglich nicht nur das Instrument der Erkenntnis bildet, sondern auch das schöpferische und regulierende Element der Welt, die nur sein wechselnder Ausdruck ist, wird dadurch, daß die konkrete Realität in ihn eingeschlossen wird, zugleich Subjekt und Objekt; das Wirkliche wird aus diesem Grunde mit dem Wissen identifiziert, wo das Subjekt, das weiß, und das Objekt, das gewußt wird, zusammenfallen, und die Bewegung des Wirklichen erklärt sich somit durch die Selbstbestimmung des Geistes, durch die logische Entwicklung der Ideen.

In ihrem Bestreben, zu zeigen, wie der Geist, auf welchen sie die ganze vom Leben durchpulste Wirklichkeit zurückführen, die Welt hervorbringt und deren Entwicklung regelt, gelangen diese Philosophen zu einer ersten Vorstellung der Entwicklung, die ein Mittelglied zwischen der statischen und der dynamischen Weltauffassung bildet.

Da der Begriff, daß die Veränderung ihren Grund in den Dingen selbst hat, diesen Philosophen noch fremd bleibt, greifen sie zu einer transzendentalen Erklärung, die diese Veränderung einem Grundprinzip zuschreibt, das über der Welt steht und ihr zugleich inhärent ist, in welcher es sich verwirklicht und deren Ursache und Ziel und Ursprung und Abschluß es zugleich bildet. Durch Übertragung der christlichen Anschauung auf das Gebiet der Philosophie machen sie aus Gott einen absoluten Geist, der an sich existiert, der die Welt durch eine Entäußerung dessen, was er an sich ist, durch eine Entfremdung seiner eigenen Substanz erschafft und diese Substanz, die

ihm auf diese Weise fremd wird, stufenweise in Sidi zurücknimmt, indem er die Welt durchdringt und sie vergeistigt.

Da dieses Grundprinzip sich am Ablauf seiner Entwicklung so wiederfindet, wie es an sich war, neigt die Entwicklung bei diesen Philosophen dazu, den Charakter einer Involution, einer Rückkehr in sich anzunehmen, die ihre Systeme in einem gewissen Maß noch der alten statischen Weltanschauung verwandt macht.<sup>1</sup>

Der so aufgefaßten Entwicklung weisen diese Philosophen als Zweck die Freiheit zu, die ihnen als der eigentliche Ausdruck des Göttlichen in der Welt erscheint.

Dieses Primat, das der Freiheit zugeteilt wird, lag in ihren Systemen eingeschlossen; denn da diese Philosophen von Anfang an die Wirklichkeit durch den Geist bestimmt sein ließen, mußten sie ihm notwendigerweise als Wesen die Freiheit geben, d. h. eine unendliche Möglichkeit rationaler Umwandlung der Welt. Sie gaben damit gleichzeitig auf ideologischem Gebiet die politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen der Bourgeoisie wieder.

Ebenso wie diese Philosophen in ihrer Auffassung der in ihrem Werden betrachteten Welt, dadurch, daß sie die Gedanken der Umwandlung, der Entwicklung, des Fortschritts in den Vordergrund stellten, tatsächlich die wesentlichen Merkmale der neuen ökonomischen Ordnung widerspiegelten, ebenso drückten sie, indem sie der historischen Entwicklung als Ziel die Verwirklichung der Freiheit stellten, tatsächlich die Bestrebungen der Bourgeoisie aus, die sich sowohl auf ökonomischem, als auch auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet auf dieses Prinzip berief.

Dieses Ziel, das sie somit der Entwicklung der Welt vordrieben, läßt den Einfluß der französischen Revolution erkennen, die sie, zumindest in ihren Anfängen, als den Triumph der Wahrheit und der Vernunft betrachteten.

Die französische Revolution schien ihnen tatsächlich die rationale Umwandlung der Welt, durch eine doppelte Aufhebung, zu verwirklichen: die Aufhebung der unmittelbaren Wirklichkeit, der traditionellen ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation durch

*Diese halbtheologische Auffassung von der Entwicklung, die durch die Schwierigkeit bestimmt war, Verhältnisse von Ursache und Wirkung in den biologischen, historischen und sozialen Wissenschaften herzustellen, finden wir in derselben Zeitepoche auf dem Gebiet der Naturwissenschaften auch bei Goethe. Goethe sah in der Urpflanze den metaphysischen Prototyp, der a priori die Formen der Pflanzen in ihren Abarten und ihrer Reihenfolge bestimmte. In den physikalischen und chemischen Wissenschaften hatte diese Auffassung die Tendenz, zurückzutreten.*



die Wirkung des tätigen Willens der Menschen und die Aufhebung des in seiner egoistischen Individualität betrachteten Menschen durch die Aufrichtung des nationalen Ideals, das den Menschen dazu führte, das besondere Interesse dem allgemeinen Interesse unterzuordnen, sich des Egoismus zu entledigen und dadurch zu einer höheren Sittlichkeit zu gelangen.

Diese Eingliederung des Individuums in die Nation und in den Staat gestattete der romantischen Philosophie, den grundlegenden Widerspruch der kapitalistischen Ordnung aufzuheben, doch konnte sie dies infolge ihrer bürgerlichen Einstellung und angesichts der Zurückgebliebenheit Deutschlands nur auf ideologische und utopische Weise tun.

Da sie die konkreten ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Probleme, die diese Eingliederung stellte, in philosophische Probleme umwandeln, übertrug sie das Handeln auf das Gebiet des Denkens, in der Überzeugung, daß man infolge der von dem Geist bestimmten Entwicklung der materiellen Wirklichkeit allein durch die Macht des Denkens auf die Welt einwirken und sie verändern könne.<sup>1</sup>

Trotz ihres transzendentalen Idealismus, der sich durch die Zurückführung der konkreten Wirklichkeit auf den Geist äußerte, brachten diese Systeme dadurch, daß sie die Gedanken der Freiheit und des Fortschritts in den Vordergrund stellten, die Grundtendenzen der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zum Ausdruck und bezeichneten ein wesentliches Moment des Übergangs von der metaphysischen zur historischen und dialektischen Weltauffassung, das durch die Entwicklung dieser Ordnung bestimmt wurde.

Aus dieser Philosophie ließen sich nämlich vier wesentliche Gedanken hervorheben, die diese neue Auffassung charakterisierten.

a) Zunächst der Gedanke, daß die konkrete Wirklichkeit, die Außenwelt, die Schöpfung des denkenden Subjekts ist, das unauflöslich mit ihr verbunden ist. Dieser Gedanke, der in Wirklichkeit die tiefe Umwandlung widerspiegelte, die die neue Produktionsweise vollzog, schloß durch die Vereinigung und die gegenseitige Abhängigkeit, die er zwischen dem Geist und der Materie, zwischen dem Menschen und seiner Umwelt herstellte, die Notwendigkeit ein, die Ideen, die Tat-

*i Vgl. „Briefe von und an Hegel“, I, Werke, Ausgabe, Bd. 19. Leipzig 1887, S. 194: „Die theoretische Arbeit, Überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zu Stande in der Welt, als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.“*

Sachen, die Wesen und die Dinge nicht mehr metaphysisch an sich selbst zu betrachten, sondern dialektisch in ihren wechselseitigen Beziehungen und ihrem Werden.

b) Dieser Übergang von der metaphysischen zur dialektischen Weltauffassung bestimmte die Ersetzung der Idee der Transzendenz, die außerhalb des Wirklichen ein Grundprinzip setzt, das das Wirkliche erschafft und dessen Entwicklung regelt, durch die Idee der Immanenz, die dessen Existenzgrund wieder in die Wirklichkeit selbst verlegt. Das Primat der Idee der Immanenz kam in diesen Systemen durch die wesentliche Bedeutung zum Ausdruck, die der Geschichte zugemessen wurde, die sozusagen das Absolute an die Dinge zurückbringt.

c) Diese dialektische und historische Weltanschauung schloß den Gedanken ein, daß man die Wirklichkeit in ihrer Entwicklung betrachten muß, um sie zu verstehen, da die wesentliche Wirklichkeit die lebendige Wirklichkeit ist, und daß die Welt folglich in ihrer Veränderung, in ihrer Umwandlung, in ihrem Werden begriffen werden muß.

d) Aus diesem Gedanken ergab sich schließlich die Idee, daß das wesentliche Element des Wirklichen nicht, wie es die statische und metaphysische Weltanschauung wollte, die Identität ist, die den Stillstand jeder Veränderung, jeder Entwicklung bedingt und die Wirklichkeit folglich in einem Zustand der Unveränderlichkeit und des Todes erstarren läßt, sondern der Gegensatz, der Widerspruch, die eine unablässige Umwandlung der Ideen, der Wesen und der Dinge bestimmen, die demnach die Quelle des Lebens, das Prinzip jedes Werdens und jedes Fortschritts sind.

Durch diese Auffassung der historischen und dialektischen Entwicklung der Welt hatte die romantische Philosophie das Verdienst, auf dem Boden des Idealismus das bis dahin unlösbar gebliebene Problem der organischen Vereinigung des Denkens und des Seins, des Menschen und der Außenwelt zu lösen, indem sie zeigte, wie durch den Gegensatz einander widersprechender Momente sich die Entwicklung des Wirklichen, betrachtet in seiner lebendigen Totalität und in seinem Werden, vollzieht.

Der Fehler, den diese Philosophie mit allen idealistischen Lehren teilte, lag darin, daß sie durch die Zurückführung alles Wirklichen auf den Geist der konkreten Wirklichkeit ihre wahre Natur entriß und an die Stelle der konkreten Welt eine imaginäre Welt setzte, indem sie aus den Wesen und den Dingen das Erzeugnis der geistigen Tätigkeit machte.

Bei ihrem gemeinsamen idealistischen Charakter unterschieden sich diese Systeme untereinander durch eine immer stärker ausgeprägte Tendenz zum Realismus, eine Tendenz, die sie nach und nach dazu führte, der Welt, die zuerst als einfacher Ausdruck des Geistes betrachtet wurde, eine immer objektivere und konkretere Wirklichkeit zu geben.

Von Fichte zu Hegel schreitet man tatsächlich von einem absoluten Idealismus, der der Außenwelt jede objektive Wirklichkeit abspricht, zu einem mehr realistischen Idealismus, der sich bemüht, den Geist in die Welt einzugliedern, wobei er dieser einen konkreten Charakter beläßt.

Was die Systeme dieser Philosophen ebenfalls voneinander unterscheidet und zugleich deren allgemeine Tendenz und deren besondere Züge bestimmt, sind die voneinander abweichenden Ziele, die sie der historischen Entwicklung zuerkennen.

Nachdem sie in der französischen Revolution den Anbruch einer Ära der Wahrheit und der Vernunft begrüßt hatten, gehen nämlich ihre Meinungen über diese große politische und gesellschaftliche Bewegung bald auseinander; sie behalten von ihr nur die allgemeine Idee der Freiheit, die sie verschieden, je nach den besonderen Interessen der Klassen, deren Tendenzen und Bestrebungen sie wiedergeben, auslegen. Dies führt sie dazu, der Auffassung von der organischen Entwicklung der Welt, die den Kern ihrer Lehren bildet, nicht nur einen verschiedenen, sondern auch einen entgegengesetzten Sinn zu geben.

### 3. FICHTE UND SCHELLING

Fichte, der die revolutionären Bestrebungen seiner Zeit wiedergibt, betrachtet in der organischen Entwicklung der Welt wesentlich das zu verwirklichende Ziel und legt demnach die Betonung weder auf eine Vergangenheit, die überholt ist, noch auf eine unwandelbare Gegenwart, sondern auf die Zukunft, die vorzubereiten Ihr einziger Existenzgrund ist. Infolge des Fehlens einer wahrhaft revolutionären Klasse in Deutschland, die imstande gewesen wäre, wie in Frankreich, die Freiheit auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet zu verwirklichen, beschränkt Fichte das revolutionäre Handeln auf die Tätigkeit der Vernunft, die er als sittlichen Willen auffaßt. Daher seine utopische Ideologie, die ihn veranlaßt, die äußere Wirklichkeit gänzlich dem Geist unterzuordnen; er setzt nach Art der Utopisten der bestehenden Wirklichkeit das Ideal entgegen, das sie verwirklichen soll, dem Sein ein Seinsollen, hebt die Außenwelt als solche auf, indem

er sie auf das Nicht-Ich zurückführt, und macht aus ihr die Sdlöpfung, den Ausdruck, das Instrument des denkenden Subjekts, des Ich.

Er geht dabei vom Begriff des Wissens aus, in welchem das Objekt, das gewußt wird, und das Subjekt, das weiß, zusammenfallen. Diese absolute Reduktion des konkreten Wirklichen auf das Denken, die Sidi im Wissen vollzieht, erlaubt ihm, aus den Objekten die unablässige Schöpfung des denkenden Subjekts, des Ich zu machen, das sich unaufhörlich ein Nicht-Ich entgegensetzt, um sich zu bestimmen und sich durch einen dialektischen Prozeß zu einer immer größeren Selbständigkeit und einer immer höheren Sittlichkeit zu erheben. Diese dialektische Entwicklung bestimmt zugleich mit der rationalen Umwandlung des Wirklichen die Aufhebung des individuellen Ich, das nach und nach dazu gelangt, sich mit dem kollektiven Willen, den der Staat darstellt, gleichzusetzen.

Trotz seines idealistischen Charakters war dieses System in seinen wesentlichen Zügen die Widerspiegelung seiner Zeit, die durch die immer tiefere Eingliederung des Menschen in die Außenwelt charakterisiert ist.

Es ging aus ihm nämlich der Gedanke hervor, daß das geistige Ich, das denkende Subjekt nicht an sich als eine abstrakte Wesenheit existiert und daß es nur durch seine Beziehungen mit dem Nicht-Ich, mit der Außenwelt, mit der es unauflöslich verbunden ist, zum Bewusstsein seiner selbst gelangen und sich entwickeln kann; ferner die Idee, daß die Wirkung und die Gegenwirkung, die aus den Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, zwischen dem Menschen und der Außenwelt entstehen, die dialektische, durch den Gegensatz einander widersprechender Momente bestimmte Entwicklung der menschlichen Geschichte hervorbringen.

In diesem System verwirklichte sich jedoch die Eingliederung des Menschen in die Außenwelt nur auf illusorische Weise. Außer dem Fehler, der allen idealistischen Lehren gemeinsam ist, das konkrete Wirkliche als solches aufzuheben, hatte es in der Tat den Mangel, durch das beständige Entgegensetzen des Ich und des Nicht-Ich einen Zersetzungsprozeß, einen ewigen Widerspruch zwischen der menschlichen Tätigkeit und der Außenwelt, zwischen dem Sollen und dem Sein, zwischen dem Ideal und dem Wirklichen hervorzurufen, einen Zersetzungsprozeß, der sich der tatsächlichen Eingliederung des Menschen in seine Umwelt entgegenstellte und der eben dadurch die Tendenz hatte, dem Handeln einen theoretischen und abstrakten Charakter zu verleihen. Das Bestreben der romantischen Philosophen, die ihm folgen, Schellings und Hegels, bestand darin, unter Beibehaltung des

Wesentlichen seines Systems, der Außenwelt eine größere Wirklichkeit zu geben, um den Menschen tatsächlich in sie einzugliedern.

Im Vergleich mit der Philosophie Fichtes bezeichnet die Schellings einen ersten Übergang vom absoluten Idealismus, der alles Wirkliche auf das denkende Subjekt reduziert, zu einem objektiveren Idealismus.

Im Gegensatz zu Fichte gibt Schelling, der die gegenrevolutionären Bestrebungen der absteigenden Feudalklasse ausdrückt, der Idee der organischen Entwicklung der Welt einen nicht revolutionären, sondern reaktionären Sinn und legt aus diesem Grunde die Betonung nicht auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit.

Um diese reaktionäre Auffassung zu rechtfertigen, hebt er die wesentliche Rolle des Ursprungs, der Quelle in jeder Entwicklung hervor, was ihm gestattet, der Vergangenheit eine grundlegende Bedeutung beizumessen und in deren Namen nicht nur jede revolutionäre Bewegung, sondern überhaupt jede Idee eines Fortschritts zu verwerfen.

In seinen Augen ist das wesentliche Element der Gegenwart, ihr wahrhaftiger Existenzgrund die Vergangenheit, auf die man zurückgreifen muß, um wirklich zur Wahrheit und zur Freiheit zu gelangen. Diese ideale Vergangenheit scheint ihm sich im Mittelalter zu verkörpern, einer Zeit großer und starker Geistigkeit, wo der Geist tatsächlich alle Elemente des Lebens und der Welt durchdrang und wo die Verbundenheit des Geistes mit der Materie in den Werken der Kunst, insbesondere in den Kathedralen, ihre vollendete Form gefunden hatte.

Diese allgemeine Auffassung der Welt bestimmt sein ganzes System, das im Vergleich zu dem Fichtes durch die größere Bedeutung charakterisiert ist, die der konkreten Wirklichkeit beigemessen wird, sowie durch das Vorherrschen des Ästhetischen und Beschaulichen, das zugleich die Rolle des Handelns und die Rolle der Dialektik im Werden der Geschichte herabsetzt.

Schelling verwirft den von Fichte aufgestellten Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der diesen dazu geführt hatte, das konkrete Wirkliche als solches zu beseitigen, und gewährt der Natur, der Außenwelt, die er übrigens nur in dem Maß schätzt, wie sie mit Geistigkeit erfüllt ist, eine Wirklichkeit außerhalb des Ich; wie Spinoza und Goethe betrachtet er den Geist und die Materie als zwei in ihrer Form verschiedene, aber in ihrem Wesen ähnliche Ausdrucksweisen des Göttlichen.

Wie alle Romantiker setzt er das Primat des Geistes und zeigt, wobei er Sidi von Kants Kritik der Urteilskraft leiten läßt, wie die Natur sich nach und nach zum Geist erhebt, der sie seinerseits

durchdringt und sich in ihr verwirklicht, und wie die Welt im Kunstwerk zu einem Zustand totaler Ununterschiedenheit gelangt, wo der Geist Natur ist und die Natur Geist.

Bei Hegel schließlich kommt die Entwicklung zum Realismus oder vielmehr zu einer organischen Weltauffassung, die die Idee mit der konkreten Wirklichkeit, den Geist mit der Materie eng vereinigt, noch deutlicher zum Ausdruck; seine Lehre, in welcher die Erklärung der Entwicklung sich auf die Gesamtheit der materiellen und geistigen Welt ausdehnt, kündigt durch das gewaltige Streben, sich vom abstrakten Idealismus loszulösen und in den Geist die Gesamtheit des in seinem Werden betrachteten Wirklichen einzugliedern, das Werk von Karl Marx an und bereitet es vor.

## DRITTES KAPITEL

### HEGEL

Wie bei Fichte und Schelling liegt die Erklärung des Wesentlichen der Hegelschen Lehre in ihren politischen und gesellschaftlichen Tendenzen.

Sein Werk bringt die Bestrebungen der damals in Entstehung begriffenen deutschen Mittelklasse, der Bourgeoisie, zum Ausdruck, deren Wunsch es war, sich von dem noch vorherrschenden Feudalregime zu befreien, die aber nicht die Macht hatte, es zu stürzen, wie es die französische Bourgeoisie zuvor getan hatte, und daher gezwungen war, mit ihm Kompromisse zu schließen.

Hegel, der zugleich die revolutionären Tendenzen Fichtes und die reaktionären Tendenzen Schellings verurteilt, legt die Auffassung der organischen Entwicklung der Welt in einem konservativen Sinn aus.

Was er bemüht ist zu rechtfertigen, ist weder die Zukunft, wie Fichte, noch die Vergangenheit, wie Schelling, sondern die Gegenwart; er bringt die dialektische Entwicklung der Welt mit der Gegenwart zum Stillstand und verleiht, wie alle konservativen Doktrinäre, dieser einen absoluten Wert, indem er sie als das notwendige und vollkommene Resultat der Vernunftentwicklung betrachtet.

In seinem Bestreben, die Gegenwart zu rechtfertigen, bemüht sich Hegel, dem romantischen Idealismus einen konkreteren Charakter zu geben, indem er zeigt, daß der Geist eigentlich nur insoweit existiert, als er sich tatsächlich in die objektive Wirklichkeit eingliedert.

Er überträgt die immer tiefere Einwirkung, die die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise dem Menschen auf seine Umwelt auszuüben gestattete, auf das Gebiet der Ideologie und zeigt, wie die Eingliederung des Geistes in die Welt sich durch die immer größere Herrschaft verwirklicht, die der Geist über die Welt ausübt.

Zu dieser Auffassung gelangt er durch den Einfluß der französischen Revolution, die ihm ein treffendes Beispiel von der Macht des menschlichen Geistes bot, das Wirkliche umzuformen, um ihm einen vernünftigen Charakter zu verleihen.

Aber während in Frankreich die rationale Tätigkeit mit dem konkreten Leben, der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Organisation verbunden war, wird Hegel infolge der Rückständigkeit

Deutschlands dazu geführt, diese Tätigkeit wesentlich auf geistigem Gebiet zu betrachten und sie, wie es vor ihm die Rationalisten des siebzehnten Jahrhunderts getan hatten, auf eine Entwicklung der Erkenntnis, auf eine Ausarbeitung von Begriffen zu beschränken.

## 1. DIE WESENTLICHEN ZÜGE DES HEGELSCHEN SYSTEMS

Da es Hegel nicht gelang, die Wirklichkeit als Objekt der konkreten, praktischen Tätigkeit des Menschen zu verstehen und die bewirkende Ursache der Veränderung der Welt zu ergründen, bleibt er in seiner Wendung zum Realismus wesentlich Idealist.

Da er das Wirkliche als Objekt der geistigen Tätigkeit betrachtet, so ist das grundlegende Problem, das sich ihm stellt, zu zeigen, wie die konkrete Wirklichkeit tatsächlich mit deren geistiger Vorstellung zusammenfällt und wie die Entwicklung des Geistes die Entwicklung der Welt nicht nur ausdrückt, sondern bestimmt.

Um die Identität der materiellen und der geistigen Wirklichkeit zu begründen, bemüht sich Hegel, das konkrete Wirkliche seiner eigenen Substanz zu berauben, um es im Geist einzuschließen und aus ihm auf diese Weise den Ausdruck des geistigen Elements zu machen, in welchem es seinen Existenzgrund und seine Wahrheit findet.

Bei Hegel, wie bei Fichte, wird die konkrete Wirklichkeit demnach zur Schöpfung des denkenden Subjekts, zur Vergegenständlichung des Geistes; aber während Fichte in seinem Wunsch, die Welt umzuformen, aus ihr das Werk eines absoluten Willens macht, den keine bestimmte Wirklichkeit zufriedenstellen kann, läßt Hegel die Entwicklung der Welt nicht aus dem Willen hervorgehen, sondern aus einer Form der Vernunft, die höher steht als die subjektive, individuelle Vernunft, nämlich aus der objektiven Vernunft, die, indem sie den Geist und das Sein in sich vereint, zugleich Subjekt und Objekt ist.

Hegel verbindet auf diese Weise die Tätigkeit des Geistes mit der Entwicklung der objektiven Wirklichkeit und bemüht sich nun zu zeigen, wie diese Vereinigung sich im Verlauf der Geschichte durch eine stufenweise Entäußerung des Geistes in die Welt verwirklicht; demgemäß gibt in seinem System die Bewegung der Vernunft tatsächlich die stufenweise Rationalisierung der Welt wieder, die aus der anhaltenden Mens&enarbeit im Verlauf der Geschichte hervorgeht.

In seiner Auffassung von der Bestimmung des Wirklichen durch die Tätigkeit des Geistes läßt sich Hegel vom christlichen Schöpfungsgedanken



leiten, den er, wie Fichte und Schelling, auf eine philosophische Ebene überträgt. Er macht aus Gott den Weltgeist, die absolute Idee, die die Gesamtheit des Wirklichen die Entäußerung ihrer Substanz erschafft; er faßt diesen Schöpfungsakt nach Art der Mystiker als eine Rückkehr zur ursprünglichen Einheit nach der Trennung auf und zeigt, wie die absolute Idee, nachdem sie sich in der Welt ihrer Substanz entäußert hat, diese stufenweise in sich zurücknimmt und auf diese Weise zum vollen Bewußtsein ihrer selbst gelangt.

Da Hegel sich im wesentlichen vornimmt, die gegenwärtige Wirklichkeit zu rechtfertigen, hebt er nicht den Grundgegensatz zwischen Gott und der Welt, zwischen dem Geist und der konkreten Wirklichkeit hervor, sondern deren tiefe Verbundenheit, die in seinen Augen die Figur von Christus symbolisiert. Der pessimistischen Weltanschauung, die durch das unglückliche Bewußtsein charakterisiert wird, das sich von der bestehenden Wirklichkeit isoliert, einer erloschenen Vergangenheit oder einer illusorischen Zukunft zuwendet, setzt er die optimistische Anschauung einer Einheit in Gott in der bestehenden Wirklichkeit entgegen.

Diese Einheit in Gott, die er in der Form der Einheit des Vernünftigen und des Wirklichen auf das philosophische Gebiet überträgt, hat nicht den Charakter der Unmittelbarkeit und der Abgeklärtheit, sondern offenbart sich durch die stufenweise Rationalisierung des Wirklichen, als Frucht peinvoller Mühsal der Menschen im Verlauf der Geschichte.

Diese Wiederversöhnung durch Schmerz und Mühe, ohne die es kein tiefes Leben gibt und die die Figur von Christus symbolisiert, bildet den Kerngedanken seines Systems. Er wendet diese Auffassung der Einheit, die auf die Entzweiung und den Gegensatz folgt, auf das gesamte Leben des Geistes an, der nur dadurch einen rationalen Charakter zu geben vermag, daß er die durch dessen Entwicklung unablässig hervorgerufenen Gegensätze überwindet.<sup>1</sup>

Die Identität des Wirklichen und des Vernünftigen, die ursprünglich in der absoluten Idee existiert, wird gebrochen infolge der Entäußerung der Idee in eine Wirklichkeit, die ihr zunächst fremd ersäeint; sie wird dann durch die Tätigkeit des Geistes stufenweise wiederhergestellt, der dadurch, daß er aus dem Wirklichen die irrationalen Elemente aussondert, das Wirkliche veranlaßt, sich unablässig auf-

*i* Vergl. J. Wahl, „*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*“ („*Das Bewußtsein in der Philosophie Hegels*“), Paris 1929, s. 72, 82, 83, 107, 108.

zuheben und Form und Inhalt anzunehmen, die der Vernunft immer mehr entsprechen.

Die fortschreitende Einheit des Geistes und des Seins, bestimmt durch diese Rationalisierung der Welt, verwirklicht sich in der Form konkreter Ideen, von Begriffen, die nicht einfache Vorstellungen sind, die der Mensch sich von der Welt macht, sondern das Wesen der Wirklichkeit bilden.

Da in der konkreten Idee, in dem Begriff das materielle und das geistige Element zusammenfallen, macht Hegel aus dem Begriff das notwendige Band, den Mittler, das Zwischenglied zwischen dem reinen Denken und dem konkreten Wirklichen, zwischen dem Menschen und der Außenwelt; dies gestattet ihm, die organische Synthese der geistigen und der materiellen Realität zu verwirklichen und zu behaupten, daß der Geist tatsächlich das Wesen der Dinge selbst in sich schließt und deren Entwicklung regelt.

Da die Welt auf diese Weise in den Geist eingliedert ist, dessen Substanz sie bildet, hat die unauflösbar mit dem Wirklichen verbundene Idee nur dann Wert, wenn sie konkret ist und sozusagen von der Wirklichkeit durchdrungen ist, die sie darstellt; ihre Bewegung wird somit nicht durch das subjektive Bewußtsein bestimmt, das sich seinem Objekt entgegensetzt, sondern durch den objektiven Geist, der zugleich Subjekt und Objekt ist.

Aus diesem Grunde vollzieht sich die Verwirklichung der Idee nicht auf dem Boden des abstrakten Denkens, der reinen Logik, sondern sie ist mit der allgemeinen Entwicklung der Welt, mit dem Werden der Geschichte verbunden. Daher der doppelte, zugleich logische und historische Charakter der Entwicklung des Geistes bei Hegel und die wesentliche Bedeutung, die der Geschichte beigemessen wird, in der sich durch die Einheit des wirkenden Denkens und der konkreten Tat die Identität des Subjekts und des Objekts verwirklicht.

Aus dieser Vereinigung der Logik mit der Geschichte leitet sich der besondere Charakter des Hegelschen Systems ab, das durch die Eingliederung der Idee in das Wirkliche das Bestreben hat, die transzendente Auffassung, die dem Geist eine besondere, der sinnlichen Welt fremde Existenz zuteilt, zu beseitigen.

Da die Entwicklung der Idee mit der des Seins verbunden ist, das in ihr seine wahre Wirklichkeit findet, und da aus diesem Grunde das Vernünftige notwendigerweise mit dem Wirklichen zusammenfällt, wird Hegel dazu geführt, sowohl den Dogmatismus, der außerhalb der Tatsachen spekuliert, und die Abstraktion, die der konkreten Wirklichkeit nicht Rechnung trägt, zu verwerfen wie den Empirismus,

der, da er sich nicht von der unmittelbaren Wirklichkeit freimacht, auch nicht ihr Wesen, ihren geistigen Charakter erfaßt. 1

Mit der Verurteilung des Dogmatismus, der das Denken durch die Trennung vom Wirklichen ohnmächtig und unfruchtbar macht, verwirft Hegel alle utopischen Lehren, die sich anmaßen, die Wirklichkeit einem willkürlichen, im Namen eines abstrakten Prinzips gestellten Ideal unterzuordnen; 2 er betont die Vergeblichkeit jedes Versuchs, ein Ideal außerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit zu suchen, und teilt dem Philosophen die Aufgabe zu, das Wirkliche als Ausdruck der Vernunft zu verstehen. g

Doch wenn Hegel den Dogmatismus und die Abstraktion verwirft und dem Empirismus das große Verdienst zugesteht, sich das Studium

1 Zitiert bei P. Roque, „Hegel. Sa vie et ses œuvres“ („Hegel. Sein Leben und seine Werke“), S. 17 (Manuscrit de Hegel de 1789, S. 252): „Die Philosophie kann weder empirisch noch metaphysisch sein, sondern hat den Begriff des Geistes in seiner immanenten notwendigen Entwicklung aus sich selbst zu einem System seiner Tätigkeit zu betrachten. Die empirische Betrachtungsweise bleibt bei der Kenntnis der Erscheinung stehen, ohne den Begriff derselben, die metaphysische Betrachtungsweise will es nur mit dem Begriff zu tun haben, ohne seine Erscheinung, aber der Begriff wird so nur ein Abstraktum. Dem Geist dagegen ist dies wesentlich, tätig zu sein, das heißt sich zur Erscheinung zu bringen.“

2 Vgl. G. W. F. Hegel, „Philosophie des Rechts“, Sämtl. Werke, Bd. 7, Stuttgart 1938, Vorrede, S. 35 (VIII, 19): „Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen,—einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“

G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, I. Teil, „Die Logik“, Bd. 8, 1940, Einleitung, S. 49 (VI, 11): „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein sollte, aber nicht sei

3 Vgl. G. W. F. Hegel, „Philosophie des Rechts“, Vorrede, S. 32, 35 (VIII, 16, 19) • daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte . . .

Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft . . .

Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser zu erfreuen, diese vernünftige ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit .

3 Cornu, Entwicklung des Denkens

der konkreten Wirklichkeit angelegen sein zu lassen, das allein gestattet, zur Wahrheit zu gelangen,<sup>1</sup> so gibt er sich doch nicht mit der reinen und einfachen Erkenntnis der Welt zufrieden. Er erkennt nämlich dem Wirklichen Wert nur als Ausdruck und Erzeugnis des Geistes zu<sup>2</sup> und wirft dem Empirismus vor, sich nicht über die unmittelbaren Gegebenheiten der konkreten Wirklichkeit zu erheben und sich in der unendlichen Masse der Tatsachen und der Dinge zu verlieren, anstatt daraus das geistige Wesen herauszulösen.

Die wesentliche Wirklichkeit, nämlich die, in der der Geist sich verkörpert, ist in seinen Augen gleich weit entfernt von der inhaltslosen Abstraktion wie von der unmittelbaren, zufälligen Wirklichkeit. Diese wesentliche Wirklichkeit, die mit der Entwicklung der Idee verbunden ist, deren Substanz sie bildet, hat einen zugleich vernünftigen und notwendigen Charakter. Auf die Erkenntnis dieser wesentlichen Wirklichkeit allein kommt es an, denn sie allein verkörpert die Vernunft. Darum läßt Hegel unter den Elementen des Wirklichen diejenigen unbeachtet, die keinen Bezug auf ihre rationale Verkettung haben, d. h. das Unwesentliche, das Zufällige, und hält aus der Gesamtheit der Tatsachen, der Wesen und der Dinge nur diejenigen fest, die ein Moment der Idee ausdrücken und das Werk der Vernunft verwirklichen.<sup>1</sup>

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, I. Teil, „Die Logik“, S 38, S. 117—118 (VI, 79—80): „Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll.“*

*2 Vgl. G. W. F. Hegel, „Philosophie des Rechts“, Vorrede, S. 33 (VIII, 17): „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“*

Nachdem die konkrete Wirklichkeit auf diese Weise gereinigt, geläutert ist, bis sie nur mehr der Ausdruck der Idee ist, und jeder besondere Unterschied zwischen dem Wirklichen und dem Vernünftigen aus diesem Grunde beseitigt ist, kann Hegel das Wirkliche, in seinem wesentlichen Bestandteil, in den Geist eingliedern, indem er es auf eine Gesamtheit von Begriffen zurückführt; er kann dann die Entwicklung der Welt in die Form der Logik gießen, um zu zeigen, wie die Tatsachen und Dinge in ihrer Entwicklung einem rationalen Gang folgen und die Bewegung des Geistes widerspiegeln.

Da die konkrete Wirklichkeit, in ihren wesentlichen Bestandteilen, zugleich ihre Form und ihre Substanz im Geist findet, so werden die konkreten Bestimmungen zu rationalen Bestimmungen; aus diesem Grunde gelten die Gesetze des Geistes für die Außenwelt, und die Logik, d. h. die Bewegung der Ideen, wird Schöpferin des Wirklichen, dessen Entwicklung demzufolge durch das bloße Denken ableitbar wird.<sup>1</sup>

Diese Auffassung der Idee, die ihr Wesen in der Welt verwirklicht, führt demnach zu einem Panlogismus, der die Entwicklung der Welt durch die Entfaltung der Idee erklärt und den Gang der Geschichte dem der Logik unterordnet, wobei die Aufeinanderfolge der zeitlichen Ereignisse durch ihre rationale Aufeinanderfolge bestimmt wird.<sup>2</sup>

1 Vgl. G. W. F. Hegel, *der Logik*, II. Teil, „Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff“, Bd. 5, 1936, S. 26 (V, 26): „Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird . .

2 Vgl. Emile Meyerson, *„De l'explication dans les sciences“* (Über die Erklärung in den Wissenschaften), I, Paris 1921, S. 115: „Infolge der unwiderleglichen Überzeugung von der wesentlichen Rationalität des Wirklichen denken wir, müssen wir unbedingt denken, daß jede Beziehung von Aufeinanderfolge zugleich eine Beziehung logischer Abhängigkeit enthält.“

G. W. F. Hegel, *„System der Philosophie“*, II. Teil, „Naturphilosophie“, Bd. 9, 1942, Einleitung, S. 247, S. 52 (VII, 27): „Die Philosophie ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung.“

G. W. F. Hegel *„Philosophie der Ges&idlte“*, Bd. 11, 1939, Einleitung, S. 45 (IX, 23)• *der Geist weiß sich selbst: er ist das Beurteilen seiner eigenen Natur, . . . Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltges&ichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früdlte in sich trägt, so enthalten audi die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze*

Diese Auffassung, die den Weltgang dem Zweck unterordnet, den er verwirklichen soll, gibt der Entwicklung einen dogmatischen und utopischen Charakter. Diese Entwicklung wird andererseits durch die Identität, die zwischen ihrem Prinzip und ihrem Abschluß aufgestellt wird, a priori bestimmt, und diese Identität verleiht ihr den Charakter einer Involution, einer Rückkehr zu sich, der den Fortschritt illusorisch macht.

Die Bewegung der Idee, die Denken und Sein in sich einschließt, wird durch die konkrete Vernunft bestimmt. Zum Unterschied von dem abstrakten Verstand, der, da er auf analytischem Wege operiert und dadurch wohl geeignet ist aufzulösen, aber nicht aufzubauen, erfaßt die konkrete Vernunft, die auf synthetischem Wege vorgeht, das Wirkliche in seiner Totalität, in seiner Identität und in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner Einheit und in seiner Vielseitigkeit; und indem sie die im Wirklichen eingeschlossenen Widersprüche und Gegensätze zuspitzt, ruft sie eine ununterbrochene Entwicklung, einen beständigen Fortschritt der Welt hervor.<sup>1</sup>

Aus dieser konkreten Vernunft geht eine neue, eine dynamische Logik hervor, die Dialektik, die sich von der alten Logik unterscheidet, welche einer statischen Weltauffassung entsprach.

Während die alte Logik, die die Wesen und die Dinge als ewig und unwandelbar betrachtete, sich wesentlich vornahm, sie durch die Ausschließung der Widersprüche in ihrer Identität zu bestimmen, verwirft die Dialektik das Prinzip der Identität, das durch die Verabsolutierung und den Stillstand jeder Entwicklung weder die Verknüpfungen, die die mannigfaltigen Elemente des Wirklichen vereinen, noch ihre Veränderung zu erklären gestattet. Sie betrachtet diese Elemente in ihrer Veränderung und ihrem Werden und bemüht sich zu zeigen, wie sie sich, anstatt sich einfach einzuschließen oder auszuschließen, wie die alte Logik es wollte, gegenseitig bedingen und wie aus ihren wechselseitigen Beziehungen ihre Veränderung entsteht.

Zum Unterschied von der alten Logik, die auf dem räumlichen Plan des Einschließens und des Ausschließens vorging, der geeignet

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik“, I. Teil, „Die objektive Logik“, Bd. 4, 1936, S. 549 (IV, 71): „Die denkende Vernunft aber spitzt, sozusagen, den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatz zu. Die Mannigfaltigen werden erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegeneinander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist.“*

war, durch die Beseitigung der Gegensätze die Identität der Wesen und der Dinge festzustellen, geht die Dialektik auf einem zeitlichen Plan vor, der gestattet, die Veränderung, die Entwicklung, das Werden zu erklären; sie vereinigt die Bestimmung des Raumes mit der der Zeit und gibt ihr dadurch einen Charakter, der nicht mehr statisch ist, wie in der alten Logik, sondern dynamisch.

Schon Kant hatte zugegeben, daß die Veränderung zwar im Raum unbegreiflich, wohl aber in der Zeit begreiflich wäre, weil hier ein und dasselbe Wesen durch verschiedene und sogar widersprechende Zustände hindurchgehen kann.

Diese einfache Aufeinanderfolge befriedigt aber Hegel nicht; denn sie hält an der Identität, der Unveränderlichkeit in einem bestimmten Zeitpunkt fest, was der Bestimmung des Werdens widerspricht, die eine ununterbrochene Veränderung voraussetzt.

Hegel, der die Wesen und die Dinge in ihrer unaufhörlichen Veränderung betrachtet, setzt die der lebendigen Wirklichkeit innewohnenden Gegensätze und Widersprüche ins Innere jeder geistigen oder materiellen Wirklichkeit, Idee, Tatsache, Wesen oder Ding und zeigt, wie die einander widersprechenden Elemente, weit davon entfernt, sich einfach auszuschließen, wie es die alte Logik wollte, sich wechselseitig bedingen und durch ihre Umwandlung die Entwicklung des Wirklichen bestimmen.

Jedes der antithetischen, widersprechenden Elemente, die in jedem lebenden Wesen nebeneinander existieren, ist wirklich und vernünftig, da es einen Moment, eine Seite dieses Wesens ausdrückt; aber, und das ist einer der grundlegenden Züge der Hegelschen Dialektik, vom Gesichtspunkt des Werdens bildet das widersprechende Glied, das negative Element, das wesentliche Element.<sup>1</sup>

Weit davon entfernt, einen rein negativen Charakter zu haben und sich im Nichts aufzulösen, wie es die statische Logik wollte, erhält nämlich die Negation, der Widerspruch, als Negation eines bestimmten Elements des Wirklichen gleichfalls einen bestimmten Cha-

*1 Vgl. ebenda, S. 546 (IV, 68): „Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“*

rakter und einen bestimmten Inhalt und bildet durch die Veränderung, die sie bestimmt, die lebendige Quelle des Werdens.<sup>1</sup>

In der Dialektik vollzieht sich somit im Verhältnis zur alten Logik eine Umkehrung der Werte. Die Identität, die in dieser Logik das positive, grundlegende Element war, erhält infolge der Tatsache, daß sie den Stillstand der Entwicklung und eben dadurch die Stagnation und den Tod bedingt, in der Dialektik einen negativen Wert; die Negation dagegen, der Widerspruch, dem die statische Logik nur einen negativen Wert zuschrieb, erhält einen wesentlich positiven Wert, da sie das aktive und fruchtbare Element wird, ohne welches es überhaupt keine Entwicklung, kein Leben gibt.

Bereits bei Fichte erschien der positive Charakter der Antithese, des Nicht-Ich, doch spielte es in seinem System, in dem der Wille die Seele des Wirklichen bildet, eher eine passive als eine aktive Rolle, da das Nicht-Ich nur das Instrument ist, das das Ich sich erschafft, um sich zu bestimmen und zu entwickeln. Bei Hegel wird die Negation zum positiven aktiven Element, zur treibenden Kraft, die sich unter der Form des Gegensatzes, der Kritik, gegen alles, was den Anspruch erhebt, in seiner Identität zu beharren, durchsetzt. <sup>2</sup>

Aus dem Charakter des Widerspruchs, der Negation, der Antithese, aufgefaßt als treibendes Element des Wirklichen, leitet sich der Charakter der Hegelschen Synthese ab.

*1 Vgl. ebenda, Einleitung, S. 51 (111,41): „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz ein/adle Einsidlt zu bemühen ist, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlidl nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nidlt alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlidl das enthalten ist, woraus es resultiert; was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation Oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber audi mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange, Sidi zu vollenden.“*

*2 Diese Auffassung der positiven Rolle der Negation findet sich bereits in Goethes Faust, wo sie durch die Figur des Mephistopheles ausgedrückt wird.*



Hegel verwirft die Lösung der alten Logik, die Lösung des Sichausschließens der Gegensätze, die eine Verarmung des Wirklichen bildet und ihm nicht gestattet, sich zu entwickeln, und er zeigt, wie die Gegensätze sich vereinen, um eine höhere Einheit zu verwirklichen.

Diese Einheit kann nicht das Ergebnis eines Ausgleichs zwischen den gegensätzlichen Elementen sein, eines Kompromisses, das die notwendigen und lebenswichtigen Antagonismen verdeckt, weil das Abstumpfen der Gegensätze, der Widersprüche zu einer Stagnation des Wirklichen führt; sie ist im Gegenteil das Ergebnis einer Verschärfung des Antagonismus zwischen den entgegengesetzten Elementen bis zu dem Punkt, wo sie nicht mehr nebeneinander existieren können. Dann entsteht eine Krise, in deren Verlauf die entgegengesetzten Elemente, die These und Antithese als solche beseitigt und in eine höhere, qualitativ verschiedene Einheit aufgenommen werden, die die Synthese bildet.

Durch diesen dialektischen Prozeß, in dem die Gegensätze sich umwandeln und sich in Synthesen vereinen, in deren Schoß neue Widersprüche erscheinen, die ihrerseits zu neuen Synthesen führen, drückt Sidi die Entwicklung des Geistes aus, der in seiner Bestrebung, die unaufhörlich neu entstehenden Widersprüche aufzuheben, von Bestimmung zu Bestimmung, von Begriff zu Begriff fortschreitet, deren jeder eine neue Stufe der materiellen und der geistigen Wirklichkeit darstellt, die er in sich vereinigt.<sup>1</sup>

Dies ist die allgemeine Auffassung, von der Hegel in seinem großartigen Versuch ausgeht, das auf Begriffe zurückgeführte Wirkliche zu rekonstruieren und zu zeigen, wie es im Verlauf seiner Entwicklung einem rationalen Gang folgt und die Bewegung des Geistes ausdrückt.

## 2. PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

Bevor Hegel an die Untersuchung der objektiven Wirklichkeit und der menschlichen Gesellschaft geht, analysiert er die Entwicklung der Formen des Bewußtseins und des Denkens, die die Entwicklung der Welt bestimmt.

Er bemüht sich zunächst, in der Phänomenologie des Geistes zu zeigen, wie dieser stufenweise zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, indem er die ganze Reihe seiner Formen verwirklicht, vom empirischen Bewußtsein, das der sinnlichen Erfahrung entspricht, angefangen bis zum absoluten Geist, der die vollkommene Wahrheit darstellt.

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „Phänomenologie des Geistes“, Vorrede, S. 44—45 (11, 36).*

Da der Geist nicht an sich existiert, unabhängig vom konkreten Wirklichen, das seine Substanz bildet, erforscht Hegel ihn in seinen Beziehungen zur Außenwelt und zeigt die Umwandlung der Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und dem Objekt, die sich im Verlauf dieser Entwicklung vollzieht.

Deshalb werden die Grundprobleme der Philosophie, die die Natur des Subjekts und des Objekts, des Bewußtseins und der Welt betreffen, nicht als abstrakte, bloß philosophische Probleme aufgefaßt, sondern als Probleme, die das ganze menschliche Leben angehen. So untersucht sie Hegel, der den metaphysischen Gesichtspunkt aufgibt, von einem historischen und dialektischen Gesichtspunkt aus, als Ausdruck der Beziehungen zwischen dem Menschen und der Welt.

Doch da die Entwicklung der konkreten Geschichte, infolge der Eingliederung des Wirklichen in den Begriff, auf die Entwicklung des Geistes zurückgeführt wird, verwandelt Hegel die Individuen und die Außenwelt in Bewußtsein und in Objekt des Bewußtseins und ihre Beziehungen untereinander in verschiedene Haltungen, die das Bewußtsein gegenüber seinem Objekt einnimmt.

Am Anfang scheint das Objekt, die Außenwelt, eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit an sich zu besitzen. Die Erkenntnis nimmt dann die Form sinnlicher Gewißheit an, und das Subjekt der Erkenntnis, das Bewußtsein, das sich noch nicht vom Wirklichen löst, äußert sich in der Form des empirischen Bewußtseins. Doch im Verlauf einer stufenweisen Inbesitznahme der konkreten Wirklichkeit durch das Bewußtsein, einer Inbesitznahme, die auf historischem Gebiet der immer größeren Herrschaft entspricht, die der Mensch, dank der Vernunft, auf die Natur ausübt, erkennt das denkende Subjekt, daß sein Objekt nicht unabhängig von ihm ist und daß die Außenwelt eigentlich nur durch das wahrnehmende Subjekt existiert, das die wahre Wirklichkeit bildet.

Um sich von der Herrschaft der Außenwelt zu befreien und in ihr seine eigene Wirklichkeit zu erkennen, muß der Mensch aus dem Objekt seine Schöpfung, seine eigene Sache machen. Das ist der Vorgang, der sich im Verlauf der Geschichte vollzieht, deren Entwicklung mit der Entwicklung des Bewußtseins zusammenfällt. Den Höhepunkten der Geschichte, die die progressive Befreiung des Menschen kennzeichnen, entsprechen die aufeinanderfolgenden Stufen des Bewußtseins, das sich von der Beherrschung der Umwelt befreit und zur Freiheit gelangt.

In diesem Befreiungsprozeß löst sich das Bewußtsein, das sich anfänglich von der sinnlichen Erfahrung nicht unterschied, von dieser

los, und zwar durch einen Akt der Reflexion über sich selbst, der es vom empirischen Bewußtsein in Selbstbewußtsein umwandelt.

Indem das Selbstbewußtsein über die sinnliche Erfahrung hinausgeht, die, da sie es bei der unmittelbaren Wirklichkeit bewenden läßt, die Welt als eine vom denkenden Subjekt unabhängige Totalität von Objekten betrachtet, erkennt es sich selbst in der objektiven Wirklichkeit wieder und gelangt auf diese Weise zu der Auffassung, daß es hinter den Erscheinungen kein vom denkenden Subjekt unabhängiges Objekt gibt, daß das denkende Subjekt in der Tat das wahrhaftige Wesen der sinnlichen Welt bildet.

Dadurch tritt das Selbstbewußtsein aus der unmittelbaren Wirklichkeit heraus, löst sich von der objektiven Erfahrung und erkennt, daß die Welt nur die Verwirklichung des Geistes ist.

Diese Verwirklichung vollzieht sich durch die Arbeit, deren Produkt nicht ein totes Ding bildet, sondern den Ausdruck, die Entäußerung des menschlichen Wesens.

Hegel analysiert nun die Natur, die Rolle und die Wirkungen der Arbeit und legt deren wesentliche Züge dar, die die Züge der kapitalistischen Gesellschaft sind und die man so zusammenfassen kann: fortschreitende Umgestaltung der Welt durch die menschliche Tätigkeit, die den Menschen immer mehr in die objektive Wirklichkeit eingliedert, die er stufenweise vermenschlicht, indem er sie seinen Bedürfnissen anpaßt; immer engere Vereinigung der Individuen in einer Produktionsweise, die, da sie einen kollektiven Charakter annimmt, bei den Menschen ein Gefühl der Solidarität entstehen läßt; Widerspruch zwischen einer kollektiven Produktionsweise und einer individualistischen Aneignungsweise, der, da er die Menschen zueinander in Gegensatz bringt, sich ihrer Eingliederung in die Gesellschaft und der Entwicklung dieses Solidaritätsgefühls hindernd in den Weg stellt.

In seiner Analyse der Arbeit gibt Hegel eine ideologische Auslegung des Charakters und der Wirkungen der Arbeit im kapitalistischen System.

So bringt er die wesentliche Wirkung der menschlichen Tätigkeit, die dem Menschen gestattet, die Welt zu beherrschen, um sie zu verändern, unter die Form einer Herrschaft des Bewußtseins über das Objekt, in dem das Bewußtsein sein Wesen verwirklicht.

Er gibt ebenso auf ideologische Weise den kollektiven Charakter der Arbeit wieder, die die Menschen in der Erfüllung einer gemeinsamen Aufgabe vereinigt, indem er sagt, daß der Mensch sein Wesen nur durch die anderen Menschen verwirklichen kann und daß sein wahres Dasein im Sein für andere besteht.

Er gibt gleichfalls eine ideologische Oxuslegung der Vereinzelung der Menschen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft durch die Profitsucht hervorgerufen wird, die das Privatinteresse dem allgemeinen Interesse entgegenstellt. In seiner Analyse der Beziehungen zwischen dem Herrn und dem Knecht hebt Hegel zugleich mit diesem Grundgegensatz die allgemeine Knechtschaft hervor, die durch die Macht des Geldes im kapitalistischen System hervorgerufen wird, und bemüht sich, über diesen Widerspruch hinauszugelangen; doch da er die auf das Privateigentum begründete Gesellschaft, die diesen Widerspruch hervorbringt, verteidigt, kann er diese Aufhebung nur auf utopische Weise vollziehen.

Er hebt zu diesem Zweck hervor, daß die Arbeit, die die Menschen durch die gesellschaftlichen Ungleichheiten, die sie zwischen ihnen erzeugt, trennt, andererseits durch die Aufhebung des Individualismus und des Egoismus die Eingliederung des Individuums in die Gemeinschaft gestattet.

Doch anstatt, wie die Sozialisten, diese Eingliederung an die tatsächliche Umgestaltung der Produktionsweise zu binden, führt er, da er einen ideologischen Gesichtspunkt annimmt, die gesellschaftliche Umgestaltung auf eine Umgestaltung des Bewußtseins zurück, das dadurch, daß es sich zum Selbstbewußtsein erhebt, dem Individuum das Gefühl gibt, daß sein wahrhaftes Wesen im Sein für andere besteht.

Die Welt der Arbeit ist in zwei Sphären geteilt: die des Knechts und die des Herrn.

Die wesentliche Rolle des Knechts besteht darin, Objekte zu erzeugen, die anderen gehören. Da er seine Existenz von diesen Objekten nicht lösen kann, hängt er von demjenigen ab, der sie besitzt, und sein wahrhaftes Sein wird durch diese Knechtschaft gebildet.

Doch da er sich andererseits bewußt wird, daß er durch seine Arbeit zum Fortbestand der Welt beiträgt, befreit er sich von dieser Knechtschaft und gelangt zum Selbstbewußtsein, indem er erfaßt, daß sein wahres Wesen im Sein für andere besteht. Er erkennt sich von nun an in den Dingen, die er erschafft, wieder; die Produkte seiner Arbeit, in welchen sein Bewußtsein sich entäußert, stellen sich ihm nicht unter der Form fremder Objekte dar, die ihn knechten, sondern erscheinen ihm als Verwirklichungsweisen seines Wesens.

Auf umgekehrte Weise gelangt der Herr zum Selbstbewußtsein. Zum Unterschied vom Knecht fühlt er sich unabhängig von den Objekten, über die er verfügt, ohne daß er veranlaßt wäre, sie zu er-

*1 Vgl. ebenda, S. 153—158 (II, 145—150).*

schaffen und sein Wesen in ihnen zu entfremden. Aber indem er diese Objekte wie sein Eigentum behandelt, gliedert er sie in sich ein, macht sich aus diesem Grunde abhängig von dem Menschen, der sie für ihn erzeugt, von seinem Knecht, und gelangt auf diese Weise, wie der Knecht, zum Bewußtsein, daß sein wahres Wesen im Sein für andere besteht.

Da der Herr und der Knecht, alle beide, im Produkt der Arbeit, im Objekt, zum Bewußtsein ihres wahren Wesens gelangen, so verschwindet die ursprüngliche Verschiedenheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, die den Gegensatz zwischen dem Herrn und dem Knecht hervorgerufen hatte; allen beiden erscheint tatsächlich das Objekt nicht mehr als etwas Äußeres, ihnen Fremdes, sondern als die Verdinglichung ihres Bewußtseins, das dessen wahre Substanz bildet.

Diese Identifizierung des Bewußtseins und der Substanz, des Subjekts und des Objekts, bewirkt die Entwicklung des Bewußtseins zu einer dritten Stufe, die auf das Selbstbewußtsein folgt, zur Stufe der Vernunft.

Die Vernunft gelangt zum Bewußtsein ihrer selbst nicht durch einen Gegensatz zur Welt, sondern im Ergebnis ihrer Tätigkeit, und da sie erkennt, daß die Wirklichkeit mit ihrer eigenen Natur identisch ist, kommt sie zu der Vorstellung, daß sie die wahrhafte Substanz, das Wesen der Welt bildet.

Das Bewußtsein erkennt in der Wirklichkeit, die es erschafft, sich selbst wieder, wird dadurch eins mit dem Wissen, in welchem die konkrete Welt als Verwirklichung, Verdinglichung des denkenden Subjekts erscheint, und das Objekt selbst gelangt alsdann zu seiner wahren Wirklichkeit nur, indem es die Form des Begriffs annimmt, indem es der Ausdruck der Entwicklung des Bewußtseins wird.

Diese Identifizierung des Bewußtseins und der objektiven Wirklichkeit ereignet sich im Geist, der weiß, daß er das Prinzip, das Wesen des Wirklichen bildet, welches er in allen seinen Bestimmtheiten, als Momente seiner selbst faßt.

Dadurch, daß Hegel auf diese Weise aus dem Wirklichen das Produkt der Tätigkeit des Bewußtseins machte und die Herrschaft des Bewußtseins über das Objekt betonte, drückte er auf ideologische Weise die Tätigkeit des Menschen aus, die diesen dazu treibt, die Außenwelt zu beherrschen. Hegel hob zu gleicher Zeit die wesentlichen und widerspruchsvollen Wirkungen dieser Tätigkeit in der kapitalistischen Ordnung hervor. Zunächst die immer tiefere Eingliederung des Menschen in die Welt durch die Produktion, eine Eingliederung, die er dadurch ausdrückte, daß er sagte, daß das denkende Subjekt, das als schöpferische Tätigkeit aufgefaßte Bewußtsein, die

Substanz des Objekts bilde. Zugleich mit dieser Eingliederung zeigte er die immer engeren Solidaritätsbände zwischen den Menschen, Bände, die sie dazu führen, das Sonderinteresse dem allgemeinen Interesse unterzuordnen; er drückte dies aus, indem er sagte, daß das Subjekt, das Selbstbewußtsein, sein wahrhaftes Wesen in einem Anderen habe. Er analysierte schließlich den Gegensatz zwischen den Menschen als aus der Herrschaft des Privateigentums und der individualistischen Aneignungsweise entsprungen, deren Wirkungen er in seiner Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Herrn und dem Knecht hervorhob.

Er denunzierte die Knechtschaft, die im kapitalistischen System die Unterordnung des Individuums unter das Produkt seiner Tätigkeit, unter das Objekt seiner Arbeit, durch die Entfremdung seines eigenen Wesens in diesem Objekt hervorruft, und wies die Notwendigkeit auf, sich durch eine Befreiung von der Herrschaft des Objekts über das Subjekt von dieser Knechtschaft loszumachen.

Doch infolge seiner konservativen Haltung, die ihn veranlaßte, die Herrschaft des Privateigentums als notwendig anzuerkennen, und die ihn dazu führte, die menschliche Persönlichkeit mit dem Eigentum zu verknüpfen, konnte er diesen Widerspruch nur auf ideologische und utopische Weise aufheben. Da er das ökonomische und gesellschaftliche Problem, das die durch die Herrschaft des Privateigentums hervorgerufene Entäußerung stellte, in ein Problem von Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und seinem Objekt verwandelte, übertrug er eben dadurch die Lösung dieses Problems auf eine ideologische Ebene; er verschob somit die Befreiung des Menschen von der Knechtschaft, die ihm seine eigene Arbeit auferlegt, auf die Erhebung des Bewußtseins auf eine höhere Ebene, wo es sich selbst in seinem Objekt wiedererkennt, während Karl Marx, der das Problem der Entäußerung auf eine konkrete, ökonomische und gesellschaftliche Ebene stellte, ihm durch die Beseitigung der tatsächlichen Ursache dieser Entäußerung, durch die Abschaffung der Herrschaft des Privateigentums eine konkrete Lösung geben sollte.

### 3. LOGIK

Nachdem Hegel in der Phänomenologie des Geistes die zugleich historische und logische Entwicklung der Formen des Bewußtseins in ihren Beziehungen mit dem Objekt gezeigt und das Objekt auf Grund der Identität des Bewußtseins und der Substanz auf den Begriff zurückgeführt hatte, legt er in der Logik die Entwicklung des Geistes

dar und madit uns mit der Welt der Ideen, der Begriffe in ihrer Entfaltung bekannt.

Durch eine Entwicklung entsprechend der des empirischen Bewußtseins, das in seinen Beziehungen mit dem konkreten Wirklichen zum Selbstbewußtsein und darauf zur Vernunft wird, wird der Begriff, der anfangs an sich, in der Form des Seins existiert, durch einen Akt der Reflexion, der ihn dem, was anders ist als er selbst, entgegensetzt, in der Form des Wesens zum Subjekt und schließlich, indem er sich dessen bewußt wird, daß Subjekt und Objekt sich in ihm vereinigen, zur Idee.

Der Begriff, anfänglich eingesenkt im Unbewußten der Natur, von der er sich nicht unterscheidet, erscheint in der Form des unmittelbaren Seins und unterliegt, wie das empirische Bewußtsein in der Phänomenologie des Geistes, dem Einfluß der Welt, anstatt diese zu bestimmen.

Er stellt sich darauf der unmittelbaren Wirklichkeit, von der er sich bis dahin nicht unterschied, entgegen, gelangt nach und nach zum Bewußtsein seiner wahren Natur, seines Wesens und macht nun aus seinen Bestimmungen Momente seiner Verwirklichung.

Sich auf diese Weise in ein Subjekt verwandelnd ist das Sein, das zum Wesen geworden ist, von nun an in eine ununterbrochene Entwicklung hineingezogen, in deren Verlauf es, um seine wahre Natur zu verwirklichen, dazu geführt wird, jede besondere Existenzweise zu negieren, die infolge ihres bestimmten und endlichen Charakters ein Hindernis für seine Entwicklung bildet. Der Widerspruch zwischen seinen besonderen Existenzbedingungen und seinem Wesen äußert sich in der Form des Sollens, das es antreibt, durch ein Aufheben jeder bestimmten Existenzweise alle Möglichkeiten, die in ihm sind, zu verwirklichen.

In diesem ununterbrochenen Aufheben der unmittelbaren Wirklichkeit, um zur wesentlichen Wirklichkeit zu gelangen, erscheint seine Einheit nicht in einer festen, starren, unveränderlichen Form, sondern in seiner Veränderung selbst, in der Form eines Differenzierungs- und Vereinigungsprozesses, in dessen Verlauf es sich um all das bereichert, was es in sich aufnimmt.

Dieser Prozeß, der mit der statischen Logik unvereinbar ist, die auf dem Identitätsprinzip ruht und bestrebt ist, die unmittelbare, in ihrer Unveränderlichkeit betrachtete Wirklichkeit zu verewigen, bestimmt zugleich mit dem Verwerfen dieser Logik ihr Ersetzen durch eine neue Logik, die Dialektik. Die Dialektik, die der unmittelbaren Wirklichkeit keinen absoluten Wert zuerkennt, ist im Gegenteil bestrebt, sie umzugestalten, um sie ihrem Wesen immer mehr anzupassen.

Das grundlegende Element der Dialektik, die das allgemeine Gesetz des Lebens ist, ist die Negation, der Widerspruch, der jedes Sein dazu treibt, seine bestimmte Existenzweise aufzuheben, um zu einer neuen Existenzweise zu gelangen, wo es sein Wesen verwirklicht, und zwar nicht in einer erstarrten und toten Form wie in der statischen Logik, sondern im Verlauf eines Prozesses, in welchem sich alle Möglichkeiten, die es enthält, verwirklichen.

Das negative Prinzip, das demnach das Sein antreibt, unaufhörlich seine Erscheinungsformen zu negieren, um zu seinem Wesen zu gelangen und seinen wahren Inhalt zu verwirklichen, hat nicht, wie bei Fichte, den Charakter eines unbestimmten Sollens. Die Negation hat nämlich, als Negation eines besonderen Inhalts, einen bestimmten, positiven Charakter; und so hat auch die Negation der Negation, die die Aufhebung dieses Gegensatzes bildet und durch die das Sein sein Wesen verwirklicht, einen bestimmten Charakter.

Das Wesen ist nicht der Schlußpunkt der Entwicklung des Begriffs. Der Widerspruch, der den Begriff dem Wirklichen entgegensetzt, verschwindet, sobald der Begriff sich bewußt wird, daß er das Wesen der Dinge selbst bildet und er sich so von der verdinglichten, dem denkenden Subjekt fremden Wirklichkeit befreit.

Das Wesen verwandelt sich darauf in Idee, in der der Begriff zum Bewußtsein seiner vollen, zugleich subjektiven und objektiven Wirklichkeit gelangt und sich mit der Totalität des Wirklichen identifiziert. Den Übergang des Wesens zur Idee kennzeichnet die Aufhebung der unmittelbaren verdinglichten Wirklichkeit und ihre Umwandlung in rationale, zugleich subjektive und objektive, im Begriff verwirklichte Wahrheit. Die Tätigkeit des denkenden Subjekts, die die eigentliche Substanz des Wirklichen ausdrückt, vereinigt sich nun mit der Bewegung der Idee, die in sich die Identität des Subjekts und des Objekts verwirklicht, indem sie die ganze Welt als Entäußerung ihrer eigenen Substanz auffaßt.

Wie die Phänomenologie des Geistes, so erklärt sich auch die Logik aus der Bestrebung Hegels, die der kapitalistischen Ordnung innewohnenden Widersprüche zu überwinden, die sich der totalen Eingliederung des Menschen in die Welt entgegensetzen und sich seiner rationalen Herrschaft über das Wirkliche hindernd in den Weg stellen. Wie alle bürgerlichen Denker ist Hegel dadurch, daß er die auf das Privateigentum begründete Gesellschaft als die notwendige und vernünftige ökonomische und gesellschaftliche Organisationsweise betrachtet, veranlaßt, diesen Widerspruch auf dem Boden des Widerspruchs selbst aufzuheben, und er nimmt darum zu einer ideologischen und utopischen Lösung Zuflucht. Er versucht die absolute Freiheit und



die vollkommene Vernunft nicht durch eine Umgestaltung der wirklichen Lebensbedingungen der Menschen zu verwirklichen, sondern durch eine Übertragung der menschlichen Tätigkeit auf das Gebiet des Denkens, auf das Gebiet der Idee. Da die Idee die ganze Wirklichkeit in sich einschließt und kein anderes Objekt hat als sich selbst, erscheint sie vollkommen frei und kann leicht über die Widersprüche des Wirklichen triumphieren.

Da die praktische Tätigkeit sich auf diese Weise auf die Erkenntnis beschränkt, die ihm allein zur rationalen Wahrheit zu führen scheint, beschränkt sich die Existenz, die wesentlich nach ihrer geistigen Seite hin betradtet wird, auf das Wissen und stellt sich in einer, von jeder unmittelbaren materiellen Wirklichkeit gereinigten Form, in der geläuterten Form von Begriffen dar.

Die Idee, die in sich das Denken und das Sein, das Subjekt und das Objekt vereinigt, wird somit die einzige Wirklichkeit, und da sie sich selbst, durch die Entwicklung ihrer eigenen Substanz, erschafft, verwandelt sie sich in Gott, in den schöpferischen Weltgeist.

Hegel macht nun aus der Logik eine Theologie und nimmt sich vor, zu zeigen, wie dieser Schöpfungsakt sich vollzieht. Nachdem er in der Phänomenologie des Geistes und in der Logik die gewissermaßen theoretische Entwicklung des Geistes bis zu dem Moment, wo er zur vollkommenen Vernunft und absoluten Idee wird, beschrieben hat, zeigt er, wie diese, nachdem sie sich zunächst in roher Form in der Natur entäußert hat, die als ihre Antithese erscheint, sich dann auf immer vollkommenerer Weise in der Geschichte verwirklicht, wo sie sich nach und nach von der objektiven Wirklichkeit löst, die sie als den Ausdruck ihres eigenen Wesens betrachtet, und schließlich in der Kunst, der Religion und der Philosophie zu ihrer vollen Verwirklichung aufsteigt, wobei sie zu ihrem letzten Ausdruck in der Hegelschen Philosophie gelangt, die die Welt als eine rationale Totalität umfaßt, wo die Identität des Subjekts und des Objekts, des Denkens und des Seins verwirklicht ist.

In diesem ungeheuren Bemühen, aus der Gesamtheit der Welt die stufenweise Verwirklichung der absoluten Idee zu machen, führt Hegel die Tatsachen und die Dinge auf Begriffe zurück, was ihm gestattet zu zeigen, wie sie in ihrer Entwicklung einem rationalen Gang folgen und die Bewegung des Geistes wiedergeben.

Doch läßt sich dieses Verfahren nicht überall in gleicher Weise verwirklichen, und seine Anwendung erweist sich immer schwieriger, je mehr man sich aus dem Bereich des reinen Denkens entfernt. Wenn es in der Tat in diesem Bereich leicht ist, zwischen den Begriffen eine rationale Verkettung, eine dialektische Ordnung herzustellen, ist es

schon schwieriger, es in der Geschichte zu tun, wo der Anteil des Zufälligen größer ist; wenn man schließlich in das Gebiet der Natur kommt, kann diese Angleichung des Wirklichen an das Vernünftige nur auf eine sehr willkürliche Weise vorgenommen werden.

#### 4. NATURPHILOSOPHIE

Das erklärt die Schwäche und die Seltsamkeit von Hegels Naturphilosophie. Hegel verwirft die wissenschaftliche Methode, die dadurch, daß sie das qualitative Element aus dem Wirklichen entfernt, um nur das quantitative zurückzubehalten, gestattet, durch die Aufstellung von Maßen ein mathematisches Schlußverfahren anzuwenden; er stellt sich auf eine philosophische und logische Ebene und bemüht sich, die natürliche Verkettung der Erscheinungen auf die dialektische Entwicklung der Begriffe zurückzuführen.

Da diese Reduktion sich als besonders schwierig erweist, erklärt Hegel die Unfähigkeit der Natur, den Begriff zu verwirklichen, durch den Umstand, daß sie die Entfremdung, die Entäußerung der Idee in der Form des Andersseins ihrer selbst ist, daß sie gewissermaßen deren Negation bildet, was sich durch den großen Anteil von Zufälligem, von Irrationalem, den sie enthält, offenbart.<sup>1</sup>

Der Vernunft entfremdet, ist die Natur dem Zufall und der blinden Notwendigkeit unterworfen; die Veränderung in ihr hat einen mechanischen (Mineralien), unbewußten (Pflanzen) oder instinktiven (Tiere) Charakter und geht nicht, wie in der menschlichen Tätigkeit, aus einem Willensakt hervor, der die Bestimmung hat, der Wirklichkeit einen vernünftigen Charakter zu geben.<sup>2</sup>

Da jedoch Hegel der Auffassung ist, daß das Wirkliche in seinem Wesen vernünftig ist, denkt er, daß die Natur, obwohl sie dem Anschein nach dem Geist fremd ist, in ihren wesentlichen Zügen mit der Vernunft übereinstimmt, die die Natur wenigstens in ihren großen Linien durchdringen kann.<sup>g</sup>

Deshalb bemüht er sich auch, ohne den Anspruch zu erheben, die gesamte Natur abzuleiten, in ihr eine rationale Ordnung und eine rationale Entwicklung festzustellen, um auf deduktivem Wege all

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, II. Teil, „Naturphilosophie“, S 247, S. 50 (VIII, 24): „Die Natur ist der sich entfremdete Geist*

*2 Vgl. ebenda, S 248, S. 54 (VIII, 28): „Die Natur zeigt daher in ihrem*

*Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.“ g Vgl. Emile Meyerson, a. a. O., II, S. 44.*

das Wesentliche in ihr zu zeigen. Er geht zu diesem Zweck von den allgemeinen Gegebenheiten der empirischen Wissenschaften aus, deren Rolle in seinen Augen darin besteht, die für den Aufbau der spekulativen Wissenschaft bestimmten Materialien auszuarbeiten,<sup>1</sup> und bemüht sich, die Erscheinungen miteinander zu verketten. Die Erscheinungen werden dabei auf eine Stufe der Allgemeinheit gebracht, die es gestattet, sie in einem dialektischen Prozeß auf Begriffe zurückzuführen und auf diese Weise eine Logik der Natur zu erstellen.

Die Ersetzung der mathematischen Erklärung durch dieses Verfahren logischer Verkettung wird durch den Umstand bestimmt, daß die Veränderung für Hegel sich nur aus der Bewegung des Begriffs erklären kann, was seiner Auffassung von der Entwicklung einen von der modernen Auffassung diametral verschiedenen Charakter gibt.<sup>2</sup>

Diese Entwicklung, die die Bewegung der Idee wiedergibt, kommt nur wenig in der Natur, in der physischen und organischen Welt zum Ausdruck, wo das irrationale Element vorherrscht; sie äußert sich vor allem in dem Bereich, wo der Geist seine Tätigkeit freier und voller ausübt, in der Geschichte und in der Philosophie.

## 5. PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

Nachdem Hegel in der Naturphilosophie dargestellt hatte, wie die Idee sich, in noch unausgebildeter Weise, in der physischen und organischen Welt offenbart, zeigt er in der Philosophie der Geschichte, wie sie sich im Verlauf der menschlichen Entwicklung auf stets vollkommenerer Weise, durch eine immer engere Einheit des handelnden Denkens und des Wirklichen realisiert.

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, II. Teil, „Naturphilosophie“, S 246, S. 44 (VIII, 18).*

*2 vgl. ebenda, S 249, S. 58—59 (VIII, 32—33): „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee*

*Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben.“*

*4 Cornu, Entwicklung des Denkens*

Ausgehend vom Postulat, daß die Vernunft die Welt regiere und deren Entwicklung bestimmen müsse,<sup>1</sup> bemüht sich Hegel, die Geschichte auf die stufenweise Entwicklung der absoluten Idee zurückzuführen, indem er aus der Gesamtheit der historischen Ereignisse die wesentlichen Momente herauslöst, die die aufeinanderfolgenden Stufen, die der Geist durchläuft, bezeichnen.

Hegel fügt auf diese Weise die Geschichte in den Rahmen der Logik ein und bemüht sich zu zeigen, daß ihr Ablauf nur die Ab Spiegelung der Bewegung des Geistes sei, der in ihr das verwirklicht, was er an sich ist: sein Wesen, seine eigene Substanz. <sup>2</sup>

Diese Zurückführung der historischen Entwicklung auf eine logische Entwicklung gibt der Philosophie der Geschichte von Hegel einen deduktiven und apriorischen Charakter, der sie von der beschreibenden Geschichte unterscheidet.

Da die Geschichte die stufenweise Enthüllung des Geistes ist, zieht Hegel aus der unermesslichen Fülle von Tatsachen, der unzähligen Menge der Individuen und der unendlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse, deren Überfluß die Wirkung hat, den Gang der Geschichte zu verdunkeln, nur diejenigen in Betracht, die ein Moment der Idee ausdrücken und das Werk der Vernunft verwirklichen.<sup>g</sup>

*1 Vgl. G. W. F. Hegel, „Philosophie der Geschichte“, Einleitung, S. 34 (IX, 12): „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“*

*2 Vgl. ebenda, Einleitung, S. 45 (IX, 23): „... der Geist weiß sich selbst: er ist das Beurteilen seiner eigenen Natur Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Vernunft gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte.“*

*3 Vgl. G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, III. Teil, „Die Philosophie des Geistes“, Bd. 10, 1942, S. 549, S. 430 (VII, 424): „Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Partikularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, wenn sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjektive Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in scharflicher Anschaulichkeit und Kürze so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten.“*

Diese apriorische Geschichtsauffassung als Ausdruck der rationalen und eben dadurch notwendigen Entwicklung des Geistes führt Hegel dazu, den wirklichen Ablauf der Ereignisse im Vergleich mit ihrer rationalen Verkettung als sekundär zu betrachten und demnach die Ordnung der zeitlichen Aufeinanderfolge der der logischen Aufeinanderfolge unterzuordnen, was ihm gestattet, auf deduktive Weise vorzugehen, um die allgemeinen Linien der historischen Entwicklung festzustellen.

Da jedoch bei Hegel die Idee untrennbar vom Wirklichen ist und Wert nur in dem Maße besitzt, als sie dieses ausdrückt, bekommt die Geschichte keinen abstrakten Charakter und beschränkt sich nicht auf eine geistige Entwicklung. Hegel bemüht sich im Gegenteil, die Entwicklung der großen Ideen: Nation, Freiheit, Demokratie, die für ihn das Wesentliche der Geschichte bilden, in die Entwicklung der historischen, positiven und konkreten Wirklichkeit einzugliedern.

Daher scheint auch seine deduktive und apriorische Geschichtsauffassung, die die Beseitigung des Zufälligen bedingt, durch seine zahlreichen Erklärungen über den hervorragenden Wert der für sich selbst betrachteten Tatsachen und über die Notwendigkeit für den Historiker, nicht auf dogmatische, sondern auf empirische Weise zu verfahren, entkräftet zu werden.<sup>1</sup>

Doch sind diese Behauptungen über den hervorragenden Wert des Wirklichen etwa von derselben Art wie die Behauptungen über die Bedeutung, die man den Gegebenheiten der empirischen Wissenschaften beimessen muß. Wenn der rationale Charakter des Geschichtsablaufs aus der Prüfung der Tatsachen hervorgehen und durch sie erhärtet werden soll, so beweisen die Tatsachen, an sich betrachtet, nichts und erhalten ihren wahren Sinn erst dann, wenn sie durch die spekulative Philosophie ausgelegt und in eine logische Ordnung gebracht werden.

Was seine Philosophie der Geschichte, wie übrigens seine ganze Philosophie, charakterisiert, ist diese Zurückführung der historischen

Bewegung auf einen logischen Ablauf. Da Hegel bemüht ist, die Ent-

*1 Vgl. G.W. F. Hegel, „Philosophie der Geschichte“ Einleitung, S. 36 (IX, 14): „Es hat Sidi also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer eine und dieselbe ist, aber in dem Welt-dasein diese seine eine Natur expliziert. Dies muß, wie gesagt, das Ergebnis der Geschichte sein. Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren . .*

wicklung des Wirklichen an die Entwicklung der Idee zu binden, läßt er es sich angelegen sein, auf empirische Weise zu verfahren; doch da er die konkreten Gegebenheiten der Geschichte nur insoweit verwendet, als sie die Bewegung der Ideen wiedergeben, wird er dazu verleitet, die Geschehnisse nach dem Zweck zurechtzubiegen, den sie verwirklichen sollen, und sie in Begriffe zu verwandeln, um sie in eine logische Entwicklung einzufügen.

Obwohl sie eine gewisse empirische Basis behält, wird somit die Geschichte bei Hegel wesentlich in eine ideologische Konstruktion übertragen, deren Zweck darin besteht, dem ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen System seiner Zeit eine zugleich rationale und historische Rechtfertigung zu geben und Regeln für das Handeln zu bestimmen, die den Interessen der bürgerlichen Klasse entsprechen, die er verteidigt.

Seine Auffassung von einer logischen Entwicklung der Geschichte fußt auf dem der ganzen rationalistischen Philosophie gemeinsamen Gedanken der Freiheit, einem Gedanken, der auf ideologischem Gebiet die aufsteigende Bewegung der Bourgeoisie widerspiegelte und der durch den Gang der Geschichte selbst den Machtantritt dieser Klasse zu rechtfertigen erlaubte.

Da Hegel die Bestrebungen einer Bourgeoisie wiedergibt, die nicht revolutionär war, wie die französische Bourgeoisie des achtzehnten Jahrhunderts, sondern halbkonservativ, wird die Idee des Fortschritts bei ihm durch das Bestreben abgeschwächt, die bestehende Wirklichkeit, soweit sie den Interessen dieser Klasse entspricht, zu rechtfertigen.

Dieses Bestreben, die gegenwärtige Wirklichkeit zu rechtfertigen, das ihn veranlaßt, dem Wirklichen einen hervorragenden Wert beizumessen, bewegt ihn, den Dogmatismus und den Utopismus zu verwerfen und die Nichtigkeit jedes Versuchs, die bestehende Wirklichkeit aufzuheben, zu proklamieren.

Das ist der Sinn der beiden berühmten Aphorismen „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ und „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“, die einerseits bedeuten, daß man nicht a priori, mit Hilfe eines abstrakten Prinzips, die Momente der historischen Entwicklung, die in sich selbst ihre Rechtfertigung tragen, beurteilen und bestimmen kann, und andererseits, daß der Philosoph, da die Vernunft mit dem Wirklichen verbunden ist und sich stufenweise in ihm verwirklicht, sich darauf beschränken muß, deren Werk aufzuzeichnen und deren Sinn bloßzulegen, ohne den Versuch zu unternehmen, über die Zukunft zu spekulieren.

Daraus entsteht der grundlegende, der Philosophie der Geschichte innewohnende Widerspruch zwischen der unendlichen dialektischen Bewegung des Geistes, die die historische Entwicklung bestimmt, und dem Stillstand dieser Bewegung in der gegenwärtigen Epoche, ein Stillstand, der sich in der Apologie des preußischen Staats und der christlichen Religion ausdrückt, denen Hegel einen absoluten Wert beimißt.

Der Fortschritt in der Geschichte wird durch ein Grundprinzip bestimmt, durch ein transzendentes Subjekt, den absoluten Geist, der stufenweise in der Welt zum Bewußtsein seines Wesens gelangt, das die Freiheit ist. Dieses Bewußtwerden widerspiegelt sich in der Entwicklung der Menschheit, die sich ebenfalls nach und nach zum Bewußtsein der Freiheit erhebt, die sie in der Reihenfolge der großen historischen Perioden verwirklicht.<sup>1</sup>

Die Freiheit gibt der menschlichen Geschichte ihren besonderen Charakter. Zum Unterschied von den anderen Wesen, Dingen, Pflanzen, Tieren, die blind und passiv dem Einfluß ihrer Umwelt unterliegen, ist der Mensch als denkendes Wesen das aktive Subjekt seiner Existenz, die er frei bestimmt, und eben diese freie Aktivität charakterisiert die menschliche Geschichte.

Diese Idee der Freiheit stellt sich in der Philosophie der Geschichte in der Form einer Befreiung des Geistes dar, der anfangs im Unbewußten der Natur versunken ist, und zugleich in der Form einer stufenweisen Befreiung der Menschheit. <sup>2</sup>

Diese Vermischung des Ganges der Geschichte mit dem Gang des Geistes gestattet Hegel, der historischen Entwicklung den Charakter einer logischen Notwendigkeit zu geben, indem er die verschiedenen

<sup>1</sup> Vgl. ebenda, Einleitung, S. 46 (IX, 24): „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit

<sup>2</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, „System der Philosophie“, III. Teil, „Die Philosophie des Geistes“, S. 549, S. 427 (VI12, 421): „Diese Bewegung [der Geschichte] ist der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz, — die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an-und-für-sich-seienden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein, und somit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt.«

Stadien der Entwicklung der Menschheit den verschiedenen Stufen, die der Geist durchläuft, gleichsetzt.<sup>1</sup>

Diese Gleichsetzung der Entwicklung des Geistes mit der Entwicklung der Geschichte wird durch den Gedanken von den aufeinanderfolgenden Stufen, durch welche sich die Freiheitsidee verwirklicht, vermittelt; ein Gedanke, der gestattet, einen gewissen Parallelismus in dieser Entwicklung aufzustellen.

Dieser Gedanke der stufenweisen Entwicklung der Menschheit war bereits vor Hegel von Kant und von Herder vertreten worden, doch während in deren Systemen jede Stufe an sich betrachtet wurde und demnach einen halbstatistischen Charakter bewahrte, war Hegel bestrebt, die historische Entwicklung nicht nur in jeder ihrer Stufen, deren wesentlichen Charakter er aufsuchte, sondern auch in ihrer Bewegung zu ergründen, indem er zeigte, was den dialektischen Übergang von einer Stufe auf die andere bestimmt.

Den Individuen mißt Hegel Wert und Bedeutung in dieser Entwicklung nur soweit bei, als sie das Instrument von höheren Zwecken sind und ein Moment des absoluten Geistes verkörpern.

Die Rolle der großen Männer wie Alexander, Cäsar, Napoleon besteht darin, die meist unbewußten Vollstrecker des Weltgeistes zu sein. Indem sie ihre besonderen Interessen verfolgen, die sie dazu treiben, die bestehende Ordnung umzustürzen, verwirklichen sie, wenn sie eine neue Ordnung errichten, unter der Einwirkung dessen, was Hegel die „List der Vernunft“ nennt, die Wahrheit ihrer Epoche; zugleich mit der Entwicklung der Wahrheit bestimmen sie den Fortschritt der Geschichte.

Dieser Fortschritt kommt wesentlich durch die Aufeinanderfolge der großen historischen Völker zum Ausdruck, von denen jedes eine neue Stufe darstellt, zu der sich der Weltgeist erhebt und durch die neue Form ausdrückt, die er der Freiheit verleiht. Dieses Moment, durch welches ein großes Volk seine Sendung erfüllt, bezeichnet auch das Moment seines Niederganges, denn es bestimmt zugleich das Entstehen seiner Antithese, d. h. einer neuen Stufe in der Entwicklung

*i Vgl. Kurt Breysig, „Vom geschichtlichen Werden“, II, Stuttgart und*

*Berlin 1926, S. 365: „Weil der Begriff Freiheit gefaßt werden kann in dem Sinn Ordnung von ganzen Völkern und Völkergruppen und dann wieder in dem Sinn eines Sich-Losringens des halbpersönlichen Weltgeistes aus den Bindungen eines zuerst vielfach gehemmten und noch naturhaft unbewußten Seins, deshalb vornehmlich mag er sich Hegel als der Gedanke aufgedrängt haben, der am besten geeignet war, die Spitze seiner Lehrpyramide zu bilden.“*



des Weltgeistes, die zu verwirklichen ein anderes Volk Zur Aufgabe hat.

Diese Auffassung der Geschichte im Sinne einer Aufeinanderfolge der großen Völker, von denen jedes ein Moment, eine besondere Stufe der Entwicklung des Geistes darstellt, entspricht nicht der Wirklichkeit. Die Tätigkeit eines Volkes ist in Wirklichkeit nicht auf die Anwendung eines einzigen Prinzips begrenzt, andererseits werden die Stufen der historischen Entwicklung von Hegel falsch unter den Völkern verteilt, deren Entwicklung im allgemeinen nicht eine aufeinanderfolgende, sondern eine parallele ist und von denen nur einige zu ihrer vollen Entfaltung gelangen.

Durch das Übertreiben der Rolle dieser letzteren Völker gibt Hegel der Geschichte die Form eines ungeheuren Dramas, dessen Schauplatz diese der Reihe nach betreten, und das sich in seiner Gesamtheit auf drei große Akte beschränken läßt, von denen jeder durch eine bestimmte Stufe des Bewußtseins der Freiheit gekennzeichnet ist.

In der orientalischen Welt, die der ersten Befreiungsstufe des Geistes entspricht und wo die sich von der Wildheit und der Barbarei freimachende Menschheit zur Vernunft gelangt, verkörpert sich die Freiheit in der Form von rationalem Willen im Despoten, der allein frei ist. In der griechisch-römischen Welt, wo der Geist zu einem größeren Selbstbewußtsein gelangt, verkörpert sich die Freiheit in der Aristokratie, die allein frei ist. In der germanischen Welt endlich, die ganz von Christentum durchdrungen ist, gelangt der Geist zum vollen Selbstbewußtsein und die Freiheit verwirklicht sich in der ganzen Menschheit.

Die Entwicklung der Freiheit in der Geschichte äußert sich wesentlich durch die Umwandlung der Formen des Staats, der Verkörperung des Weltgeistes, der das aktive Subjekt, das bestimmende Element des historischen Werdens bildet.

Für Hegel gibt es sozusagen keine Geschichte außerhalb des Staates und alle gesellschaftlichen Formen, die dessen Bildung vorausgingen (Wildheit, Barbarei), gehören eher ins Gebiet des tierischen Lebens, wo der Geist fehlt, als in das des menschlichen Lebens.<sup>1</sup>

Die Geschichte beginnt in der erst mit der Staatenbildung, die dann einsetzt, wenn die Individuen ihre Beziehungen auf rationale

*1 Vgl. G.W. F. Hegel, „System der Philosophie“, III. Teil, „Die Philosophie des Geistes“, S 549, S. 429 (VI12, 423): „In dem Dasein eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als sol&er zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als sol(h) hat eigentlidl keine Ge . Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliäe Bedeutung . .*

Weise organisieren. Diese hohe Auffassung vom Staat flößte Hegel das Beispiel der französischen Revolution ein, die ihm die hervorragende Rolle, die der Staat im Schicksal einer Nation spielt, gezeigt hatte; sie entsprach überdies seiner konservativen Neigung, die ihn veranlaßte, im Staat das Herrschaftsinstrument der bürgerlichen Klasse zu verteidigen.

Die Entwicklung der Staaten wird durch einen unaufhörlich neu entstehenden Konflikt zwischen der Vernunft und dem irrationalen Charakter bestimmt, den zu einem gegebenen Moment die bestehende politische und gesellschaftliche Organisation annimmt, einen Konflikt, der zugleich die Zerstörung der bestehenden Staatsform und ihre Ersetzung durch eine höhere Form hervorruft. Diese Entwicklung findet ihren Abschluß im preußischen Staat, dem vernünftigen Staat, in dem die Übereinstimmung des individuellen und des allgemeinen Willens gestattet, die individuelle Freiheit mit der Autorität zu vereinen und aus der freiwilligen Unterordnung unter das Gesetz das höchste Prinzip der Gesellschaft zu machen.

Dieser auf dem Respekt der Ordnung und des Gesetzes fußende, gleichermaßen von der willkürlichen Macht und der revolutionären Demokratie entfernte Staat bildete in den Augen Hegels die beste Garantie der wesentlichen Interessen der Bourgeoisie, die er mit den allgemeinen Interessen der Menschheit gleichsetzte. Hegel machte aus diesem Staat die vollkommene Verkörperung des Weltgeistes und brachte mit ihm den Gang der Geschichte zum Stillstand.

## 6. PHILOSOPHIE DES RECHTS

Diese Auffassung des als Verkörperung des absoluten Geistes betrachteten Staates beherrscht Hegels Philosophie des Rechts, in welcher er den Staat nicht mehr vom historischen, sondern vom juristischen und moralischen Gesichtspunkt aus rechtfertigt.

Nachdem er in der Philosophie der Geschichte die Rolle des Staates in der historischen Entwicklung dargelegt hatte, analysiert er in der Philosophie des Rechts seine Beziehungen zu den Individuen und zur Gesellschaft.

Das Recht ist für Hegel, wie die Geschichte, der Ausdruck des rationalen Willens, der sich stufenweise in der Form der Freiheit verwirklicht. Seine Entwicklung hat aus diesem Grunde, wie die der Geschichte, einen zugleich historischen und logischen Charakter; die juristische Wirklichkeit wird von Hegel in einen logischen Rahmen eingefügt, was ihm gestattet, die apriorische Auffassung, die er sich

vom Recht macht, von einem historischen und rationalen Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen.

Wie die Gesamtheit seiner Philosophie ist seine Auffassung vom Recht von seinen halbkonservativen Tendenzen bestimmt, die die Tendenzen des deutschen Mittelstandes waren. Zu schwach, um gleich der französischen Bourgeoisie ihre Bestrebungen durch eine politische und gesellschaftliche Revolution zu verwirklichen, war diese Klasse gezwungen, sich dem noch vorherrschenden feudalen Regime anzupassen, von dem sie sich jedoch freimachen wollte.

Diese halbkonservative Auffassung bestimmt das Denken Hegels in der Philosophie des Rechts und entfernt es zugleich der revolutionären rationalistischen wie der reaktionären romantischen Auffassung.

Er verwirft in der Tat die rationalistische Auffassung, die das Recht auf absolute Weise außerhalb der Geschichte betrachtet, aus ewigen, universell gültigen Prinzipien hervorgehen läßt, die sich gleichförmig auf alle Gesellschaften erstrecken und denen sie die historische Entwicklung unterordnen will.

Dem Rationalismus wirft er ebenfalls vor, von einer atomistischen Auffassung der Gesellschaft auszugehen, im Menschen das Individuum und nicht das gesellschaftliche Element zu betrachten, und das Recht aus diesem Grund, ohne den höheren Forderungen der Gesellschaft und des Staates Rechnung zu tragen, der Befriedigung der Wünsche und Bedürfnisse der Individuen unterzuordnen.

Diese Kritik des Rationalismus, als Ausdruck des revolutionären Liberalismus, geht bei ihm Hand in Hand mit der Kritik der reaktionären Romantik.

Wenn Hegel mit den Romantikern meint, daß man das Recht mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der historischen Entwicklung in Verbindung bringen muß und daß das Individuum sich in die Gemeinschaft eingliedern und sich ihr unterordnen muß, so weigert er sich aber, das Recht wie die Romantiker auf das Gewohnheitsrecht zurückzuführen und diesem dadurch einen nicht rationalen, sondern empirischen Charakter zu geben; er weigert sich auch, die Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft auf eine passive Unterwerfung unter die Gewalten und Institutionen der Vergangenheit zu beschränken, die von den Romantikern im Namen des traditionellen Rechts, des „positiven“ Rechts gerechtfertigt werden.<sup>1</sup>

*1 Vgl. K. v. Haller, „Restauration der Staatswissenschaft“, Bd. 1—3, Winterthur 1816—1818. In seiner Apologie der absoluten Monarchie gestand Haller dem Individuum keinerlei konstitutionelle Garantie zu und begründete das Recht einzig und allein auf die Tradition und die Gewalt.*

Als Vertreter der Bestrebungen des deutschen Bürgertums bekämpft Hegel demnach zugleich das revolutionäre und das traditionelle Recht und nimmt theoretisch die neuen, durch die französische Revolution verkündeten juristischen Grundsätze an; aber immer mehr zur konterrevolutionären Tendenz der Heiligen Allianz neigend, die auf dem Karlsbader Kongreß (1816) eine Reihe von Maßnahmen gegen die liberale Bewegung ergriff, verurteilt er den Liberalismus und verkündet die Notwendigkeit, den Willen der Individuen der absoluten Autorität des Staates unterzuordnen.

Diese Auffassung von der totalen Unterordnung des Individuums unter den Staat, die er zum grundlegenden Prinzip seiner Philosophie des Rechts macht, wird ihm nicht nur durch seine konservativen Tendenzen diktiert, sondern auch durch den Umstand, daß sie für ihn das einzige Mittel bildete, das wesentliche Problem der Eingliederung des Individuums in sein gesellschaftliches Milieu zu lösen.

Er bemüht sich, den dem Liberalismus eigentümlichen Individualismus, der auch dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht, aufzuheben; doch da er sich in seinen Auffassungen von dieser Gesellschaft beeinflussen läßt, deren wesentliche Elemente, das Privateigentum und die Profitsucht, er rechtfertigt, kann er die Aufhebung des Individualismus nur innerhalb des Rahmens der bürgerlichen Gesellschaft auf dem Boden der Widersprüche, die sie enthält und die er tatsächlich nicht aufheben kann, vornehmen; er wird demnach, wie alle bürgerlichen Denker, dazu geführt, die Eingliederung des Menschen in die Gemeinschaft auf eine ideologische und utopische Weise zu erreichen.

Diese Eingliederung erfolgt bei ihm in einem Idealstaat, der zum Unterschied vom wirklichen Staat, der Spiegel und Instrument der Gesellschaft ist, deren Antithese bildet und ihr gegenüber das allgemeine Interesse, das kollektive Leben darstellt. In seiner Philosophie des Rechts bezeichnet der Staat den Schlußpunkt des Rechts, dessen Entwicklung, wie die der Geschichte, durch die Realisierung der Freiheit die stufenweise Rationalisierung des Wirklichen ausdrückt.

Die Freiheit wird bei Hegel nicht nach ihrer subjektiven Seite als Ausdruck des individuellen Willens, sondern als freiwillige Unterordnung des Individuums unter die allgemeinen Prinzipien der objektiven Moralität aufgefaßt, die ihren vollkommenen Ausdruck im Staat findet.

Das Prinzip der Freiheit wird, als wesentliches Element des Rechts, von Hegel mit dem Prinzip des Privateigentums verbunden, das er vom juristischen und moralischen Gesichtspunkt aus rechtfertigt und zur notwendigen Bedingung der Freiheit macht.

Der rationale Wille hat als Quelle der Freiheit notwendigerweise das Bestreben, sagt Hegel, sich sein Objekt anzueignen. Diese Befugnis zur Aneignung, als objektiver Ausdruck der Freiheit, wird demnach mit dem Eigentum verbunden, das dadurch, daß es den Ausschluß jedes anderen von der Aneignung des Objekts voraussetzt, den Charakter des Privateigentums annimmt.

Der rationale Wille, der auf die Freiheit der Aneignung, d. h. auf das wesentliche Element der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gegründet ist, erscheint zunächst in der Form der Individualität, der Persönlichkeit, die sich äußerlich durch die über die Dinge erworbenen Rechte, durch das durch Verträge verbürgte und gesetzlich bestätigte Eigentum kundgibt.

Die Persönlichkeit hat einen egoistischen Charakter und ihre Tätigkeit ist wesentlich durch das partikulare Interesse bestimmt.

Die Verträge, die durch die Anerkennung des fremden Eigentums Verpflichtungen zwischen den Menschen erzeugen, lassen jedoch durch die Aufhebung des partikularen Interesses eine neue, nicht mehr subjektive, sondern objektive Form der Moralität entstehen und durch diese eine höhere Stufe des Rechts.

Diese objektive Moralität verwirklicht sich in der Familie, in der Gesellschaft und im Staat.

Die Entwicklung der objektiven Moralität ist nicht etwa Ergebnis der natürlichen Entwicklung der Menschheit, sondern wird, wie die Entwicklung der Natur und der Geschichte, durch die Entwicklung des Geistes bestimmt. Nachdem der Geist sich in der Familie und in der Gesellschaft zu noch unvollkommenen, sein Wesen begrenzenden Seinsweisen herabgelassen hat, löst er sich von ihnen und findet seinen vollkommenen Ausdruck im Staat, wo er völlig zum Bewußtsein seiner selbst gelangt.<sup>1</sup>

Anstatt die Familie und die Gesellschaft als die grundlegenden Elemente des Staates zu betrachten, der nicht ohne sie und außerhalb von ihnen existieren kann, macht Hegel aus dem Staat, der in seinen Augen die vollkommene Verwirklichung, den Abschluß der objektiven Moralität darstellt, das Element, das die Entwicklung des Rechts a priori bestimmt.

Die Entwicklung des Rechts beschränkt sich bei ihm indessen nicht auf eine Folge von abstrakten Begriffen; ebenso wie er in der Philo-

*1 vgl. G. W. F. Hegel, „Philosophie des Rechts“, S 262, S. 342 (VIII, 326): „Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um [im Staat] aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein . .*

sophie der Geschichte die Entwicklung des Begriffs der Freiheit mit der Aufeinanderfolge der großen historischen Perioden verknüpft, verbindet er in der Philosophie des Rechts die Entwicklung der objektiven Moralität mit derjenigen der politischen Ökonomie.

Doch wie die empirischen Wissenschaften in seiner Naturphilosophie und die beschreibende Geschichte in seiner Philosophie der Geschichte dient die politische Ökonomie nur dazu, ihm die Elemente einer spekulativen Konstruktion zu liefern, die den Zweck hat, im Namen der Moral und des Rechts den politischen und gesellschaftlichen Zustand, der ihm wünschenswerter scheint, zu rechtfertigen.

In dieser spekulativen Konstruktion bilden die Familie, die Gesellschaft und der Staat die drei aufeinanderfolgenden Stufen, durch die sich das Individuum von der subjektiven zur objektiven Moralität erhebt, in welcher die vom Individuum zu verwirklichenden Zwecke mit den Erfordernissen und Bestrebungen der Gemeinschaft zusammenfallen.

Die erste Stufe dieser objektiven Moralität wird durch die Familie verwirklicht, wo das Individuum lernt, sein besonderes Interesse einem höheren Interesse kollektiven Charakters, dem allgemeinen Interesse unterzuordnen.

Die Vereinigung der Familien bildet die Gesellschaft, die Hegel nicht als eine Sammlung von Individuen betrachtet, sondern als einen Organismus, in welchen diese sich eingliedern.

Seine Auffassung der Gesellschaft ist nicht von der undifferenzierten, durch das Naturrecht geregelten Gesellschaft beeinflusst, so wie man diese im achtzehnten Jahrhundert auffaßte, sondern von der kapitalistischen Gesellschaft, deren wesentliche Züge zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bereits klar umrissen erscheinen und die er nach dem Namen der herrschenden Klasse als bürgerliche Gesellschaft bezeichnet.

Begründet auf der Konkurrenz und der Profitsucht, erscheint ihm die bürgerliche Gesellschaft als der Schauplatz des unversöhnlichen Konflikts der privaten Interessen. Infolge des Vorherrschens der partikulären Interessen wird die Entwicklung des Eigentums, die Grundlage der Persönlichkeit und der Freiheit, von ihrem Ziel abgeleitet und setzt sich einer wahrhaften gesellschaftlichen Ordnung entgegen. Die Profitsucht zieht in der Tat die Unterordnung des Personenrechts unter das Sachenrecht nach sich, was den Menschen dazu führt, sich wie ein Objekt zu betragen, sich durch den Verkauf seiner Arbeitskraft und seiner Dienstleistungen zu entäußern; sie vergrößert die 1-Jn., gleichheit zwischen den Menschen, da sie zugleich mit einem Übermaß von Reichtum ein Übermaß von Armut hervorbringt.

Trotz der Fehler, die die auf das Privateigentum begründete bürgerliche Gesellschaft aufweist, verurteilt sie Hegel indessen nicht, denn die Abschaffung dieses Eigentums würde nach seiner Meinung die freie Individualität und mit ihr die menschliche Persönlichkeit aufheben.

Andrerseits bezeichnet die bürgerliche Gesellschaft, trotz ihrer Mängel, den Übergang zu einer höheren Stufe der objektiven Moralität, da sie das Individuum durch seine Eingliederung in die Gemeinschaft dazu führt, sein wahrhaftes Wesen, wenn auch nur zum Teil und auf eine noch unvollkommene Weise, zu verwirklichen.

Obwohl die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft durch die Jagd nach persönlichem Profit veranlaßt werden, ihre Wünsche und Bedürfnisse auf egoistische Weise zu befriedigen, werden sie nämlich dahin geführt, an der kollektiven Arbeit teilzunehmen und sich in gesellschaftliche Rahmen einzugliedern. Gerade dadurch aber überwinden sie den Individualismus und das ausschließliche Verfolgen persönlicher Interessen und bekommen Sinn für das allgemeine Interesse.

In der Gesellschaft, dem Schauplatz des Kampfes der Sonderinteressen, bildet sich auf diese Weise bereits eine Einheit des Individuums und der Gemeinschaft, die die Unterordnung des Sonderinteresses unter das allgemeine Interesse vorbereitet.

Das Übergewicht des allgemeinen Interesses kann sich indessen im Rahmen der Gesellschaft nicht behaupten, denn das widerspricht ihrem Wesen selbst. Dieses Übergewicht muß gegen den Willen der Individuen durch einen der Gesellschaft übergeordneten Organismus, durch den Staat, auferlegt werden.

Im Staat, dem Schlußpunkt der objektiven Moralität, findet die Eingliederung des Individuums in die Gemeinschaft, durch die Unterordnung des Sonderinteresses unter das allgemeine Interesse, seine vollkommene Verwirklichung.

Die wesentliche Rolle des Staates besteht darin, die unheilvollen Auswirkungen der Konflikte zwischen den Sonderinteressen zu neutralisieren, die die Gesellschaft in die Anarchie versinken ließen, wenn nicht durch ihn eine höhere Ordnung verwirklicht wäre.

Da der Staat Garant des allgemeinen Interesses ist, kann er nicht durch die Individuen, die in die Verfolgung von Sonderinteressen verwickelt sind, geschaffen werden.

Er geht hervor aus einem dem Individuellen überlegenen Willen, aus dem rationalen Willen, der sich den Individuen aufzwingt.

Aus diesem Grund unterscheiden sich die Beziehungen zwischen den Individuen und dem Staat notwendigerweise von den Beziehungen der Individuen untereinander im Rahmen der Gesellschaft, wo sie durch

Verträge reguliert werden, die die Gleichheit der vertragschließenden Parteien voraussetzen.

Im Verhältnis zwischen den Individuen und dem Staat wird der Vertrag beseitigt und durch die Begriffe der Pflicht und der Unterordnung ersetzt, was dem souveränen Staat einen autoritären Charakter gibt.

Mit dieser Auffassung vom Staat als Repräsentanten des allgemeinen Willens, der die Sonderinteressen in rationaler Weise reguliert und organisiert, stellte sich Hegel gegen Rousseau, der wohl gesehen hatte, daß das Wesen des Staates die Freiheit sei, aber diese Freiheit, diesen rationalen Willen als die Summe der durch einen Kontrakt vereinigten individuellen Freiheiten auffaßte, und zugleich stellte er sich gegen Haller, der wohl den Staat als den Ausdruck eines den Individuen überlegenen Willens betrachtete, diesen Willen aber auf die willkürliche und absolute Macht des Monarchen beschränkte.

Dieser Begriff des Staates als einer Verkörperung des rationalen Willens, dessen souveräne, aber nicht willkürliche Autorität sich im Gesetz ausdrückt, war ihm durch Napoleon eingebläht worden; Napoleon schien ihm in dem mächtigen Staat, den er geschaffen hatte, eine vollkommene Synthese des Sonderinteresses und des allgemeinen Interesses verwirklicht zu haben, indem er die Ausschweifungen der individuellen Freiheit bekämpfte, die, sich selbst überlassen, zum Bürgerkrieg und zum Terror geführt hatten, und zugleich gegen einen überalterten Feudalismus auftrat, der sich umgekehrt jeder Freiheit widersetzte.

Nur im Staat, wo der individuelle Wille dem allgemeinen Willen untergeordnet ist, findet der Geist seine vollkommene Verwirklichung und gelangt die objektive Moralität zu ihrem Abschluß.

Der Staat muß in seiner Sendung, eine wahre gesellschaftliche Ordnung zu verwirklichen, die von der Gesellschaft nicht geschaffen werden kann, die Rechte des freien Individuums achten. Dies gelingt ihm durch die Tatsache, daß das Individuum in ihm seine wahre Existenz, das kollektive Sein, findet und daß sich im Staat demnach die tiefe Vereinigung, die Identität des partikulären und des allgemeinen Willens vollzieht.

Diese Harmonisierung der individuellen Willenshaltungen und des kollektiven Willens, der Sonderinteressen und des allgemeinen Interesses verwirklicht sich im Gesetz, dem Ausdruck des rationalen Willens, das aus diesem Grund auf freier Übereinkunft der Individuen beruht. In der Errichtung dieser rationalen Ordnung, die aus der Harmonisierung der individuellen Willenshaltungen und der Sonderinteressen sowie aus ihrer Unterordnung unter den kollektiven Willen



und das allgemeine Interesse hervorgeht, stützt sich der Staat auf die Justiz und die Polizei, die die individuellen Willenshaltungen die Unterdrückung der Vergehen und der Verbrechen zügeln und über die strenge Anwendung des Gesetzes wachen. Die individuellen Willenshaltungen werden auch durch die vom Staat regulierte und geleitete Körperschaft gezügelt. Dadurch, daß diese Körperschaft ihren Mitgliedern Verpflichtungen auferlegt, führt sie die Individuen innerhalb des Rahmens ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit selbst dahin, ihre Sonderinteressen denen der Gemeinschaft unterzuordnen und diesen somit einen allgemeinen Charakter zu geben, der gestattet, sie in den Staat einzubeziehen.

Die Autorität des Staates. verkörpert sich im Monarchen, dessen Macht durch die Verfassung und die gesetzgebenden Körperschaften zugleich garantiert und begrenzt ist; die gesetzgebenden Körperschaften vereinigen die Vertreter der besitzenden Klassen und bilden das organische Band zwischen dem Fürsten und dem Volke.

Diesen idealen Staat, der tatsächlich der Gesellschaft seiner Zeit entsprach, sah Hegel im preußischen Staat verwirklicht, der ihm durch die Gewaltenteilung zwischen dem König und den besitzenden Klassen die besten Garantien sowohl gegenüber dem Despotismus wie gegenüber der Demokratie zu bieten schien.

Er schrieb diesem idealen Staat, der in seinen Augen allen Forderungen der Justiz und der Vernunft Genüge tat, einen endgültigen Charakter und einen absoluten Wert zu und brachte dadurã den Gang der Geschichte und die Entwicklung des Geistes zum Stillstand.

Dieser dem Staat beigemessene absolute Wert gestattete Hegel, sowohl die politischen und gesellschaftlichen Institutionen, die den Interessen der damaligen Bourgeoisie entsprachen, vom Gesichtspunkt der Moral und der Vernunft zu rechtfertigen, als auch das Problem der Aufhebung des Individuums durch dessen Eingliederung in die Gemeinschaft auf ideologische Weise zu lösen.

## 7. PHILOSOPHIE DES GEISTES

Die Auffassung der' absoluten Idee, die ihr Wesen in der Welt verwirklicht, beherrscht schließlich die Philosophie des Geistes, die die Krönung des Hegelschen Werks bildet.

Diese Verwirklichung vollzieht sich in triadischer Weise, durch die Kunst, die der sinnliche Ausdruck des absoluten Geistes ist, durdl die Religion, die dessen symbolische Vorstellung ist, und durch die Philosophie, in der er zum vollen Bewußtsein seiner selbst gelangt.

Hegel schließt aus der Religion die mystische und irrationale Seite aus und führt ihren dogmatischen Inhalt auf Symbole zurück, die in der Form von Vorstellungen, von Bildern die Grundbegriffe der Philosophie ausdrücken.

In der Reihenfolge der Religionen erkennt Hegel dem Christentum eine Vorzugsstellung zu, weil er in ihm den symbolischen Ausdruck seiner eigenen Philosophie sieht. Auf diese Art wird die Dreieinigkeit für ihn zum Symbol der triadischen Bewegung, durch welche sich die Einheit der Gegensätze verwirklicht; Christus stellt für ihn durch seine doppelte, göttliche und menschliche Natur und durch die Wiederversöhnung des Menschen mit Gott in ihm das Bild der Vereinigung des Allgemeinen mit dem Besonderen dar, die Synthese des Denkens und des Seins, verwirklicht in der konkreten Idee; das Dogma des Sündenfalls und der Erlösung wird schließlich zum Symbol des Geistes, der sein Wesen entäußert, dann den Dualismus und den Widerspruch überwindet, um zum vollen Bewußtsein seiner selbst und eben dadurch zur objektiven und ewigen Wahrheit zu gelangen.

Wie Hegel es mit dem preußischen Staat gemacht hatte, so schrieb er auch der christlichen Religion einen absoluten Wert zu und brachte mit ihr die Entwicklung des Geistes auf der religiösen Ebene zum Stillstand.

Dieser fand schließlich seinen höchsten Ausdruck nicht mehr in der Form von Symbolen, sondern in der Form von Ideen, in der Philosophie, deren große Systeme die Entwicklung des Göttlichen in der Welt zum Ausdruck bringen sollten und deren letztes System, sein eigenes nämlich, die endgültige und vollkommene Offenbarung des absoluten Geistes bildete.

Die Lehre Hegels bezeichnete den Abschluß der romantischen idealistischen Philosophie, die nach dem Rationalismus eine fortschreitende Übertragung der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Kapitalismus auf das Gebiet der Ideologie bildete, einer Entwicklung, die durch das Ansteigen der Produktion die Welt in einem immer größeren Maßstab umformte und in immer tiefergehender Weise den Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt eingliederte. Dadurch, daß diese Philosophie die Gedanken der Bewegung, der Veränderung, des Fortschritts, die die neue Produktionsweise charakterisierten, in den Vordergrund stellte, ging sie von einer halbstatistischen zu einer dynamischen Weltauffassung über; indem sie die Entwicklung der konkreten Wirklichkeit, der Natur und der Gesellschaft, auf die Entwicklung des Geistes zurückführte, der als schöpferisches und regulierendes Prinzip der Wesen und der Dinge aufgefaßt wurde, war sie bestrebt, den Dualismus, der den Geist der Materie, den Menschen

der äußeren Wirklichkeit entgegengesetzte, in einen vitalistischen und organischen Monismus zu verwandeln.

Mit seiner Lehre, die das Denken und das Wirkliche, das Bewußtsein und das Sein in der Bewegung der Geschichte vereinte, drückte Hegel ideologisch die revolutionäre Entwicklung der aufsteigenden Bourgeoisie aus und bereitete der statischen Philosophie und der alten Metaphysik, die über das an sich betrachtete Wirkliche spekulierte, ein Ende.

In seiner Erklärung der historischen Bewegung gelangte er zur Auffassung der objektiven Realität der Widersprüche und der Notwendigkeit ihrer dialektischen Aufhebung als Quelle und Form des Werdens. Doch da er sich, wie alle bürgerlichen Denker, auf den Boden der kapitalistischen Gesellschaftsordnung stellte, die er sich vornahm zu rechtfertigen, und eben dadurch auf den Boden der dieser Gesellschaftsordnung innewohnenden ökonomischen und gesellschaftlichen Widersprüche, konnte er diese nur auf idealistische Weise, durch die Übertragung der Entwicklung des Wirklichen auf eine geistige Ebene aufheben, was der Eingliederung des Menschen in die Welt einen illusorischen Charakter gab.

Anstatt die konkrete dialektische Bewegung tatsächlich in ihrer historischen Entwicklung zu analysieren, betrachtet er sie auf der begrifflichen Ebene, gibt ihr aus diesem Grunde einen abstrakten, allgemeinen und formalen Charakter, was der Lösung der Widersprüche einen gleichfalls formalen Charakter erteilen mußte.

Anstatt die dialektische Bewegung, die Logik, in die Geschichte einzugliedern, ordnet er die Geschichte in den Rahmen der Logik ein und verleiht der Geschichte auf die Weise, trotz seiner ungeheuren Anstrengung, die Entwicklung des menschlichen Denkens mit der der ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verbinden, einen abstrakten Charakter.

Aus diesem Idealismus, der sich durch seine Klassenbedingtheit erklärt, leitet sich der widerspruchsvolle Charakter seines Systems ab, das wie ein Kompromiß zwischen dem Idealismus und dem Realismus, zwischen einer halbstatistisch-konservativen und einer dynamisch-revolutionären Weltauffassung erscheint.

Diese Lehre bildet in der Tat ein Kompromiß zwischen dem transzendentalen Idealismus, der das Prinzip und den Zweck der Dinge außerhalb von ihnen setzt, und dem Realismus, der, beeinflusst von der Idee der Immanenz, ihr Prinzip und ihren Zweck wieder in die Dinge verlegt und deren Entwicklung aus ihrer eigenen Natur erklärt.

*5 Cornu, Entwicklung des Denkens*

Hegel spiegelt in seinem System den immer beträchtlicheren Einfluß wider, den die industrielle Entwicklung auf das ökonomische und gesellschaftliche Leben ausübte; er begnügte sich darum nicht mehr mit einer rein idealistischen und abstrakten Weltauffassung, und in seinem Bemühen, das Wirkliche in seiner Totalität zu erfassen, gliederte er die Entwicklung des Geistes in die der konkreten Wirklichkeit ein.

Durch diese Eingliederung gab er seinem System einen historischen Charakter; in dem überragenden Platz, der der Geschichte gewährt wurde, sah man deutlich den Versuch, den metaphysischen und transzendentalen Gesichtspunkt aufzugeben, um die Dinge unter ihrem immanenten und konkreten Aspekt zu betrachten.

Doch trotz dieser Wendung zum Realismus blieb sein System noch wesentlich idealistisch. Da Hegel tatsächlich das Besondere, das Bedingte, aus der konkreten Wirklichkeit ausschied, um diese mit dem Begriff gleichsetzen zu können, nahm er dem Besonderen seine eigentliche Natur, beraubte er es seiner Substanz. Aus diesem Grunde vermischte sich die auf eine Entwicklung des Begriffs zurückgeführte Geschichte mit der Logik, und das gestattete, die Eingliederung des Menschen in die Welt, in den Rahmen der Logik, d. h. auf eine wesentlich geistige Ebene zu übertragen.

Diese Lehre bildete andererseits ein Kompromiß zwischen der statischen und der dynamischen Weltauffassung. Sie bezeichnete den Gipfelpunkt der romantischen Philosophie, die, da sie in den Vordergrund die Gedanken des Lebens und der Umwandlung stellte, nicht mehr anerkannte, daß die Bewegung von einem äußeren, von den Dingen verschiedenen Prinzip herkommt, ohne noch, infolge der Unzulänglichkeit der kausalen Erklärung, zu begreifen, daß dieses Prinzip gänzlich mit den Dingen zusammenfällt.

Da sich diese Lehre vornahm, die ununterbrochene Veränderung, die unaufhörliche Entwicklung der Wesen und der Dinge zu erklären, war sie ganz durchdrungen von Dynamismus; doch dieser Dynamismus erschien noch durch ein höheres Prinzip, durch die von aller Ewigkeit an sich existierende absolute Idee bestimmt. Als stabiles Element im ewigen Werden, dessen Ursache und Zweck sie zugleich bildet, befindet sich die absolute Idee, die an sich die ganze Realität enthält, die sie in der Welt entäußert, um sie im Verlauf der Geschichte wieder in sich aufzunehmen, am Ende ihrer Entwicklung, so wie sie ursprünglich war. Aus diesem Grund war die dialektische Entwicklung nur scheinbar und nahm die Form und den Charakter der Involution, der Rückkehr zu sich an, die die Lehre Hegels der alten statischen Weltanschauung verwandt machte.

Auf politischem Gebiet war dieses Kompromiß zwischen einer statischen und einer dynamischen Weltauffassung durch den Versuch gekennzeichnet, ein konservatives System, das den preußischen Staat und die Religion als die endgültigen und vollkommenen Formen der absoluten Idee betrachtete, mit der Entwicklung des Geistes abzuschließen, mit der dialektischen Bewegung der Geschichte zu vereinigen, die eine beständige Veränderung mit sich bringt, der man als Grenze und als Zweck nicht eine bestimmte politische, gesellschaftliche oder religiöse Form zuordnen kann.

## VIERTES KAPITEL

### DIE HEGELSCHE LINKE

Trotz der Bemühungen Hegels, ein dauerhaftes Kompromiß zwischen dem Idealismus und dem Realismus, zwischen einem statischen und konservativen System und der revolutionären dialektischen Methode herzustellen, konnte dieses Kompromiß nur eine Zeitlang gelten.

Bis zu seinem im Jahre 1831 eingetretenen Tod schien allerdings seine Lehre in den Augen fast aller seiner Zeitgenossen so fest begründet, daß sie vermeinten, sie wäre für die Ewigkeit gebaut. In diesem Werk hatte alles einen so vernünftigen und wahren Charakter, daß man so weit ging, sich zu fragen, was man wohl einem Werk noch hinzufügen könnte, das augenscheinlich den Problemen, die sich dem menschlichen Geist stellen, eine endgültige Lösung gegeben hatte.

Tatsächlich begnügten sich die meisten seiner Schüler, die verschiedenen Teile dieser breiten Enzyklopädie, in der Hegel gewissermaßen die Summe der Kenntnisse seiner Zeit niedergelegt hatte, in einem streng orthodoxen Sinn zu kommentieren und zu entwickeln.

Jedoch die Revolution von 1830, die das System der Heiligen Allianz und der Restauration zerstörte sowie die ökonomische Wiedererstehung Deutschlands durch die Gründung des Zollvereins im Jahre 1834 begünstigte, mußte die der Hegelschen Lehre innewohnenden Widersprüche sprengen und den fortschreitenden Zusammenbruch des monumentalen Gebäudes, das die Gesamtheit seiner Philosophie bildete, nach sich ziehen.

Die immer größere Bedeutung, die die Veränderung der Außenwelt infolge der raschen industriellen Entwicklung im menschlichen Leben erhielt, gestattete immer weniger, die Gesamtheit der konkreten Wirklichkeit auf die Idee zurückzuführen und ihr die ganze sinnliche Welt einzuverleiben. Unter der Einwirkung dieser ökonomischen Revolution mußte sich, wie im achtzehnten Jahrhundert in Frankreich, ein rascher Übergang von einer spiritualistischen zu einer materialistischen Weltauffassung vollziehen.

Diese Entwicklung zum Materialismus mußte, wie in Frankreich im achtzehnten Jahrhundert und aus denselben Gründen, von einer

liberalen, durch den Aufstieg der Bourgeoisie begünstigten Bewegung begleitet sein, die danach drängte, das konservative politische System Hegels, in das die Revolution von 1830 bereits eine Bresche geschlagen hatte, vollständig zu verwerfen.

## 1. DER LIBERALE RADIKALISMUS

Im Schoß der Hegelschen Schule selbst vollzog sich eine Spaltung zwischen einer konservativen Rechten, die sich aus den orthodoxen Schülern des Meisters zusammensetzte, und einer liberalen Linken, die sich bemühte, die Lehre Hegels den neuen ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen.

Die Hegelsche Linke, die die liberalen Schüler des Meisters, die Junghegelianer vereinigte, gab anfänglich die politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen der Bourgeoisie wieder, die die rasche Entwicklung des Handels und der Industrie stärkte, und vollzog eine Auflösung und Umwandlung der Hegelschen Philosophie, um sie dem Liberalismus anzupassen.

Die Hegelsche Linke verwarf die statischen und konservativen Elemente des Systems, um nur dessen revolutionäres dialektisches Element zu bewahren, aus dem sie eine Philosophie der Tat ableitete; doch infolge der halbkonservativen Tendenzen der deutschen Bourgeoisie jeder wirklichen Unterstützung beraubt, begreifzte sie, wie es vor ihr die romantische Philosophie getan hatte, diese Tat wesentlich auf das geistige Gebiet und verlieh ihr dadurch einen ideologischen Charakter.

Zum Unterschied von der französischen Bourgeoisie des achtzehnten Jahrhunderts, die beim Übergang von der Stufe der handwerklichen Produktion zur Stufe der Manufaktur, infolge der schwachen Konzentration der Produktion, sich noch nicht einem organisierten und starken Proletariat gegenüber sah und demnach, da sie nur auf einer Front zu kämpfen hatte, ihre ganze revolutionäre Tätigkeit gegen die konservativen Mächte, die Monarchie, den Adel und die Kirche, richten konnte, wurde die deutsche Bourgeoisie durch die rasche Entwicklung der Produktion, die fast ohne Überleitung von der Stufe des Handwerks auf die der Fabrik überging und ein immer stärkeres Proletariat erzeugte, veranlaßt, wie die französische Bourgeoisie von 1830, eine Politik des „juste milieu“ halbkonservativen Charakters zu betreiben, die auf eine Vereinbarung mit der Monarchie und dem Adel gegen ihren gemeinsamen Feind, das Proletariat, abzielte.

Aus diesem Grunde scheidet, zum Unterschied von der französischen enzyklopädistischen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts, die liberale Bewegung der Hegelschen Linken, der die Unterstützung einer revolutionären Bourgeoisie fehlte, sehr schnell, und ihr Handeln, das bald gegenstandslos wird, verwandelt sich rasch in eine abstrakte, eitle Kritik der Wirklichkeit, in ein reines Spiel des Geistes.

Infolge des Scheiterns des revolutionären Liberalismus bringt ein Teil der Hegelschen Linken, der sich von der konservativen Bourgeoisie abwendet, nunmehr die Bestrebungen der neuen aufsteigenden Klasse, des Proletariats, zum Ausdruck.

Er ist dadurch veranlaßt, seiner Aktion einen Charakter zu geben, der nicht theoretisch und abstrakt, sondern konkret und praktisch ist, und vollzieht zunächst mit Feuerbach eine vollständige Umwälzung der Lehre Hegels; dies führt aber zu einem mechanischen Materialismus, entsprechend dem des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich, wo der unter die Natur gestellte Mensch den Einfluß seiner Umwelt erduldet, ohne sie zu verändern; darauf gibt Karl Marx diesem Materialismus einen dynamischen dialektischen Charakter, indem er zeigt, wie der Mensch die Welt durch ein unablässiges Handeln verändert, das ihn immer tiefer in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt eingliedert. Karl Marx, der demnach das Handeln nicht mehr, wie die Idealisten, mit einer geistigen Entwicklung verbindet, sondern mit der konkreten, praktischen Tätigkeit der Menschen, mit ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit, kommt zu einer historischen und dialektischen Auffassung des Materialismus und durch sie zu einer neuen Auffassung des Kommunismus, die die Bestrebungen eines entwickelteren klassenbewußten Proletariats wiedergibt.

Die Trennung zwischen der rechten und der linken Hegelschen Schule vollzieht sich, als diese, nach dem Beispiel der französischen Enzyklopädisten des achtzehnten Jahrhunderts, die die Bourgeoisie in deren Kampf um den Aufstieg zur Macht durch ihre Kritik der Religion und der absoluten Monarchie unterstützt hatten, die Notwendigkeit eines unbegrenzten Fortschritts der Vernunft und der Freiheit behauptet und ihre Kritik gegen die beiden Hauptelemente des konservativen Systems Hegels richtet: die christliche Religion und den preußischen Staat.

Da es weniger gefährlich war, die Dogmen zu kritisieren als die Staatseinrichtungen, richtet die Hegelsche Linke, wie die Enzyklopädisten des achtzehnten Jahrhunderts, ihre ersten Angriffe gegen die Religion, bevor sie offen den Kampf auf dem politischen und gesellschaftlichen Gebiet aufnimmt.



## D. F. Strauß

Diese Polemik, die unter einem religiösen und philosophischen Anschein einen wesentlich politischen Charakter und ein wesentlich politisches Ziel hatte, wird durch das Buch von D. F. Strauß „Das Leben“ erschienen im Jahre 1836, eröffnet.

Der Streit drehte sich um die Frage, ob die Religion und die Philosophie, wie Hegel behauptete, dasselbe Wesen hätten, oder ob sie im Gegenteil von verschiedener Natur und miteinander unvereinbar wären.

In der *Philosophie der Religion* hatte Hegel, den Inhalt der Religion dem der Philosophie gleichsetzend, die Behauptung vertreten, daß bloß ein formaler Unterschied sie trenne, insofern nämlich die Religion durch Symbole den rationalen Gehalt der Philosophie offenbare.

D. F. Strauß erhob sich gegen diese Gleichsetzung und Beschränkung der Religion auf die Philosophie und betonte in seinem Buch, daß man die Dogmen nicht in philosophische Begriffe verwandeln könne, ohne den Inhalt des Glaubens zu verändern.

Im Gegensatz zu Hegel, der behauptete, daß man bei der Untersuchung der christlichen Religion die historische Wirklichkeit, die biblischen und evangelischen Erzählungen außer acht lassen könne und sich lediglich an ihren symbolischen Gehalt zu halten brauche, war D. F. Strauß der Meinung, daß diese Erzählungen das Wesentliche der christlichen Religion bilden, und sah in den Evangelien nicht philosophische Symbole, sondern Mythen, die ihren Ursprung, in den messianischen Prophezeiungen hatten und die tiefen Bestrebungen des Volkes wiedergaben.

Strauß nahm den Gedanken eines unpersönlichen Gottes wieder auf, dessen Existenz mit der Geschichte der Menschheit selbst zusammenfällt, ein Gedanke, der implicite in der Hegelschen Philosophie enthalten war, im besonderen in dessen Auffassung des absoluten Geistes und in dessen Christologie, worin er die Geschichtlichkeit Christi verneinte und die Behauptung vertrat, daß Christus, dem er nur einen symbolischen Wert beimaß, nicht die Totalität, sondern nur ein wesentliches Moment der göttlichen Offenbarung bildete und daß allein die Menschheit in ihrer Gesamtheit im Verlauf ihrer Entwicklung ein vollständiges Bild Gottes gäbe.

Mit diesem Buch versetzte D. F. Strauß der Gesamtheit der Hegel Philosophie einen schweren Schlag.

*1 D. F. Strauß, „Das Leben Jesu“, Bd. 1 und 2, Tübingen 1835—1836.*

Durch seine Feststellung, daß das Wesen der Religion und das der Philosophie verschieden wären, zerstörte er die von Hegel begründete Harmonie zwischen beiden und zugleich die von Hegel gesetzte Identität zwischen der historischen Entwicklung und der rationalen Entwicklung, indem er zeigte, daß neben der rationalen und logischen Wahrheit eine historische Wirklichkeit existiert, die nicht notwendigerweise mit jener übereinstimmt und die sich nicht auf jene zurückführen läßt.

Durch die Verleugnung jedes äußeren Grundprinzips nahm er andererseits dem Hegelianismus seinen noch metaphysischen und transzendentalen Charakter und verwarf seine konservative Seite, indem er der christlichen Religion einen absoluten Wert absprach.

D. F. Strauß untergrub auf diese Weise das von Hegel mühevoll aufgerichtete Gebäude und öffnete den Weg für den allgemeinen Angriff, den die Hegelsche Linke nun gegen die Gesamtheit dieser Philosophie einleitete.

Das grundlegende philosophische Problem, das sich ihr stellte, bestand darin, den Widerspruch zwischen der dialektischen Bewegung, welche eine revolutionäre Tat rechtfertigte, und dem konservativen System Hegels dadurch aufzuheben, indem die Bewegung der Idee als Bestimmung der wirklichen Bewegung, die Hegel auf die Vergangenheit beschränkte und in der Gegenwart zum Abschluß gebracht hatte, nunmehr auf die Zukunft ausgedehnt wurde.

Durch die Kritik von Strauß ermuntert, erweiterten die Junghegelianer diese Kritik vom religiösen Gebiet auf das politische und vom politischen auf das gesellschaftliche Gebiet, um im Namen der Vernunft eine tatsächliche Harmonie zwischen dem Wirklichen und dem Rationalen herzustellen.

Durchdrungen von der Hegelschen Lehre, zweifelten sie nicht an der Allmacht des Geistes, den Gang der Welt zu regeln, und dachten, daß es genüge, die in der konkreten Wirklichkeit, in der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Organisation enthaltenen irrationalen Elemente zu entdecken und aufzuzeigen, um sie zu beseitigen und damit der Entwicklung des Wirklichen einen rationalen Charakter zu geben.

Sie setzten die Dialektik, die eine unablässige Veränderung der Welt bedingte, dem konservativen Hegelschen System entgegen, das deren Stillstand bedeutete, und zogen aus der Philosophie Hegels eine Philosophie der Tat, die den Bestrebungen der deutschen Bourgeoisie entsprach, aber infolge deren Schwäche zunächst auf das geistige Gebiet begrenzt blieb; so verwandelten sie mit einer bemerkenswerten Umkehrung der Dinge die Hegelsche Philosophie, die dazu gedient hatte,

die konservative Politik der Restauration zu rechtfertigen, in eine revolutionäre Lehre.

Cieszkowski stellte in seinen „Prolegomena zur Historiosophie“ 1 (1838) die Notwendigkeit dar, die Philosophie für eine Veränderung der Welt zu benutzen. Im Gegensatz zu Hegel, der die Anwendung der Dialektik auf die Erklärung der Gegenwart begrenzt und den Philosophen untersagt hatte, über die Zukunft zu spekulieren, vertrat er die Anschauung, daß die Philosophie weniger dazu dienen sollte, die Gegenwart aus der Vergangenheit abzuleiten, als von der Gegenwart auf die Zukunft zu schließen und auf diese Weise den rationalen Gang der Welt zu bestimmen. Die historische Entwicklung, sagte er, die bisher unbewußt gewesen ist, muß das Werk der rationalen Tätigkeit werden.<sup>2</sup> Aus diesem Grunde darf man die Anwendung der Gesetze der historischen Entwicklung, die klargelegt zu haben das Verdienst Hegels ist, nicht auf die Vergangenheit begrenzen und die Entwicklung der Geschichte mit der Gegenwart zum Stillstand bringen; man muß sich im Gegenteil auf diese Gesetze stützen, um aus der Kenntnis der Vergangenheit und der Gegenwart die allgemeinen Linien der zukünftigen Entwicklung abzuleiten und auf diese Weise die menschliche Tätigkeit zu bestimmen.

An die Stelle der Hegelschen Philosophie, die in der Gegenwart stehen bleibt und daher keinen Einfluß auf die Geschicke der Menschen ausübt, muß man eine neue Philosophie setzen, eine Philosophie der Tat, die dem Menschen gestatten wird, durch eine rationale Regelung des Ablaufs der Geschichte die Zukunft zu bestimmen.

Diese Lehre von der Tat, die somit die Hegelsche Philosophie tief im Sinn der Philosophie Fichtes umwandelte, indem sie die Entwicklung des Wirklichen dem rationalen Willen unterordnete und die Bestimmung der Zukunft zum wesentlichen Objekt der Philosophie machte, fand nun ihren hauptsächlichsten Theoretiker in Bruno Bauer, einem Freund von Karl Marx.

### ***B. Bauer***

Theologe wie D. F. Strauß, war B. Bauer anfänglich orthodoxer Hegelianer gewesen, bevor er eine Kritik der Evangelien von einem Gesichtspunkt aus unternahm, der dem von D. F. Strauß entgegengesetzt war.<sup>3</sup>

*1 August von Cieszkowski, „Prolegomena zur Historiosophie“, Berlin 1838.*

*2 Vgl. ebenda, S. 9.*

*3 Vgl. Bruno Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“, Bremen 1840 und „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, Bd. I/11, Leipzig 1841, Bd. II, Braunschweig 1842.*

Das Wesentliche der christlichen Religion war in seinen Augen nicht deren Substanz, das heißt deren dogmatischer oder philosophischer Gehalt, sondern die Tatsache, daß sie ein neues Moment in der Entwicklung des universellen Bewußtseins bildete. In seiner Erklärung der Evangelien ließ er das Dogma der Offenbarung, die philosophische Interpretation von Hegel und die Straußsche Hypothese einer messianischen Tradition, aus der sie sich herausgebildet haben sollen, beiseite und bemühte sich zu zeigen, daß die christliche Gemeinde, weit davon entfernt, in Christus den messianischen Dogmatismus verkörpert zu haben, in ihm ihr eigenes Denken und ihre eigenen Bestrebungen ausgedrückt habe.

Er untersuchte die Evangelien in ihren Beziehungen mit dem allgemeinen Denken ihrer Epoche und zeigte, daß sie, wie die philosophischen Lehren dieser Zeit: der Epikureismus, der Stoizismus, der Skeptizismus, das Produkt des unglücklichen Bewußtseins, des bedrückten Geistes waren, der in der aus dem Niedergang der antiken Welt entstandenen geistigen und moralischen Misere sich in sich selbst zurückgezogen hatte, um seine Freiheit zu bewahren.

B. Bauer betrachtete die Evangelien als ein besonderes Moment der allgemeinen Entwicklung des universellen Bewußtseins und maß ihnen, wie allen Schöpfungen dieses Bewußtseins, nur eine begrenzte historische Bedeutung und Rolle bei; er verneinte demnach den absoluten und ewigen Wert, auf den die christliche Religion Anspruch erhebt und den Hegel ihr zuerkannt hatte.

Aus dieser Kritik der Evangelien zog B. Bauer eine Philosophie der Tat, die kritische Philosophie, die den Junghegelianern als Kampfzweck dienen sollte.<sup>1</sup>

In der allgemeinen Entwicklung der Welt kommt es, sagte er, auf das Bewußtsein an, das heißt auf den zur Erkenntnis seiner selbst gelangten Geist und nicht auf die Substanz, das heißt die Form, die das Bewußtsein im Verlauf seiner Entwicklung annimmt und die, wie das Nicht-Ich bei Fichte, nur das Instrument ist, dessen der Geist sich bedient, um sich zu offenbaren und zu erheben. <sup>2</sup>

In seiner unendlichen Entwicklung schreitet das universelle Bewußtsein voran nach Art des Ich bei Fichte, indem es unaufhörlich die Wirklichkeit, die es erschafft, vernichtet. Sobald es sich nämlich in einer Substanz verwirklicht und in dieser eine bestimmte endliche Form annimmt, bildet diese Form für das Bewußtsein eine Grenze,

*1 Bruno. Bauer, „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“. Ein Ultimatum, Leipzig 1841.*

*2 Vgl. ebenda, S. 70.*

ein Hemmnis, von dem es -Sidi befreien und loslösen muß, um fortschreiten zu können.

Jede der philosophischen, religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Formen, die das universelle Bewußtsein im Verlauf seiner historischen Entwicklung annimmt, ist aus diesem Grunde nur für einen Zeitabschnitt gerechtfertigt. Sie muß, wenn sie sich verewigt, irrational werden und einen Stillstand der Entwicklung des Bewußtseins bilden; deshalb muß sie durch eine neue und höhere Form des Bewußtseins ersetzt werden.

Hier setzt das Werk der Kritik an als ein wesentliches Instrument des Fortschritts; durch ihre Analyse der Dogmen und der Institutionen beseitigt die Kritik die irrationalen Elemente aus dem Wirklichen und bestimmt auf diese Weise die unablässige Entwicklung des universellen Bewußtseins.<sup>1</sup>

Die Wirkung dieser Kritik sollte in den Augen B. Bauers wesentlich darauf gerichtet sein, den Geist von der Herrschaft der christlichen Religion zu befreien, die zuerst die antike Welt umgewandelt hatte, indem sie der menschlichen Persönlichkeit einen hervorragenden Wert gab, daraufhin aber infolge ihrer dogmatischen Gebundenheit, das heißt ihrer Bindung an eine endliche Form, an eine bestimmte Substanz des Geistes, zu einem Hindernis des Fortschritts des Bewußtseins geworden war.

Diese kritische Philosophie veränderte noch tiefer, als Cieszkowski es getan hatte, die Lehre Hegels, um sie dem Kampf anzupassen, den der Liberalismus gegen die konservativen Institutionen führte.

Einerseits zerstörte sie in der Tat endgültig das konservative System Hegels, indem sie das Prinzip der unendlichen dialektischen Entwicklung des universellen Bewußtseins setzte und jeder Substanz, jeder endlichen Form des Wirklichen, das Recht, dieses in absoluter Weise zu verkörpern, absprach.

Andrerseits zerbrach sie, da sie unaufhörlich das Bewußtsein der Substanz entgegensetzte, die von Hegel hergestellte unauflösliche Einheit zwischen der Idee und der konkreten Wirklichkeit, die wie bei Fichte nur zum vorübergehenden und unaufhörlich wechselnden Ausdruck des Geistes wurde, und ließ den Fichteschen Antagonismus zwischen dem Sein und Sein-Sollen, den Hegel so heftig bekämpft hatte, wieder erstehen.

Durch diese Begrenzung der Idee, die somit von jeder Wirklichkeit losgelöst wurde, auf das Bewußtsein und durch den zwischen dem

<sup>1</sup> Vgl. *ebenda*, S. 82—83.

Bewußtsein und der Substanz hergestellten Gegensatz bezeichnete diese Philosophie eine Rückkehr zum Idealismus und Subjektivismus.

Die dialektische Bewegung wurde in der Tat in das Gebiet des Geistes übertragen, anstatt, wie bei Hegel, in das Wirkliche eingegliedert zu werden; sie wurde nicht mehr von der Natur der Dinge selbst, von dem objektiven Geist abgeleitet, sondern vom denkenden Subjekt, dem Ich; die Antithese, die bei Hegel einen positiven Wert hatte, insofern sie eine Seite des Wirklichen ausdrückte, erhielt aus diesem Grund den Charakter einer reinen Negation, wurde zum Selbstzweck, und die vom Wirklichen abgetrennte Dialektik verwandelte sich in ein reines Spiel des Geistes.

Diese Lehre, die demnach die Fähigkeit des Geistes, das Wirkliche nach seinem Belieben zu verändern, bestätigte und die politische Tätigkeit auf eine bloße Kritik der Einrichtungen und der Dogmen beschränkte, wurde von den Junghegelianern eifrig aufgenommen; ebenso ohnmächtig in der Tat wie tatendurstig, waren sie naturgemäß veranlaßt, die Bedeutung der Ideen zu übertreiben und zu glauben, daß man durch die Macht des Denkens allein eine radikale Veränderung der Welt herbeiführen könne.

Diese kritische Philosophie sollte im Verlauf des Kampfes der Hegelschen Linken gegen den pietistisch und reaktionär eingestellten Friedrich Wilhelm IV., der den von seinem Vater begünstigten Hegelianismus verurteilte und den Liberalismus in allen seinen Formen bekämpfte, rasch auf die Probe gestellt werden.

Sich am zerstörenden Spiel der kritischen Philosophie berauschend, traten die Junghegelianer, nachdem sie dem Christentum den Krieg erklärt hatten, in den Kampf gegen den Absolutismus; doch da ihrer Bewegung infolge der halbkonservativen Bestrebungen der deutschen Bourgeoisie die Unterstützung einer revolutionären Klasse fehlte, scheiterte sie rasch, was eine Spaltung unter ihnen herbeiführte.

Die einen, mit B. Bauer, zogen sich auf sich selbst zurück und entwickelten sich infolge einer für alle isolierten Elemente natürlichen Neigung zum Individualismus und zur Egozentrik.

Sie trieben die kritische Philosophie bis zum Exzeß, vergnügten sich damit, in der Theorie den bestehenden Zustand der Dinge zu beseitigen, und machten aus der Kritik ein leeres und unfruchtbares Spiel, das nicht zur Veränderung, sondern zur Zerstörung jeder Wirklichkeit führte.

Isoliert von der Bourgeoisie und vom Volk, aus diesem Grunde ohnmächtig, die Idee, die Theorie mit dem politischen und gesellschaftlichen

Handeln zu verbinden und dem für sie wesentlichen Problem der Freiheit eine konkrete Lösung zu geben, schlossen sie von ihrer eigenen Ohnmacht auf einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Masse und dem Geist. Sie hielten das Volk, das für die kritische Philosophie nur Gleichgültigkeit gezeigt hatte, für unfähig, zur Freiheit zu gelangen und sie zu fördern; sie strebten deshalb danach, die Entwicklung des universellen Bewußtseins von der Menschheit abzutrennen und sie zur Entwicklung des individuellen Bewußtseins zurückzuführen.

Ein Mitglied dieser Gruppe, Stirner, der alle Konsequenzen dieser Tendenz zum Individualismus und zur Egozentrik auf die Spitze trieb und jede durch die Religion, die Gesellschaft oder den Staat der Selbständigkeit des Individuums auferlegte Begrenzung verwarf, erkannte nur eine einzige Wirklichkeit an, das Ich, nur ein einziges Prinzip, den Kult des Ich; er machte aus dem absoluten Egoismus den einzigen Beweggrund der menschlichen Tätigkeit und landete beim Nihilismus und Anarchismus.

## **2. DER SOZIALE RADIKALISMUS**

Während ein Teil der Hegelschen Linken mit B. Bauer und Stirner sich auf diese Weise zum Individualismus und nihilistischen Anarchismus entwickelte, bemühte sich eine andere Gruppe mit Ludwig Feuerbach, Moses Heß, Karl Marx und Friedrich Engels, in Verfolg eines diametral entgegengesetzten Weges, das Denken mit dem Wirklichen, die Theorie mit dem Handeln enger zu verbinden.

Sie wenden sich von der liberalen Bourgeoisie ab und nähern sich der aufsteigenden revolutionären Klasse, dem Proletariat, verwerfen den Liberalismus und gehen zum Kommunismus über.

Sie stützen sich in dieser neuen Orientierung ihres Denkens und ihres Handelns auf den französischen Sozialismus und Kommunismus, von denen der erstere die Bestrebungen des halbproletarisierten Mittelstandes, der letztere die des Arbeiter-Proletariats wiedergibt.

Der gemeinsame Zug dieser sozialistischen und kommunistischen Lehren war ihr utopischer Charakter, der daher kam, daß sie sich in einer Epoche herausbildeten, wo der Kapitalismus sich konstituierte und das Proletariat noch wenig entwickelt war, wo sie daher im kapitalistischen System die Bedingungen seiner Beseitigung durch die Verschärfung seiner inneren Widersprüche nicht fanden und infolge

Schwäche Proletariats zur Auffassung des Klassenkampfes als Mittel der Emanzipation nicht kommen konnten.

Da die sozialistischen und kommunistischen Doktrinäre die Lösung der ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme, die sich ihnen stellten, nicht aus der Gesellschaft selbst, aus den vorhandenen Gegebenheiten der Wirklichkeit entnehmen konnten, sahen sie sich notwendigerweise veranlaßt, diese Probleme auf eine ideologische Ebene zu übertragen, um sie zu lösen, und mußten auf diese Weise zu einer utopischen Lösung Zuflucht nehmen, um zu zeigen, wie die Umwandlung der Gesellschaft vor sich gehen soll.

In ihrer Lösung des Problems der Eingliederung des Menschen in die Gesellschaft überwinden sie die bürgerliche Ideologie, die mit dem Privateigentum als Grundlage der Gesellschaft den inneren- Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaftsordnung aufrechterhält, und setzen als Prinzip die Notwendigkeit der Anpassung einer kollektiven Aneignungsweise an eine kollektive Produktionsweise. Aber sie bleiben dadurch Ideologen und Utopisten, daß sie nicht begreifen, wie die ökonomische und gesellschaftliche Umwandlung aus der Gesellschaft selbst entstehen kann, und stellen der vorhandenen Wirklichkeit das Ideal entgegen, das sie verwirklichen soll.

Sie errichten auf diese Weise einen scharfen Gegensatz zwischen der Gegenwart und der Zukunft, wobei die Gegenwart die Unordnung, den Egoismus, die Ungerechtigkeit darstellt, die Zukunft im Gegenteil die Ordnung, den Altruismus, die Gerechtigkeit, und bemühen sich zu zeigen, wie ihre Auffassung der zukünftigen Welt sich infolge deren moralischer Überlegenheit verwirklichen muß. Da sie einen tiefen Glauben an den Wert und an die Kraft der Vernunft haben, halten sie für die Hauptsache, die Menschen von der Vortrefflichkeit ihrer Pläne zu überzeugen. Daher der Gegensatz zwischen dem kritischen Teil ihrer Lehren, der an die Tatsachen anknüpft, und dem konstruktiven Teil, dem ökonomischen und gesellschaftlichen Erneuerungsplan, einem Werk der Einbildungskraft utopischen Charakters.

Dieser Appell an die Vernunft als Hauptmittel des Handelns bewirkt, daß sie, nachdem sie im kritischen Teil ihres Werkes die gesellschaftlichen Antagonismen aufgezeigt haben, im konstruktiven Teil ihres Systems den Gedanken des Klassenkampfes aufgeben, um sich auf den Boden einer klassenmäßig undifferenzierten Menschheit zu stellen.

Da auf dem rationalen Boden das Gute denselben Charakter der Universalität besitzt wie das Wahre, wenden sie sich an den Menschen im allgemeinen, übertragen den Gedanken des Klassengegensatzes auf



Gegensatz moralischen Gedanken und ersetzen auf diese Weise die Vorstellung des Klassengegensatzes durch die eines Antagonismus zwischen Gut und Böse, zwischen Gerech und Ungerech.

Die Klassenkonflikte erhalten folglich den Charakter moralischer Konflikte; was die Menschheit teilt, sind weniger gesellschaftliche Gegensätze als moralische Verschiedenheiten. Die soziale Frage hat somit die Tendenz, sich in eine Erziehungsfrage zu verwandeln; deshalb wenden sie sich auch mit ihren Reformvorschlägen, anstatt an das Proletariat, an das Volk im allgemeinen und insbesondere an die aufgeklärte Bourgeoisie, wobei sie an deren Humanitäts- und Gerechtigkeitsgefühle appellieren.

Der utopische Charakter dieser Systeme nimmt aber ab, je klarer die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zutage treten und je entschiedener diese Doktrinäre die Verteidigung der besonderen Interessen des aufsteigenden Proletariats übernehmen.

Dieser utopische Charakter ist besonders ausgeprägt bei den sozialistischen Doktrinären V. Considérant, L. Blanc, Vidal, Proudhon, die die Bestrebungen des immer mehr proletarisierten Mittelstandes ausdrücken und sich dabei zugleich gegen die Bourgeoisie und gegen das Proletariat wenden.

Obgleich sie die kapitalistische Gesellschaftsordnung kritisieren, deren verheerende, auf die Konkurrenz zurückzuführende Wirkungen sie aufzeigen, wollen sie das Wesentliche, das Privateigentum aufrechterhalten und versuchen, die bestehenden ökonomischen und gesellschaftlichen Formen an die Interessen des Mittelstandes unter Wahrung des kleinen Eigentums anzupassen.

Dies veranlaßt sie, den revolutionären Klassenkampf als Instrument der Emanzipation zu verwerfen und fast ausschließlich zu ideologischen und utopischen Mitteln Zuflucht zu nehmen, um ihre Gesellschaftsreform zu verwirklichen.

Der utopische Charakter ist dagegen viel weniger ausgeprägt bei den kommunistischen Doktrinären wie Blanqui, die die Bestrebungen eines zahlreicheren und stärkeren Proletariats wiedergeben, das bereits ein klares Klassenbewußtsein besitzt, und die somit die Gesellschaft nicht reformieren, sondern radikal umwandeln wollen. Dieser Utopismus, der bei Pecqueur, der dem Eigentum einen kollektiven Charakter geben will, und bei Cabet, der zur Auffassung eines integralen Kommunismus gelangt, noch sehr ausgeprägt ist, verschwindet beinahe vollständig bei A. Blanqui, der jede Klassenzusammenarbeit verwirft und an die revolutionäre Aktion des Proletariats appelliert, um die Gesellschaft umzuwandeln.

Infolge Schwäche deutschen Proletariats und seines beinahe vollständigen Mangels an Klassenbewußtsein werden die beiden ersten Vertreter der Hegelschen Linken, nämlich L. Feuerbach und M. Heß, die sich von der liberalen bürgerlichen Ideologie loslösen und den Übergang zum Kommunismus vollziehen, wesentlich von den reformistischen Sozialisten beeinflusst.

Wegen der Zurückgebliebenheit Deutschlands auf ökonomischem und gesellschaftlichem Gebiet entsteht bei ihnen eine Abschwächung der französischen sozialistischen Lehren, entsprechend der, die der französische Rationalismus erlitten, indem er sich in eine „Aufklärungsphilosophie“ verwandelt hatte.

Der Sozialismus verliert bei ihnen beinahe vollständig seinen Charakter einer Klassenlehre und nimmt die Kennzeichen einer allgemeinen Philosophie an, eines Humanismus, der auf die Gesamtheit der Menschheit anwendbar ist.

### ***L. Feuerbach***

Diese Kennzeichen sind besonders auffallend bei L. Feuerbach, der sich auf den Boden einer sozial undifferenzierten Gesellschaft stellt und aus einer parallelen Kritik der christlichen Religion und des Hegelschen Idealismus eine Gesellschaftslehre ableitet, von der sich in ihrer Orientierung zum Kommunismus nicht nur M. Hess, sondern anfänglich auch Karl Marx und Friedrich Engels anregen ließen.

Schon 1839, in einer Kritik der Philosophie Hegels<sup>1</sup>, setzte Feuerbach, der den von diesem aufgestellten Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Sein umkehrte, als Prinzip, daß die Idee, weit davon entfernt, die Wirklichkeit zu bestimmen, von dieser erzeugt wird.

In seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“<sup>2</sup> (1840) wendete er dieses Prinzip auf eine Analyse der christlichen Religion an, wobei er diese nicht vom dogmatischen, philosophischen oder historischen, sondern vom anthropologischen Gesichtspunkt aus betrachtete.

Er zeigte darin, daß die Religion das Produkt des Menschen ist, insbesondere des primitiven Menschen, der in seiner Angst vor den Gefahren, die ihn beständig bedrohen, an eine übernatürliche Macht, an ein höheres Wesen appelliert, dem er die Fähigkeit zuschreibt, auf wunderbare Weise zu seinen Gunsten einzugreifen.

<sup>1</sup> Ludwig Feuerbach, „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie“ (1839), *Sämtl. Werke*, Bd. 2, Leipzig 1846.

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“ (1840), *Sämtl. Werke*, Bd. 7, Leipzig 1849.

Dieses höhere Wesen, Gott, erschafft er nach seinem Bild, indem er die höchsten Qualitäten des Menschengeschlechts in ihn entäußert und entfremdet.

In der Religion vollzieht sich also eine Umkehrung, eine Umstülpung der wahren Beziehungen zwischen dem Subjekt und dem Objekt, dem Menschen und Gott. Das wahre Subjekt, der Mensch, wird zum Attribut des von ihm geschaffenen Wesens, von Gott, und dieser dagegen, der das Attribut des Menschen ist, der ihn erschafft, wird zum schöpferischen Element, zum Subjekt.

Durch diese radikale Kritik der Religion veränderte Feuerbach vollständig den Sinn und die Natur der religiösen Entäußerung. Diese erschien nun in der Tat nicht mehr wie in der Religion, so wie auch bei Hegel und B. Bauer, als ein schöpferischer Akt, durch welchen Gott, die absolute Idee oder das universelle Bewußtsein die Welt erschaffen, indem sie ihre Substanz entäußern, die sie nach und nach wieder in sich aufnehmen, sondern sie erschien jetzt als ein Akt, der den Menschen seines Wesens, seiner wahren Natur beraubt und entfremdet.

Aus dieser Analyse der Religion entwickelte Feuerbach eine allgemeine Kritik der idealistischen Philosophie und insbesondere der Hegelschen Philosophie, der er vorwarf, aus dem Menschen und der Natur die Schöpfung des Geistes zu machen.

In seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“<sup>1</sup> (1842) zeigte er, daß die Hegelsche Philosophie nach Art der Theologie das Wesen des Menschen und der Natur in die Idee verlegte, die wie Gott zum Rang eines Subjekts, das die Welt erschafft, erhoben wurde. Doch da Hegel auf diese Weise jede Wirklichkeit auf die Idee zurückführte, gelang es ihm nicht, die wahre Synthese des Denkens und des Seins herzustellen, die er vorgab, in der konkreten Idee zu verwirklichen. Diese Synthese erwies sich in der Tat als illusorisch infolge der Tatsache, daß die Entwicklung des Wirklichen sich in dem Geist vollzog, der in seiner schöpferischen Tätigkeit nur Abstraktionen verwirklichen kann. Feuerbach dehnte diese Kritik auf B. Bauer aus und zeigte, daß dieser den Hegelschen Idealismus nur verschärft hatte, da er die Idee von jeder Substanz trennte, um sie auf das Bewußtsein zu reduzieren.

Um die tatsächliche Einheit des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie, des Menschen und der Natur zu verwirklichen, muß

<sup>1</sup> Ludwig Feuerbach, „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842), *Sämtl. Werke*, Bd. 2.

6 Cornu, *Entwicklung des Denkens*

man, sagte Feuerbach, nicht von der Idee ausgehen, sondern von der konkreten, sinnlichen Wirklichkeit, von der Natur und vom Menschen; man muß den Geist in die Materie eingliedern und nicht die Materie in den Geist und aus dem Menschen mit seinem Denken, aber auch mit seinem Empfindungsvermögen und seinen Bedürfnissen den organischen Ausdruck dieser Synthese machen.

Dem objektiven Idealismus Hegels und dem subjektiven Idealismus B. Bauers setzte Feuerbach eine materialistische Weltauffassung entgegen, deren wesentliches Element nicht mehr die Entwicklung der Idee oder des Bewußtseins war, sondern die Eingliederung des konkreten Menschen in die Natur und in die Gesellschaft.

Nach der kritischen Philosophie, die den Widerspruch zwischen dem konservativen System Hegels und seiner revolutionären Dialektik zersprengt hatte, zog die Kritik Feuerbachs den Zusammenbruch der ganzen Hegelschen Ideologie nach sich. Feuerbach verwarf nämlich zugleich mit der Religion jeden Glauben an das Übernatürliche und ersetzte den Hegelschen Idealismus durch einen materialistischen Positivismus, der alles auf den sinnlichen Menschen und die konkrete Natur zurückführte.

Er landete auf diese Weise bei einem Humanismus, auf den er eine von seiner Kritik der Religion abgeleitete Gesellschaftslehre gründete, deren große Linien er in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“<sup>1</sup> (1843) darlegte. Das grundlegende Problem bestand in seinen Augen darin, den Menschen von der Religion zu befreien, die ihn seiner wahren Natur beraubt, da sie ihn dazu führt, sein Wesen in Gott zu entäußern. Durch die Entfremdung seiner wesentlichen Qualitäten, der Qualitäten der Menschengattung in Gott verliert der Mensch nämlich nicht nur seine Kraft, sondern er wird auch zu einem egoistischen, sich vom kollektiven Leben, in dem allein er die Verwirklichung seines Wesens finden kann, absondernden Individuum. Um dem Menschen sein wahres Sein, nämlich das kollektive Sein, zurückzugeben und um ihm zu gestatten, ein seiner wahren Natur entsprechendes Leben zu führen, muß man, sagte Feuerbach, die religiöse Illusion zerstören und das Jenseits in die gegenwärtige Welt, die in Gott entfremdeten Qualitäten in die Menschheit wieder eingliedern. Befreit vom Egoismus und Individualismus, die sich dem kollektiven Leben entgegenstellen, kann der Mensch sich dann völlig in die Gesellschaft eingliedern und, indem er die Liebe zu Gott durch die Liebe zum Men-

*1 Ludwig Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843), Sämtl. Werke, Bd. 2.*

schengeschlecht ersetzt, als höchstes Gesetz die Liebe zur Menschheit aufstellen.

Das große Verdienst Feuerbachs — und darin liegt vom gesellschaftlichen Gesichtspunkt aus die Bedeutung seiner Lehre — bestand darin, in Deutschland eine erste, wenn auch noch ideologische Lösung des Grundproblems der Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Welt zu geben, indem er den dem kapitalistischen System innewohnenden Widerspruch zwischen einer kollektiven Produktionsweise und einer individualistischen Aneignungsweise überwand und auf diese Weise eine erste Überleitung zwischen dem Hegelianismus und dem Sozialismus herstellte. Diese Philosophie bildete nämlich unter einem ideologischen Gesichtspunkt eine erste Kritik des kapitalistischen Systems und einen ersten Versuch, auf dieser Kritik eine sozialistische Lehre zu errichten.

Das grundlegende Element dieser Philosophie, die Kritik der religiösen Entfremdung, die sich durch den Egoismus und den Individualismus, den sie erzeugt, dem kollektiven Leben entgegenstellt, war in der Tat, in einer ideologischen Übertragung, eine Kritik der tatsächlichen Entfremdung der Arbeitskraft des Arbeiters in der Ware, die sich im kapitalistischen Regime vollzieht; es war eine Kritik des Individualismus und Egoismus, die durch die auf die Profitsucht begründete Aneignungsweise erzeugt werden, sowie ein Versuch, den Egoismus zu überwinden und zum kollektiven Leben zu gelangen, indem man den Menschen am Leben der Gattung teilhaben läßt.

Die Schranke dieser Lehre lag darin, daß sie sich auf die Ebene des Absoluten, außerhalb der historischen Entwicklung stellte und aus diesem Grunde noch abstrakt blieb. Obwohl Feuerbach der konkreten und sinnlichen Wirklichkeit eine wesentliche Bedeutung beimaß und sich bemühte, den Menschen in die Natur und in die Gesellschaft einzugliedern, ging er tatsächlich kaum über den abstrakten Menschen hinaus, und die Umwälzung der Hegelschen Lehre vollzog sich eher noch im Rahmen der Philosophie als auf dem Boden der ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Seine Hauptthese, die Entfremdung des menschlichen Wesens in der Religion, wurde nicht als eine gesellschaftliche Tatsache dargelegt oder erklärt, sondern wurde als ein gewissermaßen metaphysischer Akt des an sich betrachteten Menschen hingestellt. Überdies setzte Feuerbach die Gesellschaft, von der er sich nur eine unklare Vorstellung machte, einem imaginären Wesen gleich, dem als Wesen der Menschheit aufgefaßten Menschengeschlecht, das, wie der Weltgeist bei Hegel, zu einer metaphysischen, über den Menschen stehenden Wesenheit wurde.

Da er demnach den Menschen und die Gesellschaft von einem absoluten Gesichtspunkt aus betrachtete, sah er sich veranlaßt, zugleich mit dem Idealismus Hegels dessen historische und dialektische Auffassung vom Werden zu verwerfen. Indem er aus diesem Grunde die menschliche Tätigkeit aus der historischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung heraus verlegte und durch eine Rückkehr zum mechanischen Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts die Einwirkung der Umwelt auf den Menschen berücksichtigte, aber nicht die des Menschen auf seine Umwelt, machte er aus dem Menschen ein halbpassives Wesen, das dem Einfluß einer idealisierten Natur unterliegt; er verwandelte damit die Gesellschaft in ein sozial undifferenziertes Ganzes, in eine vage kollektive Solidarität, wo die konkreten, sich einander entgegengesetzenden Kräfte verschwanden, die er auf einen unbestimmten Antagonismus zwischen Egoismus und Altruismus zurückführte. Die menschliche Entwicklung erhielt auf diese Weise einen wesentlich moralischen Charakter und ein wesentlich moralisches Ziel, und seine sentimentale und kontemplative Philosophie landete somit bei einer Ethik, einer vagen Religion des universellen Glücks und der universellen Liebe.

### *Moses Hess*

Ausgehend von den wesentlichen Grundgedanken dieser Lehre gab M. Hess ihr einen bestimmteren sozialistischen Charakter, indem er den Menschen und die Gesellschaft konkreter untersuchte und die Befreiung des Menschen nicht mit seiner religiösen, sondern mit seiner ökonomischen und gesellschaftlichen Emanzipation verband.

Schon 1841 hob er in seinem Buch über „Die europäische Triarchie“<sup>1</sup> die Ohnmacht des Liberalismus hervor, das wesentliche Problem zu lösen, das in seinen Augen das gesellschaftliche Problem war. Er teilte der gegenwärtigen Epoche als Aufgabe die Emanzipation der Menschheit zu und dachte, daß diese nicht durch religiöse oder politische Reformen verwirklicht werden würde, die nur deren Etappen bilden könnten, sondern durch eine soziale Revolution, durch eine radikale Umwandlung der Gesellschaft.<sup>2</sup> Er verwarf die spekulative Philosophie, der die Hegelsche Linke noch verbunden blieb, und zeigte, daß diese Revolution nicht das Werk der bloßen Kritik des Wirklichen sein würde, die unfähig ist, dieses in der Tat zu verändern, sondern das Werk des Handelns.<sup>g</sup>

*i Moses Hess, „Die europäische Triarchie“, Leipzig 1841. vgl. ebenda, S. 58, 82, 90, 151, 161. Vgl. ebenda, S. 12.*

Die kommunistische Auffassung, zu der er in seiner Kritik der Gesellschaft gelangte, war noch sehr vage; wie alle Utopisten setzte er die Verwirklichung des Kommunismus als Postulat, ohne zeigen zu können, wie dieser durch die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung selbst hervorgebracht würde.

Angeregt von Feuerbach legte er seine kommunistische Auffassung in vier 1843 und 1844 geschriebenen Artikeln dar: „Philosophie der Tat“, „Sozialismus und Kommunismus“, „Die Eine und ganze Freiheit“ und vor allem „Über das Geldwesen“. Darin verwirklichte er durch die Anwendung der Idee der Entäußerung auf die Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eine Synthese der Philosophie von Feuerbach und des Kommunismus.

Er wies darin nach, daß das Phänomen der Entäußerung, das von Feuerbach auf religiösem Gebiet untersucht und von ihm als die Quelle aller Übel, an denen die Menschheit leidet, aufgezeigt wurde, einen gesellschaftlichen Charakter habe und durch das kapitalistische System hervorgebracht werde.

In dieser, auf dem Privateigentum und der Profitsucht begründeten Gesellschaftsordnung ist das große Gesetz das Gesetz der Konkurrenz, die, durch den wechselseitigen Gegensatz der Individuen und ihre Loslösung von der Gemeinschaft, den Egoismus erzeugt und verallgemeinert. Infolge der Konkurrenz und des Egoismus entsteht im kapitalistischen System eine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die die Schwächsten zwingt, Reichtümer zu erschaffen, die ihnen nicht gehören, in denen sie ihre eigene Substanz, ihre Arbeitskraft entfremden und durch die sie selbst geknechtet werden. Diese Reichtümer nehmen nämlich in dieser Gesellschaftsordnung die Form des Geldes an, das der wahre Gott der gegenwärtigen Gesellschaft ist, der Gott, in dem der Mensch sein eigenes, ihm selbst fremd gewordenen Wesen anbetet.

Um diese Entfremdung, die die Menschen erniedrigt und knechtet, zu beseitigen, muß man das Privateigentum und die Konkurrenz abschaffen und die kapitalistische Ordnung durch eine kommunistische ersetzen, die allein, durch die Beseitigung des Egoismus, gestatten wird, unter den Menschen menschliche Verhältnisse herzustellen und die Gesellschaft auf den Altruismus und die Liebe zu gründen.

Die Lehre von Hess war der Ausdruck eines entstehenden Sozialismus, der noch nicht den Ursprung und die Ursachen der gesellschaftlichen

*1 Die drei ersten Artikel erschienen in den „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, I. Teil, Zürich und Winterthur 1843, der vierte in den „Rheinischen Jahrbüchern zur gesellschaftlichen Reform“, Bd. I, 1845.*

Mängel erkannte und die Möglichkeit nicht erfaßte, sie durch eine aus den Widersprüchen des kapitalistischen Systems entstandene und durch das Proletariat verwirklichte gesellschaftliche Revolution abzuschaffen, und darum keine andere Lösung des sozialen Problems finden und liefern konnte als eine utopische Vorstellung der zukünftigen Gesellschaft.

Wie die ersten utopischen Systeme führte diese Lehre die aus der Herrschaft des Privateigentums entstandenen Gegensätze auf einen Antagonismus zwischen den egoistischen und altruistischen Neigungen der Menschheit zurück.

Sie übertrug auf diese Weise die ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme auf eine moralische Ebene, sie machte aus dem Kampf gegen den Egoismus das wesentliche Element des gesellschaftlichen Kampfes und beraubte aus diesem Grunde sowohl den Kapitalismus als auch den Kommunismus ihres besonderen Charakters. Einerseits nämlich wurde der Egoismus zur spezifischen Qualität, zum gewissermaßen metaphysischen Attribut der bürgerlichen Gesellschaft und andererseits wurde der Kommunismus, umgewandelt in den Ausdruck der altruistischen Neigungen der Menschheit, zu einer unbestimmten allgemeinen Wahrheit ohne besondere Verbindung mit dem Proletariat.

Das Handeln erhielt auf diese Weise einen moralischen Charakter; es zeigte das Bestreben, sich von der gesellschaftlichen Tätigkeit loszulösen, um sich auf Propaganda und Erziehung zu reduzieren, und blieb daher, wie bei B. Bauer und Feuerbadl, auf eine wesentlich ideologische Ebene verlagert.

M. Hess war mit den idealistischen Junghegelianern der Auffassung, daß das gesellschaftliche Werden seinen Grund in der geistigen und moralischen Entwicklung hatte, und neigte deshalb dazu, der Tätigkeit des Bewußtseins eine Hauptbedeutung beizulegen und, wie B. Bauer, die Entwicklung der Geschichte darin aufgehen zu lassen.

Seine Lehre bildete eine Art Mittelglied zwischen dem Kommunismus J und dem anarchistischen Individualismus. Er wollte zugleich die Gleichheit und die Freiheit verwirklichen, um die Autonomie des Bewußtseins zu sichern, und setzte als Endzweck des menschlichen Lebens die freie Tätigkeit; doch anstatt diese, wie B. Bauer und Stirner, auf den Individualismus und den Egoismus zu begründen, gab er ihr die Form des Kommunismus.

Trotz ihrer Fehler und Unzulänglichkeiten sollte diese Lehre, die eine Überleitung zwischen der Philosophie Feuerbachs und dem



französischen Sozialismus bildete, Karl Marx und Friedrich Engels in ihrer Orientierung zum Kommunismus den Weg öffnen. Doch zum Unterschied von L. Feuerbach und M. Hess gingen diese daran, anstatt die Bestrebungen halbproletarisierter Mittelklassen oder eines noch ohnmächtigen Proletariats, die Bestrebungen des revolutionären Arbeiterproletariats zum Ausdruck zu bringen; sie griffen daher nicht auf die reformistischen Sozialisten zurück, sondern auf die Kommunisten, insbesondere auf Blanqui, und erbrachten eine neue Lösung des Problems des Handelns und des gesellschaftlichen Problems.

## FUNFTES KAPITEL

### KARL MARX

Wie die anderen Junghegelianer war Karl Marx durchdrungen von der Philosophie Hegels, die ihn von seinem ersten Studienjahr an von einem absoluten Idealismus zu einer realistischeren Denkweise führt und von der er drei wesentliche Gedanken festhält.

1. Die Auffassung von der notwendigen Einheit des Denkens und des Seins, wodurch er sich von Anfang an von der Abstraktion, dem Dogmatismus und dem Utopismus fernhält, die nur über vom Wirklichen isolierte Ideen rasonieren und diese Ideen dem Wirklichen entgegensetzen.
2. Die Auffassung von der dialektischen Entwicklung der Geschichte, die durch die jeder lebendigen Wirklichkeit innewohnenden Gegensätze und Widersprüche hervorgerufen wird.
3. Den Gedanken, daß die wirkende Ursache und das Endziel dieser dialektischen Entwicklung die immer größere Rationalisierung des Wirklichen ist.

#### 1. VOM LIBERALISMUS ZUM KOMMUNISMUS

Marx nimmt an der Bewegung der Hegelschen Linken teil, verwirft das konservative System Hegels und glaubt zunächst mit der Gesamtheit der Junghegelianer, daß man, um den Gang der Geschichte zu bestimmen, durch die Kritik die irrationalen Elemente aus dem Wirklichen ausscheiden muß.

Doch zum Unterschied von den Junghegelianern, und darin den Grundgedanken Hegels treu bleibend, verwirft er die Auffassung einer absoluten Macht des Geistes, die Welt nach seinem Belieben umzugestalten. Schon in seiner Dissertation vom Jahre 1841 zeigt er die Hohlheit dieser Behauptung in einer Anmerkung über Plutarchl bezüglich der Beweise von der Existenz Gottes, wo er die von Kant vorgenommene Kritik des ontologischen Arguments wieder aufnimmt,

*I Alle Quellenangaben „MEGA“ beziehen sich auf: Karl Marx/Friedrich Engels, „Historisch-kritische Gesamtausgabe“, Erste Abteilung, 1927 ff*

das von einer reinen Vorstellung des Geistes, von der Idee eines Wesens auf dessen konkrete Existenz schließt.<sup>1</sup> Er berührte damit den schwächsten Punkt der kritischen Philosophie, die, wie jede idealistische Philosophie, auf dem Gedanken der formalen Möglichkeit beruht, die die wirkliche Existenz eines Wesens oder einer Sache zuläßt, wenn diese Existenz den Gesetzen der Logik nicht zuwiderläuft. Dieser rein formalen Möglichkeit setzte er mit Hegel die wirkliche Möglichkeit entgegen, die die Möglichkeit auf die nicht nur logischen, sondern auch tatsächlichen Existenzbedingungen begrenzt, und er bemühte sich aus diesem Grundel in der Art Hegels die Entwicklung des Denkens mit der der konkreten Wirklichkeit zu verbinden.<sup>2</sup>

Da er somit bestrebt war, die rationale Wahrheit in den Tatsachen selbst zu suchen, sah er sich schon in dieser Epoche veranlaßt, über Hegel hinauszugehen, indem er immer mehr der Philosophie jeden Wert außerhalb des Wirklichen absprach.

Er zeigte nämlich in derselben Dissertation, daß die Philosophie, wenn sie sich der Welt durch die Kritik entgegengesetzt, sich notwendigerweise in Willen, in praktische Tätigkeit verwandelt, was ihre Eingliederung in die Welt und eben dadurch ihre Aufhebung als abstraktes, der Welt entgegengesetztes Prinzip mit sich bringt.<sup>3</sup>

Aus dieser grundlegenden Auffassung geht seine Stellung in dem Kampf hervor, in dem er sich nun zusammen mit den Junghegelianern zuerst für den Liberalismus, dann für den Kommunismus einsetzt.

Er besteht seine politische Lehrzeit zuerst als Mitarbeiter, dann als Chefredakteur der großen liberalen Rheinischen Zeitung.

Durch diese Arbeit gynehr als die anderen Junghegelianer in den Bannkreis der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Fragen gezogen, wendet sich Marx sehr rasch von den rein philosophischen oder religiösen Problemen ab; zwar war er noch von der Hegelschen Ideologie durchdrungen, die ihn den Staat als die regulierende Kraft der Gesellschaft betrachten läßt, aber er sucht diesen Staat durch eine Kritik der politischen und juridischen Institutionen zu reformieren.

Im Verlauf eines langen und heftigen Kampfes, der ihn in unmittelbare Berührung mit der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit bringt, leuchtet es ihm immer mehr ein, daß die Tatsachen stärker sind als die Ideen, daß sie sich nicht nach deren Belieben beugen und daß er durch eine Umkehrung der Hegelschen Lehre

1 vgl. „MEGA“, Bd. 1, S. 80.

2 Vgl. ebenda, S. 22—23.

3 Vgl. ebenda, S. 64—65.

nicht die Wirklichkeit an die Idee, sondern die Idee an die Wirklichkeit anpassen muß.

Er bricht darauf mit B. Bauer und den liberalen Junghegelianern, die im Gegenteil in Ermangelung einer festen Stütze in der Bourgeoisie ihre Tätigkeit auf die rein geistige Ebene verlegen und sie immer mehr auf ein Spiel des Geistes beschränken, und bemüht sich, aus der Wirklichkeit selbst durch Aufstellung eines festeren Zusammenhangs, einer engeren Wechselbeziehung zwischen den Ideen und den Tatsachen die Grundsätze des Handelns zu gewinnen.

Dieses Bestreben verstärkt sich bei ihm mit seinem Übergang vom Liberalismus zum Kommunismus, der seinem Denken die feste Stütze der proletarischen Klasseninteressen verleiht; seine originale Rolle beginnt mit der Neuorientierung desjenigen Teils der Hegelschen Linken, der unter dem Einfluß Feuerbachs sich von der liberalen Bourgeoisie abwendet, um sich zum Vertreter der Bestrebungen der aufsteigenden revolutionären Klasse zu machen: des Proletariats.

Die Unterdrückung der Rheinischen Zeitung und die Verschärfung der Zensur gaben den beiden Problemen, die sich Marx im Verlauf seiner Tätigkeit als Chefredakteur dieser Zeitung gestellt hatten, dem Problem des Staates und dem gesellschaftlichen Problem, eine besondere Schärfe.

Einerseits wurde angesichts der triumphierenden Reaktion, die jede Freiheit unterdrückte, offensichtlich, daß die philosophische und politische Kritik unfähig war, für sich allein die bestehenden Einrichtungen zu ändern, und daß der Staat nicht jenen rationalen und moralischen Charakter besaß, den Hegel ihm verliehen hatte; andererseits schien ihm, daß die wesentliche Frage nicht religiöser oder politischer, sondern gesellschaftlicher Art war und daß sie nicht, wie er es in der Rheinischen Zeitung zu tun versucht hatte, auf dem rein juristischen Boden gelöst werden konnte.

Er wurde sich klar darüber, daß diese Frage in der Tat nicht von einer bloßen Auslegung und Anwendung des Rechts abhing, sondern daß sie wesentlich mit Interessenkonflikten zwischen den verschiedenen Gesellschaftsklassen verbunden war.

Er sah sich deshalb veranlaßt, seine Staatsauffassung zu überprüfen und die Beziehungen zwischen dem Staat und der Gesellschaft zu untersuchen. Er nimmt diese Überprüfung und diese Untersuchung in einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie vor, aus der er bis dahin, wie die meisten Junghegelianer, das Wesentliche seiner juristischen, politischen und gesellschaftlichen Auffassungen entnommen hatte; diese Kritik führt ihn vom politischen Liberalismus zu einem dem Kommunismus nahestehenden sozialen Radikalismus.

## 2. KRITIK DER RECHTSPHILOSOPHIE

Er wird bei dieser Arbeit von Feuerbach geleitet; doch, obgleich Marx sich von Feuerbachs Prinzipien beeinflussen läßt, der durch seine Kritik des Idealismus ihm den Weg zu einer neuen Weltanschauung geöffnet hatte, geht er über ihn hinaus, indem er dessen mechanischem Materialismus und dessen konternplativer Theorie einen dynamischen und revolutionären Charakter gibt.

Er zeigt in seiner Kritik der Rechtsphilosophie, daß diese eine Anwendung des allgemeinen Prinzips der Hegelschen Philosophie auf das juristische Gebiet bildet. Hegel kehrt die tatsächlichen Beziehungen zwischen der Wirklichkeit und der Idee um und beraubt dadurch das konkrete Wirkliche seiner eigentlichen Substanz, um aus ihm die Schöpfung, das Attribut der zum Rang des Subjekts erhobenen Idee zu machen. Die verschiedenen Seiten des Wirklichen sind dann nur mehr besondere Erscheinungsformen, aufeinanderfolgende Momente der Idee, die auf diese Weise die ganze Wirklichkeit in ihrer Entwicklung einschließt. Diese Zurückführung der konkreten Wirklichkeit auf die Idee gestattet Hegel die Entwicklung des Wirklichen auf eine Verkettung von Begriffen, auf die dialektische Bewegung der Ideen zurückzuführen und sie somit in den Rahmen der Logik einzuordnen.

Infolge dieser Zurückführung des Rechts auf die Logik läßt Hegel die Rechtsphilosophie, anstatt sie aus der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entwickeln, aus der absoluten Idee, der objektiven Moralität hervorgehen, die die Organisation der Familie, der Gesellschaft und des Staates a priori bestimmt.<sup>1</sup>

Hegel zeigt in der Tat, wie sich die Idee, nachdem sie sich in der Familie und in der Gesellschaft zu noch unvollkommenen Existenzweisen herabgelassen hat, von diesen loslöst, um ihr Wesen im Staat, der den Endpunkt der objektiven Moralität bildet, ganz zu verwirklichen.

Marx kritisiert diese Auffassung und zeigt, daß sie aus einer Umkehrung der wahren Beziehungen zwischen der Gesellschaft und dem Staat hervorgeht. In Wirklichkeit ist es nicht der Staat, der die gesellschaftliche Organisation bestimmt, sondern es ist die gesellschaftliche Organisation, die die Form des Staates bestimmt. Um zu einer genauen Vorstellung von der Natur und der Rolle des Staates zu gelangen, ist es deshalb notwendig, durch eine Umkehrung, entsprechend der, die Feuerbach auf dem Gebiete der Religion vollzogen hat, aus der Gesellschaft das Subjekt und aus dem Staat das Attribut zu machen.<sup>2</sup>

1 Vgl. *ebenda*, S. 414—415 u. 418.

2 Vgl. *ebenda*, S. 405—406.

Um das Primat des Staates zu rechtfertigen, macht Hegel aus ihm den repräsentativen Organismus des allgemeinen Interesses und setzt ihn der Gesellschaft, der Sphäre der besonderen Interessen, entgegen. Was die bestimmende Rolle der Gesellschaft im Verhältnis zum Staat bezeugt, sagt Marx, ist die Tatsache, daß der Staat im gegenwärtigen Regime, wo die grundlegende Wirklichkeit das Privateigentum ist, das die Substanz der gegenwärtigen Gesellschaft bildet, die wesentliche Aufgabe hat, dessen Interessen und Rechte zu verteidigen.

Das System Hegels ist übrigens selbst ein Beweis dafür. Trotz des Primats, das es in der Theorie dem allgemeinen Interesse gewährt, ist es tatsächlich das besondere Interesse, das bei ihm die Vorherrschaft behält.

Das Privateigentum, das Hegel zur Grundlage der Individualität macht, bildet bei ihm in der Tat nicht nur das Wesen der Gesellschaft, sondern auch das des Staats, und das, was er unter dem Namen Moralität verherrlicht, ist in Wahrheit nur die Religion, nur das Dogma des Privateigentums.<sup>1</sup>

Sein System spiegelt tatsächlich den Gegensatz wider, den Widerspruch zwischen dem idealen Staat, der theoretisch das allgemeine Interesse, das kollektive Leben darstellt, und dem wirklichen Staat, als dem Ausdruck der Gesellschaft, worin der Mensch in der Verfolgung seiner Privatinteressen ein individuelles, partikuläres, ihn den anderen Menschen entgegengesetztes Leben lebt. Im Verhältnis zum wirklichen Staat, zum politischen Staat, hat der ideale Staat nur eine illusorische theoretische Existenz und erscheint aus diesem Grunde dem Menschen als etwas ihm selbst Entfremdetes. Es vollzieht sich in ihm auf dem politischen und gesellschaftlichen Boden eine Entfremdung, entsprechend der, die in der Religion den Menschen von seinem in Gott entäußerten Wesen trennt. Im Idealstaat führt der Mensch, wie in Gott, ein kollektives, seiner wahren Natur entsprechendes Leben, aber nur auf illusorische, rein imaginäre Weise.

Um diesem kollektiven Leben eine wirkliche Existenz zu geben, muß man nicht nur die Religion beseitigen, sondern auch die gegenwärtige gesellschaftliche Organisation, von der die Religion nur der ideologische Ausdruck ist.<sup>2</sup>

Die Beseitigung dieser gesellschaftlichen Organisation, die den Menschen durch das Streben nach dem Profit und dem persönlichen Interesse veranlaßt, ein egoistisches Leben zu führen und sein wahres Wesen, das im kollektiven Leben besteht, in einen theoretischen und illuso-

*1 Vgl. ebenda, S. 522—528. 2 Vgl. ebenda, S. 492—501.*

rischen Staat zu versetzen, erfolgt durch die Errichtung eines rationalen, auf dem kollektiven Leben begründeten Staates, in dem der Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Staat beseitigt ist, in dem das besondere Interesse mit dem allgemeinen Interesse zusammenfällt und in dem das kollektive Leben, das das wahre Wesen des Menschen bildet, tatsächlich verwirklicht wird.<sup>1</sup>

Durch diese Kritik befreite sich Marx, indem er die metaphysische Seite des Hegelschen Systems verwarf, von der spekulativen Philosophie, und indem er den wichtigsten Bestandteil dieses Systems, seine Staatsauffassung, zerbrach, die noch die des Liberalismus gewesen war, brach er mit dieser politischen Lehre, um sich zu einem gesellschaftlichen, dem Kommunismus nahestehenden Radikalismus zu entwickeln.

Indem Marx den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, den Staat und die Gesellschaft als den Ausdruck und das Produkt der konkreten menschlichen Tätigkeit betrachtete, ging er über Hegel hinaus, der diese Tätigkeit wesentlich auf die geistige Tätigkeit beschränkte und infolgedessen den Menschen, die Gesellschaft und den Staat metaphysisch, in ihren Beziehungen mit der absoluten Idee betrachtet und sie ihrer wirklichen Substanz entkleidet hatte, um aus ihnen das Produkt von Abstraktionen zu

Er ging nicht nur über Hegel, sondern auch über Feuerbach hinaus, der im Menschen weniger die gesellschaftliche Qualität als die physische Natur betrachtete und somit das Problem der Entfremdung auf der allgemeinen Ebene des menschlichen Wesens gestellt und nur dessen religiöse Seite untersucht hatte.

Marx stellte dieses Problem auf den politischen und gesellschaftlichen Boden und suchte, nach Heß, die Gründe dieser Entfremdung in der gesellschaftlichen Organisation.

Dadurch, daß er den Begriff der Gesellschaft an die Stelle des unbestimmteren der Gattung setzte und den Menschen als gesellWesen untersuchte, nicht durch eine Analyse seiner religiösen und moralischen Bestrebungen, sondern durch eine kritische

*1 Vgl. ebenda, S. 538—544.*

*2 Vgl. ebenda, S. 423—424: „Es kommt dieser Unsinn dadurch herein, daß Hegel die Staatsgeschäfte und Wirksamkeiten abstrakt für sich und im Gegensatz dazu die besondere Individualität faßt; aber er vergißt, daß die besondere Individualität eine menschliche und die Staatsgeschäfte und Wirksamkeiten menschliche Funktionen sind; er vergißt, daß das Wesen der „besonderen Persönlichkeit“ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre soziale Qualität ist, und daß die Staatsgeschäfte usw. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten der Menschen sind.“*

Prüfung der Gesellschaft und des Staates, zeigte er, daß die Menschheit, um ihr Wesen wiederzufinden, nicht nur die Religion abschaffen muß, sondern auch und vor allem den politischen Staat, in dem sich dieses Wesen entfremdet.

Er enthüllte, wie Heß, den oberflächlichen und beschränkten Charakter der liberalen Demokratie, der rein formalen Demokratie, in ihrer Unfähigkeit, diese Entfremdung zu beseitigen, und zeigte die Notwendigkeit, an deren Stelle die wahre Demokratie, die soziale Demokratie, zu setzen.

Diese Kritik der Rechtsphilosophie führte Marx durch die Untersuchung der Beziehungen zwischen der Gesellschaft und dem Staat zu einer Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft und des politischen Staates, die alle beide auf dem Privateigentum begründet sind. Sie bezeichnete sehr genau den Moment, wo Marx zwar den Liberalismus verwarf, indem er das Problem der Entfremdung auf den politischen und gesellschaftlichen Boden stellte, aber vorerst nur eine ziemlich unbestimmte theoretische Lösung der sozialen Frage fand, unter der Form der wahren Demokratie, wie er sie nannte.

Die Reformen, die er vorschlug: Abschaffung der Monarchie, Einführung des allgemeinen Stimmrechts, gingen kaum über den Rahmen der liberalen Demokratie hinaus, und seine Auffassung vom Staat, den er nicht klar von der Gesellschaft unterschied, blieb ziemlich schwankend. Wenn er dessen gegenwärtige politische Form verwarf, so verurteilte er ihn nicht an sich als Herrschaftsinstrument der führenden Klasse, sondern betrachtete ihn noch, nach Hegelscher Art, als einen rationellen Organismus, mit der Bestimmung, das wahre Wesen der Menschheit zu verwirklichen.

Nachdem jedoch Marx aus der wahren Demokratie, in der ein Gegensatz zwischen den Sonderinteressen und dem allgemeinen Interesse nicht mehr existiert, den Inhalt des idealen Staates gemacht hatte, wurde er durch seine Kritik der bestehenden, auf dem Privateigentum begründeten Gesellschaft, die er als Negation des kollektiven Lebens auffaßte, dahin geführt, die kommunistische Lehre als Lösung des sozialen Problems anzunehmen und im Kommunismus die Verwirklichung des Humanismus zu sehen.

### **3. DIE DEUTSCH-FRANZOSISCHEN JAHRBÜCHER**

Marx sollte diesen Übergang von der sozialen Demokratie zum Kommunismus in zwei Aufsätzen der Zeitschrift Deutsch-Französische Jahrbücher vollziehen, die er zusammen mit Ruge 1844 in Paris gründete:



„Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" und „Zur Judenfrage".<sup>1</sup>

Trotz der Verschiedenheit ihres Inhalts sind diese beiden Aufsätze eng verwandt. Sie zeigen alle beide die Gründe der Umwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in eine kommunistische, der erste durch die Verschärfung des Klassenkampfes zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie, der andere durch die Notwendigkeit, der Gesellschaft einen kollektiven Charakter zu geben, um mit der Beseitigung des Dualismus, der zwischen dem wirklichen und dem idealen Staat besteht, die Entfremdung des sozialen Wesens des Menschen aufzuheben, die sich in diesem vollzieht.

In der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" zeigt Marx, warum die religiöse Kritik sich in gesellschaftliche Kritik umwandeln und wie diese notwendigerweise zum Kommunismus hinführen muß. Die Kritik der Religion, die von Feuerbach vollendet wurde, hat dem Menschen seine wahre Natur, sein Wesen, das er in Gott entfremdet, enthüllt.

Doch um ihm sein Wesen zurückzugeben und ihm zu gestatten, ein seiner wahren Natur entsprechendes Leben zu führen, genügt es nicht, wie Feuerbach es macht, die religiöse Illusion zu entschleiern, man muß die Organisation des wirklichen Lebens, die gesellschaftliche Organisation, die sie erzeugt, verändern. Die Religion ist in der Tat nur der theoretische Ausdruck, der geistige Widerschein der Gesellschaft; wenn sie eine verkehrte Welt bildet, in der die Wirklichkeit zur Illusion wird und die Illusion zur Wirklichkeit, und wenn in ihr das menschliche Wesen nur eine illusorische Existenz, nur eine imaginäre Verwirklichung findet, so kommt es davon, daß die Gesellschaft selbst eine verkehrte Welt bildet und daß das menschliche Wesen in ihr keine wahre Wirklichkeit besitzt. <sup>2</sup>

Um die religiöse Illusion und ihre Versprechungen eines unwirklichen Glücks, die sie zum Opium für das Volk machen, zu zerstören, muß man die Gesellschaft kritisieren, deren Ausfluß sie ist und die dem Menschen nur eine imaginäre Befriedigung seiner wirklichen Bedürfnisse gibt.

Nachdem die Illusion des Jenseits zerstört ist, muß man die Selbstentfremdung des menschlichen Wesens in der diesseitigen Welt, in der Gesellschaft und im Staat entlarven und dadurch die Kritik der Religion und der Theologie in eine Kritik des Rechts und der Politik verwandeln.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ebenda*, S. 576—621.

<sup>2</sup> *Vgl. ebenda*, S. 607.

<sup>3</sup> *Vgl. ebenda*, S. 607—608.

Diese Kritik der Politik, die in England und in Frankreich auf dem Boden der konkreten ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit erfolgt, kann in Deutschland nur durch die Kritik seiner Philosophie und im besonderen durch die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie erfolgen. Dies ist auf die Zurückgebliebenheit Deutschlands zurückzuführen, die aus seiner Geschichte einen Anachronismus macht; doch trotz dieses Rückstandes auf ökonomischem, politischem und gesellschaftlichem Gebiet hat sich Deutschland durch seine — die Zukunft vorwegnehmende — Philosophie auf den Standpunkt der fortgeschrittensten Länder erhoben, und die deutsche Philosophie kritisieren heißt aus diesem Grunde die moderne Gesellschaft kritisieren.<sup>1</sup>

Diese Kritik stellt freilich Aufgaben, die allein die praktische Tätigkeit, das politische und gesellschaftliche Handeln lösen kann. Wenn sie die materielle Gewalt auch nicht ersetzen kann, so wird die Kritik indessen zu einer wirklichen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift; sie erhält dadurch einen radikalen Charakter und treibt die Massen, einen gesellschaftlichen Zustand umzustürzen, der aus dem Menschen eine erniedrigte und geknechtete Kreatur macht. Sie bildet dann ein wesentliches Element der gesellschaftlichen Revolution, die zu ihrer Erfüllung einerseits eine radikale Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft und andererseits eine Volksmasse, die diese Kritik in die Tat umsetzt, erfordert.

In Deutschland, das in sich alle alten und neuen gesellschaftlichen Mängel vereinigt, wird die Revolution nicht wie in Frankreich progressiv und partiell sein, sie wird eine totale Revolution sein, verwirklicht vom Proletariat, das, indem es sich selbst befreit, die gesamte Gesellschaft emanzipieren wird. g

Nachdem Marx in diesem Aufsatz die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Revolution gezeigt hatte, legte er in seinem anderen, „Zur Judenfrage“, die Natur und die Rolle dieser Revolution dar.

Marx kritisierte B. Bauer, der die Emanzipation der Juden von ihrer religiösen Emanzipation abhängig gemacht hatte, verband diese Frage mit der allgemeineren Frage der menschlichen Emanzipation und zeigte, daß diese nicht einen religiösen oder politischen Charakter hat, sondern einen gesellschaftlichen. Er nahm die Untersuchung der Entfremdung des menschlichen Wesens, die er in seiner Kritik der Hegelschen

Rechtsphilosophie vorgenommen hatte, wieder auf, vertiefte sie und

stellte fest, daß die religiöse Emanzipation genügt, um diese Entfremdung zu beseitigen, wie die Existenz von Staaten beweist, in denen die Religion keine politische Rolle mehr spielt, wo jedoch diese Entfremdung weiter besteht.<sup>1</sup>

Die Emanzipation der Juden hängt in Wirklichkeit mit der menschlichen Emanzipation zusammen, die nur durch die radikale Umwandlung der Gesellschaft verwirklicht werden kann.

In der gegenwärtigen, auf der Konkurrenz, dem Egoismus und dem Individualismus begründeten Gesellschaftsordnung entsteht ein Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Staat, der im Verhältnis zur Gesellschaft eine ideale Sphäre bildet und ihr gegenüber, jedoch in rein illusorischer Weise, das menschliche Wesen, das kollektive Leben verkörpert.<sup>2</sup> Der Mensch führt aus diesem Grunde ein Doppelleben; in der Gesellschaft führt er ein Privatleben als egoistisches Individuum, das sein wirkliches Leben bildet, im Staat führt er ein seiner wahren Natur entsprechendes Leben, jedoch auf rein imaginäre Weise.

Um diesen Dualismus zu beseitigen und mit ihm die Entfremdung des menschlichen Wesens im Staat, muß man den Staat in die Gesellschaft eingliedern, indem man dieser einen kollektiven Charakter gibt.<sup>3</sup> In diesen beiden Aufsätzen spannte Marx seine Kritik noch in den Rahmen und in die Formeln der Feuerbachschen Philosophie; doch da er sein Denken entschlossen auf den Kommunismus orientierte und sich zum Sprecher des revolutionären Proletariats machte, ging er in der Lösung des wesentlichen Problems, der Eingliederung des Menschen in seine gesellschaftliche Umwelt durch die Aufhebung des aus dem Widerspruch der Produktionsweise und der kapitalistischen eignungsweise entstandenen Dualismus, sowohl über Hegel als auch über Feuerbach und Hess hinaus.

Hegel hatte dieses Problem gelöst, indem er zeigte, wie sich im Staat die Aufhebung des egoistischen Individualismus durch die Unterordnung des Sonderinteresses unter das allgemeine Interesse vollzieht. Da er die kapitalistische gesellschaftliche Organisation weiterbestehen ließ, hatte seine Auffassung vom Staat notwendigerweise einen utopischen Charakter, und die Beseitigung des Widerspruchs erfolgte auf dem Boden des Widerspruchs.

Feuerbach, der dieses Problem vom religiösen Gesichtspunkt und auf dem Boden einer klassenmäßig undifferenzierten Menschheit be-

1 Vgl. *ebenda*, S. 581—588.

2 Vgl. *ebenda*, S. 590—598.

3 Vgl. *ebenda*, S. 599—606.

trachtete, hatte die Aufhebung des Widerspruchs in der Zurücknahme des in Gott entfremdeten menschlichen Wesens gesehen.

Zum Unterschied von Feuerbach war M. Hess der Ansicht, daß die

Beseitigung der Entfremdung, worauf er gleichfalls die Aufhebung des Widerspruchs zurückführte, durch die Abschaffung des Privateigentums und die Einführung des Kommunismus erfolgen müsse. Da er aber die Vorstellung einer klassenmäßig undifferenzierten Menschheit bewahrte, übertrug er, wie Feuerbach, das gesellschaftliche Problem auf eine moralische Ebene und löste es, wie dieser, durch den Altruismus und die universelle Liebe.

Marx stellte das Problem der Entfremdung durch den Hinweis auf die Klassengegensätze, die das kapitalistische System hervorruft, auf den politischen und gesellschaftlichen Boden und zeigte, daß die Beseitigung der Entfremdung und mit ihr des Gegensatzes zwischen der Gesellschaft und dem Staat, des Widerspruchs zwischen einer individualistischen und einer kollektiven Lebensweise, nur aus einer radikalen Umgestaltung der Gesellschaft hervorgehen könne. Er machte nicht mehr aus der Dialektik der Ideen, sondern aus dem Klassenkampf das treibende Element der Geschichte und war der Ansicht, daß diese Umgestaltung das Werk einer Revolution sein werde, die durch den Klassenkampf erzeugt und durch das Proletariat verwirklicht werden

müsse.

Da Marx somit den moralischen Konflikt zwischen dem Egoismus und dem Altruismus, auf den Feuerbach und Hess die ökonomischen und gesellschaftlichen Widersprüche zurückführten und denen sie die universelle Liebe als Lösung gaben, in einen gesellschaftlichen Konflikt verwandelte, verlieh er dem Kommunismus den Charakter einer revolutionären Bewegung, die nicht auf einem theoretischen und abstrakten, sondern auf dem politischen und gesellschaftlichen Boden fußte.

Marx stellte noch dem Kommunismus die Wiedereinverleibung des menschlichen Wesens, des kollektiven Lebens in die Menschheit zum Ziel, versetzte aber dabei die gesellschaftliche Entwicklung in den Rahmen der Dialektik und machte aus dem Proletariat das antithetische Element, das die Aufgabe hatte, den Fortschritt zu verwirklichen. Der Fortschritt mußte, wie es die dialektische Bewegung wollte, aus dem Gegensatz der einander widersprechenden Elemente, aus der Verschlüpfung des Klassenkampfes hervorgehen.

Marxens Auffassung vom Kommunismus beruhte in dieser Arbeit noch nicht auf einer objektiven Kritik der Wirklichkeit; das Proletariat, das er nicht für sich selbst analysierte, hatte darin gewissermaßen den Wert einer in den Dienst des Fortschritts gestellten Idee; die hervorragende Rolle, die er noch der Idee, der Kritik als einem

Vorbild der Wirklichkeit beimaß, gab diesen Artikeln noch einen gewissen dogmatischen Charakter.

Dadurch aber, daß er die Philosophie mehr und mehr in der Geschichte aufgehen ließ, war er dazu geführt, aus der Wirklichkeit selbst die Gründe ihrer Entwicklung zu entnehmen, und es blieb ihm nur übrig, sich auf eine genauere Weise über diese Gründe klarzuwerden, um der Philosophie eine bestimmende Rolle im historischen Werden abzusprechen und in einer und derselben Auffassung den historischen und den dialektischen Materialismus und den Kommunismus zu vereinen.

#### **4. NATIONALÖKONOMIE UND PHILOSOPHIE**

Das, was Marx in dieser Entwicklung wesentlich leitet, ist sein tiefes Verlangen, von der Theorie zur Aktion zu schreiten, die Bestrebungen des Proletariats in die Tat umzusetzen; es ist kein reiner Zufall, wenn diese Entwicklung sich im Jahre 1844 in Paris vollzieht, wo er vier Elemente vorfand, die ihm gestatteten, über die noch unbestimmte und abstrakte Vorstellung, die er vom Kommunismus hatte, hinauszugehen : eine ökonomische Entwicklung, die weit fortgeschrittener war als in Deutschland und die bereits die inneren Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zum Vorschein kommen ließ; ein zahlreiches Industrieproletariat, das ein klares Klassenbewußtsein hatte; die Erfahrung einer großen sozialen Revolution, der Revolution von 1789, vollendet und ergänzt durch die Revolution von 1830; zahlreiche, durch ihre Kritik der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung bemerkenswerte sozialistische und kommunistische Theorien.

Unter diesen Theorien, die im Augenblick der Ankunft von Marx in Paris eine wahre Blüte erlebten, greift Karl Marx, der sofort wirksam am Kampf der Arbeiter teilzunehmen beginnt, hauptsächlich auf diejenige zurück, die den unmittelbarsten Ausdruck dieses Kampfes bildete, auf die Lehre Blanquis. Zum Unterschied von den anderen sozialistischen und kommunistischen Doktrinen hatte Blanqui jede Klassenzusammenarbeit verworfen und sowohl in seiner Theorie wie in seinem Handeln an die proletarische Revolution appelliert, um den Kommunismus zu verwirklichen.

Unter dem Einfluß dieser Lehren, insbesondere der Blanquis, und unter der Einwirkung seiner unmittelbaren Teilnahme am proletarischen Kampf setzt Karl Marx als Vertreter der Bestrebungen des revolutionären Proletariats seine eigene Entwicklung fort.

Von einem noch ideologischen Kommunismus, der durch seine Artikel in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern gekennzeichnet wird, schreitet er zu einem Kommunismus, der auf seiner entstehenden Auffassung vom historischen und dialektischen Materialismus beruht, indem er die Hegelsche Dialektik und die Feuerbachsche Idee der Entfremdung vom Standpunkt einer nicht mehr bloß philosophischen und politischen, sondern ökonomischen und gesellschaftlichen Auffassung der historischen Entwicklung und des Kommunismus bewertet.

Dieser Entwicklung kamen zwei Aufsätze von Friedrich Engels und Moses Hess entgegen, von denen der eine in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien, während der andere dort erscheinen sollte. In seinem Artikel „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ zeigte Engels, daß das kapitalistische System nicht den absoluten und ewigen Wert besaß, den ihm die liberalen Ökonomen verliehen, und daß die ökonomischen Kategorien, die diesem System entsprechen: Preis, Konkurrenz, Profit usw., nur einen historischen, das heißt relativen Wert haben.<sup>2</sup> Er kritisierte das auf dem Privateigentum und der Konkurrenz begründete kapitalistische System und hob hervor, daß dieses durch die Trennung, die es zwischen dem Kapital und der Arbeit herbeiführt, die Wirkung hat, die Mehrheit der Produzenten um die Früchte ihrer Tätigkeit zu bringen und sie somit in Knechtschaft und in Elend zu versetzen. Durch die Störung des Gleichgewichts, die die Konkurrenz zwischen der Produktion und der Konsumtion hervorruft, erzeugt sie andererseits die Krisen, die mit der Ausscheidung der schwächsten Elemente den fortschreitenden Ruin der Mittelklasse sowie eine unaufhörlich wachsende Konzentration der Reichtümer nach sich ziehen, um schließlich nur mehr die Proletarier und die großen Kapitalisten einander gegenüberstellen zu lassen.<sup>g</sup> Aus diesem wachsenden gesellschaftlichen Antagonismus, aus dieser beständigen Zuspitzung des Klassenkampfes wird notwendigerweise durch eine soziale Revolution, die das Privateigentum und die Konkurrenz abschaffen, eine kommunistische Gesellschaftsordnung errichten und der gesellschaftlichen Organisation einen menschlichen Charakter geben wird, eine radikale Umgestaltung der gegenwärtigen Gesellschaft hervorgehen.

Friedrich Engels, der die Entstehung des Kommunismus weniger auf dem philosophischen und politischen, als auf dem ökonomischen und politischen Gebiet untersuchte und zeigte, daß dieser notwendigerweise

*1* „MEGA“, Bd. 2, S. 379—404. *2* 391—396. 401—404.

durch die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung selbst erzeugt wird, präziserte die noch theoretische und abstrakte Auffassung von Marx.

Marx, der als bestimmendes Element für die Errichtung des Kommunismus weiter die Notwendigkeit betonte, die Entfremdung des menschlichen Wesens, die sich im kapitalistischen System vollzieht, zu beseitigen, ließ sich andererseits, um diese Frage zu lösen, von dem Artikel „Über das Geldwesen“ beeinflussen, den M. Hess ihm für die Deutsch-Französischen Jahrbücher eingesandt hatte.

Hess begrenzte nicht, wie Marx, die Analyse des Phänomens der Entfremdung auf eine Entäußerung des menschlichen Wesens im Staat, sondern zeigte den universellen und wesentlichen Charakter dieses Phänomens im modernen ökonomischen und gesellschaftlichen Leben; dadurch gab er Marx das Verbindungselement zwischen der Philosophie Feuerbachs, den französischen sozialistischen Lehren und der Kritik der Nationalökonomie, die Friedrich Engels eben geleistet hatte.

Marx macht sich diesen Hauptgedanken der Entfremdung zu eigen, aber er verwirft die utopische und sentimentale Lösung von Hess unter dem Einfluß sowohl der Hegelschen Auffassung der dialektischen Entwicklung der Geschichte als auch der Kritik der Nationalökonomie von Engels, und er gelangt damit zu einer neuen Auffassung der historischen Entwicklung und des Kommunismus.

Diese entscheidende Wendung seines Denkens ist gekennzeichnet durch seine Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte 2 (1844), in denen er zeigt, daß die wirtschaftliche und gesellschaftliche Organisation, das heißt die politische Ökonomie, den Schlüssel zu allen philosophischen, wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Problemen liefert.

Um das grundlegende Problem der Entfremdung zu lösen, das, wie Hess eben gezeigt hatte, das Hauptphänomen der gegenwärtigen Gesellschaft bildet, greift Marx zunächst durch eine Kritik der idealistischen Philosophie die illusorische und falsche Lösung an, die Hegel davon gegeben hatte.

Hegel, sagt er, hat in der Phänomenologie des Geistes wohl gezeigt, daß der Mensch das Produkt seiner Arbeit ist und daß der Entwicklungsprozeß der Gesellschaft, den die Geschichte widerspiegelt, die

Frucht der menschlichen Tätigkeit ist. | Diese Entwicklung kommt durch die Entfremdung zustande, durch die Entäußerung seiner Substanz, seines Wesens, die der Mensch im Objekt, das er erschafft, vollzieht, das ihm zunächst fremd erscheint und das er dann wieder zu sich zurücknimmt, indem er es als den Ausdruck, als das Produkt seines Wesens betrachtet.

Doch bei Hegel — und das ist sein Hauptmangel — ist das Subjekt der Entwicklung der Geschichte nicht der konkrete Mensch, sondern der Geist; die menschliche Tätigkeit wird aus diesem Grunde nicht als materielle, sondern als geistige Tätigkeit aufgefaßt, als Entwicklung des Bewußtseins und der Erkenntnis und beschränkt sich somit auf das Wissen, in dem das Subjekt, das weiß, und das Objekt, das gewußt wird, zusammenfallen.<sup>z</sup>

Obwohl das Objekt im Wissen als etwas dem Subjekt Äußerliches erscheint, hat es keine eigene Realität außerhalb des Subjekts. Das Objekt bildet in der Tat nur eine andere Seite des Subjekts, das für sich selbst sein eigenes Objekt ist, und der Gegensatz zwischen dem Subjekt und Objekt, der sich im Innern des Bewußtseins vollzieht, ist nur scheinbar. <sup>3</sup>

Da im Wissen das Subjekt sich demnach selbst im Objekt vergegenständlicht, da es in diesem seine eigene Substanz entäußert, gibt es keine tatsächliche Entfremdung und keine tatsächliche Zurücknahme des menschlichen Wesens, und das Bewußtsein, das sich ganz in dem wiederfindet, was es aus sich selbst entäußert, wird notwendigerweise zu der Annahme geführt, daß es die ganze Wirklichkeit bildet. Deshalb ist es weniger durch die Tatsache seiner scheinbaren Entfremdung in einem Objekt berührt, als durch das Objekt selbst, das als solches seine Negation bildet. In der Zurücknahme seines entfremdeten Wesens trachtet es aus diesem Grunde weniger danach, die Entfremdung, die in Wirklichkeit nicht existiert, als das Objekt zu beseitigen. Das erklärt das Bestreben Hegels, das Objekt, die konkrete Wirklichkeit auf den Geist zurückzuführen und zu zeigen, daß es tatsächlich mit dem Bewußtsein zusammenfällt, dessen Erscheinungsform und Entäußerung es ist.<sup>4</sup>

Doch diese Zurückführung der konkreten Wirklichkeit auf die Idee macht die Synthese illusorisch, die Hegel zwischen dem Geist und dem

Wirklichen herstellt. Die von der Welt isolierte Idee bleibt in der Tat

*t Vgl. ebenda, S. 156—157. Vgl. ebenda, S. 154—156.*

*157—158.*

*162—164.*



leer; da nichts kommt, um sie zu bereichern, so ist ihre Entwicklung nur scheinbar und sie findet sich am Ende ihrer Entwicklung als das wieder, was sie an sich war; die konkrete Wirklichkeit andererseits, zur Entäußerung des Geistes reduziert, wird reiner Schein.<sup>1</sup>

Damit die Synthese des Geistes und der Materie tatsächlich zustandekommt, damit es wahrhaftig eine Einheit der Idee und der Wirklichkeit gibt, muß man diesen ihre eigene Natur, ihre konkrete Natur lassen, ohne sie auf den Geist zurückzuführen, und den wirklichen Menschen, nicht den Geist, zum wahren Subjekt der menschlichen Tätigkeit machen.

Wird die menschliche Tätigkeit nicht mehr als Tätigkeit des vom wirklichen Leben losgelösten Geistes betrachtet, sondern als konkrete, praktische Tätigkeit des Menschen, der in den Objekten, die er erschafft, das Wesentliche seiner selbst, seine Substanz entäußert und sich selbst dadurch in die Außenwelt einverleibt, so findet das Problem der Einheit des Denkens und des Seins, des Subjekts und des Objekts nun seine Lösung.<sup>2</sup>

Das Subjekt der menschlichen Tätigkeit ist, anstatt des Geistes, nunmehr die Subjektivität der menschlichen Kräfte, deren Aktion durch ihre konkrete Wirkung einen objektiven Charakter hat, was zwischen dem Denken und dem Wirklichen, zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen dem Menschen und der Außenwelt nicht eine absolute Identität oder einen absoluten Gegensatz, sondern eine beständige gegenseitige Durchdringung und Abhängigkeit, eine beständige Wechselwirkung bewirkt.

Nachdem Marx dieser Art durch eine Kritik des Idealismus den Charakter der Beziehungen zwischen der Idee und dem Wirklichen, dem Menschen und der Außenwelt aufgezeigt hat, analysiert er die Natur dieser Beziehungen.

Der Mensch ist ursprünglich ein Naturwesen und eben dadurch ein Produkt der Natur, die seine Umwelt bildet; seine Tätigkeit ist anfänglich instinktiv, wie die eines Lebewesens, das seine Bedürfnisse zu befriedigen sucht, indem es sich Objekte aneignet, die außerhalb und unabhängig von ihm selbst existieren; aber der Mensch ist nicht einfach ein Naturwesen, sondern er ist ein – das heißt ein mit Vernunft begabtes Naturwesen, das nicht wie das Tier die Natur hinnimmt, wie sie sich ihm darbietet, sondern bestrebt ist, sie

*1* 168–172. 159–161.

der Natur anzupassen und zugleich sich die Natur anzueignen, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. 1

Es ist diese doppelte Anpassung, bestehend aus einer beständigen Einwirkung und Gegenwirkung der Umwelt auf den Menschen und des Menschen auf seine Umwelt, die den Charakter der menschlichen Tätigkeit bestimmt und durch Marx gewissermaßen dem Charakter der geistigen Tätigkeit bei Hegel nachgebildet wurde.

Wie das Wissen besteht die konkrete menschliche Tätigkeit, die Arbeit, in einer Entäußerung, in einer Entfremdung des subjektiven Wesens in dem Objekt, das er erschafft, aber diese Entfremdung, anstatt wie im Wissen auf das Gebiet des Geistes begrenzt zu bleiben, hat nunmehr die Wirkung, konkrete, dem Menschen äußerliche und fremde Objekte hervorzubringen.

Nachdem der Mensch auf diese Weise seine eigene Substanz, sein Wesen in den Objekten, die er erschafft, entäußert hat, muß er, um sich nicht durch einen fortwährenden Verlust seiner Substanz zu erschöpfen, sein auf diese Weise entfremdetes Wesen wieder in sich zurücknehmen. Diese Rücknahme muß zum Unterschied von dem, was bei Hegel geschieht, bezwecken, nicht das Objekt als solches zu beseitigen, sondern die Entfremdung, das heißt die Tatsache, daß das Produkt der Arbeit dem Menschen fremd wird.<sup>2</sup>

Das Problem der Rücknahme seines in der Arbeit entfremdeten Wesens durch den Menschen hat nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Charakter und wird durch die Bedingungen des ökonomischen und gesellschaftlichen Lebens im kapitalistischen System selbst gestellt.

In dieser auf dem Privateigentum, der Konkurrenz und dem Profit begründeten Gesellschaftsordnung wird die Arbeit, anstatt durch den freien Willen der Menschen und das Interesse der Gemeinschaft bestimmt zu werden und der Ausdruck des kollektiven Lebens zu sein, durch die Gesetze der kapitalistischen Produktion geregelt und durch das Phänomen der Entfremdung bestimmt, wovon die religiöse Entfremdung nur die geistige Widerspiegelung bildet. Unter der Wirkung der Konkurrenz und der Profitsucht entäußert, entfremdet der vom Besitz ausgeschlossene Arbeiter, der zum Verkauf seiner Arbeit gezwungene Proletarier, seine Kräfte, sein Wesen in den Objekten, die er erschafft, aber die er sich nicht aneignen kann, und er schwächt sich, da er auf diese Weise in demselben Maß, wie er produziert, seine

160—162.

157.

Substanz verliert. Indem er sich schwächt, stärkt er durch die Reiiätümer, die er erschafft und die ihm in der Form des Geldes entgegentreten, das Kapital, das ihn knechtet und denselben Gesetzen unterwirft, die die Produktion der Waren regeln und ihn demnach auf die Stufe eines Produktionsinstruments, einer Maschine herabwürdigen.<sup>1</sup>

Dieses System, das die Herrschaft der Materie über den Menschen begründet, verwandelt die persönlichen Verhältnisse zwischen den Menschen in objektive Verhältnisse, in Beziehungen von Warenproduktion und Warentausch und führt durch diese Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen, die die Herrschaft des Geldes zur Folge hat, zur Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und zum Triumph des Egoismus, der die Wirkung hat, den Menschen von der Gesellschaft zu isolieren und das kollektive Leben, das das Wesen des menschlichen Lebens selbst bildet, aufzuheben.

Dieses unmenschliche System ist von den klassisâen Ökonomen gerechtfertigt worden, die eine Produktionsweise für natürlich und notwendig halten, die den Menschen der Materie unterordnet und ihn den Objekten, die er produziert, unterwirft.

Marx wirft den klassischen Ökonomen vor, in ihren Erwägungen das menschliche Element nicht in Betracht zu ziehen, und stellt mit Feuerbach das Prinzip auf, daß der Mensch in der Gesellschaft sein Wesen verwirklichen soll, d. h. das kollektive Sein.<sup>2</sup>

Damit ist die Beseitigung der kapitalistisdlen Gesellschaftsordnung gefordert, die durch die entfremdete Arbeit die Negation des menschlichen Wesens selbst darstellt, und gefordert ist auch ihre Ersetzung durch eine neue Gesellschaftsordnung, die der Menschheit gestatten wird, ihr Wesen zu verwirklichen.

Diese Beseitigung kann nicht die Wirkung einer notwendigen, rein mechanischen Entwicklung der Gesellschaft sein, sondern muß aus dem tätigen Willen der Menschen hervorgehen, die zum Unterschied von den Tieren ihre Lebensbedingungen auf bewußte Weise verändern.

Man hat versucht, den Mängeln der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch teilweise Reformen abzuhelpen, die sich auf die Organisation der Arbeit und die Bedingungen der Lohnarbeit erstrecken, aber diese Reformen sind unwirksam, denn sie lassen die entfremdete Arbeit, die Quelle all dieser Mängel bestehen. g

1 vgl. *ebenda*, S. 82—94, 39—43.

2 88—89.

3 *S111*.

Die Beseitigung der entfremdeten Arbeit muß einen radikalen Charakter haben; sie wird durch die totale Negation der gegenwärtigen Ordnung und ihre Ersetzung durch eine neue Ordnung erfolgen, die die kommunistische Gesellschaft sein wird.<sup>1</sup>

Durch die Abschaffung der entfremdeten Arbeit, in der der Mensch dem Produkt seiner Arbeit fremd bleibt, wird diese Gesellschaftsordnung dem Menschen gestatten, sich selbst im Produkt seiner Arbeit wiederzufinden und auf diese Weise zu dem Bewußtsein zu gelangen, daß die Welt seine Schöpfung ist. <sup>2</sup> Diese vollständige Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt, verwirklicht durch eine kollektive Produktions- und Aneignungsweise der Reichtümer, wird die Beseitigung des Gegensatzes zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dem Menschen und der Natur bestimmen, der durch das System der entfremdeten Arbeit erzeugt wurde: auf diese Weise wird die Wiederversöhnung des Rationalen und des Wirklichen, des Geistes und der Materie erfolgen.

Bei dieser Klärungsarbeit, die dieses Werk bildet, verwendet Marx die Auffassungen und die Terminologie Feuerbachs, um sich endgültig vom Hegelianismus zu befreien, und läßt sich von der sozialistischen Auslegung leiten, die Hess der Lehre Feuerbachs gegeben hatte, sowie von Friedrich Engels' Kritik der politischen Ökonomie, um seine Auffassung vom Kommunismus genauer festzulegen.

Marx verwirklicht die Synthese des Denkens und des Seins, des Menschen und der Außenwelt im Handeln, aufgefaßt als praktische, konkrete Tätigkeit, als Arbeit, und geht damit über Feuerbach und Hess hinaus; er ordnet das Ideal des Humanismus in den Rahmen der ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit ein und sucht die Gründe der gesellschaftlichen Umgestaltung in der ökonomischen Entwicklung.

Trotz seines objektiven Äußeren bleibt dieses Werk durch das Ziel, das es der Kritik und der Geschichte zuweist, noch idealistisch.

Wie bei Hegel und Feuerbach ist es die rationale Auffassung der wahren menschlichen Bestimmung, die ihn, ein wenig nadl der Art der Utopisten, die wesentlichen Züge der zukünftigen Gesellschaft bestimmen läßt, die er der gegenwärtigen Gesellschaft entgegenhält. Der Endzweck der menschlichen Emanzipation ist die Verwirklichung des Humanismus durch die Abschaffung der bestehenden ökonomisåen

*1* 134—135.

*111—117.*

und gesellschaftlichen Ordnung, die widervernünftig und unmoralisch ist.

Diese Umgestaltung wird durch die Kritik geleitet, die für Marx ein wesentliches Element des Fortschritts bleibt. Sie regelt in der Tat, als praktische Energie, den Gang der Geschichte, indem sie der bestehenden irrationalen Wirklichkeit, die der menschlichen Bestimmung widerspricht, eine mit der wahren Natur des Menschen übereinstimmende Wirklichkeit entgegensetzt.

Doch zum Unterschied von der Kritik B. Bauers, die zum Selbstzweck geworden war, bleibt die Kritik bei Marx mit dem Wirklichen verbunden. Ihr Werk ist nicht willkürlich, ist nicht bloß von den Wünschen und dem Willen der Menschen diktiert; sie kann die Entwicklung der Welt nur dann bestimmen, wenn diese bereits die Bedingungen ihrer Veränderung aufzeigt und die notwendigen Elemente dafür schon enthält. Deshalb bemüht sich Marx, die ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen und die Gründe zu analysieren, welche die Umgestaltung der Gesellschaft in eine rationale Gesellschaft notwendig machen; er bemüht sich zu zeigen, wie die kapitalistische Gesellschaftsordnung durch die entfremdete Arbeit, die sie erzeugt, die Keime ihrer Zersetzung und ihrer Ersetzung durch eine kommunistische Gesellschaftsordnung in sich trägt.

Marx, der auf diese Weise nach den wesentlichen Gründen des geschichtlichen Werdens forscht, findet sie in der Umwandlung der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung; er findet sich aus diesem Grunde veranlaßt, eine enge Verbindung zwischen der ökonomischen Entwicklung und der gesellschaftlichen Entwicklung herzustellen, und er gelangt damit zu einer ersten Fassung des historischen und dialektischen Materialismus.

## **5. DIE HEILIGE FAMILIE**

Marx präzisiert diese Auffassung in der Heiligen Familie (1844), dem ersten in Zusammenarbeit mit Engels geschriebenen Werk, das den Abschluß seiner junghegelianischen Periode bezeichnet. Er nimmt das Problem des Humanismus, das Problem der totalen Emanzipation des Menschen, auf einer neuen Grundlage wieder auf und kommt, mehr noch als er es in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten zum Ausdruck gebracht hatte, zu der Ansicht, daß diese Emanzipation nicht, wie Hegel, B. Bauer, Feuerbach und auch M. Hess gemeint hatten, eine Emanzipation geistiger, mehr oder weniger auf das menschliche Bewußtsein begrenzter Art sein kann, sondern eine praktische

konkrete Emanzipation von wesentlich ökonomischer und gesellschaftlicher Art.

In dieser Phase seiner Entwicklung steht Marx hauptsächlich unter dem Einfluß des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und des französischen Sozialismus, deren Ansichten und Lehren er damals gründlich studiert und die ihm den bestimmenden Einfluß der Umwelt auf die menschliche Entwicklung zeigen.<sup>1</sup>

Er verlegt aus diesem Grunde die Probleme des Humanismus und der Entfremdung, die noch einen halbidealistischen Charakter hatten und die die zentralen Themen der ökonomisch-philosophischen Manuskripte bildeten, in den Hintergrund und stellt unter dem Einfluß dieser materialistischen und sozialistischen Lehren das Problem des Kommunismus auf den ökonomischen und gesellschaftlichen Boden; er gelangt auf diese Weise zu einer neuen Auffassung der Geschichte, die ihm in ihrer Entwicklung wesentlich durch die Umgestaltung der Produktionskräfte und der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt erscheint.

Er legt seine Gedanken in einer Kritik des spekulativen Idealismus von B. Bauer dar, der eine Parodie des Hegelschen Idealismus bildete. Mit souveräner Überlegenheit zerlegt er den Mechanismus der spekulativen Philosophie und zeigt durch eine Analyse der Beziehungen, die die Spekulation zwischen dem Begriff und der konkreten herstellt, wie sie durch die spekulative Philosophie entstellt werden.<sup>2</sup> Wenn man, sagt Marx, indem er als Beispiel die Früchte nimmt, nach Art der spekulativen Philosophie die wirklichen Früchte: Äpfel, Birnen, Weintrauben, auf den Begriff Obst reduziert und sich einbildet, daß dieser Begriff außerhalb der wirklichen Früchte existiert und deren Wesen bildet, so man aus diesem Begriff die Substanz der wirklichen Früchte und aus diesen bloße Existenzweisen dieser Substanz. Das Wesentliche am Apfel, an der Birne ist von nun an nicht ihr wirkliches Sein, sondern die abstrakte Idee, die Vorstellung, die man an ihre Stelle gesetzt hat und die ihre Substanz bildet.

Nachdem die Spekulation auf diese Weise die wirklichen Früchte zum Begriff Obst reduziert hat, muß sie, um zum Schein eines konkreten Inhalts zu gelangen, von dieser abstrakten Substanz, von diesem Begriff zu den wirklichen Früchten zurückkommen. Doch wenn es leicht ist, aus den verschiedenen Früchten den Begriff des Obstes abzuleiten, so kann man wenn man von diesem Begriff ausgeht, nur dann

*„Die Heilige Familie“, S. 300—312.*

227—231.

zu den wirklichen Früchten gelangen, wenn man die Abstraktion aufgibt. Das macht die spekulative Philosophie aber bloß zum Schein. Wenn die Früchte, sagt sie, die wirklich nur als Substanz existieren, unter mannigfaltigen Formen erscheinen, was der Einheit der Substanz, dem Begriff Obst widerspricht, so kommt das daher, daß das als Substanz betrachtete Obst nicht ein toter Begriff ist, sondern eine lebendige Realität, die in den verschiedenen Früchten zum Ausdruck kommt. Die wirklichen Früchte: Äpfel, Birnen, sind nur die verschiedenen Entwicklungsstufen des Begriffes Obst, der die Totalität der Früchte bildet.

Nachdem die philosophische Spekulation die Objekte demnach auf einen Begriff reduziert hat, sie sie wieder, indem sie sie zu Ausdrücken dieses Begriffes macht; sie vollbringt dabei ein Wunder, da sie aus einem unwirklichen und abstrakten Verstandeswesen konkrete Objekte ableitet. Doch sind diese übrigens nur dem Schein nach konkrete Objekte, denn ihre wesentliche Qualität ist in der Tat nicht ihre natürliche Qualität, und ihr einziges Interesse ist es, den Begriff auszudrücken, von dem sie nur Erscheinungsformen sind.

Diesem Idealismus, der an die Stelle der wirklichen Welt eine rein imaginäre Welt setzt, stellt Marx eine neue Weltanschauung entgegen, die die ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit in den Vordergrund rückt und durch sie die Entstehung und die Entwicklung der Ideen erklärt.

Marx stellt jeder der Thesen von B. Bauer die entgegengesetzte These des historischen und dialektischen Materialismus gegenüber und zeigt, daß B. Bauers irrige Geschichtsauffassung und falsche Urteile, die er insbesondere über Proudhon und den französischen Sozialismus fällt, ihren Grund in seinem spekulativen Idealismus haben.

B. Bauer hatte Proudhon vorgeworfen, ein Utopist zu sein und von einer absoluten Idee, der Idee der Gerechtigkeit auszugehen, um im Namen dieser Idee die gegenwärtige Gesellschaft zu verurteilen.

Proudhon ist weit entfernt davon, ein Utopist zu sein, antwortet ihm Marx, er hat sein ganzes System aus der Kritik des Privateigentums, des grundlegenden Prinzips der bestehenden Gesellschaftsordnung abgeleitet.

Er hat gezeigt, daß das Privateigentum die Quelle aller gesellschaftlichen Übel ist, und hat das soziale Problem richtig gestellt, indem er es als ein praktisches und nicht als ein intellektuelles Problem betrachtete, denn die wird nicht durch bloße Kraft des Denkens umgestaltet.

Sein Fehler liegt darin, die Kritik des Privateigentums bis zu Ende geführt und an die Ewigkeit der ökonomischen Kategorien:

Wert, Lohn, Preis, Geld, geglaubt zu haben, anstatt wie Friedrich Engels zu zeigen, daß sie nur verschiedene Äußerungen des Privateigentums sind.

Da er die gesellschaftlichen Übel nicht dem Wesen des Privateigentums selbst zur Last legt, hat er die Lösung des sozialen Problems nicht außerhalb des Privateigentums gesucht. Er nimmt sich wohl vor, einen Zustand der Dinge zu beseitigen, der den Menschen zwingt, seine Arbeitskraft zu verkaufen und zu entfremden, doch da er die Notwendigkeit verteidigt, eine gewisse Form des Privateigentums bestehen zu lassen, erfolgt die Aufhebung der Entfremdung bei ihm im Rahmen der Entfremdung selbst, nicht durch die totale Beseitigung des Privateigentums, die sie erzeugt, sondern durch die Schaffung einer abgeschwächten Form dieses Eigentums, den Besitz.

Diese reformistische Position erklärt, warum Proudhon außerstande ist, zu zeigen, wie die politische und gesellschaftliche Entwicklung durch den Gegensatz zwischen dem Reichtum und der Armut, zwischen der bourgeoisie und dem Proletariat bestimmt wird. Da er nicht darauf abzielt, die Gesellschaft radikal umzugestalten, betrachtet er in dem durch die Herrschaft des Privateigentums erzeugten Elend nur die Armut, ohne das revolutionäre Element darin zu sehen, das bestimmt ist, die Gesellschaftsordnung umzugestalten. Der Reichtum und das Elend bilden in der Tat zwei verschiedene Aspekte einer und derselben Realität: der Reichtum ist die positive Seite des Privateigentums und hat die Tendenz, es zu erhalten, während das Elend dessen negative Seite ist und die Tendenz hat, es zu beseitigen.

Dadurch, daß das Privateigentum die Klasse der Proletarier erzeugt, zerstört es sich unwillkürlich, denn das Proletariat hat die Aufgabe, das Urteil zu vollziehen, das das Privateigentum durch die Erzeugung des Elends über sich selbst verhängt.<sup>1</sup>

Von demselben Gesichtspunkt aus widerlegt Marx B. Bauers Kritik des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, in dem dieser nur eine Seite des Rationalismus sah, sowie dessen Kritik des Sozialismus, den Bauer in dogmatischer Weise verdammt. Bauer betrachtete den Sozialismus nämlich als Ausdruck der Bestrebungen der „Masse“, die stets denen des Geistes entgegengesetzt seien, anstatt zu versuchen, den Ursprung und die historische Notwendigkeit des Sozialismus zu begreifen.

Marx verband in dieser Widerlegung die Entstehung des Sozialismus mit der des Materialismus und zeigte, daß der Materialismus des

*193—220.*



achtzehnten Jahrhunderts zwei Tendenzen aufwies. Einmal eine mechanische Tendenz, deren Ursprung auf die Physik von Descartes zurückging, der die Materie als die einzige Substanz betrachtete und daher zu einer mechanischen Weltanschauung gelangt war; ferner eine soziale Tendenz, die von Locke ausging. Aus der Identität der Gesetze, die Natur und Menschen beherrschen sowie aus dem materiellen Ursprung der Sinnenempfindungen und der Ideen zog Locke den Schluß, daß Umwelt und Erziehung eine wesentliche Rolle in der lichen Entwicklung spielen. Unter dem Einfluß dieser Auffassungen behaupteten die ersten sozialistischen und kommunistischen Doktrinäre, daß der Mensch von der Außenwelt gebildet wird und von seinem Milieu abhängt. Darum stellten sie das Prinzip auf, diese Welt müsse umgestaltet und dieses Milieu so eingerichtet werden, daß es humanisiert, das heißt, der Herausbildung der höchsten Qualitäten der Menschen angepaßt wird.<sup>i</sup>

Nachdem Marx somit den spekulativen Idealismus B. Bauers erledigt hatte, indem er ihm eine neue Geschichtsauffassung entgegensetzte, nach der die Lösung der philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Fragen in der ökonomischen Entwicklung zu suchen ist, ging er, geleitet von dieser Auffassung, daran, mit Feuerbach und Hess zu brechen, die die historische Entwicklung nicht erklären konnten und daher zu utopischen Auffassungen gekommen waren.

## 6. THESEN ÜBER FEUERBACH 2

Der Zweck der Thesen über Feuerbach (1845) war die Rechtfertigung dieses zweiten Bruchs.

Die Heilige Familie hatte Marx gestattet, in einer freilich etwas unzusammenhängenden Form, das Ergebnis der Entwicklung seines Denkens während seines Pariser Aufenthaltes darzulegen, der eine für ihn besonders fruchtbare Periode bildete.

Er mußte jetzt seine neuen Auffassungen präzisieren und ordnen. Das tat er in packenden und klaren Formulierungen, in seinen elf

Thesen über Feuerbach, in denen er, durch eine parallele Kritik des Idealismus und des mechanischen Materialismus, die allgemeinen Züge des historischen und dialektischen Materialismus feststellt.

<sup>1</sup> Vgl. *ebenda*, S. 300—310.

<sup>2</sup> „MEGA“, Bd. 5, S. 533—535. [Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbaå und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ Dietz Verlag, Berlin 1946, S. 54—56.]

Seine doppelte Kritik des Idealismus und des mechanischen Materialismus wird vom Gedanken des Handelns geleitet, das er als praktische Tätigkeit, als Arbeit, auffaßt.

Die Hauptmängel des Idealismus und des mechanischen Materialismus gehen aus der Verkennung der Natur und der revolutionären Rolle des Handelns hervor, was diese Theorien auch außerstande setzen mußte, die Entwicklung der Welt zu erklären, und sie zu utopischen Auffassungen hinführen mußte.

Zum Unterschied vom Idealismus, der die konkrete Wirklichkeit auf die Idee reduziert, unterscheidet der mechanische Materialismus wohl das sinnliche Objekt vom Denken, doch da er die Außenwelt als ein Objekt der Wahrnehmung, nicht aber der Tätigkeit betrachtet, bewahrt er der Außenwelt gegenüber eine kontemplative und passive Haltung und begreift nicht, daß die Entwicklung der Welt das Produkt der menschlichen Tätigkeit ist, die den Menschen in die Umwelt, die er umgestaltet, eingliedert.

Der Idealismus weist den entgegengesetzten Mangel auf. Im Gegensatz zum mechanischen Materialismus hebt er die überragende Rolle der menschlichen Tätigkeit hervor, die für ihn die Realität bildet. Da er aber das konkrete Wirkliche als solches beseitigt, indem er es in den Geist auflöst, beschränkt er die Tätigkeit des Menschen auf die geistige Tätigkeit und gibt auf diese Weise dem seines konkreten Elements beraubten menschlichen Leben einen Charakter (1. These).

Um die Einheit des Denkens und der konkreten Wirklichkeit, des Menschen und der Außenwelt zu verwirklichen, muß man einerseits der Außenwelt ihre eigene Realität belassen und sie andererseits als das Produkt der konkreten, praktischen Tätigkeit des Menschen betrachten. Das tut der historische und dialektische Materialismus, der allein imstande ist, da er auf diesen Gedanken des als praktische Tätigkeit aufgefaßten Handelns begründet ist, die Eingliederung des Menschen in die Welt und das Werden der Geschichte zu erklären.

Dieser Materialismus widerstreitet dem grundlegenden Einwand des Idealismus, der behauptet, daß man nicht beweisen könne, daß der Vorstellung, die wir von den Dingen haben, von uns unterschiedene Objekte entsprechen, und also die objektive Wirklichkeit der Außenwelt verneint.

Auf diesen Einwand des Idealismus hinsichtlich der Unmöglichkeit für den Menschen, zur konkreten Realität und zur objektiven Wahrheit zu gelangen, erwidert Marx, daß der Mensch die Welt nur als Objekt seiner Erfahrung erkennt und daß, aus diesem Grunde, die Frage der

Realität der Außenwelt nicht, wie die Idealisten es behaupten, eine theoretische Frage, sondern eine praktische Frage ist. Es ist in der Tat nicht das in abstrakter Weise, an sich betrachtete Denken, sondern allein die praktische Tätigkeit, die die Wirklichkeit und die Wahrheit der Erkenntnis beweisen kann, indem sie deren Wirksamkeit aufzeigt. Außerhalb der Erkenntnis, die aus der praktischen Tätigkeit entspringt, eine transzendente Existenz zu suchen, heißt einer Sache nachforschen, die nicht existiert oder wenigstens keine Wirklichkeit für uns besitzt (2. These).

Die praktische Tätigkeit, die demnach die Grundlage der Gewißheit ist, die wir von der objektiven Wirklichkeit der Außenwelt besitzen, ist auch das Element, das revolutionäre Instrument, das dem Menschen gestattet, die Welt zu verändern.

Es ist diese Verkennung des Charakters und der Rolle des Handelns, die Feuerbach veranlaßt, das religiöse Problem und das soziale Problem auf eine ideologische Ebene zu stellen, und die seine Unfähigkeit erklärt, diese Probleme zu lösen.

Feuerbach wirft der Religion und dem Idealismus vor, der konkreten, sinnlichen Natur des Menschen nicht Rechnung zu tragen, und zeigt die Notwendigkeit für den Menschen, unablässig mit der konkreten Wirklichkeit in Verbindung zu bleiben, die allein ihm das Bewußtsein seiner wahren Natur gibt. Doch da Feuerbach, mit dem mechanischen Materialismus, diese Fühlungnahme mit der Außenwelt unter der Form der Wahrnehmung, der Kontemplation und nicht unter der Form der praktischen Tätigkeit auffaßt, entzieht er ihr jede Wirksamkeit (5. These).

Daher kommt die Unzulänglichkeit seiner Kritik der Religion und der Gesellschaft. In seiner Analyse der Religion löst er wohl das religiöse Sein in das menschliche Sein, das Wesen der Religion in das menschliche Wesen auf, doch außerstande, deren gesellschaftliche Wirklichkeit zu durchdringen, erfaßt er sie nur auf abstrakte Weise, außerhalb der Gesellschaft und der Geschichte, und er reduziert die Menschheit auf den Begriff der Gattung, das heißt auf eine Totalität von undifferenzierten Individuen, die durch natürliche Bande miteinander in Beziehung stehen, während in Wirklichkeit die Menschheit durch die Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen gebildet wird (6. These).

Da Feuerbach somit vom Individuum und von der Gesellschaft eine abstrakte Auffassung hat, stellt er das Problem der religiösen Entfremdung, der Entzweiung der Welt in eine imaginäre und in eine wirkliche Welt, gleichfalls auf eine abstrakte Ebene und gibt eine psychologische Erklärung dieser Verdoppelung, anstatt deren

gesellschaftliche Ursachen zu erforschen. Da er nicht sieht, daß die religiöse Illusion nur die ideologische Übertragung der tiefen Zerrissenheit der gegenwärtigen Gesellschaft ist, glaubt er, daß es, um diese Illusion zu zerstreuen, genüge, ihre menschliche Grundlage zu zeigen, während man in Wirklichkeit die gesellschaftlichen Widersprüche zerstören muß, die ihre Entstehung veranlassen, was nur das Werk der revolutionären Aktion sein kann (4. These).

Da Feuerbach das religiöse Problem auf den psychologischen Boden stellt, will er hauptsächlich die Erziehung benutzen, um die religiöse Illusion zu zerstreuen und die Gesellschaft umzuwandeln. Er wird dadurch veranlaßt, die Gesellschaft in zwei entgegengesetzte Klassen zu trennen, die der Erzieher, die die Aufgabe haben, die Menschen umzubilden, und die Menge der Unwissenden, die passive Masse, deren Erziehung sie vornehmen sollen. Diese reaktionäre Auffassung, die die Existenz einer herrschenden Klasse rechtfertigt, trägt der Tatsache keine Rechnung, daß der Erzieher selbst durch seine Umwelt erzogen werden muß und daß die Umwelt unaufhörlich durch die menschliche Tätigkeit verändert wird (3. These).

Das religiöse Phänomen ist in Wirklichkeit eine gesellschaftliche Erscheinung und das abstrakte Individuum, auf welches Feuerbach den Menschen zurückführt, ist selbst das Produkt einer bestimmten Gesellschaftsform (7. These).

Um das religiöse Problem zu lösen, wie übrigens alle Probleme, die sich dem Menschen stellen, muß man sich auf den gesellschaftlichen Boden stellen und die gesellschaftlichen Beziehungen untersuchen, die sich zwischen den Menschen und ihren wirklichen Lebensverhältnissen herausbilden. Man versteht dann die Ideologien, die auf geistigem Gebiet diese Bedingungen und diese Verhältnisse widerspiegeln, und man sieht, wie die Mysterien der Religion sich aufklären (8. These).

Weil Feuerbach die Beziehungen des Menschen mit der Außenwelt nicht als praktische Tätigkeit auffaßt, geht er nicht, so wie auch der mechanische Materialismus, über den Begriff des Menschen als eines isolierten Individuums hinaus und kann aus diesem Grunde nicht die Eingliederung des Menschen in die Welt und seine Einwirkung auf sie erklären (9. These).

Diese individualistische Auffassung des Menschen, die der mechanische Materialismus hat, ist der bürgerlichen Gesellschaft eigen, deren Widerschein dieser Materialismus ist. Der historische und dialektische Materialismus, der über diesen individualistischen Standpunkt hinausgeht und einen neuen Gesellschaftstypus widerspiegelt, in dem sich die wahre Natur des Menschen verwirklicht, zeigt, wie dieser die

Natur vermenschlicht, indem er Sie seinen Bedürfnissen anpaßt und der einen menschlichen Charakter gibt (10. These).

Dadurch hebt dieser Materialismus nicht nur den mechanischen Materialismus auf, sondern ganz allgemein jede Philosophie.

Da die Philosophie nämlich sich wesentlich damit befaßt, die Welt zu begreifen, ist sie der Ansicht, daß das Hauptband zwischen dem Menschen und der konkreten Wirklichkeit im Denken besteht; sie reduziert demnach die Welt auf die verschiedenen Haltungen, die das Bewußtsein, das Denken der Welt gegenüber einnehmen kann, und beschränkt sich darauf, verschiedenartige Interpretationen der Welt zu geben. Der historische und dialektische Materialismus verwirft diesen kontemplativen Standpunkt und ist, da er das Handeln in den Vordergrund stellt, das allein die tatsächliche Eingliederung des Menschen in die Außenwelt gestattet, der Ansicht, daß die praktische Tätigkeit und nicht das abstrakte Denken das wahre Band zwischen dem Menschen und der konkreten Wirklichkeit bildet; aus diesem Grunde darf die Tätigkeit des Menschen nicht eine rein geistige Tätigkeit sein und sich auf die Erkenntnis begrenzen, sie muß wesentlich danach streben, die Erkenntnis mit dem Handeln zu verbinden, um die Welt zu verändern.

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern“ (11. These).

In diesen Thesen klärte und verdichtete Marx die grundlegenden Elemente seiner neuen Auffassung vom Materialismus, die ihm gestatten sollte, auch zu einer neuen Anschauung vom Kommunismus zu gelangen, eines Kommunismus, der nicht auf einer idealen Vision der zukünftigen Gesellschaft fußte, sondern auf der Analyse der historischen und dialektischen Entwicklung der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation.

Er untersuchte den konkreten Menschen nicht vom Standpunkt seiner Beziehungen mit einer metaphysischen Idee wie Hegel oder B. Bauer oder mit einem vagen Menschheitsbegriff wie Feuerbach und Hess, sondern vom Standpunkt seiner ökonomischen und gesellschaftlichen Beziehungen und stellte in den Mittelpunkt seiner Auffassungen den Gedanken des Handelns, das er als konkrete, praktische Tätigkeit, als Arbeit auffaßte.

Karl Marx vereinigte mit diesem Gedanken der Arbeit, die er zugleich als Band zwischen dem Menschen und der Außenwelt und als Mittel, die Außenwelt zu verändern, betrachtete, die Idee der Beseitigung der dem kapitalistischen System eigentümlichen entfremdeten Arbeit; es gelang ihm dadurch, in einer und derselben Auffassung den historischen und dialektischen Materialismus und den Kommunismus zu vereinen und zugleich mit dem Idealismus und dem mechanischen

Materialismus den utopischen Sozialismus zu überwinden, die gleich unfähig waren, die Eingliederung des Menschen in die Welt wie das Werden der Geschichte zu erklären.

Nachdem Marx als wesentliche Wirklichkeit das Handeln gesetzt hatte, das weder in geistiges Handeln aufgelöst, noch einem fatalistischen Determinismus unterordnet, noch auf den Boden des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit gestellt, sondern als praktische Tätigkeit betrachtet wurde, die zugleich mit der Einheit des Subjekts und des Objekts die tatsächliche Eingliederung des Menschen in die Außenwelt verwirklicht und als Ziel dieses Handelns die Veränderung der Welt gestellt hatte, blieb ihm noch übrig, die Ursachen und die Art dieser Veränderung zu untersuchen.

Das führte er in dem zweiten großen, in Zusammenarbeit mit Friedrich Engels geschriebenen Werk „Die deutsche Ideologie“ aus.

## **7. DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE**

Marx fragt nach den wesentlichen Ursachen und Zwecken der menschlichen Tätigkeit und findet sie in der Organisation und der Produktion des materiellen Lebens. Er gelangt auf diese Weise zu einer nicht mehr idealistischen, sondern materialistischen Geschichtsauffassung.

Er kritisiert zunächst die Geschichtsauffassung, die die historische Entwicklung auf die Entwicklung der Ideen zurückführt, eine Auffassung, die den Philosophen eigen ist, die sich einbilden, die Welt vermöge des Denkens verändern zu können; er wirft den ideologischen Geschichtsschreibern vor, die Untersuchung des materiellen Lebens, insbesondere der Produktionsverhältnisse, die die wirkliche Basis der Geschichte bilden, wenn nicht vollkommen vernachlässigt, so doch als Nebensache betrachtet zu haben. Indem sie folglich die Geschichte von ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Grundlage trennten, haben sie sie auf eine Aufeinanderfolge von politischen oder religiösen Ideen beschränkt, aus denen sie die wirkenden Ursachen der Entwicklung gemadlt haben, während doch diese Ideen nur die ideologischen Formen bilden, die die wirklichen Triebkräfte ihrer Handlungen im Bewußtsein der Menschen annehmen.<sup>2</sup>

Um zu einer richtigen Geschichtsauffassung zu gelangen, muß man im Gegensatz zu den ideologischen Geschichtsschreibern nicht von einer imaginären, auf Abstraktionen zurückgeführten Menschheit, sondern

von den in ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit betrachteten Menschen ausgehen und die Entwicklung der Produktivkräfte untersuchen, die die Entwicklung der Gesellschaft bestimmt.<sup>1</sup>

Geht man demnach von der Produktion des materiellen Lebens als Grundlage der Geschichte aus, so kommt man zum Resultat, daß die Entwicklung der geistigen Wirklichkeit durch die Entwicklung der materiellen Wirklichkeit bestimmt wird, anstatt daß man diese Entwicklung auf die Bewegung der Ideen zurückführt. Man gelangt dann zu der Schlußfolgerung, daß das Wesentliche der Kritik gegen die materielle Wirklichkeit gerichtet werden muß und nicht gegen die geistige Wirklichkeit und daß diese nur 'durch einen tiefgreifenden Umsturz der materiellen Wirklichkeit, der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation, die sie erzeugt, umgestaltet werden kann.<sup>2</sup> Nachdem Marx das grundlegende Prinzip seiner materialistischen Geschichtsauffassung aufgestellt hat, umreißt er in großen Zügen die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit.

Zum Unterschied vom Tier, das dem Einfluß der Umwelt unterliegt, ohne sie zu verändern, gestaltet der Mensch unaufhörlich die Umwelt, in der er lebt, um sie seinen Bedürfnissen anzupassen. Aus diesem Grunde wird die Umwelt des Menschen nicht, wie beim Tier, bloß durch seine natürliche Umwelt, sondern auch und vor allem durch seine gesellschaftliche Umwelt gebildet.<sup>3</sup>

So wird jede Generation durch die von der vorhergegangenen Generation überlieferte Produktionsweise bestimmt, die sie nach ihren Bedürfnissen verändert, bevor sie sie der folgenden Generation überliefert.<sup>4</sup>

Es gibt demnach eine beständige Einwirkung und Rückwirkung der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt auf den Menschen und des Menschen auf seine Umwelt, wobei eines das andere bestimmt und zugleich von ihm bestimmt wird. Das drückt Marx aus, indem er sagt:

daß also die Umstände ebensowohl die Menschen, wie die Menschen die Umstände

Es ist diese fortschreitende Anpassung der Umwelt an den Menschen, welche die Geschichte der Menschheit ausmacht. Jede neue Stufe der

*1 Vgl. ebenda, S. 17—19. 2 vgl. ebenda, S. 27—28. 3 Vgl. ebenda, S. 10—11.*

*Vgl. ebenda, 34.*

*6 Ebenda, S. 28.*

Geschichte wird durch eine neue Stufe der Produktivkräfte und der durch diese erzeugten gesellschaftlichen Verhältnisse gekennzeichnet. Bestimmten Produktivkräften entsprechen in der Tat besondere gesellschaftliche Verhältnisse, eine bestimmte gesellschaftliche Organisation, die diesen Kräften angepaßt ist, und jede Umwälzung der Produktivkräfte zieht eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach sich.

Die historische Entwicklung vollzieht sich auf dialektische Weise durch den Gegensatz, durch den Widerspruch, der zwischen den Produktivkräften und der gesellschaftlichen Organisation entsteht, die sich nicht im gleichen Rhythmus entwickeln.

Während sich die Produktivkräfte unaufhörlich entwickeln, hat die gesellschaftliche Organisation das Bestreben, sich zu stabilisieren, und wird durch ihre Anpassung an schon überwundene Produktivkräfte zu einer Fessel für die neuen, im Werden befindlichen Produktivkräfte.

Sie muß darum zerstört und durch eine andere gesellschaftliche Organisation, durch andere gesellschaftliche Verhältnisse ersetzt werden, die den neuen Produktivkräften angepaßt sind. Es ist diese Anpassung der gesellschaftlichen Organisation an neue Produktivkräfte, die eine Revolution ausmacht.<sup>1</sup>

Die Revolution von 1789 war nichts anderes als die Zerstörung der feudalen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch die bürgerliche, der kapitalistischen Produktionsweise entsprechende Gesellschaft.

Die parallele dialektische Entwicklung der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Verhältnisse vollzieht sich nicht in gleichförmiger Weise, sondern ist verschieden nach den Ländern und den verschiedenen Tätigkeitsgebieten; es gibt auch keinen mechanischen und automatischen Übergang von einer Stufe auf die andere, was die Überbleibsel überwundener Produktionsweisen erklärt, die man in einer bestimmten Epoche feststellen kann (Windmühlen, die neben den Dampfmühlen weiter fortbestehen).

Der Konflikt zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Verhältnissen hat im allgemeinen einen gesellschaftlichen Charakter und kommt in Klassenkämpfen zum Ausdruck; er kann aber auch einen politischen oder religiösen Charakter annehmen, was dann seine richtige Beurteilung erschwert.

Jeder Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte entspricht eine neue Form der Arbeitsteilung, die, mit der Spezialisierung der menschlichen Tätigkeit, die Trennung zwischen der Industrie, dem Handel

<sup>1</sup> 61—63.



und der Landwirtschaft bewirkt; und jeder neuen Stufe der Arbeitsteilung entspricht eine verschiedene Form des Eigentums.<sup>1</sup>

Die hauptsächlichsten Formen der Arbeitsteilung und des Eigentums, die im Verlauf der Geschichte aufeinander folgten und deren große Entwicklungsstufen bezeichnen, sind folgende:

- a) Das kollektive Stammeseigentum, das einer unentwickelten Stufe der Produktion entspricht und auf den Fischfang, auf die Jagd und auf die Viehzucht begrenzt ist.<sup>2</sup>
- b) Das Gemeindegut, aus dem das Privateigentum entsteht, das jedoch dem Kollektiveigentum noch untergeordnet bleibt. Damit erscheint die grundlegende Arbeitsteilung zwischen der Landwirtschaft und der Industrie, die Trennung zwischen Stadt und Land. Die Entstehung der Stadt führt durch die Konzentration der Arbeiterbevölkerung und der Arbeitsmittel zur Trennung zwischen dem Kapital und der Arbeit.<sup>g</sup>
- c) Das feudale Eigentum, das auf der Organisation der landwirtschaftlichen Produktion und der Ausbeutung der an das Land gebundenen Leibeigenen beruht.

Die Industrie nimmt hier eine handwerksmäßige und korporative Form an, die das Kapital auf den Besitz der Wohnung, der Handwerkzeuge und der Kundschaft (konstantes Kapital) begrenzt und daher die Arbeitsteilung nicht begünstigt.<sup>4</sup>

d) Die nächste Stufe der Arbeitsteilung wird durch die Ausdehnung des Austauschs gekennzeichnet, die eine Trennung zwischen der Produktion und der Zirkulation der Reichtümer, zwischen der Industrie und dem Handel, und die Herausbildung einer besonderen Klasse von Kaufleuten nach sich zieht. Die Trennung zwischen Stadt und Land nimmt nun die Form einer Trennung zwischen dem beweglichen Eigentum (Kapital) und dem Grundeigentum an. <sup>5</sup>

Die Konzentration der Kapitalien und der Arbeiterbevölkerung gestattet die Schaffung der Manufakturen. Die Entwicklung des Bankverkehrs, die sich parallel zu der der Manufakturen vollzieht, begünstigt durch die Vergrößerung des beweglichen Kapitals die Entstehung der großen Industrie, die durch die Verwendung neuer Triebkräfte, den intensiven Gebrauch von Maschinen und das Ansteigen der

Arbeitsteilung infolge der Spezialisierung gekennzeichnet ist. <sup>6</sup>

*vgl. ebenda, s. 11 2 Vgl. ebenda, s. 11—12. g Vgl. ebenda, s. 12—13. Vgl. ebenda, s. 13—41. o S 41 t; 44—45.*

Die Entwicklung der großen Industrie und des Handels führt mit einer wachsenden Kapitalkonzentration zu einer immer größeren Trennung zwischen der Produktion und dem Eigentum, zwischen dem Kapital und der Arbeit und damit zu einem unaufhörlich ansteigenden Gegensatz zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat.<sup>1</sup>

Da die Trennung zwischen dem Kapital und der Arbeit die Masse der Arbeiter, die Proletarier, des Besitzes der Produktionsmittel beraubt, zwingt sie sie, ihre Arbeitskraft zu verkaufen und sich in den Waren, die sie produzieren, zu entäußern; diese Waren knechten die Arbeiter, indem sie die Form von Geld, von Kapital annehmen.

In diesem System der entfremdeten Arbeit, die das Kennzeichen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist, hat der Produzent, getrennt von den Früchten seiner Arbeit, Wert nur in dem Maße, wie er selbst durch seine Arbeitskraft eine Ware bildet; und nur in seiner Eigenschaft als Tauschwert nimmt er am gesellschaftlichen Leben teil.

Diese Verwandlung der persönlichen Beziehungen zwischen den Menschen in Beziehungen zwischen Objekten, in Austausch von Waren, diese Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen, die die Solidaritätsbände zwischen den Menschen zerreißt, gibt dem kollektiven Leben einen illusorischen Charakter. Das kollektive Leben verkörpert sich im Staat, der jedoch nur scheinbar das allgemeine Interesse vertritt, in Wirklichkeit aber nur der politische Organismus der Klassenherrschaft ist, den die Bourgeoisie braucht, um das Privateigentum zu garantieren und ihre Klasseninteressen zu schützen.<sup>2</sup>

Dies kommt klar im Redt und in der Gesetzgebung zum Ausdruck, die trotz ihres Anspruchs, das allgemeine Interesse zu vertreten, tatsächlich stets die Interessen der führenden Klasse verteidigen und sich mit dieser entwickeln.

Um den Fortbestand ihrer Lebensverhältnisse zu sichern, sieht sich die herrschende Klasse veranlaßt, ihrem besonderen Willen den Charakter des allgemeinen Willens zu geben, des Staatswillens, des Gesetzes, dessen scheinbare Neutralität nur dazu dient, die Verteidigung der Sonderinteressen dieser Klasse zu verhüllen.

Diese scheinbare Neutralisierung der gegensätzlichen Klasseninteressen im Staat erklärt die Verwandlung der gesellschaftlichen Kämpfe in ihm in politische Kämpfe, die unter der Form von Konflikten zwischen der Aristokratie und der Demokratie, zwischen der Monarchie und der Republik zutage treten; diese Konflikte sind nur die

47—50.

2 52.

illusorischen Formen der gesellschaftlichen Kämpfe, der Klassenkämpfe. Dieser Kampf der Privatinteressen unter einer politischen Form im Innern des Staates macht eine Lösung durch den Staat selbst notwendig, der als die Vertretung des allgemeinen, über den Sonderinteressen stehenden Interesses angesehen wird, und der aus diesem Grund den Individuen nicht als der Ausdruck ihrer eigenen Macht, sondern als eine ihnen fremde und über ihnen stehende Gewalt erscheint.<sup>1</sup>

Um die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu rechtfertigen, nimmt die Bourgeoisie nicht nur den Staat, der theoretisch das allgemeine Interesse verkörpert, in Wirklichkeit aber ihre Sonderinteressen verteidigt, sondern auch die politische Ökonomie in Anspruch, die diese Gesellschaftsordnung als aus der Natur der Dinge selbst hervorgehend betrachtet und ihr einen notwendigen und eben dadurch rationalen Charakter verleiht.

Marx kritisiert diese Rechtfertigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch die politische Ökonomie und zeigt, daß diese Ordnung auf der Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen beruht, die auf Beziehungen zwischen Waren zurückgeführt werden, einer Verdinglichung, die einer bestimmten historischen Form der Produktion entspricht.

Sobald die scheinbare Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse entsleiert wird, sobald ihr wahrer Charakter aufgedeckt ist, erscheinen sie unter ihrer wahren Form als entfremdete Arbeit, als die Negation der Menschheit selbst.

Die Abschaffung dieses unmenschlichen Systems kann nur dialektisch erfolgen, durch die Negation der gegenwärtigen Ordnung und durch ihre Ersetzung durch eine neue Ordnung, wobei Negation und Aufhebung als die beiden Seiten eines und desselben historischen Prozesses zu betrachten sind.

Diese Umgestaltung der Gesellschaft, die zugleich mit einer gewissen materiellen und geistigen Entwicklungsstufe eine organisierte und ihres zu erreichenden Zieles bewußte Klasse erfordert,<sup>2</sup> wird das Werk des Proletariats sein, dessen historische Rolle nicht nur darin besteht, sich von seinen Ketten zu befreien, wie es vor ihm die unterdrückten Klassen taten, sondern die ganze Menschheit zu befreien. Da das Proletariat in der Tat kein spezifisches Klasseninteresse zum Schaden einer anderen Klasse zu verteidigen hat, wird es, indem es sich von seinen besonderen Existenzbedingungen befreit, die das

<sup>1</sup> 23—24, 271—272. <sup>2</sup> 36.

Wesensmerkmal der entfremdeten Arbeit tragen, die ganze Gesellschaft befreien.<sup>1</sup>

Die proletarische Revolution wird der letzte Ausdruck des Klassenkampfes sein, der aus der Arbeitsteilung und den Interessengegensätzen entsprang und das treibende Element der historischen Entwicklung bildete.

Dieser Kampf, der in der antiken Welt die Freien den Sklaven und im Mittelalter die Adligen den Leibeigenen entgegengesetzt hatte, der in der modernen Welt die Bourgeoisie gegen das Proletariat stellt, verschärft sich um so mehr, je größer die Spaltung zwischen Kapital und Arbeit, zwischen der bürgerlichen Klasse, der Eigentümerin der Produktionsmittel, und dem Proletariat wird. Allen Lasten des kapitalistischen Regimes unterworfen, ohne von dessen Vorteilen zu profitieren, wird das Proletariat dazu getrieben, dieses System zu zerstören.

Um seine revolutionäre Aktion erfolgreich durchzuführen, muß das Proletariat sich von den falschen Auffassungen befreien, durch welche die Bourgeoisie ihre besonderen Interessen, ihre Klasseninteressen unter der Maske des allgemeinen Interesses verschleiert, indem es völlig zu seinem eigenen Klassenbewußtsein gelangt, das seinen Ausdruck im Kommunismus findet.

Der Kommunismus, der darauf abzielt, die Gesamtheit der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation zu verändern, ist keine Utopie, sondern, wie die kapitalistische Gesellschaftsordnung, das notwendige Resultat der historischen Entwicklung.

Wie die kapitalistische Gesellschaftsordnung, die bis dahin der Geschichte als Rahmen gedient hat, indem sie die Tätigkeiten der Individuen in eine bestimmte Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte einordnete, so hat auch der Kommunismus einen universellen Charakter und geht über die Grenzen der Nationen und der Staaten hinaus.<sup>2</sup>

Zum Unterschied von den vorhergegangenen Revolutionen, die sich darauf beschränkten, die Teilung der Arbeit umzuändern, wird die proletarische Revolution einen radikalen Charakter haben, denn sie wird durch die Beseitigung des Privateigentums und der Trennung der Gesellschaft in Klassen das Wesen der Arbeit selbst ändern. Durch die Abschaffung der entfremdeten Arbeit und die Umwandlung der verdinglichten gesellschaftlichen Verhältnisse in persönliche und menschliche Verhältnisse wird der Kommunismus den Menschen in den Stand setzen, die Produktion rational zu leiten anstatt von ihr unterjocht

*Vgl.* 57—60.

2 24—25.

zu werden; durch die harmonische Eingliederung des Menschen in seine Welt und durch die Entfaltung des kollektiven Lebens wird er der menschlichen Persönlichkeit die ihr gebührende Würde und Freiheit verleihen.<sup>1</sup>

Der historische und dialektische Materialismus beschränkt seine Erklärung der Geschichte nicht auf die ökonomische, politische und gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen, sondern dehnt diese Erklärung auch auf die Gesamtheit der geistigen Tätigkeit aus.

Marx führt die Entwicklung der Geschichte wesentlich auf die Entwicklung der ökonomischen Produktion und auf die Umwandlung der durch sie bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse zurück und zeigt zugleich den bestimmenden Einfluß der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung auf die Entstehung und die Entwicklung aller Ausdrucksformen des geistigen Lebens, der Religion, Philosophie, Moral und Kunst. Darum verwirft er von vornherein die ideologische Anschauung, die die Ideen für sich selbst betrachtet und ihnen daher einen absoluten Wert verleiht.

Wenn man den Ideen, den religiösen oder philosophischen Auffassungen eine von den materiellen Lebensbedingungen der Menschen unabhängige Existenz verleiht und wenn man ihnen eine bestimmende Rolle in der historischen Entwicklung zugeschrieben hat, so liegt das an der Trennung zwischen der Hand- und der Geistesarbeit, die durch die beständige Weiterentwicklung der Produktivkräfte hervorgerufen wurde.

Diese Trennung hat eine Klasse von Denkern geschaffen, deren gesellschaftliche Funktion darin besteht, Abstraktionen zu erzeugen, denen sie eine von den konkreten, materiellen Existenzbedingungen der Menschen unabhängige Wirklichkeit und Selbständigkeit verleihen. Der Geist, der sich bei ihnen außerhalb der praktischen Tätigkeit entwickelt, bildet sich ein, etwas an sich Wirkliches außerhalb der praktischen Tätigkeit zu sein, und nimmt, indem er sich auf diese Weise in reine Theorie verwandelt, die Form der Religion oder der Philosophie an.<sup>2</sup>

Dieser Einfluß der Arbeitsteilung erscheint bei allen Ideologen, die durch eine Umkehrung der wirklichen Verhältnisse die konkrete, d. h. die ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit den geistigen Anschauungen unterordnen. So wird zum Beispiel für den Richter, dessen Funktion darin besteht, das Gesetzbuch anzuwenden, die Gesetzgebung zum bestimmenden Element der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

*Vgl.* 64—67.

2 21.

Indem die Ideologen die Ideen von den Individuen, die sie auffassen, und den empirischen Bedingungen, die ihre Entstehung veranlaßt haben, trennen, teilen sie dem Geist eine absolute, von den Bedingungen des wirklichen Lebens und der Tätigkeit unabhängige schöpferische Tätigkeit zu; da sie die Entwicklung der Geschichte nach der Bewegung der Ideen bestimmen, setzen sie an die Stelle der wirklichen eine imaginäre Geschichte.

„Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von den Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von Ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse, mußten, so weit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. als aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen. Nachdem die Ideologen nun vorausgesetzt hatten, daß die Ideen und Gedanken die bisherige Geschichte beherrschten, daß ihre alle bisherige Geschichte sei, nachdem sie sich eingebildet hatten, die wirklichen Verhältnisse hätten sich dem Menschen und seinen idealen Verhältnissen, id est Begriffsbestimmungen gerichtet, nachdem sie überhaupt die Geschichte des Bewußtseins der Menschen von der Grundlage ihrer wirklichen Geschichte gemacht hatten, war Nichts leichter, als die Geschichte des Bewußtseins, der Ideen, des Heiligen, der fixierten Vorstellungen — Geschichte ‚des Menschen‘ zu nennen und diese der wirklichen Geschichte unterzuschreiben.“<sup>1</sup>

Diese Substitution der Geschichte der Ideen an die Stelle der wirklichen Geschichte, die die Ideologen ganz natürlich dazu treibt, zu glauben, daß man vermittle der Ideen nach Belieben die Welt verändern könne, erklärt ihre gemeinsame Ohnmacht in ihren Reformversuchen der Gesellschaft. Sie bemühen sich alle, den unpersönlichen und objektiven Verhältnissen — so charakterisieren sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung — persönliche Verhältnisse unterzuschreiben, die die menschliche Autonomie sichern sollen; doch da sie sich auf eine geistige und moralische Ebene stellen und die Herrschaft des Privateigentums, das die

165.

Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse erzeugt, nicht tatsächlich abschaffen, bleiben ihre Versuche notwendigerweise vergeblich.<sup>1</sup>

Im Gegensatz zur Auffassung der Ideologen erscheint die Herausbildung der Ideen, des Bewußtseins in inniger Weise mit der materiellen Tätigkeit der Menschen verbunden; das Bewußtsein ist der Ausdruck des wirklichen Lebens und seine Entwicklung ist untrennbar von dessen Entwicklung.<sup>2</sup>

„Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp, aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“<sup>3</sup>

Marx gibt in der Ideologie zwei Beispiele dieser Verbindung der Entwicklung des Bewußtseins mit der des materiellen Lebens. Das erste bezieht sich auf das primitive Bewußtsein.

„Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die nächste sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum; es ist zu gleicher Zeit Bewußtsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt, zu der die Menschen rein tierisch verhalten, von der sie imponieren lassen wie das Vieh; und also ein rein tierisches Bewußtsein der Natur (Natturreligion). — Man sieht hier sogleich. Diese Natturreligion oder dies bestimmte Verhalten zur Natur ist bedingt durch die Gesellschaftsform und umgekehrt. Hier wie überall tritt die Identität von Natur und Mensch auch so hervor, daß das bornierte Verhalten der Menschen zur Natur ihr borniertes Verhalten zu einander, und ihr borniertes Verhalten zu einander ihr borniertes Verhältnis zur Natur bedingt, eben weil die Natur noch kaum geschichtlich modifiziert ist, und andererseits Bewußtsein der Notwendigkeit, mit den umgebenden Individuen in Verbindung zu treten, der Anfang des Bewußtseins darüber, daß er überhaupt in einer Gesellschaft lebt. Dieser Anfang ist so tierisch wie das gesellschaftliche Leben dieser Stufe selbst, er ist bloßes Herdenbewußtsein, und der Mensch unterscheidet hier vom Hammel nur dadurch, daß sein Bewußtsein ihm die Stelle des Instinkts vertritt, oder daß sein Instinkt ein bewußter ist.“<sup>4</sup>

Das andere Beispiel, das Marx vom Zusammenhang der Entwicklung der geistigen Vorstellungen und der ökonomischen und gesellschaft-

<sup>1</sup> vgl. *ebenda*, S. 37—38, 165—166.

<sup>2</sup> Vgl. *ebenda*, 15—16.

*Ebenda*, S. 15. *Ebenda*, S. 20.

lichen Entwicklung gibt, ist die Tatsache, daß die herrschenden Gedanken einer Epoche stets die der herrschenden Klasse sind, die die materielle Macht ausübt und daher auch die geistige Vorherrschaft innehat.

„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, sodaß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßt, herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Anderm auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unterandern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind. Zu einer Zeit z. B. und in einem Lande, wo königliche Macht, Aristokratie und Bourgeoisie sich um die Herrschaft streiten, wo also die Herrschaft geteilt ist, zeigt Sidi als herrschender Gedanke die Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein ‚ewiges Gesetz‘ ausgesprochen wird.“<sup>1</sup>

Obwohl Marx demnach die geistige Entwicklung mit der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung verbindet, die allein deren Charakter und deren Ursachen erklären kann, so beansprucht er indessen die geistige Wirklichkeit streng der materiellen Wirklichkeit unterzuordnen und zwischen ihnen einen strengen Parallelismus herzustellen, der willkürlich und falsch wäre.

Die Gesamtheit der religiösen, philosophischen, politischen und moralischen Anschauungen einer Gesellschaft entwickelt Sidi nämlich weder im selben Rhythmus noch auf dieselbe Weise wie ihre ökonomische und gesellschaftliche Organisation. Während die Umwandlung der Produktivkräfte notwendigerweise von einer parallelen Umwandlung der gesellschaftlichen Organisation begleitet wird, vollzieht sich die Änderung viel langsamer im Bereich der Ideen, deren Verknüpfung mit der Produktionsweise weniger direkt und weniger eng ist.

<sup>1</sup> 35—36.



Wenn man schon auf ökonomischem Gebiet das Nebeneinanderbestehen von verschiedenartigen Produktivkräften in einem gegebenen Moment feststellen kann (Wassermühle und Dampfmühle), so kann man um so mehr das Überleben von Anschauungen in einer gegebenen Epoche feststellen, die einer früheren Lebensweise entsprachen, sowie ihr Nebeneinanderbestehen mit anderen Anschauungen, die zu neuen Lebensweisen gehören.

Obwohl Marx den Ideen, den geistigen Anschauungen eine entscheidende Rolle in der historischen Entwicklung abspricht, betrachtet er sie indessen andererseits als eine sehr wichtige gesellschaftliche Realität, die als solche Einfluß auf die Entwicklung der Geschichte nimmt; sie kann, sei es, daß sie sich der Geschichte entgegenstellt, sei es, im Gegenteil, daß sie ihr entgegenkommt, wenn nicht ihren allgemeinen Ablauf, so doch wenigstens deren Rhythmus und deren Modalitäten ändern.

Wenn Marx also die Ideologie als entscheidenden Faktor der historischen Entwicklung verwirft, so macht er aus dem Menschen nicht durch eine Rückkehr zum mechanischen Materialismus das passive Instrument der Produktivkräfte, das Objekt eines fatalistischen Determinismus. Er zeigt im Gegenteil die wachsende Bedeutung des rationalen Einwirkens des Menschen auf seine Umwelt, die er immer tiefer umgestaltet, um sich von ihrer Herrschaft zu befreien und sie seinen Bedürfnissen anzupassen.

Das sind die allgemeinen Züge der materialistischen und dialektischen Geschichtsauffassung und des Kommunismus, die von nun an das ganze Denken und Handeln von Karl Marx beherrschen sollten.

## **8. DAS ELENDE DER PHILOSOPHIE I UND DAS KOMMUNISTISCHE MANIFEST**

Wie die Entstehung seines Denkens, so vollzieht sich auch dessen Entwicklung nicht auf dem Wege der abstrakten Reflexion, sondern unter dem Einfluß der politischen und gesellschaftlichen Aktion des Proletariats, an der Marx einen immer aktiveren Anteil nimmt.

Diese politische und gesellschaftliche Erfahrung gestattet ihm, der theoretischen Tätigkeit einen neuen Sinn und einen neuen Inhalt zu geben.

*Karl Marx, „Das Elend der Philosophie“, Dietz Verlag, Berlin 1947. Die Red.*

Anstatt das Proletariat auf mehr oder weniger abstrakte Weise als Objekt des philosophischen Denkens anzusehen, faßt er es von nun an in seiner konkreten Form als revolutionäre Klasse auf, nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt des Denkens und des Handelns, die dazu bestimmt sind, die Welt zu verändern.

Dies veranlaßt ihn zunächst, nachdem er die beiden Arten des bürgerlichen Denkens, den Idealismus und den mechanischen Materialismus, kritisiert hatte, alle Formen des reformistischen Sozialismus zu bekämpfen, der Sidi der Herausbildung des Klassenbewußtseins des Proletariats und dessen revolutionärer Aktion entgegenstellte. Er mußte insbesondere eindeutig mit dem berühmtesten Vertreter dieses Sozialismus, mit Proudhon, brechen, was in seinem Budl „Das Elend der Philosophie" als Entgegnung auf Proudhons „Philosophie des Elends" geschah.

Karl Marx zeigte in seiner Kritik, daß die Fehler Proudhons aus dessen reformistischer Position herrührten, die ihm nicht gestattete, die wirkliche Entwicklung der ökonomischen und gesellschaftlichen zu verstehen.

Proudhon hatte sich bemüht, die ihm aufgefallenen ökonomischen und gesellschaftli&en Widersprüche auf Weg zu lösen. Doch da er infolge seinerLage als Verteidiger der Mittelklassen zu Kompromißlösungen gedrängt wurde, sah er die Lösung der Widersprüäe in ihrer Verschärfung, sondern in ihrem Ausgleich. Diese Entstellung der Dialektik, die jede wirkliche Entwicklung beseitigte und dadurch tatsächliidl auf einen Stillstand hinauslief, machte ihn unfähig, das Werden der Geschichte zu erklären; sie führte ihn eben dadurch in der Erklärung dieses Werdens, wie alle Utopisten, dazu, vom ökonomischen und gesellsdlaftlichen Boden auf eine ideologische Ebene überzugehen, so daß er auf Hegelsche Art aus der ewigen Vernunft das bestimmende Element der Geschichte machte.

Nach dieser Kritik Proudhons, die den endgültigen Bruch zwischen dem reformistischen Sozialismus und dem revolutionären Kommunismus anzeigte, beeidmete das Kommunistische Manifest einen neuen Fortschritt im Denken von Marx.

Seine Auffassung des Proletariats als Objekt der Philosophie, die bis dahin einen Charakter beibehalten hatte, verwandelt Sidi in den Begriff des konkreten Proletariats, der revolutionären aufsteigenden Klasse, als Subjekt eines neuen Denkens und eines neuen Handelns, die bestimmt sind, die radikale Umgestaltung der Gesellsåaft und dadurch der Lebensbedingungen der Menschen zu vollziehen.

In der eindrucksvollen Zusammenfassung der Entwicklung der modernen Gesellschaft, in welcher er die bestimmende Rolle des Klassenkampfes in dieser Entwicklung hervorhebt, zeigt er im Proletariat den Schöpfer einer neuen Gesellschaft als Nachfolgerin der bürgerlichen Gesellschaft, die durch die vom kapitalistischen System er. zeugten Widersprüche zum Untergang verurteilt ist.

Die Revolution von 1848 mußte ihn schließlich die revolutionäre Rolle des Proletariats noch klarer erkennen lassen, indem sie ihm durch die Tatsachen die Unfähigkeit der konservativ gewordenen Bourgeoisie zeigte, in den noch halbfeudalen Ländern ihre eigene Revolution zu vollbringen, sowie die Unfähigkeit des reformistischen Sozialismus, an einer sozialen Revolution mitzuwirken.

Auf diese politische und gesellschaftliche Erfahrung stützte sich Marx, um zuerst in der Kritik der politischen Ökonomie 1 und dann im Kapital 2 seine grundlegende Kritik der bürgerlichen Gesellschaft vorzunehmen.

Zu dem Zeitpunkt, als Marx sein revolutionäres Werk sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem Gebiet der Aktion, die bei ihm unauflöslich verbunden sind, zum Abschluß brachte, war die absteigende Bourgeoisie im Gegenteil bestrebt, das Denken immer mehr vom Handeln zu trennen. Unter der Einwirkung der immer tiefer gehenden ökonomischen und gesellschaftlichen Auflösung, hervorgerufen durch die Verschärfung der Krisen und Klassenkämpfe, löste sich das bürgerliche Denken vollständig vom Rationalismus und Materialismus; durch eine Umkehrung des Verhältnisses dem Bewußtsein und dem Sein kehrte das bürgerliche Denken auf dem Weg über den Kantianismus zum Idealismus zurück, der es über die Phänomenologie zum subjektiven Spiritualismus und schließlich zum Existentialismus führte, dem notwendigen Endergebnis dieses Denkens.

Während dieses Denken somit zu einer mehr und mehr abstrakten und verbalen Allgemeinheit gelangte, die es veranlaßte, der Eingliederung des Menschen in die Welt eine mehr und mehr imaginäre und illusorische Erklärung zu geben, kam der Marxismus als Ausdruck des revolutionären Proletariats, das allein — durch die Abschaffung der Klassen — eine radikale Umwandlung der Gesellschaft und der Natur herbeiführen kann, zu einer wahren Universalität, die allein zu zeigen vermag, wie sich in harmonischer und umfassender Weise die Eingliederung des Menschen in die Welt vollzieht.

1 Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ukonomie“, Dietz Verlag, Berlin 1950. Die Red.

2 Karl Marx, „Das Kapital“, Dietz Verlag, Berlin 1947. Die Red.

## 9. ZUSAMMENFASSUNG

Der Marxismus hat als neue Form des modernen Denkens das bürgerliche Denken ersetzt. Dieses Denken, das die allgemeine Weltauffassung der neuen, aus der Entwicklung der Gesellschaftsordnung hervorgegangenen Lebensweise anpaßte und sich von den Gedanken der Freiheit, der Bewegung und des Fortschritts leiten ließ, die dieser Gesellschaftsordnung in ihrer aufsteigenden Periode eigentümlidl sind, bezeichnet den fortschreitenden Übergang von einer statischen zu einer organischen und dynamischen Weltanschauung.

Nadl der geistigen Befreiungsbewegung der Renaissance und der Reformation bildet der Rationalismus, indem er zur Idee der Freiheit den Gedanken des rationalen Fortschritts hinzufügte, eine neue Stufe in der Anpassung der allgemeinen Weltauffassung an die Entwicklung des kapitalistischen Systems.

Dem Rationalismus, der sich je nach dem besonderen Rhythmus der Entwicklung dieses Systems in England, Deutschland und Frankreich verschieden gestaltet, gelingt es infolge des der kapitalistischen Gesellschaftsordnung innewohnenden Widerspruchs einer individualistischen Aneignungsweise und einer Produktionsweise mehr und mehr kollektiven Charakters nicht, die Anschauung zu überwinden, die den Geist der Materie, den der Natur entgegensetzt; es gelingt ihm somit nicht, das wesentliche Problem der Eingliederung des Menschen in die Außenwelt, das die Entwicklung des kapitalistischen Systems selbst durch die wachsende Intensivierung der Produktion stellt, zu lösen.

Alle Versuche des bürgerlichen Denkens, dieses Problem auf dem Boden des kapitalistischen Widerspruchs, auf dem Boden einer auf dem Privateigentum begründeten Gesellschaftsorganisation zu lösen, führen notwendigerweise zu einer ideologischen Lösung.

Die ersten zwei von Rousseau und von Kant gemachten Versuche, dieses Problem durdl eine organische Weltansdlauung zu lösen, enden bei Rousseau mit einer illusorischen Eingliederung des Mensåen in eine imaginäre Natur und in eine imaginäre Gesellschaft und bei Kant in einer rein formalen Totalität.

Der Versuch einer Eingliederung des Menschen in die Welt wird nach Rousseau und Kant von der deutschen idealistischen Philosophie wieder aufgenommen, die aber gezwungen ist, da sie sich wie Kant und Rousseau auf den Boden der bürgerlichen Gesellschaft stellt, diese Eingliederung gleichfalls auf utopische und illusorische Weise zu bewerkstelligen.

Um den Menschen in die Welt einzugliedern, bemüht sie sich, die Totalität des Wirklichen auf eine organische Einheit zurückzuführen. Sie betrachtet die geistige und die materielle Wirklichkeit als zwei in ihren Formen verschiedene, aber in ihrem Wesen ähnliche Ausdrucksformen des Lebens, das alle Wesen belebt, und löst dieses Leben in das geistige Leben auf; sie macht aus dem Geist nicht nur das Instrument der Erkenntnis, sondern auch das schöpferische Prinzip aller Dinge.

Unter dem Einfluß von Kant, der gezeigt hatte, daß der Geist sich in die Wirklichkeit eingliedert, indem er ihr seine Formen vorschreibt, geht diese Philosophie über diese noch rein formale Einheit hinaus, die einen tiefgreifenden Dualismus zwischen dem Geist und der Materie bestehen ließ; sie beseitigt das Ding an sich, das eine vom denkenden Subjekt unabhängige Existenz der konkreten Wirklichkeit verlieh, und führt die ganze Wirklichkeit auf den Geist zurück, von dem sie nur mehr der wechselnde Ausdruck ist. Da der Geist auf diese Weise Subjekt und Objekt wird, vereint sich das konkrete Wirkliche mit dem Wissen und seine Entwicklung erklärt sich durch die Bewegung der Ideen.

Aus dieser idealistischen Philosophie, die ihren vollendeten Ausdruck in Hegel findet, der die Entwicklung der Natur und der Geschichte in die Formen der Logik einordnet, lassen sich drei wesentliche Gedanken entnehmen :

- a) Der Gedanke der gegenseitigen Abhängigkeit und der Wechselwirkung des Geistes und der Materie, des Menschen und der Außenwelt, was die Preisgabe der metaphysischen Weltauffassung bedingte, nach der die Ideen, die Tatsachen und die Dinge an sich und nicht in ihren gegenseitigen Beziehungen betrachtet worden waren.
- b) Der Gedanke, daß die wesentliche Realität die lebendige Realität ist, die nur dann begriffen werden kann, wenn man sie in ihrer Veränderung, in ihrer Umwandlung, in ihrem Werden betrachtet.
- c) Der Gedanke, daß das grundlegende Prinzip der in ihrer Entwicklung betrachteten Welt nicht die Identität ist, die das Wirkliche in Unveränderlichkeit und Tod erstarren läßt, sondern der Widerspruch, der die unablässige Umgestaltung der Wesen und der Dinge bewirkt und auf diese Weise das Leben erzeugt. Tatsächlich spielt in der Veränderung, die jede lebendige Wirklichkeit in sich schließt, die hervorragendste Rolle das negative Element, durch den Gegensatz, durch den Widerspruch, die das Prinzip jedes Werdens und jedes Fortschritts bilden.

Der französische utopische Sozialismus, der sich dieser idealistischen Philosophie und überhaupt dem bürgerlichen Denken entgegenstellt,

bemüht sich auf einer ganz anderen Ebene, den Menschen in die Welt einzugliedern.

Er überwindet den der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eigenen Widerspruch zwischen der Produktions- und der Aneignungsweise der Reichtümer, indem er der letzteren einen kollektiven Charakter verleiht; er hebt die der bürgerlichen Gesellschaft eigentümliche individualistische, atomistische Anschauung vom Menschen auf und gelangt so zum Begriff vom kollektiven Leben und von kollektiver Tätigkeit, die allein gestattet, die volle Eingliederung des Menschen in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt zu verwirklichen. Doch da dieser Sozialismus, der die Bestrebungen eines entstehenden Proletariats zum Ausdruck bringt, nicht in der Lage ist, aus der Gesellschaft selbst die Ursachen und die Art ihrer Umwandlung abzuleiten, bleibt er utopisch, infolge der Tatsache, daß er, indem er die ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme auf eine rationale und moralische Ebene versetzt, die Gegenwart von der Zukunft abschneidet und der bestehenden Gesellschaft das Ideal, das sie verwirklichen soll, entgegenstellt.

Die deutsche idealistische Philosophie ging in diesem Punkt über den utopischen Sozialismus hinaus; sie hatte das Verdienst, zu zeigen, wie sich durch die Verschärfung der Gegensätze die dialektische Entwicklung in der Gesamtheit des Wirklichen vollzieht, und somit das Werden der Geschichte zu erklären, indem sie aufzeigte, wie die Gegenwart unaufhörlich aus der Vergangenheit heraustritt.

Doch im Unterschied zum französischen utopischen Sozialismus, der die Eingliederung des Menschen in seine Umwelt durch eine Aufhebung des Widerspruchs der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zustande brachte, bewerkstelligte die deutsche idealistische Philosophie, die auf dem Boden dieser Gesellschaftsordnung verblieb, diese Eingliederung auf illusorische Weise, indem sie jede Wirklichkeit und jede Tätigkeit in geistige Tätigkeit auflöste, indem sie aus den Wesen und den Dingen das Produkt der Ideen machte und auf diese Weise an die Stelle der wirklichen Welt eine imaginäre Welt setzte.

Karl Marx, der die Bestrebungen eines revolutionären Proletariats wiedergab, das ein klareres Klassenbewußtsein besaß, geht sowohl über die deutsche idealistische Philosophie als auch über den französischen utopischen Sozialismus hinaus, wobei er in seiner Auffassung des historischen und dialektischen Materialismus eine neue Erklärung der Eingliederung des Menschen in die Welt gibt.

Sein Denken entwickelt sich in seinen Anfängen im Rahmen der Hegelschen Linken. Durchdrungen von der Lehre Hegels, bemüht er

sich zuerst mit den Junghegelianern, diese Lehre dem Liberalismus anzupassen, indem er das konservative System verwirft und nur die dialektische Methode bewahrt; er glaubt, daß es genüge, durch die Kritik aus dem Wirklichen die irrationalen Elemente auszuschneiden, um den rationalen Gang der Geschichte zu bestimmen.

Das Scheitern dieses Versuchs stellt ihn vor die Frage des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Gesellschaft, die er im Geiste Feuerbachs löst, dessen Lehre sein Denken in jener Periode beherrscht, wo er sich mit einem Teil der Hegelschen Linken vom Liberalismus abwendet und sich zum Kommunismus entwickelt.

Feuerbach, der seine Kritik der Religion auf die idealistische Philosophie ausdehnte, hatte gezeigt, daß die idealistische Philosophie durch eine Umkehrung von Subjekt und Attribut, ähnlich derjenigen, die sich in der Religion vollzieht, wo der Mensch zur Schöpfung Gottes wird, aus der konkreten Wirklichkeit und dem Menschen das Attribut der Idee macht, die zum Rang des Subjekts erhoben wird.

Um zu einer richtigen Vorstellung der Beziehungen zwischen der Idee und dem Sein zu gelangen, muß man, sagte Feuerbach, diese Umkehrung beseitigen, nicht von der Idee, sondern von der Wirklichkeit ausgehen, den Geist in die Materie eingliedern und nicht die Materie in den Geist, und den Menschen mit seinem Empfindungsvermögen und seinen Bedürfnissen als den organischen Ausdruck dieser Synthese betrachten. Durch eine Rückkehr zum mechanischen Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, der den Menschen dem Einfluß der Umwelt unterordnete, machte Feuerbach jedoch, ein wenig nach Art Rousseaus, aus dem Menschen das Produkt einer idealisierten Natur und gelangte so zu einer kontemplativen und sentimentalischen Lehre, die das menschliche Leben und die menschliche Tätigkeit außerhalb der gesellschaftlichen Umwelt und der stellte.

Aus seiner Kritik der Religion leitete eine gesellschaftliche Lehre ab und zeigte, daß die Religion den Menschen seiner wahren Natur, seines Wesens beraubt, das sie auf Gott überträgt, und daß man, um dem Menschen sein Wesen zurückzugeben, das wieder in ihn eingliedern muß, was er in Gott entfremdet hat. Das kollektive Sein, die Gattung, die das Wesen des Menschen ausmacht, und die, wenn sie in Gott verkörpert wird, nur eine transzendente Illusion bildet, wird dann zur wahren menschlichen Wirklichkeit, und der Mensch, der sich des Egoismus und Individualismus entledigt, macht die Liebe zur Menschheit zum Gesetz seines Lebens.

Diesem noch sehr vagen Kollektivismus gab Hess einen ausgeprägteren gesellschaftlichen Charakter, indem er darlegte, daß das von

Feuerbach auf religiösem Gebiet aufgezeigte Phänomen der Entfremdung des menschlichen Wesens durch die kapitalistische Gesellschaftsordnung erzeugt wird, die den Arbeiter zwingt, seine Arbeitskraft im Produkt seiner Tätigkeit, in den Waren zu entfremden, die sich ihm, da sie ihm nicht gehören, in der Form von Geld, von Kapital entgegenstellen und ihn knechten.

Hess blieb, wie Feuerbach, Utopist in der Lösung, die er dem Problem der Beseitigung der Entfremdung und der Eingliederung des Menschen in seine gesellschaftliche Umwelt gab. Außerstande, aus der Gesellschaft selbst die Ursachen ihrer notwendigen Umgestaltung zu entnehmen, um diese Eingliederung zu verwirklichen, übertrug er das durch sie gestellte ökonomische und gesellschaftliche Problem auf den Boden der Moral und sah seine Lösung im Kampf gegen den Egoismus und in der Liebe zur Menschheit.

Als Vertreter der Bestrebungen und Bedürfnisse des revolutionären Proletariats betrachtet Karl Marx das Problem der Entfremdung und der Beseitigung der Entfremdung als grundlegend; darum geht er auf Feuerbach zurück, um zugleich mit dem Idealismus Hegels dessen Staatsauffassung, die er als eine Apologie der Entfremdung des menschlichen Wesens auf dem Gebiet der Politik ansah, zu kritisieren. Da er aber die bürgerliche Gesellschaft tatsächlich umgestalten will, bewahrt er die Hegelsche Auffassung der dialektischen Entwicklung der Geschichte und verwirft die sentimentale Lehre Feuerbachs und Hess, die ihm außerstande scheint, das Problem der Veränderung der Gesellschaft zu lösen.

Marx stützt sich auf den Kommunismus, der ihm allein fähig erscheint, durch die Beseitigung des Widerspruchs zwischen der kollektiven Produktions- und der individuellen Aneignungsweise die volle Eingliederung des Menschen in die Welt zu verwirklichen, und entnimmt aus einer fortgeschritteneren Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie und des Proletariats die Elemente einer neuen Weltanschauung, die ihm erlaubt, sowohl über den spekulativen Idealismus als auch über den mechanischen Materialismus hinauszugehen, denen er vorwirft, den Menschen außerhalb der konkreten, als Tätigkeit aufgefaßten Wirklichkeit zu betrachten.

Der mechanische Materialismus, der der Einwirkung des Menschen auf seine Umwelt nicht genügend Rechnung trägt, betrachtet den Menschen nämlich außerhalb der und gesellschaftlichen Tätigkeit und gelangt zu einer kontemplativen und deterministischen Weltanschauung, die nicht gestattet, die tatsächliche Eingliederung des Menschen in seine Umwelt noch die Einwirkung zu erklären, die der Mensch auf seine Umwelt ausübt, um sie zu verändern.



Im Verhältnis zum mechanischen Materialismus hat der Idealismus, insbesondere der Hegelsche Idealismus, das Verdienst, die überragende Rolle der menschlichen Tätigkeit im historischen Werden hervorzuheben. Doch da er die konkrete Wirklichkeit in die Idee auflöst und auf diese Weise die Tätigkeit des Menschen auf die geistige Tätigkeit beschränkt, teilt er tatsächlich nur dem Geist allein eine wirkliche Existenz zu, während die konkrete Wirklichkeit, ihrer eigentlichen Substanz beraubt, nur Schein ist. Aus diesem Grunde wird die Identität, die der Idealismus vorgibt, zwischen der Wirklichkeit und der Idee, zwischen dem Objekt und dem Subjekt herzustellen, sowie die Vereinigung zwischen dem Denken und dem Sein, dem Menschen und der Außenwelt, nur auf illusorische Weise verwirklicht. Damit diese Einheit zur Tatsache wird, damit eine Eingliederung der Idee in das konkrete Wirkliche, des Menschen in die Außenwelt tatsächlich erfolgt, muß man sowohl den spekulativen Idealismus als auch den mechanischen Materialismus überwinden, muß man einerseits der Welt ihre eigene Wirklichkeit belassen, ohne sie in die Idee aufzulösen und sie andererseits nicht unter einem mechanischen, sondern organischen Gesichtspunkt, in ihrer Umgestaltung durch die menschliche Tätigkeit betrachten.

Was die wahre Eingliederung des Menschen in die Außenwelt vollzieht, ist die nicht als rein geistige, sondern als konkrete, praktische Aktivität, als Arbeit aufgefaßte menschliche Tätigkeit. Sie ist es, die die Rolle des Mittlers zwischen dem Denken und dem konkreten Wirklichen spielt, die Hegel der Idee zugeteilt hatte. Durch die Arbeit, die ökonomische und gesellschaftliche Tätigkeit verwirklicht sich nämlich die tiefe Vereinigung, die dynamische und lebendige Einheit des Geistes und der Materie, des Menschen und der Außenwelt; sie vollzieht sich im Verlauf einer beständigen Einwirkung und Rückwirkung der Umwelt auf den Menschen und des Menschen auf seine Umwelt die fortschreitende Eingliederung des Menschen in die Welt, die der Mensch seinen Bedürfnissen anpaßt.

Auf diesen Gedanken des Handelns, aufgefaßt als konkrete ökonomische und gesellschaftliche Tätigkeit, als Arbeit, gründet Marx seine Auffassung des historischen und dialektischen Materialismus, die ihm gestattet, die Organisation und die Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und das Werden der Geschichte zu erklären.

Marx fragt nach den wesentlichen Ursachen und den Zwecken der menschlichen Tätigkeit und findet ihren Ursprung in der Erzeugung der materiellen Lebensbedingungen, in der Befriedigung der

elementaren Bedürfnisse des Menschen und eben dadurch in der Organisation der Produktion. Das ist der Grund, warum seine Weltanschauung wesentlich materialistisch ist.

Dieser Materialismus ist historisch, denn zum Unterschied vom mechanischen Materialismus betrachtet er die Welt in ihrem geschichtlichen Werden. Da die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse der Menschen (Nahrung, Kleidung, Wohnung) das grundlegende Element ihres Lebens und ihrer Tätigkeit bildet, wird die Bewegung der Geschichte, die Entwicklung der Menschheit, wesentlich nicht durch die Entwicklung der in sich selbst betrachteten Ideen bestimmt, sondern durch die Umwandlung der Bedingungen des materiellen Lebens, durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Aus diesem Grunde ergibt sich das Verständnis der Geschichte aus dem

Studium der Entwicklung der ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit und nicht aus den politischen und religiösen Lehren, die nur die ideologischen Formen sind, die im Bewußtsein der Menschen die wirklichen Triebkräfte ihrer Handlungen annehmen.

In der Erkenntnis, daß demnach die Umgestaltung der Produktionsweise das Werden der Geschichte bestimmt, sucht Marx schließlich die Ursachen dieser Umgestaltung und findet sie in den ökonomischen und gesellschaftlichen Widersprüchen, was seinem historischen Materialismus einen dialektischen Charakter gibt.

Das Studium der Geschichte zeigt ihm, daß die Produktionsweise zugleich mit der ökonomischen Organisation die gesellschaftliche Organisation regelt. Bestimmten Produktivkräften entsprechen in der Tat gesellschaftliche Verhältnisse, eine gesellschaftliche Organisation, die diesen Kräften angepaßt sind; jede bedeutende Veränderung in den Produktionskräften zieht notwendigerweise eine Abänderung dieser Verhältnisse und eben dadurch eine Umgestaltung der Gesellschaft nach sich. Diese Umgestaltung vollzieht sich auf dialektische Weise durch den Gegensatz zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. In ihrer unablässigen, durch das beständige Wachsen der Bedürfnisse bestimmten Entwicklung stoßen sich die Produktivkräfte in der Tat in einem bestimmten Zeitpunkt an der gesellschaftlichen Organisation, die, da sie früheren Produktivkräften entspricht, ein Hindernis, ein Hemmnis für ihre weitere Entwicklung bildet.

Aus diesem Widerspruch, aus dem Gegensatz zwischen den neuen Produktivkräften und der gesellschaftlichen Organisation, entsteht eine Revolution, die die Schaffung einer neuen gesellschaftlichen Organisation, die diesen Kräften angepaßt ist, zur Wirkung hat. Dieser Widerspruch widerspiegelt sich auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene

bene in Klassenkämpfen, die das treibende Element des historischen Werdens bilden.

Die materialistische und dialektische Geschichtsauffassung, die auf diese Weise die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung erklärt, gestattet gleichermaßen die geistige Entwicklung zu erklären.

Marx kritisiert die Auffassung, die den Ideen einen absoluten Wert und eine absolute Realität zuschreibt und ihnen eine bestimmende Rolle in der historischen Entwicklung verleiht. Er zeigt, daß diese Auffassung auf der Arbeitsteilung beruht; da diese die geistige Tätigkeit von der materiellen Tätigkeit trennt, gibt sie jener einen Anschein von Autonomie und Unabhängigkeit, was dazu verleitet, die Ideen an sich zu betrachten, außerhalb der Menschen, die sie denken. Marx verwirft diese idealistische Auffassung und betrachtet die Ideen nicht mehr metaphysisch, sondern dialektisch in ihren Beziehungen mit der konkreten menschlichen Tätigkeit, der ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit, die allein gestattet, sie zu verstehen und zu erklären.

Marx spricht den Ideen somit einen absoluten Wert und eine absolute Wirklichkeit ab, und indem er die Erkenntnis mit der Erfahrung verbindet, die allein die Wirklichkeit und die Wirksamkeit des Denkens beweist, zeigt er, daß die Erkenntnis sich zu gleicher Zeit entwickelt, wie die wirkliche Lebensweise der Menschen sich umgestaltet, und daß die geistige Entwicklung auf diese Weise in ihren großen Zügen durch die materielle Entwicklung bestimmt wird.

Zu gleicher Zeit nämlich, wie sich die materielle Grundlage der Gesellschaft, ihr ökonomischer und gesellschaftlicher Unterbau verändert, sieht man, wie sich die Gesamtheit ihrer juristischen, philosophischen und religiösen Anschauungen umgestaltet.

Marx zeigt so den Zusammenhang, der zwischen der materiellen und der geistigen Entwicklung der Gesellschaft besteht, ohne jedoch einen strengen Parallelismus und eine absolute Unterordnung zwischen ihnen herzustellen.

Die geistige Entwicklung vollzieht sich in der Tat nicht im selben Rhythmus wie die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung; das ist der Grund für das Nebeneinanderbestehen von verschiedenen und sogar entgegengesetzten Auffassungen in einer bestimmten Epoche. Andererseits bilden die philosophischen, religiösen, politischen und Ideen eine sehr wichtige gesellschaftliche Realität, die als solche den Ablauf der Geschichte beeinflußt, von der sie, wenn nicht die allgemeine Linie, so doch wenigstens den Rhythmus und die Modalitäten abändern kann.

Marx wendet diese allgemeine Auffassung der historischen Entwicklung auf das Studium der kapitalistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit an und zeigt, angeregt von den französischen sozialistischen Lehren, daß man, um die dieser Gesellschaftsordnung innewohnenden Widersprüche zu überwinden und dem Menschen zu gestatten, sich in die gesellschaftliche Umwelt ganz einzugliedern, die Produktions- und die Aneignungsweise der Reichtümer in Übereinstimmung bringen muß, indem man allen beiden einen kollektiven Charakter gibt.

Aber er vervollkommnet und überwindet den utopischen Sozialismus, der diese Übereinstimmung als ein moralisches Postulat aufstellte, ohne dessen historische Notwendigkeit aufzeigen zu können. Anstatt nämlich wie dieser ein Ideal der Wirklichkeit, eine Vision der zukünftigen Welt der gegenwärtigen Gesellschaft entgegenzusetzen, entnimmt er, gestützt auf seine Auffassung vom materialistischen und dialektischen Materialismus, aus der Gesellschaft selbst den Grund, die Tendenz und die Art ihrer radikalen Umgestaltung, die sie von der kapitalistischen zur kommunistischen Organisation führen soll. Zurückgreifend auf die Kritik von Friedrich Engels an der kapitalistischen Ökonomie, beweist er, daß die Beseitigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch deren Beschaffenheit selbst, durch deren innere Widersprüche hervorgerufen wird, die infolge der Verschärfung der Krisen und des Klassenkampfes notwendigerweise eine soziale Revolution erzeugen müssen. Diese Revolution wird an die Stelle der kapitalistischen eine kommunistische Gesellschaftsordnung setzen und durch die Beseitigung der entfremdeten Arbeit, durch die Anpassung der Aneignungsweise an die kollektive Produktionsweise, eine volle und harmonische Eingliederung des Menschen in die Welt

Das Werk von Karl Marx bezeichnet eine totale Revolution sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem Gebiet des Handelns, die bei ihm unauflöslich verbunden erscheinen.

Die Bestrebungen des revolutionären Proletariats widerspiegelnd, besteht die Aufgabe der Philosophie bei ihm nicht mehr, wie im bürgerlichen Denken, darin, die Welt zu begreifen, um sie zu interpretieren, sondern sie zu begreifen, um sie in ihrer totalen Wirklichkeit, die zugleich die Natur und die Gesellschaft umfaßt, zu verändern.

Zum Unterschied vom bürgerlichen Denken, das, da es auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und der dieser Gesellschaftsordnung innewohnenden Widersprüche steht und aus diesem Grunde nicht nach einer wirklichen Umgestaltung der Gesellschaft

trachten kann, notwendigerweise bei einer imaginären und illusorischen Auffassung der Eingliederung des Menschen in die Welt auf dem Wege des Idealismus und eben dadurch zu einer rein begrifflichen und verbalen Allgemeinheit gelangte, nimmt Marx der Philosophie jeden ideologischen Charakter und macht aus ihr die Philosophie der Arbeit, die er nicht auf abstrakte, sondern auf konkrete Weise als Philosophie der revolutionären Arbeiter, als Philosophie des Proletariats, das allein infolge seiner gesellschaftlichen Lage die radikale Umgestaltung sowohl der Natur als auch der Gesellschaft vollziehen kann.

Indem Marx somit das konkrete Handeln des revolutionären Proletariats auf dem Gebiet des Denkens zum Ausdruck bringt, gelangt er zu seiner neuen organischen und dynamischen der in ihrer Totalität aufgefaßten Welt, in der der Mensch voll eingegliedert er scheint.

# INHALT

VORWORT . . . . .	5
ERSTES KAPITEL: DER RATIONALISMUS . . . . .	9
1. Das bürgerliche fortschrittliche Denken . . . . .	9
2. Rousseau . . . . .	15
3. Kant . . . . .	16
ZWEITES KAPITEL: DIE ROMANTIK . . . . .	19
1. Goethe . . . . .	19
2. Die romantische idealistische Philosophie . . . . .	20
3. Fichte und Schelling . . . . .	25
DRITTES KAPITEL: HEGEL . . . . .	29
1. Die wesentlichen Züge des Hegelschen Systems . . . . .	30
2. Phänomenologie des Geistes . . . . .	39
3. Logik . . . . .	44
4. Naturphilosophie . . . . .	48
5. Philosophie der Geschichte . . . . .	49
6. Philosophie des Rechts . . . . .	56
7. Philosophie des Geistes . . . . .	63
VIERTES KAPITEL: DIE HEGELSCHE LINKE . . . . .	68
1. Der liberale Radikalismus . . . . .	69
D. F. Strauß . . . . .	71
B. Bauer . . . . .	73
2. Der soziale Radikalismus . . . . .	77
L. Feuerbach . . . . .	80
Moses Hess . . . . .	84

FÜNFTE KAPITEL: KARL MARX . . . . .	88
1. Vom Liberalismus zum Kommunismus . . . . .	88
2. Kritik der Rechtsphilosophie . . . . .	91
3. Die Deutsch-Französischen Jahrbücher . . . . .	94
4. Nationalökonomie und Philosophie . . . . .	99
5. Die Heilige Familie . . . . .	107
6. Thesen über Feuerbach . . . . .	111
7. Die deutsche Ideologie . . . . .	116
8. Das Elend der Philosophie und das Kommunistische Manifest	127
9. Zusammenfassung . . . . .	130

*Zum Thema der vorliegenden Schrift  
erschieden im gleichen Verlag:*

FRIEDRICH ENGELS

**Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft  
[„Anti-Dühring“]**

*3. Auflage - 527 Seiten, gebunden 6,50 DM*

FRIEDRICH ENGELS

**Ludwig Feuerbach und der Ausgang der  
klassischen deutschen Philosophie**

*4. Auflage - 59 Seiten, broschiert 0,80 DM*

J. D. BERNAL / MAURICE CORNFORTH

**Die Wissenschaft im Kampf um Frieden und Sozialismus**

*107 Seiten, broschiert 1,50 DM*

V. LEDUC

**Ist der Marxismus überholt?**

**Mit einem Vorwort von Nationalpreisträger Fred Oelßner**

*2. durchgesehene Neuauflage - 138 Seiten broschiert 1,50 DM*

**In Vorbereitung:**

LAURENT CASANOVA

**Die Kommunistische Partei, die Intelligenz und die Nation**



**DIETZ VERLAG BERLIN C 2**



*Zum Thema der vorliegenden Schrift  
erschienen im gleichen Verlag:*

**W. I. LENIN**

**Aus dem philosophischen Nachlaß  
Exzerpte und Randglossen**

*XII, 404 Seiten, gebunden 6.— DM*

**W. I. LENIN**

**Materialismus und Empirio-kritizismus**

**Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie**

*395 Seiten, gebunden 6.— DM*

**I. STALIN**

**Über dialektischen und historischen Materialismus**

*7. Auflage 43 Seiten, broschiert 0,50 DM*



**DIETZ VERLAG BERLIN C 2**