

Reader
zum Seminar

*Einführung in die materialistische
Kritik der Religion*



Halle an der Saale, 14.-15. April 2017

Mit Johannes Hauer & Jérôme Seeburger
(translib Leipzig)

Eine Veranstaltung des Alternativen
Vorlesungsverzeichnis Halle

Die Texte

Wir verstehen diesen Reader als eine Materialsammlung, die eine intensive, breit gefächerte Beschäftigung mit Religionskritik ermöglichen soll, sei es in der Vorbereitung zum Seminar, in der Nachbereitung oder zu einem späteren Zeitpunkt.

Im Seminar wollen wir uns auf zwei der hier versammelten Texte fokussieren, um gemeinsam eine übersichtliche Diskussion auf einer geteilten Textgrundlage führen zu können. Es handelt sich dabei um Text Nr. 9 – „Die deutsche Ideologie“ von Marx und Engels –, sowie Text Nr. 30 – „Aberglauben aus zweiter Hand“ von Adorno.

Die Texte in den Abschnitten I und II des Readers geben Einblicke in die religionskritischen Debatten der französischen Aufklärung und des Vormärz. Beide Diskussionsstränge sind für die Entstehung der Marx'schen Religionskritik bedeutsam gewesen, besonders die Auseinandersetzung mit Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach spielt eine große Rolle in vielen seiner frühen Texte. Doch ist es fruchtbar, diese Autoren nicht nur als Steigbügelhalter und Wegbereiter für Späteres zu lesen, wie dies in der marxistisch-leninistischen Forschung häufig der Fall war.

Der Abschnitt III wirft Schlaglichter auf die frühe Entwicklung der Marx'schen Religionskritik, die in der Diskussion im Vormärz zu verorten ist. Abschnitt IV zeigt dann, wie diese Entwicklung in die „Deutsche Ideologie“ von 1845/46 mündet. Die Religion wird nun vor dem Hintergrund einer materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung thematisch. Die späten Briefe von Friedrich Engels versuchen, einzelne Probleme dieser materialistischen Theorie genauer zu fassen, um Vulgarisierungen zu vermeiden. Diese Versuche waren nicht immer von Erfolg geprägt: einige seiner Briefpartner wandten sich mit der Zeit dem neukantianischen „Revisionismus“ in der Sozialdemokratie zu.

Die Abschnitte V und VI gruppieren Texte um besondere Fragestellungen. Wie steht die Religionskritik des historischen Materialismus zu anderen religionskritischen Positionen, etwa zu Atheismus oder Agnostizismus? Ist die Bedeutung des Ausdrucks „Kritik der Religion“ eindeutig „Kritik *an* der Religion“? Ist darüber überhaupt ein zeitloses, abstraktes Urteil möglich?

Die Texte des letzten Abschnitts beschäftigen sich mit der Frage des Formwechsels des religiösen Syndroms in der entwickelten bürgerlichen

Gesellschaft, etwa in Gestalt einer fetischistischen „Religion des Alltagslebens“. Von Friedrich Engels‘ Beobachtungen zum Zusammenspiel von Szientismus und Okkultismus schlagen wir eine Brücke zur sozialpsychologischen Kritik der Esoterik von Theodor W. Adorno.

Bei der Auswahl der Texte waren die Bände *Karl Marx & Friedrich Engels: Über Religion* (Berlin 1958), sowie *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung* (Frankfurt am Main 1975, Hg. Helmut Reichelt) für uns hilfreich. Sie enthalten jeweils weitere einschlägige Texte.

I. Materialistische Religionskritik in der Französischen Aufklärung

1. Sergei Alexandrowitsch Tokarew: Die Religion in der Geschichte der Völker. 2. Auflage. [Auszug] Berlin: Dietz 1976, S. 5-18.
2. Anonymus: 29 Thesen des Materialismus. Nach D’Holbachs „System der Natur“. Mit einem Nachwort von Dr. Joachim Höppner. [Auszüge: Thesen Nr. 1-6, 17, 23-29] Leipzig: Reclam 1960, S. 3-9, 29-31, 49-69.

II. Religionskritik im Vormärz

3. Bruno Bauer: Der christliche Staat und unsere Zeit. In: Ders.: Feldzüge der reinen Kritik. Nachwort von Hans-Martin Saß. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, S. 7-43.
4. Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. Dieter Bergner. [Auszüge: Vorworte, Kapitel Nr.1 und 2] Leipzig: Reclam 1958, S. 31-95.
5. Moses Hess: Philosophie der Tat. In: Ders.: Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Mönke. Zweite, bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag 1980, S. 210-226.

III. „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“ – Schlaglichter auf die Entwicklung der Religionskritik bei Karl Marx.

6. Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. [Auszug: Dritter Teil aus „Rheinische Zeitung“ Nr. 195 vom 14. Juli 1842]. In: MEW 1, S. 97-104.
7. Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, S. 378-391.

IV. Die Religion in der materialistischen Geschichtsauffassung

8. Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3, S. 5-7.

9. Karl Marx und Friedrich Engels (mit Moses Hess und Joseph Weydemeyer): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B.Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. [Auszug: Vorrede und Teile aus dem sog. „Feuerbachkapitel“]. In: MEW 3, S. 13-50.
10. Karl Marx: Das Kapital, Erster Band, Buch 1: Der Produktionsprozess. [Auszug: Fußnote Nr.89]. In: MEW 23, S. 393-394.
11. Friedrich Engels: Brief an Conrad Schmidt in Berlin, London 5. August 1890. In: MEW 37, S. 435-438.
12. Friedrich Engels: Brief an Joseph Bloch in Königsberg, London 21. September 1890. In: MEW 37, S. 462-465.
13. Friedrich Engels: Brief an Conrad Schmidt in Berlin, London 27. Oktober 1890. In: MEW 37, S. 488-495.
14. Friedrich Engels: Brief an Franz Mehring in Berlin, London 14. Juli 1893. In: MEW 39, S. 96-100.

V. Stellung zu Atheismus und Agnostizismus

15. Karl Marx: Brief an Arnold Ruge, Kreuznach im September 1843. [Auszug aus „Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘“] In: MEW 1, S. 343-346.
16. Karl Marx und Friedrich Engels: Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. [Auszug]. In: MEW 2, S. 112-119.
17. Friedrich Engels: Flüchtlingsliteratur [Auszug: „Programm der blanquistischen Kommune-flüchtlinge“ = Artikel Nr. II der fünfteiligen Artikelserie]. In: MEW 18, S. 528-535.
18. Friedrich Engels: Brief an Eduard Bernstein in Zürich, London Juli 1884. In: MEW 36, S.186-187.
19. Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Einleitung zur englischen Ausgabe. [Auszug]. In: MEW 22, S. 292-299.

VI. „Die Antizipation des Kommunismus durch die Phantasie“ – Kann Religion Kritik sein?

20. Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW 19, S. 297-305.
21. Friedrich Engels: Zur Geschichte des Urchristentums. [Auszug] In: MEW 22, S. 449-456.
22. Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg. [Auszüge] In: MEW 7, S. 342-358, 400-402.
23. Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. [Auszug] In: MEW 19, S. 202-209.
24. Karl Marx und Friedrich Engels: Das Manifest der Kommunistischen Partei.[Auszug] In: MEW 4, S. 482-484, 489-492.

VII. Ende oder Formwechsel der Religion in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft?

25. Karl Marx und Friedrich Engels: Das Manifest der Kommunistischen Partei. [Auszüge] In: MEW 4, S. 462-465, 480-481.
26. Karl Marx: Das Kapital. Erster Band, Buch 1: Der Produktionsprozess. [Auszug: Abschnitt „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“] In: MEW 23. Band 1, S. 85-98.

27. Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion. [Auszug: 48. Kapitel – Die trinitarische Formel] In: MEW 25, S. 822-839.
28. Friedrich Engels und Karl Kautsky: Juristen-Sozialismus [Auszug] In: MEW 21, S. 491-494.
29. Friedrich Engels: Dialektik der Natur [Auszug: Die Naturforschung in der Geisterwelt] In: MEW 20, S. 337-347.
30. Theodor W. Adorno: Aberglauben aus zweiter Hand. In: Gesammelte Schriften Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 147-176.

Text Nr.1

S. A. TOKAREW

*Die Religion
in der Geschichte
der Völker*



DIETZ VERLAG

BERLIN 1976

Russischer Originaltitel:
Религия в истории народов мира
2., erweiterte Auflage
© Politisdat, Moskau 1965

Übersetzt von Erich Salewski
Die deutsche Ausgabe bearbeitete
DR. HELMUT WOLLE

Bildnachweis: Autor (11); Walter Danz, Halle (11); Dietz Verlag
Berlin, Bildarchiv (131; die Abbildungen wurden vorwiegend
aus Büchern reproduziert); Edition Leipzig (16); Walter Forman,
Prag (1); Instytut Historii Kultury Materialnej, Polska Akademia
Nauk, Warschau (2); Museum für Ur- und Frühgeschichte,
Schwerin (1); Museum für Ur- und Frühgeschichte Thüringens,
Weimar (1); Museum für Völkerkunde, Leipzig (23); Schleswig-
Holsteinisches Landesmuseum für Vor- und Frühgeschichte,
Schleswig (4); Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum (12),
Kupferstichkabinett (1), Vorderasiatisches Museum (9); Staat-
liches Historisches Museum, Moskau – Reproduktion Horst Ewald,
Berlin (10); Staatliches Jüdisches Museum in Prag (4); Gabriele
Stammberger, Berlin (13); Urania-Verlag, Leipzig (2); VEB Verlag
der Kunst, Dresden (1); vorm. Winckelmann-Institut, Berlin (1);
Zentralbild, Berlin (1); Zentralinstitut für Alte Geschichte und
Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR zu
Berlin (4).

2. Auflage

Lizenznummer 1

LSV 0165

Lektor: Gabriele Stammberger

Typograph: Wolfgang Janisch

Einband und Schutzumschlag: Volkmar Brandt

Printed in the German Democratic Republic

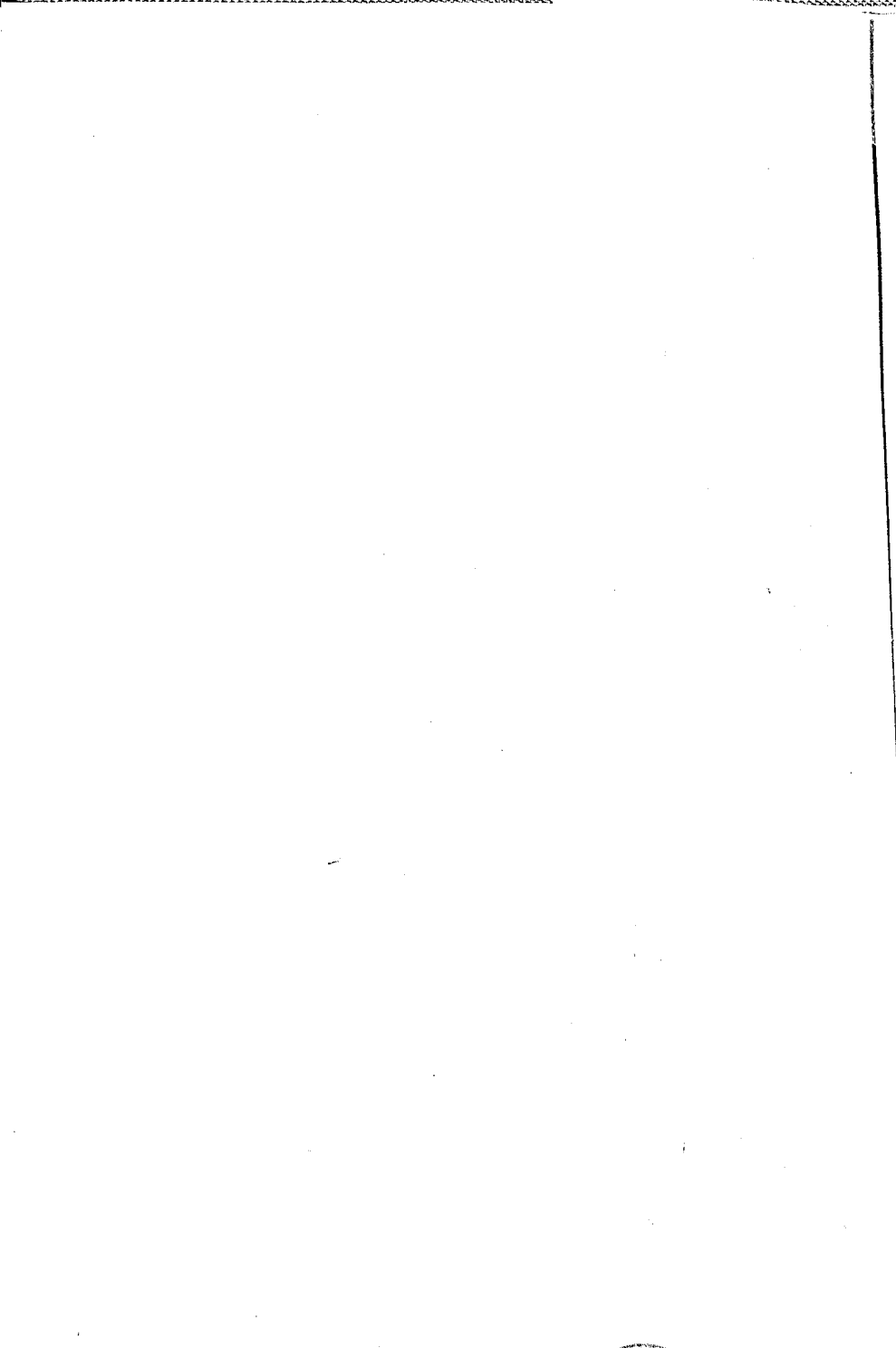
Lichtsatz: GG Interdruck Leipzig

Druck und Bindearbeit: LVZ-Druckerei „Hermann Duncker“

Leipzig III/18/138

Best.-Nr. 735 460 7

EVP 14,50 Mark



© Dietz Verlag Berlin 1968

Einleitung

Viele Generationen von Denkern und Forschern haben um die Probleme der Entstehung, der Entwicklungsgeschichte und des Wesens der Religion gerungen. Zwar haben weder die antike noch die feudale, noch die bürgerliche Wissenschaft diese Fragen befriedigend zu lösen vermocht, aber die Bemühungen all dieser Denker und Forscher sind doch nicht vergebens gewesen. Überblicken wir die Geschichte des Ringens um eine wissenschaftliche Auffassung und Darstellung der Religion, so stellen wir fest, daß im Laufe der Zeit ein umfangreiches Tatsachenmaterial gesammelt wurde und allmählich, wenn auch unter Schwankungen und Rückschlägen, eine Religionswissenschaft entstand.

Dies war nicht etwa das Ergebnis der natürlichen geistigen Entwicklung der Menschheit. Das Ringen um eine wissenschaftliche Auffassung vom Wesen und von den Wurzeln der Religion war vielmehr ein Teil der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen den progressiven Kräften der Gesellschaft und der Reaktion. Die Verteidiger der Religion haben auch die Ausbeuterordnung der Sklavenhalter, der Feudalherren oder der Bourgeoisie verteidigt, und die Kritiker der Religion haben die reaktionären Kräfte der Gesellschaft bekämpft. „... die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“¹, hat Karl Marx gesagt. Die Kritik der Religion war immer ein Spiegelbild des Klassenkampfes, und nicht nur das, sie war auch eine Waffe in diesem Kampf.

Schon in der Antike begegnen wir interessanten Gedanken über den Ursprung der Religion. Solche Ideen treten in Griechenland im 6. und 5. Jahrhundert und in Rom im 1. Jahrhundert v. u. Z. auf, also in Zeiten heftiger politischer Auseinandersetzungen.

Bei dem der eleatischen Schule angehörenden Philosophen Xenophanes von Kolophon und bei den Athenern Anaxagoras und Antiphon findet sich der Gedanke, daß die Menschen sich die Götter nach ihrem Bilde schufen. So heißt es bei Xenophanes: „Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thrakier dagegen stellen sich ihre Götter blauäugig und rothaarig vor ... Wenn die Stiere und andere Tiere malen könnten, würden die Stiere ihre Götter stierähnlich darstellen, die Pferde dagegen pferdeähnlich.“

Nicht unzutreffend kennzeichnete der athenische Philosoph Kritias (5. Jahrhundert v. u. Z.) die soziale Funktion der Religion. Die Menschen, meinte er, hätten sich die Götter ausgedacht, um anderen Furcht einzuflößen und sie zur Erfüllung der Gesetze anzuhalten. Und der Historiker Polybios (2. Jahrhundert v. u. Z.) betrachtete die Religion als einen notwendigen Betrug.

Demokrit, der Schöpfer eines umfassenden Systems des Materialismus, äußerte als erster, daß die Religion auf der Furcht vor schrecklichen Naturerscheinungen beruhe. Diese Idee hat der römische Dichter und Materialist Lucretius Carus (1. Jahrhundert v. u. Z.) und nach ihm Papirius Statius (1. Jahrhundert u. Z.) weitergeführt.

Allerdings finden sich in der Antike auch andere Ansichten über die Religion. So behauptete der Grieche Euhemeros (4. Jahrhundert v. u. Z.), die Götter seien früher Menschen gewesen, vornehmlich Herrscher (diese Ansicht hat man später als Euhemerismus bezeichnet). Der römische Schriftsteller Plinius der Ältere (1. Jahrhundert u. Z.) meinte, die Menschen hätten den Göttern menschliche Eigenschaften beigelegt, weil sie selber schwache und leidende Wesen wären.

Aber trotz dieser geistvollen Äußerungen einiger antiker Schriftsteller kann von einem wirklichen Verständnis des Problems noch keine Rede sein.

Im Mittelalter war bei dem übermächtigen Einfluß der Kirche eine wissenschaftliche Auffassung der Religion natürlich unmöglich. Die ersten Ansätze einer Religionskritik machen sich in der Entstehungszeit des Kapitalismus und im Zeitalter der ersten bürgerlichen Revolutionen bemerkbar.

Der englische Materialist Thomas Hobbes hat, wenn auch recht vorsichtig, höchst freigeistige Ansichten über das Wesen der Religion geäußert. Nach der Meinung von Hobbes beruht die Religion auf „öffentlich angenommener“ Einbildung („nicht öffentlich angenommene“ Einbildung ist Aberglaube). Hobbes versuchte auch, die psychologischen Wurzeln der Religion, die er den „Samen der Religion“ nannte, zu bestimmen. Zu diesen Wurzeln rechnete er das für den Menschen charakteristische Bedürfnis, die Ursachen von Erscheinungen zu ermitteln, die Furcht vor unsichtbaren Mächten, die Sorge um die Zukunft und die Neigung zu Analogieschlüssen. Dabei wandte er sich aber nicht etwa gegen die Religion, er sah sie vielmehr als für den Staat unentbehrlich an.

Verwandte Gedanken hat Spinoza geäußert. Er sah die Wurzeln der Religion in dem mangelnden Vertrauen des Menschen auf seine eigenen Kräfte, in seinem ständigen Schwanken zwischen Hoffnung und Furcht. Er betonte ausdrücklich, daß es nicht immer Religion gegeben hätte (der Naturzustand geht „sowohl der Natur als der Zeit nach der Religion voran“). Bei der Erklärung der Entstehung religiöser Vorstellungen legte er besonderes Gewicht auf die Analogieschlüsse und schrieb dem Betrug eine überragende Rolle zu.

John Toland äußerte zu Anfang des 18. Jahrhunderts die Vermutung, die älteste Form der heidnischen Religion – über das Christentum konnte man sich damals nicht direkt äußern – sei der Glaube an eine Seele und an ihr Weiterleben nach dem Tode gewesen, und versuchte hierdurch die Entstehung des altägyptischen Bestattungskults zu erklären. Toland hat auch die Bedeutung von Gefühlen wie Furcht und Hoffnung für die religiösen Vorstellungen erkannt. Zudem war er einer der ersten, der auf die Wichtigkeit ethnographischer Materials für die Religionsgeschichte aufmerksam machte. Ähnliche Ansichten vertraten auch David Hume und Joseph Priestley.

Die französischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts haben zu den Problemen der Religion sehr viel ausführlicher und kritischer Stellung genommen. In ihren Ansichten wiederholten sich jedoch die gleichen Gedanken über Wesen

und Ursprung des Glaubens, nur wurden sie eingehender dargelegt.

Viele Aufklärer haben die Religion als Volksbetrug seitens eigennütziger Machthaber und Priester dargestellt, wie zum Beispiel der Pfarrer und Atheist Jean Meslier und in milderer Form auch Voltaire, dessen Angriffe sich allerdings eigentlich nur gegen die Kirche richteten, während er die Religion an sich als für das Volk unentbehrlich betrachtete und persönlich Deist war. Am schärfsten hat Sylvain Maréchal die Religion als Volksbetrug angeprangert.

Die klügsten Gedanken über das Wesen der Religion äußerte Paul-Henri Holbach. Ohne den Zusammenhang der Religion mit Betrug zu leugnen, sah er in der Frage ihres Ursprungs insofern tiefer, als er sie aus den den Menschen bedrückenden Leiden und Ängsten ableitete. Holbach hat auch den Versuch gemacht, den allgemeinen Entwicklungsgang der Religion zu skizzieren. In alten Zeiten, so meinte er, hätten die Menschen die Naturgewalten und allerlei materielle Gegenstände gefürchtet und verehrt; später hätten sie dann die unsichtbaren Wesen angebetet, die ihrer Ansicht nach über diese Gegenstände bestimmten, und schließlich seien sie auf dem Wege der Spekulation auf den Gedanken gekommen, daß es eine Grundursache, eine höchste Vernunft, einen Gott geben müsse. Ähnliche Ansichten vertrat Helvetius. In dieser Auffassung verbinden sich materialistische Gedanken (die Furcht als Wurzel der Religion) mit idealistischen (die Entwicklung der Religion durch bloßes Nachdenken).

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts traten in Frankreich zwei Autoren, der Publizist Volney und der Gelehrte Dupuis, auf, die zum erstenmal in systematischer Form eine vollständige Theorie über die Entstehung und Entwicklung der Religion vortrugen, die man später als naturistische bzw. astrale bezeichnet hat. Ähnlich wie ihre Vorgänger nahmen sie an, die Religion sei ursprünglich aus der Ohnmacht des Menschen gegenüber den Naturgewalten hervorgegangen. Hieraus aber leiteten sie eine in sich geschlossene astral-mythologische Entwicklungstheorie ab und bemühten sich, diese durch geschichtliche Tatsachen zu untermauern. In seinem umfangreichen Werk „Die Entstehung aller Kulte“

(1794/95) bemühte sich Charles Dupuis um den Nachweis, daß alle Götter der alten Religionen und auch alle Helden der alten Mythen und Epen Personifikationen der Sonne, des Mondes und anderer Himmelserscheinungen gewesen seien. „Der Naturkult“, schrieb er, „war die ursprüngliche und universale Religion in der Alten wie in der Neuen Welt.“ Als eine solche astralmythologische Gestalt betrachtete Dupuis auch Jesus Christus.

Die französischen Aufklärer betrachteten die Religion als bloßen Aberglauben und vertraten die Ansicht, daß die menschliche Vernunft sie bekämpfen müsse. Manche Aufklärer neigten jedoch zu Kompromissen und ließen die Religion als für die Massen nützlich und sogar notwendig gelten, damit diese im Zaum gehalten werden könnten. Hier wirkten sich die Interessen der aufkommenden Bourgeoisie aus.

Die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einsetzende allgemeine politische und geistige Reaktion beeinflusste auch die Religionswissenschaft.

Trotzdem hat diese damals Fortschritte gemacht. In jenen Jahren entstand die erste bedeutendere religionswissenschaftliche Schule, die mythologische (naturmythologische, astralmythologische oder naturistische) Schule. Sie knüpfte an Volney und Dupuis an, untermauerte aber deren Auffassungen mit Hilfe der vergleichenden indoeuropäischen Mythologie und Philologie, die gerade einen großen Aufschwung erlebten, durch ein umfangreiches Tatsachenmaterial. Durch vergleichende Untersuchungen über die Mythologie und Religion der alten Inder, Iranier, Griechen, Römer und Germanen versuchten die Vertreter dieser Schule (die Brüder Grimm, Adalbert Kuhn, Wilhelm Schwarz, Max Müller u. a.) zu beweisen, daß die ältesten religiösen Vorstellungen aus der Personifikation von Himmelserscheinungen hervorgegangen seien, die die Menschen nicht verstanden und die sie durch ihre Personifizierung (in menschlicher oder tierischer Gestalt) zu deuten sich bemüht hätten. So erklärten die Vertreter der mythologischen Schule aber nicht nur die Entstehung der religiösen Phantasiegebilde im engeren Sinne, sie waren vielmehr der Ansicht, daß auch die Märchen- und Sagengestalten, die Volksbräuche u. dgl.

Nachklänge einer uralten astralmythologischen Weltanschauung seien. Die Arbeiten dieser Forscher fanden in der Zeit von 1830 bis 1860 weiten Anklang, und dieser Richtung schlossen sich auch Forscher aus vielen anderen Ländern an, in Rußland zum Beispiel A. N. Afanasjew, A. A. Potebnja, F. I. Buslajew und O. F. Miller.

Die Konzeption der mythologischen Schule bedeutete in der Religionsgeschichte schon deshalb einen Fortschritt, weil diese Forscher sich bei ihren Untersuchungen zum erstenmal auf den festen Boden systematisch gesammelter Tatsachen stellten. Die meisten von ihnen waren fortschrittlich gesinnte Gelehrte; ihr Ziel war es, die alten Volksbräuche wieder zu beleben und nachzuweisen, daß die Kultur des Volkes aus ferner Vorzeit stamme. Aber das der Konzeption dieser Schule zugrunde liegende Material stammte keineswegs aus Urzeiten, denn die alten Indoeuropäer standen ja schon an der Schwelle der Klassengesellschaft oder hatten diese Schwelle sogar bereits überschritten. Die Religionsauffassung der mythologischen Schule war einseitig; für sie reduzierte sich die Entwicklung der Religion auf das menschliche Denken und Spekulieren. Eine Entwicklung der Religion von einfacheren zu komplizierteren Formen ließen sie nicht gelten und behaupteten dagegen, die großartige astrale Weltanschauung der Urzeit sei allmählich degeneriert.

Der einzige Vertreter der mythologischen Richtung, der in dieser Hinsicht tiefer blickte, war Wilhelm Mannhardt. Er beschäftigte sich speziell mit der sogenannten „niederen Mythologie“, mit den im Volke verbreiteten Vorstellungen von kleinen Naturgeistern, vor allem Erntegeistern, und den verschiedenen Agrarbräuchen, die sich in Europa noch bis vor kurzem erhalten hatten. Dadurch schuf er die Grundlage für die Erforschung der in der Geschichte der Religion so wichtigen Agrarkulte.

In den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begann sich die Krise der mythologischen Richtung abzuzeichnen. An ihre Stelle trat jetzt die anthropologische Schule.

Schon in den vierziger Jahren hatte sich Ludwig Feuerbach bemüht, die menschliche (anthropologische) Grundlage der Religion aufzudecken („Das Wesen des Christentums“, 1841). Gegenstand der Religion ist nach Feuerbach, was

Gegenstand der menschlichen Interessen und Bedürfnisse ist. Die Götter seien verkörperte, vergegenständlichte, verwirklichte Wünsche des Menschen. Karl Marx charakterisierte den Kern dieser Ansichten in seinen „Thesen über Feuerbach“ folgendermaßen: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf.“²

Auch die anthropologische Schule ging im wesentlichen von der Voraussetzung aus, daß die menschliche Natur die Grundlage der Religion sei. In methodologischer Hinsicht stand sie auf dem Boden des bürgerlichen Positivismus und Evolutionismus, und man pflegt sie daher auch als evolutionistische Schule zu bezeichnen. Bei ihren Untersuchungen stützte sie sich auf das damals bereits vorliegende umfangreiche ethnographische Material.

Mit Hilfe dieses Materials versuchten Forscher wie Edward Tylor, Herbert Spencer, John Lubbock u. a. ein vollständigeres Bild von der Entstehung und Entwicklung der Religion zu zeichnen, als es bisher gelungen war. Die Auffassungen dieser Forscher stimmten nicht in allen Punkten überein, ähnelten sich aber in den Grundgedanken. Am bekanntesten ist die gewöhnlich als Animismus bezeichnete Theorie Tylors geworden.

Nach Tylor („Primitive culture“, 1871) ist das „Minimum der Religion“ der Glaube an „geistige Wesen“, an Seelen, Geister u. dgl. Entstanden ist dieser Glaube nach Tylor deshalb, weil der Urmensch sich ganz besonders für Erlebnisse wie den Schlaf, die Ohnmacht, Halluzinationen, Krankheiten und schließlich den Tod interessierte. Diese Erlebnisse hätten die primitiven Menschen sich nicht erklären können und seien daher durch langes Nachdenken zu der Vorstellung gelangt, daß im Körper des Menschen so etwas wie ein kleiner Doppelgänger hause, der ihn zeitweilig oder für immer verlassen könne. Aus diesem Seelenglauben hätten sich allmählich immer kompliziertere Vorstellungen entwickelt, wie etwa der Glaube an die Seelen von Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen, an die Seelen der Toten, an die Seelenwanderung und an ein Weiterleben der Seelen nach dem Tode. Aus diesen Seelen seien im Laufe der Zeit dann Geister, Götter usw. geworden, bis man schließlich an einen einzigen Gott und Allerhalter geglaubt hätte. Auf diese Weise

seien aus dem primitiven Animismus schließlich all die vielfältigen Formen der Religion hervorgegangen.

Tylors animistische Theorie fand in den siebziger und achtziger Jahren unter den Forschern rasch allgemeine Anerkennung. In der Religionswissenschaft bedeutete sie einen großen Fortschritt. Ihre Überlegenheit über die naturalistische Theorie war unbestreitbar. Da sie sich auf ein umfangreiches und systematisch geordnetes ethnographisches Material stützte und konsequent die Ideen der Evolution und des Fortschritts vertrat, die der Weltanschauung der damals fortschrittlichen Bourgeoisie entsprachen, ermöglichte sie es offenbar, sich in dem Chaos der religiösen Vorstellungen und Gebräuche und auch in so vielschichtigen Religionen wie dem Christentum zurechtzufinden und diese alle aus den gleichen einfachen Elementen abzuleiten. Dadurch wurde die animistische Theorie für die freisinnige Wissenschaft eine Waffe in ihrem Kampf gegen theologische Spekulationen.

Bald jedoch wurden auch die Schwächen der animistischen Theorie sichtbar. Tylor und seine Anhänger hatten, wie alle ihre Vorgänger, die Religion als ein Phänomen des individuellen Bewußtseins aufgefaßt und ihren gesellschaftlichen Charakter außer acht gelassen. Die religiösen Vorstellungen betrachteten sie als Ergebnis ausschließlich der Denktätigkeit des Menschen, auch des primitiven; die Entwicklung der Glaubensvorstellungen stellte sich ihnen als eine Kette logischer Überlegungen dar, und die emotionale Seite der Religion übersahen sie völlig. Schließlich entging es selbst damals schon vielen Forschern nicht, daß das animistische Schema sich bald als zu eng für die Tatsachen erwies.

Schon in den neunziger Jahren begannen die Angriffe gegen die animistische Theorie. Sie kamen von zwei verschiedenen Seiten, einmal von den klerikalen Verteidigern der Religion, die in dieser Theorie eine Gefahr für die Ideologie der Kirche witterten, und andererseits von gewissenhaften Forschern, die sich mit der Beschränktheit des animistischen Schemas nicht zufriedengaben.

Klerikale Kreise stellten der animistischen Theorie die Theorie des Urmonotheismus entgegen. Erstmals wurde diese Theorie 1898 von dem englischen Folkloristen Andrew

Lang („Making of religion“) skizziert, der auf die Gestalten von Himmelsgöttern in den Religionen einiger zurückgebliebener Völker aufmerksam machte. Lang, der früher selbst die animistische Theorie vertreten hatte, behauptete, die Gestalten dieser Götter seien völlig unabhängig vom Animismus entstanden, aber wie sie denn nun wirklich entstanden sind, wußte auch er nicht zu sagen. Diesen Gedanken griff der Linguist und Ethnologe Pater Wilhelm Schmidt auf, der eine vollständige Theorie des Urmonotheismus darauf aufbaute („Der Ursprung der Gottesidee“, 12 Bände, 1912–1955). Mit Hilfe wissenschaftlicher Forschungsergebnisse versuchte er die Lehre von einer „Uroffenbarung“ zu untermauern. Die Gestalten himmlischer Wesen in den Glaubensvorstellungen zurückgebliebener Völker erklärte er für Überreste des uralten Glaubens an einen einzigen Schöpfergott, dessen Gestalt erst im Laufe der Zeit durch mythologische, magische und andere Zutaten verdunkelt worden sei. Um seine Auffassung zu stützen, nahm er die Kulturkreislehre F. Gräbners und die „Pygmäentheorie“ J. Kollmanns zu Hilfe. Die ethnographischen Tatsachen interpretierte er ohne jede Rücksichtnahme auf die Quellen willkürlich und subjektiv. Unter den katholischen Theologen fand seine Theorie breite Anerkennung (von seinen bedeutendsten Schülern sind W. Koppers, M. Gusinde und P. Schebesta zu nennen), die Wissenschaft dagegen stand ihr skeptisch gegenüber, wenn die bürgerlichen Wissenschaftler sie auch nur sehr vorsichtig kritisierten.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts führte die Kritik an der animistischen Theorie zu neuen Auffassungen über die Entstehung und Geschichte der Religion.

Zunächst wurden verschiedene sogenannte präanimistische Theorien entwickelt. Die Verfechter dieser Theorien räumten ein, daß animistische Vorstellungen so entstanden sein könnten, wie Tylor behauptet hatte, nahmen aber an, daß ihnen primitivere, präanimistische Vorstellungen vorausgegangen seien. Nach einigen Präanimisten handelte es sich dabei um den Glauben an eine magische Kraft des Menschen selbst (J. Frazer, 1890), nach anderen um den Glauben an eine geheimnisvolle unpersönliche Kraft (J. Hewitt, 1902), während zum Beispiel W. G. Bogoras (1904) als

Vorstufe des Animismus den Glauben an die Beseeltheit der ganzen Natur vermutete und R. Karutz (1913) als eine solche Vorstufe den Emanismus, die Ausstrahlung geheimer Kräfte und Gegenstände, P. Saintyves (1914) dagegen den Dynamismus, den Glauben an die magische Kraft der Dinge, annahmen.

Alle diese Forscher kritisierten zwar die Beschränktheit der animistischen Theorie, gelangten aber selbst nicht über eine rein intellektualistische Auffassung der Religion hinaus. Einige versuchten jedoch, diesen Rahmen zu sprengen, und wiesen mit Recht darauf hin, daß in der Religion nicht nur Vorstellungen und Überlegungen, sondern auch Emotionen, Affekte und unbewußte Impulse und Reflexe eine wichtige Rolle spielen und daß die Vorstellungen als eine gewisse Deutung von zu Gewohnheiten erstarrten Affekten und Handlungen erst später entstanden sind. Diesen Standpunkt vertraten Robert Marett (1899), der den Terminus „Präanimismus“ geprägt hat, und nach ihm Konrad Preuss (1904) und Alfred Vierkandt (1907).

Unter dem Druck dieser schwerwiegenden Kritik versuchten einige Vertreter der animistischen Theorie, diese zu vervollkommen, gingen dabei aber praktisch selbst zum Präanimismus über. Das gilt zum Beispiel für Wilhelm Wundt, der die Theorie der „Leibseele“ (1905) entwickelte, und L. J. Sternberg, der zu dem Ergebnis gelangte, daß der Glaube an eine menschliche Seele nicht das erste, sondern das dritte Entwicklungsstadium der religiösen Vorstellungen sei (das erste Stadium ist nach Sternberg der Animismus, der Glaube, daß auch alles Gegenständliche lebe, das zweite die Entdeckung von Geistern und erst das dritte der Seelenglaube).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand auch eine biologische Richtung in der Religionswissenschaft, die auf Sigmund Freud zurückgeht. Freud versuchte, seine psychoanalytische Methode, die er zur Diagnose und Behandlung von Neurosen und Psychosen entwickelt hatte, auch auf die Bereiche der Religion, der Literatur usw. anzuwenden. In seinem Buche „Totem und Tabu“ (1913) bemühte er sich zu beweisen, daß sich auch in den religiösen Vorstellungen Neurosen äußerten und daß ihnen in der Kindheit

verdrängte erotische Triebe zugrunde lägen (eine unbewußte geschlechtliche Zuneigung zum andersgeschlechtlichen Elternteil sowie ein unbewußter Haß gegen den gleichgeschlechtlichen, von Freud als „Ödipuskomplex“ bezeichnet). Freuds Lehre berührte sich in einigen Punkten mit den Ansichten des Präanimisten R. Marett über die Priorität der unbewußten Triebe vor den bewußten Vorstellungen. Aber Freud führte alle Erscheinungen auf den Bereich der Sexualität, auf rein biologische Vorgänge zurück und beraubte sich dadurch selbst der Möglichkeit, die ganze Vielfalt und die historische Veränderlichkeit der religiösen Vorstellungen zu verstehen. Obwohl seine Theorie offensichtlich unzulänglich war, fand er viele Anhänger, zuerst in Europa (G. Róheim, B. Malinowski) und später auch in den USA, wo die Ideen Freuds noch heute sehr geschätzt sind.

Wichtiger war eine andere Richtung, die gleichfalls um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstand, die von Emile Durkheim begründete französische soziologische Schule. Diese Richtung stellte sich die Aufgabe, die Gesellschaft als eine besondere Realität zu erforschen, die mehr ist als die Gesamtheit der menschlichen Individuen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachteten Durkheim und seine Anhänger alle Erscheinungen der Gesellschaft und des menschlichen Bewußtseins. Durkheim war wohl der erste bürgerliche Forscher, der die Religion unumwunden für ein gesellschaftliches Phänomen erklärte („*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“, 1912). Entschieden bestritt er die Anwendbarkeit der Gesetze der Individualpsychologie für die Erklärung religiöser Vorstellungen. Er kritisierte überzeugend die naturistische wie die animistische Auffassung über die Entstehung der Religion und versuchte zu beweisen, daß religiöse Vorstellungen weder aus Beobachtungen der Natur noch aus der menschlichen Selbstbeobachtung entstehen könnten. Diese Vorstellungen könnten nur in der Gesellschaft entstehen, im Bereich jener Kollektivvorstellungen, die nicht aus der Erfahrung stammen, sondern dem menschlichen Bewußtsein durch das gesellschaftliche Milieu aufgenötigt wurden. In der Religion vergöttlichte sich die Gesellschaft gewissermaßen selbst. Verschiedenen Formen der Gesellschaft, ihren verschiedenen Stadien entsprächen

auch bestimmte Religionsformen. All diese Gedanken Durkheims enthalten viel Richtiges und Wichtiges. Jedoch betrachtete er die Gesellschaft von einem idealistischen Standpunkt aus als System rein psychischer Zusammenhänge und ließ ihre materielle Grundlage außer acht. Hieraus ergab sich auch, daß er die Religion für ewig hielt, weil es, solange Menschen auf der Erde leben, immer eine Gesellschaft geben werde, Seine Theorie lief also auf eine verhüllte Apologie der Religion hinaus.

Nahe stand Durkheim der französische Psychologe und Philosoph Lucien Lévy-Brühl mit seiner Theorie vom „vorlogischen Denken“. In Anknüpfung an Durkheims Begriff der Kollektivvorstellungen suchte Lévy-Brühl mit Hilfe eines ungeheuren ethnographischen Materials zu beweisen, daß im Geltungsbereich der Kollektivvorstellungen, also vor allem im Bereich der Glaubensvorstellungen und der Mythologie, nicht unsere logischen Gesetze, sondern ganz besondere, „prälogische“ Gesetze wirksam seien, speziell das Gesetz der Partizipation. Nach diesem Gesetz könne ein Gegenstand gleichzeitig er selbst und etwas anderes sein, könne er sich gleichzeitig hier und an einem anderen Ort befinden u. dgl. Auf diese Weise wollte Lévy-Brühl nicht nur die Religion und die Mythologie, sondern auch zahlreiche Eigenarten der Kultur oder der Sprache in den „primitiven Gesellschaften“ (also bei den zurückgebliebenen Völkern) erklären, bei denen seiner Meinung nach die Kollektivvorstellungen eine größere Rolle spielen als bei uns. Lévy-Brühls Untersuchungen enthalten viel Wertvolles; doch hat er ebensowenig wie Durkheim die wirkliche Grundlage der von ihm untersuchten Phänomene erkannt und ist im Bereich der reinen Psychologie steckengeblieben.

Als letzte Richtung in der bürgerlichen Religionswissenschaft wäre noch die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA aufkommende pragmatische Richtung zu betrachten. Ihre Vertreter (John Dewey, William James u. a.) leugnen jede objektive Wahrheit. Wissenschaftliche Wahrheit sei gleichbedeutend mit Nützlichkeit. Wahr sei alles, was der Mensch praktisch benötigt und was ihm nützt. Auch in der Religion komme es also nicht darauf an, ob sie irgendeiner objektiven Realität entspreche, sondern nur darauf, ob sie

den Menschen nütze oder nicht. Da nun aber sehr viele Menschen die Religion nach wie vor als nützlich betrachten, sei sie auch wahr. Nützlich sei die Religion schon deshalb, weil sie zur Organisation der Gesellschaft und zur Verhinderung eines sozialen Chaos beitrage.

Wirklich wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung der Religion hat erst die von Marx und Engels entwickelte materialistische Gesellschaftsauffassung ermöglicht.

Die Religion ist eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, eine Form der Ideologie. Jede Ideologie aber ist letztlich eine Widerspiegelung des materiellen Seins der Menschen, der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, und insofern kann man die Religion unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachten wie etwa die Philosophie, die Moral, das Recht oder die Kunst.

Aber die Religion nimmt unter diesen Formen der Ideologie eine Sonderstellung ein. Friedrich Engels sagt im „Anti-Dühring“ im Hinblick auf das Wesen der religiösen Weltauffassung: „Nun ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen.“³ Die Religion ist ein verzerrtes Bewußtsein, eine verzerrte Widerspiegelung der wirklichen Welt. Das ist ihr erstes charakteristisches Merkmal.

Als „Widerschein der wirklichen Welt“ (Marx) reproduziert die Religion jedoch in verzerrter Form die irdische Grundlage. Daher muß man, um eine bestimmte Form der Religion zu verstehen, von der irdischen Grundlage ausgehen, deren verkehrte Widerspiegelung die betreffende Religion ist.

Karl Marx war der erste, der Klarheit darüber geschaffen hat, warum die irdische Grundlage in der Religion verkehrt widerspiegelt wird. In seinen „Thesen über Feuerbach“ heißt es: „Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grund-

lage zu erklären.“⁴ Die Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit der irdischen Grundlage also ist die Ursache dafür, daß diese sich in Gestalt religiöser Vorstellungen verzerrt widerspiegelt.

Marx hat einmal gesagt, die Religion habe keine eigene Geschichte. In der „Deutschen Ideologie“ lesen wir: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung...“⁵

Dies ist natürlich nicht etwa so zu verstehen, daß es überhaupt keine Geschichte der Religion gebe und man diese nicht zu studieren brauche. Marx wollte sagen, daß die Religion *keine selbständige Geschichte* hat, daß die Geschichte der Religion nur eine verzerrte Widerspiegelung der Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist.

Obwohl sich die Religion zusammen mit den Produktionsverhältnissen, mit dem wirklichen Leben verändert, bewahrt sie sich doch im Gesamtverlauf ihrer Entwicklung einen vorgefundenen Bestand von Vorstellungen. Hierauf haben die Begründer des Marxismus des öfteren hingewiesen. So schreibt Friedrich Engels: „Jede Ideologie entwickelt sich aber, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluß an den gegebenen Vorstellungsstoff, bildet ihn weiter aus... Die Religion, einmal gebildet, enthält stets einen überlieferten Stoff, wie denn auf allen ideologischen Gebieten die Tradition eine große konservative Macht ist.“⁶

DIE RELIGION
IN DER URGESELLSCHAFT
UND IN DER
ÜBERGANGSPERIODE ZUR
KLASSENGESELLSCHAFT

Text Nr. 2

64 - 522

29 THESEN
DES MATERIALISMUS
NACH D'HOLBACHS
„SYSTEM DER NATUR“

*Mit einem Nachwort
Von Dr. Joachim Höppner*

0950

VERLAG PHILIPP RECLAM JUN. LEIPZIG

Titel des Originals:

Le vrai sens du Système de la Nature

Aus dem Französischen übertragen von Dr. Fritz-Georg Volgt

Der Übertragung liegt folgende Ausgabe zugrunde:

Le vrai sens du Système de la Nature, ouvrage posthume de M. Helvétius

Londres 1774



6A-528

Jan. 20. 7. 60

Philosophie / Materialismus
Helvétius

In Reclams Universal-Bibliothek
1. Auflage, 1. bis 5. Tausend

Gesetzt aus Garamond-Antiqua
Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8785
Gedruckt in der Deutschen Demokratischen Republik
Lizenz Nr. 363. 340/243/60
III/18/179. Philipp Reclam jun. Leipzig

I.

Von der Natur

Der Mensch ist das Werk der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich nicht von ihr frei machen, er kann nicht einmal durch das Denken von ihr loskommen. Für ein Ding, das durch die Natur geformt ist, existiert nichts außerhalb des großen Ganzen. Die Dinge, von denen man annimmt, daß sie über der Natur stehen oder daß sie von ihr verschieden sind, werden immer Trugbilder sein, von denen wir uns niemals wirkliche Ideen machen können.

Der Mensch ist ein rein physisches Wesen; der moralische Mensch ist nichts anderes als dieses physische Wesen, betrachtet unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Sein Körperbau ist das Werk der Natur. Seine sichtbaren Handlungen, ebenso wie die unsichtbaren Bewegungen, sind natürliche Wirkungen seines eigentümlichen Mechanismus. Alles, was er nach und nach erfunden hat, war immer nur eine notwendige Folge des ihm eigentümlichen Wesens. Ebenso ist es mit all unseren Ideen. Die Kunst ist nur die Natur, die durch von ihr selbst geschaffene Werkzeuge wirkt. Alles, was wir tun, ist nur Antrieb der Natur.

Auf das Physische und auf die Erfahrung muß der Mensch bei allen seinen Forschungen zurückgehen. Die Natur wirkt nach einfachen Gesetzen. Sobald wir die Erfahrung verlassen, führt uns unsere Einbildungskraft irre. So hat man sich aus Mangel an Erfahrung unvollkommene Ideen von der Materie gemacht. Die menschliche Trägheit findet Genüge

rende erzeugt, verändert, zum Wachsen gebracht und zerstört.

Mittels der Bewegung findet fortwährend ein Austausch, ein Wechsel, eine Zirkulation der Moleküle der Materie statt. Diese Moleküle lösen sich auf und bilden neue Dinge. Ein Körper nährt einen anderen. Nach einer gewissen Zeit gibt alles der allgemeinen Masse der Dinge die Elemente zurück, die daraus entliehen worden sind.

Die Natur erzeugt durch ihre Verbindungen Sonnen. Die Bewegung wird vielleicht eines Tages die Teile zerstören, aus denen sie diese wunderbaren Massen zusammengesetzt hat, die der Mensch in der kurzen Zeit seiner Existenz nur in einem vorübergehenden Zustand erblickt.

4.

*Von den Gesetzen der Bewegung,
die allen Dingen gemeinsam sind. Von der Anziehung
und der Abstoßung. Von der Widerstandskraft.
Von der Notwendigkeit*

Wenn wir eine Ursache wirken sehen, halten wir ihre Wirkungen für natürlich. Wenn wir aber eine ungewöhnliche Wirkung wahrnehmen, ohne ihre Ursache zu entdecken, nehmen wir zu unserer Einbildungskraft Zuflucht, die uns Hirngespinnste erschafft.

Gleichwohl kann es in der Natur nur natürliche Ursachen und Wirkungen geben. Alle Bewegungen, die es in ihr gibt, folgen beständigen und notwendigen Gesetzen. Wenn wir sie nicht zu erkennen vermögen, können wir deshalb niemals daraus schließen, daß die wirkende Ursache übernatürlich ist?

Das offensichtliche Ziel aller Bewegungen der Dinge besteht darin, ihre gegenwärtige Existenz zu bewahren, anzuziehen, was ihr günstig ist und ab-

6

zustoßen, was ihr schaden könnte. Existieren heißt: die einem bestimmten Wesen eigentümlichen Bewegungen erfahren.

Jede Ursache bringt eine Wirkung hervor; es kann keine Wirkung ohne Ursache geben. Wenn nun alle Bewegungen der Dinge durch bestimmte Ursachen bedingt sind und diese Ursachen nur gemäß ihrer Seinsweise und gemäß ihren wesentlichen Eigentümlichkeiten wirken, muß man daraus schließen, daß alle Erscheinungen notwendig sind und daß jedes Ding der Natur unter den gegebenen Umständen und gemäß den ihm gegebenen Eigentümlichkeiten nicht anders wirken kann, als es wirkt.

Die Notwendigkeit ist die unfehlbare und beständige Verbindung der Ursachen mit ihren Wirkungen. Diese unwiderstehliche Kraft, diese universelle Notwendigkeit ist also nur eine Folge der Natur der Dinge, auf Grund deren alles unablässig nach beständigen und unveränderlichen Gesetzen wirkt.

5.

*Von der Ordnung und von der Unordnung,
von der Intelligenz, vom Zufall*

Der Anblick der regelmäßigen Bewegungen im Universum ließ im Verstand der Menschen die Idee der *Ordnung* entstehen. Dieses Wort drückt einen Sachverhalt nur relativ, nur in bezug auf uns aus. Die Idee der Ordnung und der Unordnung ist in Wirklichkeit nicht vorhanden in einer Natur, in der alles notwendig ist. Die Unordnung ist für ein Ding immer nur der Übergang zu einer neuen Ordnung, zu einer neuen Existenzweise. Je schneller dieser Übergang ist, um so größer ist die Unordnung für uns. Der Tod ist in unseren Augen die größte Unordnung; indessen ist der Tod nur ein Übergang zu

7

einer neuen Existenzweise, er gehört in die Ordnung der Natur.

Die Fähigkeit, die wir *Intelligenz* nennen, besteht in dem Vermögen, im Hinblick auf einen Zweck zu wirken, den wir in dem Ding erkennen, dem wir die Intelligenz zuschreiben. Wir sprechen sie all den Dingen ab, die nicht so wirken wie wir.

Wir schreiben dem Zufall alle die Wirkungen zu, deren Verbindungen mit ihren Ursachen wir nicht sehen. Sobald wir Ordnung sehen oder zu sehen glauben, schreiben wir diese Ordnung einer *Intelligenz* zu, eine Eigenschaft, die gleichermaßen von uns selbst und von der uns eigentümlichen Art zu wirken entlehnt ist.

Ein *intelligentes* Wesen ist ein Wesen, welches den Willen hat und wirkt, um zu einem Ziel zu gelangen. Dazu sind Organe und ein Ziel nötig, die den unstrigen gleichen. Würde die Natur also durch eine Intelligenz geleitet, so brauchte diese Intelligenz ebenfalls Organe, denn ohne Organe kann es weder Wahrnehmung noch Ideen, Anschauung, Gedanken, Willen, Plan oder Wirkungen geben. Die Materie nimmt nur dann Wirksamkeit, Intelligenz und Leben an, wenn sie bestimmte Verbindungen eingeht.

6.

*Vom Menschen.
Von der Unterscheidung des physischen und des
moralischen Menschen. Von seinem Ursprung*

Der Mensch ist in jedem Augenblick der Notwendigkeit unterworfen. Sein Temperament hängt nicht von ihm selbst ab, seine Leidenschaften sind notwendige Folgen dieses Temperaments. Sein mehr oder weniger in Wallung gebrachtes oder erhitztes Blut, seine mehr oder weniger erschlafte Nerven,

die verschieden modifizierte Luft und die Speisen, die ihn ernähren – alles wirkt auf ihn.

Der Mensch ist ein organisiertes, aus verschiedenen Stoffen zusammengesetztes Ganzes. Er unterliegt Wirkungsarten, die ihm eigen sind. Die Schwierigkeit, die Ursache seiner Bewegungen und seiner Ideen zu erkennen, hat ihn dazu geführt, sich für ein Doppelwesen zu halten. Er hat Wörter erfunden, denen er niemals einen wirklichen Sinn beilegen konnte.

Der Mensch ist wie alle anderen Dinge ein Produkt der Natur. Wenn man fragt, woher der Mensch gekommen ist, so antworten wir: Die Erfahrung reicht nicht aus, diese Frage zu beantworten.

Hat der Mensch immer existiert? Oder ist er etwa nur ein zeitbedingtes Erzeugnis der Natur? Das eine wie das andere ist gleich möglich. Die Materie ist ewig, aber ihre Verbindungen und Formen sind vorübergehend. Es ist wahrscheinlich, daß der Mensch eines der Ergebnisse der Eigenschaften ist, deren der Erdball, auf dem sich die Menschen auf Grund der verschiedenen klimatischen Bedingungen unterscheiden, in seiner gegenwärtigen Lage fähig war; daß er als Weib und als Mann entstand; daß er so lange bestehen wird, wie er mit der Existenz des Erdballs in Einklang steht. Wenn dieser Einklang aufhörte, würde die menschliche Gattung neuen Dingen Platz machen, die fähig sind, sich in den Zustand einzuordnen, der auf den folgen würde, den wir jetzt sehen.

Wer von Gottheit und Schöpfung spricht, beweist, daß er die Energie der Natur nicht kennt und daß er nicht weiß, wie sie die Menschen hat hervorbringen können.

Der Mensch hat keine Gründe, sich für ein bevorrechtetes Wesen in der Natur zu halten; er ist demselben Wechsel unterworfen wie alle ihre anderen Produkte. Seine angeblichen Vorrechte gründen sich nur auf die Vorliebe für sich selbst.

werden, wenn er sich vor ihm demüthigte und ihm Geschenke darbrachte. Die Religion verdarb die Moral, und ihre Strafen richteten sie dann noch gänzlich zugrunde. Vergebens hatte sie versucht, die Leiden der Menschen zu bekämpfen; ihre Heilmittel waren nur abstoßend. Sie gab diese Heilmittel für göttlich aus, weil sie nicht für die Menschen geeignet waren. Die Tugend wurde den Menschen noch verhaßter, weil sie stets als Feindin der menschlichen Vergnügen hingestellt wurde. Die Beobachtung ihrer Pflichten bedeutete für sie nur die Aufopferung dessen, was ihnen am liebsten war, und niemals gab man ihnen wirkliche Beweggründe dafür, dieses Opfer auf sich zu nehmen. Die Gegenwart trug über die Zukunft, das Sichtbare über das Unsichtbare den Sieg davon, und der Mensch wurde schlecht, weil alles ihm sagte, daß er so sein müsse, um das Glück zu erlangen.

Griesgrämige und Abergläubische nehmen an, daß die Gegenstände, die wir am lebhaftesten begehren, niemals imstande sind, unser Herz zu befriedigen, und verschrien sie deshalb als schädlich, hassenswert oder verabscheuungswürdig. Sie haben gewollt, daß der Mensch auf jedes Vergnügen verzichte, kurz, daß er seine Natur verändere. O diese verblendeten Ärzte! Sie haben den natürlichen Zustand des Menschen für eine Krankheit gehalten! Sie haben nicht gesehen, daß das Verbot, zu lieben und zu begehren, nichts anderes bedeuten würde, als ihm sein Dasein zu rauben. Die Forderung, uns selbst zu hassen und zu verachten, läuft darauf hinaus, daß wir die Triebkraft aufgeben, die am geeignetsten ist, uns zur Tugend anzuhalten.

Trotz der Klagen, die wir ständig gegen das Schicksal erheben, leben auf dieser Erde glückliche Menschen. Es gibt noch Herrscher, die von dem edlen Ehrgeiz beseelt sind, die Völker glücklich zu machen;

erhabene Seelen, die verdiente Menschen ermutigen und der Not abhelfen; Genies, die von dem Verlangen beseelt sind, die Bewunderung ihrer Mitbürger zu verdienen.

Der Arme ist nicht vom Glück ausgeschlossen. Durch seine Wünsche ist er glücklicher als der Reiche, der oft nicht weiß, was er sich wünschen soll. Sein an Arbeit gewöhnter Körper kennt die Freuden der Ruhe. Er hat wenige Ideen, er kennt wenige Gegenstände, folglich hat er wenige Begierden.

Es gibt mehr Wohltaten als Übeltaten. Kein Mensch ist, im ganzen genommen, glücklich; aber er ist es im einzelnen. Im Laufe unseres Lebens gibt es nur sehr wenige ganz unglückliche Tage. Die Genugthuung lindert unsere Leiden; das Ende des Schmerzes ist wirklich ein Genuß; jedes Bedürfnis verwandelt sich in dem Augenblick seiner Befriedigung in ein Vergnügen; das Fehlen von Kummer und Krankheit ist ein glücklicher Zustand, den wir unbekannt genießen, ohne ihn wahrzunehmen; die Hoffnung hilft uns, die grausamsten Leiden zu ertragen. Selbst der Mensch, der sich für sehr unglücklich hält, sieht den Tod nicht ohne Schauer nahen, solange die Verzweiflung die Natur in seinen Augen nicht völlig entstellt hat. Zu gleicher Zeit, da die Natur uns alles Glück versagt, öffnet sie uns eine Pforte, durch die wir aus dem Leben scheiden können; weigern wir uns, sie zu benutzen, so ist das ein Zeichen dafür, daß wir noch Freude an unserer Existenz empfinden.

17.

Ursprung unserer Ideen von der Gottheit

Das Übel ist für den Menschen notwendig; ohne das Übel könnte er das Gute nicht erkennen; er könnte über nichts urteilen, er würde nicht zu wählen wissen,

er hätte keinen Willen, keine Leidenschaften, kein Begierden; er hätte keine Beweggründe, etwas zu lieben oder zu fürchten; er wäre ein empfindungsloser Automat, aber kein Mensch mehr.

Wenn es in der Welt kein Übel gäbe, so hätte der Mensch niemals an die Gottheit gedacht. Jeder Mensch empfindet eine Menge von Übeln: er leidet unter Unglücksfällen, Krankheiten, Mißgeschick, Katastrophen, Umwälzungen auf unserem Erdball, Veränderungen, Überschwemmungen und Feuerbrünste erfüllten seinen Geist mit Schrecken. Welche Ideen mußten sich die Menschen von der allmächtigen Ursache machen, die so weit reichende Wirkungen hervorbrachte! Sie konnten die Natur nicht für den Urheber einer Unordnung halten, durch die sie selbst in Mitleidenschaft gezogen wurde. Unter diesen verhängnisvollen Umständen richteten sie ihre Augen zum Himmel, wo nach ihrer Meinung der Sitz der unbekanntem Agentien sein mußte, deren feindselige Haltung ihre Glückseligkeit in der hiesigen Welt zerstörte.

Die Idee solcher allmächtigen Agentien wurde vorher mit der Idee des Schreckens verbunden. Wir beurteilen die Gegenstände, die wir nicht kennen, immer nach solchen, die wir zu erkennen imstande sind. Der Mensch verleiht jeder unbekanntem Ursache, die er auf sich wirken sieht, Leiden, Intelligenz, Absicht, Vorsatz, Willen, Intelligenz, Gottheit durch Unterwerfungen und Geschenke, für die er selbst empfänglich ist, zu gewinnen.

Das Opferamt wurde gewöhnlich den Greisen übertragen. Sie verbanden es mit Zeremonien; diese Zeremonien erhielten sich und wurden zum Brauch. Auf diese Weise entstand das Priestertum; so entwickelte sich der Gottesdienst.

Diese Systeme sind vom menschlichen Geist verschieden modifiziert worden, da es in seinem Wesen

liegt, unaufhörlich über unbekanntem Gegenstände nachzugrübeln, denen er zunächst immer eine sehr große Bedeutung beimißt und die er niemals nüchtern zu untersuchen wagt.

Durch eine Reihe solcher Ideen wurde die Natur aller Macht beraubt. Der Mensch konnte nicht begreifen, daß die Natur ihn leiden ließ; es sei denn, sie würde von einer seinem Glück feindlichen Kraft angetrieben, die Beweggründe hätte, ihn zu unterdrücken und zu bestrafen.

Von der Mythologie und von der Theologie

Die Natur war die erste Gottheit der Menschen. Man sprach von ihr nur in Sinnbildern. Alle ihre Teile wurden personifiziert. Daher ein Saturn, ein Jupiter, ein Apollo. Die verblendete Menge erriet nicht, daß man die Natur, ihre Teile und Tätigkeiten mit einem Wust von Allegorien beladen hatte. Bald kannten die Menschen die Quelle nicht mehr, aus der man die Götter geschöpft hatte. Sie machten aus der der Natur eigentümlichen Energie nach und nach ein unbegreifliches Wesen, das sie als den Bewegter der Natur bezeichneten. So wurde die Natur ausgeschaltet und als eine Masse angesehen, die unfähig war, aus sich selbst heraus zu wirken.

Diese bewegende Kraft mußte nach und nach mit Eigenschaften ausgestattet werden. Da die Menschen dieses Ding nicht sehen konnten, machten sie einen Geist, eine Intelligenz, ein unkörperliches Wesen daraus, das heißt eine von allem, was wir kennen, völlig verschiedene Substanz. Die Menschen konnten die verschiedenen Begriffe beilegen, die sie von diesem Wesen nur entlehnt hatten. Schließlich waren die Eigenschaften, die die Menschen an sich selbst *Vollkom-*

Zweck des Ganzen. Nun kann das Ganze keinen Zweck haben; denn wenn es einen Zweck hätte, wäre es nicht mehr das Ganze.

Gott, so behauptet man, würde uns für die Leiden, die wir in dieser Welt erdulden müssen, belohnen. Aber welchen Grund hat man, zu glauben, daß Gott, der uns hienieden so schlecht behandelt hat, uns in einer künftigen Welt glücklicher machen werde? Welches reale Gute kann sich aus der Unfruchtbarkeit, aus den Hungersnöten ergeben, die die Welt immer mehr entvölkern? Man ist gezwungen, sich ein neues Leben vorzustellen, um die Gottheit für die Übel, die sie uns in diesem Leben erdulden läßt, zu entschuldigen.

Einige nehmen an, Gott überlasse die Materie, nachdem er sie aus dem Nichts geschaffen habe, für immer der ihr einmal gegebenen Bewegung. Sie brauche nur einen Gott, um die Natur hervorzubringen; wenn das geschehen ist, ist er seinen Geschöpfen gegenüber völlig gleichgültig. Hieraus ist ersichtlich, daß dieser Gott ein für den Menschen nutzloses Wesen ist.

Andere glauben an Pflichten gegenüber ihrem Schöpfer. Einige bilden sich ein, daß dieser Gott, da er gerecht ist, Belohnungen und Strafen bereithalten. Sie geben ihrem Gott moralische Attribute und machen aus ihm alsbald einen Menschen, dessen Eigenschaften sich jedoch in jedem Augenblicke widersprechen, wenn man ihn als den Urheber aller Dinge betrachtet. Ebensogut könnte man alles Mögliche glauben.

Schließlich wird man noch fragen, ob es nicht besser sei, von einem guten, weisen und intelligenten Wesen abhängig zu sein als von einer blinden Natur.

Ich antworte hierauf erstens, daß unser Interesse nicht über die Realität der Dinge entscheidet. Ich antworte zweitens, daß uns dieses so gute und so

weise Wesen andererseits als ein unvernünftiger Tyrann dargestellt wird und daß es für den Menschen vorteilhafter wäre, von einer blinden Natur abzuhängen. Ich antworte drittens, daß wir von der Natur, wenn wir sie gebührend studieren, alles haben können, was wir brauchen, um so glücklich zu werden, wie es unser Wesen erlaubt. Sie enthüllt uns die unerlässlichen Mittel, die wir brauchen, um hienieden glücklich zu leben.

23.

*Prüfung der Vorteile,
die sich für die Menschen aus ihren Begriffen
von der Gottheit oder aus deren Einfluß
auf die Moral, auf die Politik, auf die
Wissenschaften, auf das Glück der Völker
und der Individuen ergeben sollen*

Die Moral, die nur den Menschen zum Gegenstand hat, der sich erhalten will und in Gesellschaft lebt, hat nichts mit den imaginären Systemen gemeinsam. Der Mensch findet in sich selbst die Beweggründe, mit Hilfe deren man imstande ist, seine Leidenschaften zu zügeln, seinen lasterhaften Neigungen zu begegnen und sich gegenüber jenen Wesen, die man ständig benötigt, als nützlich und entgegenkommend zu zeigen.

Hieraus kann man also leicht den Schluß ziehen, daß ein Gott, den man uns als Tyrannen zeigt, für unser Verhalten nicht vorbildlich sein kann. Er ist eifersüchtig, rachgierig, eigennützig usw. Die Religion entzweit die Menschen. Sie streiten und verfolgen sich, ohne sich wegen der Verbrechen, die sie für ihren Urheber begehen, Vorwürfe zu machen.

Wir finden den gleichen Geist von Torheit in den Andachtsübungen. Man ergötzt sich am Opferrauch, und der reine Geist der Christen will, daß man, um

Gottes Zorn zu beschwichtigen, seinen eigenen Söhnen erwürge.

Die Menschen brauchen eine menschliche Moral, die sich auf die Natur des Menschen, auf die Erfahrung, auf die Vernunft gründet.

Bei den Priestern werden wir keine wirklichen Tugenden finden. Sind denn diese von der Existenz eines Gottes so fest überzeugten Menschen Feinde der Ausschweifung, der Unmäßigkeit usw.? Wenn man ihr Verhalten betrachtet, so möchte man glauben, sie hätten ihre Lehre von Gott vollständig aufgegeben.

Beeindruckt denn die Idee eines rächenden und belohnenden Gottes jene Fürsten, die ihre Macht eben auf diese Gottheit gründen? Sind etwa jene Monarchen Atheisten, die ohne Gewissensnot ungerecht sind und ihr Land mit Verwüstung heimsuchen? Sie berufen sich auf den Namen Gottes; doch sobald sie das geringste Interesse daran haben, sind sie bereit, ihre heiligen Eide zu brechen.

Besserten sich nun die Sitten der Völker durch die Religion? Die Religion war überall ihr ein und alles; die für sie selbst vorteilhaften Gebräuche, die Dogmen und ten, vervielfachten nur die lästigen Bußübungen, um aus den Verfehlungen ihrer Sklaven Nutzen zu ziehen. Sie erwarben sich überall ein Monopol über die Bußen; sie trieben Handel mit der angeblichen Gnade des Allerhöchsten. Die unbestimmten und sinnlosen Wörter *Gottlosigkeit*, *Heiligenschändung*, *Ketzerei*, *Gotteslästerung* usw. wurden erfunden. Man bestrafte mit grausamer Härte Verbrechen, die unerkennbar waren.

Was konnte unter solchen Lehrern aus der Jugend werden? Man vergiftete den Menschen von Kindheit an durch unverständliche Begriffe; man trübte seinen Geist durch leere Phantome; man beengte sein Genie durch mechanische Andachtsübungen; man nahm ihn

für immer gegen die Vernunft und gegen die Wahrheit ein.

Bildete die religiöse Erziehung Staatsbürger, Familienväter, Eheleute? Nein. Die Religion wurde über alles gestellt; man sagte dem Fanatiker, *es sei besser, Gott zu gehorchen als den Menschen*; demzufolge glaubte er, daß er sich immer dann gegen den Fürsten erheben, sich von seiner Gattin trennen müsse, wenn es sich um die Interessen des Himmels handelte.

Welche Vorteile hätten die Völker nicht genießen können, wenn sie die Erziehung auf nützliche Gegenstände gerichtet hätten! Welche wertvolle Erkenntnisse hätte man gewonnen!

Wie viele schlechte und an ihre verbrecherischen Gewohnheiten gekettete Menschen gibt es trotz der religiösen Erziehung! Ungeachtet jener Hölle, deren Idee allein schon Furcht einflößt, füllen zahllose liederliche und sittenlose Menschen die Städte. Sie würden vor Schrecken erbeben, wenn man ihnen gegenüber auch nur den geringsten Zweifel an der Existenz Gottes äußerte. Wendet sich aber nicht jeder, wenn er den Tempel, in dem gerade Opfer dargebracht, göttliche Orakel verkündet werden und das Verbrechen im Namen des Himmels verurteilt wird, verlassen hat, wieder seinen gegen die Gesellschaft gerichteten Untaten zu?

Wird man behaupten, daß jene Mörder, jene Diebe, denen die Gesetze oft das Leben abfordern, Ungläubige oder Atheisten sind? Zweifellos nicht; diese Elenden glauben an Gott; man hat ihnen diese Namen ständig wiederholt; man hat ihnen die Strafen aufgezählt, die er für Verbrechen verhängt. Aber ein verborgener Gott und in weite Ferne gerückte Strafen vermögen niemals, solche Ausschweifungen zu verhindern, die durch gegenwärtige und gewisse Strafen nicht verhütet werden können.

Der gleiche Mensch, der durch die Gegenwart eines anderen daran gehindert wird, eine schlechte Handlung zu begehen, erlaubt sich alles, wenn er glaubt, nur von seinem Gott gesehen zu werden. So unzulänglich ist also die Überzeugung von der Existenz dieses Gottes gegenüber den Leidenschaften der Menschen.

Wenn ein religiöser Vater seinem Sohn Ratschläge erteilt, so spricht er ihm nicht ständig von einem rächenden Gott: er macht ihn auf seine durch Ausschweifungen zerrüttete Gesundheit, auf sein durch Spiel verschwundenes Vermögen, auf die Strafen der Gesellschaft usw. aufmerksam.

Die Kunst, die Sterblichen zu regieren, ist nicht die Kunst, sie zu täuschen, sie zu tyrannisieren. Zielen wir also die Vernunft zu Rate, und wir werden dem Menschen zeigen, daß er, um glücklich zu sein, sich nur bemühen muß, für sein Wohlergehen und das der anderen zu sorgen.

Die Ideen von der Gottheit sind für die gesunde Moral ganz unnütz. Sie bringen den Individuen ebensowenig Vorteile wie den Gesellschaften. Diejenigen, die sich ernstlich mit den Phantomen des Aberglaubens beschäftigen, werden fortwährend in Angst leben; sie werden die Gegenstände, die ihren Interessen am nächsten liegen sollten, vernachlässigen und ihre traurigen Tage damit zubringen, daß sie seufzen, beten und Vergehen sühnen, mit denen sie ihren strengen Gott beleidigt zu haben meinen. In ihrer Wut martern sie sich oft selber. Die Gesellschaft hat von den grausigen Begriffen dieser frommen Toren keine Früchte zu erwarten. Wenn diese törichten Frömmler sich selbst schaden und die Gesellschaft berauben, so sind sie zweifellos weniger strafbar als jene eifrigen Fanatiker, die sich verpflichtet glauben, die Welt zu verwirren. Wenn einige friedliche Schwärmer in ihren religiösen Ideen Trost finden, so

gibt es dagegen Millionen, die in ihren Prinzipien konsequenter und deshalb während ihres ganzen Lebens unglücklich sind. Ein Mensch, der unter einem furchtbaren Gott ein ruhiger und friedlicher Gläubiger ist, kann nicht nachgedacht haben.

Die theologischen Begriffe können nicht die Grundlage der Moral sein. Vergleich der theologischen Moral mit der natürlichen Moral.

Die Theologie schadet dem Fortschritt des menschlichen Geistes

Willkürliche und inkonsequente Anschauungen, widersprüchliche Begriffe, abstrakte und unverständliche Spekulationen können nicht die Grundlage der Wissenschaft von den Sitten bilden. Die Prinzipien der Moral müssen evident, aus der Natur des Menschen abgeleitet und auf Erfahrung und Vernunft gegründet sein. Es liegt nicht im Wesen der Moral, den Launen der Einbildungskraft, den Leidenschaften und den Interessen des Menschen zu folgen: sie muß beständig und für alle Individuen des Menschengeschlechts die gleiche sein, sie darf in den verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten nicht ununterschiedlich sein. Die Moral muß sich auf die unner Versellen, unserer Natur innewohnenden Gefühle gründen. Sie ist nichts anderes als das Wissen um die Pflichten des in Gesellschaft lebenden Menschen. Mit einem Wort, der Mensch muß ihr die Notwendigkeit der Dinge als Grundlage geben.

Die Theologen haben daher Unrecht, wenn sie glauben, daß das Bedürfnis, das Verlangen nach Glück, das evidente Interesse der Gesellschaften und der Individuen ohnmächtige Beweggründe seien. Da

man die Moral von einem Gott herleitete, lieferte man sie in Wirklichkeit den Leidenschaften der Menschen aus. Da man sie auf ein Hirngespinnst gründete, gründete man sie auf nichts.

Die Moral dieses Gottes ändert sich in Anbetracht der ihm beigelegten Eigenschaften von Mensch zu Mensch, von einer Gegend zur anderen, je nach der Einbildungskraft eines jeden.

Vergleicht die religiöse Moral mit der natürlichen Moral der Natur. Sie steht dauernd in Widerspruch zu ihr. Die Natur fordert den Menschen auf, sich zu lieben, sich zu erhalten, die Summe seines Glücks dauernd zu vermehren: die Religion befiehlt ihm, sich einzig einen fürchterlichen Gott zu lieben, sich selbst zu verabscheuen und die sanftesten Vergnügen seines Herzens seinem schrecklichen Idol zu opfern. Die Natur sagt dem Menschen, er solle die Vernunft zu Rate ziehen; die Religion lehrt ihn, daß diese Vernunft ein unzuverlässiger Führer sei. Die Natur sagt dem Menschen, er solle die Wahrheit suchen; die Religion macht es ihm zur Pflicht, sie zu fürchten und nichts zu prüfen. Die Natur sagt dem Menschen, er solle gesellig sein und seinesgleichen lieben; die Religion rät ihm, die Gesellschaft zu fliehen und sich von den Geschöpfen abzusondern. Die Natur sagt dem Ehegatten, er möge zärtlich sein; die Religion läßt ihn die eheliche Verbindung als einen Zustand der Befleckung und der Unvollkommenheit betrachten. Die Natur fordert den Verderbten auf, sich seiner schändlichen Neigungen zu schämen; sie zeigt ihm, daß sie notwendig seine eigene Glückseligkeit beeinflussen; die Religion verbietet zwar die Sünde, verspricht ihm aber Vergebung, wenn er sich zu Füßen ihrer Diener demüthigt und seine Untaten durch Opfer, Gaben, Bußen und Gebete sühnt.

Der durch die Theologie verblendete menschliche Geist hat fast keinen Schritt vorwärts getan. Man

gebrauchte die Logik nur, um die offensichtlichsten Widersprüche zu beweisen. Die Theologie diene nur dazu, den Herrschern falsche Ideen von Gott erhalten zu geben, die sie angeblich von Gott erhalten hatten. Die Gesetze gerieten in Abhängigkeit von den Launen der Religion. Die Physik, die Naturgeschichte, die Anatomie: sie durften alles nur mit den Augen des Aberglaubens betrachten. Die evidentesten Tatsachen wurden verächtlich beiseite geworfen und mit Entrüstung verurteilt, sobald man sie mit den Hypothesen der Religion nicht in Übereinstimmung zu bringen wußte.

Löst man in der Physik eine Frage dadurch, daß man sagt, eine ungewöhnliche Erscheinung, ein Vulkan, eine Sintflut seien Zeichen des göttlichen Zorns? Wäre es nicht nützlicher und wahrhafter gewesen, wenn man, statt die Kriege und Hungersnöte der göttlichen Rache zuzuschreiben, gezeigt hätte, daß diese Übel auf ihre eigenen Torheiten oder vielmehr die Tyrannei ihrer Fürsten zurückzuführen sind? Hätte man nicht in einer vernünftigeren Staatsverwaltung die wahren Mittel suchen sollen, um solche Plagen abzuwenden? Müßte die Erfahrung die Sterblichen nicht eines Besseren belehrt haben über die natürlichen Heilmittel, die Bußen, Bitten, Opfer, Fasten, Prozessionen usw., die ihnen niemals etwas genützt haben?

25.

Daß die Menschen aus den Ideen, die man ihnen von der Gottheit gibt, keine Schlussfolgerungen ziehen können. Von der Inkonsequenz und Nutzlosigkeit ihres Verhaltens gegenüber der Gottheit

Wenn wir eine höchste Intelligenz annehmen, wie sie uns die Theologie verkündet; wenn wir einen

wegen zu wollen? Wenn er unvorstellbar ist: warum beschäftigen wir uns mit ihm?

Doch wenn er zornig, rachgierig und böse ist, so werden wir nicht mehr berechtigt sein, ihm unsere Huldigungen darzubringen. Wenn Gott ein Tyrann ist: wie sollte es dann möglich sein, ihn zu lieben? Wie können wir Liebe empfinden für einen Herren, der seinen Sklaven die Freiheit gegeben hat, ihn zu beleidigen, um Ursache zu haben, sie mit äußerster Grausamkeit zu züchtigen, sobald sie straffällig geworden sind?

Wenn jener Gott allmächtig ist: wie können wir uns dann seinem Zorn entziehen? Wie können wir unserem Geschick ausweichen, wenn er sich nicht ändern kann?

Unter welchem Gesichtspunkt wir also den theologischen Gott auch betrachten mögen, wir haben ihm keinen Kult darzubringen, keine Gebete an ihn zu richten.

In der Tat: wenn ein Gott existierte, wenn Gott ein vernünftiges, gerechtes, gutes Wesen wäre: was hätte ein tugendhafter Atheist zu fürchten, der, während er im Augenblick seines Todes für immer zu entschlafen glaubt, sich einem Gott gegenübergestellt sähe, den er zu seinen Lebzeiten verkannt und mißachtet hätte?

„O Gott“, würde er sagen, „der du dich deinem Kinde nicht gezeigt hast! Unvorstellbare Kraft, die ich nicht zu entdecken vermochte! Verzeihen können. Konnte ich denn dein spirituelles Wesen, das meine Sinne der Erfahrung nicht unterwerfen konnten, mit ihrer Hilfe ausfindig machen? Mein Geist konnte sich nicht der Autorität einiger Menschen fügen, die über dein Wesen ebensov wenig aufgeklärt waren wie ich und die sich nur darin einig waren, mich herrisch aufzufordern, ihnen die Ver-

nunft, die du mir gegeben hattest, zu opfern. Aber – o Gott! – wenn du deine Geschöpfe liebst, so habe ich sie ebenso geliebt wie du. Wenn dir die Tugend gefällt: mein Herz hat sie immer verehrt. Ich habe dem Arden Betrübten getröstet. Niemals habe ich dem Armen das Seinige genommen. Ich war gerecht, gut und mitfühlend.“

Oft verfallen die Menschen trotz ihres Urteilsvermögens durch vorübergehende Stimmungen wieder in die Vorurteile ihrer Kindheit. Solche Veränderungen machen sich besonders bei Krankheiten und beim Herannahen des Todes bemerkbar. Man zittert, weil die Maschine geschwächt ist, man urteilt falsch, weil das Gehirn nicht imstande ist, seine Funktionen zuverlässig zu erfüllen. Unsere Systeme richten sich also immer nach den Veränderungen unseres Körpers.

26.
*Apologie der in diesem Werk enthaltenen Ansichten.
Von der Gottlosigkeit. Gibt es Atheisten?*

Allein schon beim Worte *Atheist* erschauert man. Was ist in der Tat ein *Atheist*? Er ist ein Mensch, der die dem Menschengeschlecht schädlichen Hirn- respinste zerstört, um die Menschen zur Natur, zur Erfahrung, zur Vernunft zurückzuführen, und der sich zur Erklärung der Vorgänge in der Natur keine ideellen Mächte zu erdichten braucht.

Wenn man den Theologen glauben wollte, so könnte nur *Wahnwitz* es ablehnen, der Natur eine vollständig unbegreifbare Triebkraft beizulegen. Ist es denn *Wahnsinn*, das Bekannte dem Unbekannten vorzuziehen, die Erfahrung um Rat zu fragen, sich auf das *Zeugnis* der Sinne zu berufen, sich auf die Vernunft zu verlassen und ihre Voraussagen den scharfsinnigen Entscheidungen einiger Sophisten vor-

zuziehen, die selbst zugeben, daß sie von dem Gott, den sie uns verkünden, nichts begreifen?

Sollte man, wenn man an den Sturm denkt, den die Anschauungen der Atheisten bei den Theologen auslösen, nicht der von ihnen vertretenen Sache mißtrauen? Dennoch sind es diese Tyrannen der Geister selbst, die die Gottheit verleumden, indem sie sie als grausam und dürstend nach dem Blut der Unglücklichen hinstellen. Sie sind also die wahrhaft Gottlosen. Derjenige, der die Gottheit nicht kennt, kann sie nicht beleidigen und kann mithin nicht als gottlos bezeichnet werden. Gottlos sein, heißt einen Gott beschimpfen, an den man glaubt.

Andererseits heißt fromm sein, dem Vaterland dienen, sich seinen Mitmenschen nützlich erweisen und gewissenhaft die Gesetze der Natur befolgen. Ein Atheist kann also fromm, rechtschaffen und tugendhaft genannt werden, wenn sein Verhalten nicht von den unveränderlichen Regeln abweicht, die die Natur und die Vernunft ihm vorschreiben.

Man sieht, sagen die Theologen, daß Menschen, die hoffen dürfen, daß für sie der künftige Zustand ein Zustand des Glücks sein wird, nicht zur Beute des Atheismus werden. Die Menschen werden nur im Interesse der Leidenschaften und aus Furcht vor der Strafe zu Atheisten. Aber von einem Menschen, der sich aufzuklären bemüht, der seine Vernunft zu Rate zieht und dem die Vernunft die Ideen aller Tugenden einprägt, darf man doch nicht annehmen, er würde in diesem Falle mehr als ein anderer auf ein zukünftiges Leben verzichten und die Strafen in ihm fürchten.

Wir geben zu, daß die Atheisten selten sind; die Schwärmerci hat den menschlichen Geist selten und die blendet, der Irrtum die klarsten Ideen derart verwirrt, daß man nichts so selten findet wie Menschen, die mutig genug sind, sich von ihm frei zu machen. Man könnte aber unter *Atheisten* auch Menschen ver-

stehen, die sich von der Erfahrung und vom Zeugnis ihrer Sinne leiten lassen; die in der Natur nur das sehen, was wirklich in ihr ist; man könnte unter *Atheisten* Naturforscher verstehen, die überzeugt davon sind, daß man, ohne zu einer erdichteten Ursache seine Zuflucht zu nehmen, alles erklären könne durch die einzigen Gesetze der Bewegung; man könnte unter *Atheisten* Leute verstehen, die nicht wissen, was ein Geist ist, die ein Phantom zurückweisen, dessen ungleichartige Eigenschaften nur geeignet sind, das Menschengeschlecht zu verwirren; wenn man, sage ich, Menschen solcher Art *Atheisten* nennen will, so kann man nicht daran zweifeln, daß solche Existieren; und es gäbe davon eine sehr große Anzahl, wenn die Einsichten der rechten Naturwissenschaft und der gesunden Vernunft weiter verbreitet wären.

Ein Atheist ist ein Mensch, der an die Existenz eines Gottes nicht glaubt; nun kann aber niemand von der Existenz eines Wesens Gewißheit haben, das er nicht begreift und das unvereinbare Eigenschaften in sich vereinigen soll. So wird man mühsam sehr viele Theologen zu den Atheisten rechnen können, die schließlich wird man jene leichtgläubigen Völker als wahre Atheisten betrachten können, die sich aufs Wort vor einem Wesen auf die Knie werfen, von dem sie keine anderen Ideen haben als die, die ihnen Menschen davon vermittelt haben, die aber selbst zugeben, daß sie nichts davon verstehen.

27.

Ist der Atheismus mit der Moral zu vereinbaren?

Wenn der Atheist die Existenz eines Gottes leugnet, so kann er doch weder seine eigene Existenz noch die Existenz der ihm ähnlichen Wesen leugnen, von denen er sich umgeben sieht; er kann ebenso-

wenig an den Beziehungen, die zwischen ihnen und ihm bestehen, wie an der Notwendigkeit der Pflichten zweifeln, die sich aus diesen Beziehungen ergeben; er kann also nicht an den Prinzipien einer Moral zweifeln, die nichts anderes ist als die Wissenschaft der Beziehungen, die unter den in Gesellschaft lebenden Wesen bestehen. Wenn er seine moralischen Prinzipien zu vergessen scheint, so wird daraus nicht folgen, daß seine Prinzipien falsch sind. Er ist zweifellos ein inkonsequenter Mensch, aber ein ungläubiger Philosoph ist nicht so furchtbar wie ein schwärmerischer Priester. Bildet man sich denn wirklich ein, daß ein Atheist, weil er die Rache der Götter nicht fürchtet, sich alle die Ausschreitungen erlaubt, die für ihn selbst sehr schädlich oder die sehr strafwürdig sind?

Wären die Völker glücklicher unter einem Tyrannen, der an Gott glaubt, seine Priester durch Geals unter einem Tyrannen, der Atheist ist? Unter der Herrschaft eines Atheisten braucht man wenigstens keine religiösen Verfolgungen zu fürchten. Der Name Gottes, dessen sich der Monarch bedient, um seine Person mit einem Schein des Göttlichen zu umgeben, könnte dann wenigstens nicht mehr zur Entschuldigung für die Verfolgungen des Tyrannen dienen, und er hätte nicht die Hoffnung auf Vergebung seiner Sünden, die ihm die Religion verspricht.

Daraus, daß man die Moral von der Existenz eines Gottes abhängig machte, ergab sich zweifellos sehr viel Nachtheiliges. Wenn verderbte Seelen entdeckten, wie falsch diese Annahmen waren, so bildeten sie sich ein, daß die Tugend gleich den Göttern nur ein Hirngespinnst sei und daß es auf dieser Welt keine Verpflichtung uns als Menschen, die in Gesellschaft leben. Es mag nun ein Gott existieren oder nicht: unsere Pflichten werden die gleichen sein.

Wenn es also Atheisten gegeben hat, die den Unterschied von gut und böse leugneten, so haben sie sehr schlecht geurteilt. Die Moral ist auf die Natur des Menschen gegründet; er ist gleichermaßen ge- nötigt, das Wohlergehen zu suchen und den Schmerz zu fliehen. Fragt einen Menschen, der so verrückt ist, den Unterschied von Laster und Tugend zu leugnen, ver- ob es ihm gleichgültig sei, geschlagen zu werden! Seine Antwort wird euch beweisen, daß er die Handlung leumdet, beschimpft und verraten zu werden! Seine Antwort der Menschen unterscheidet und daß der Unter- schied von gut und böse weder von den Überein- künften der Menschen noch von den Ideen, die man von der Gottheit haben kann, noch von den Beloh- nungen oder von den Strafen abhängt, die sie in einem künftigen Leben bereithält.

Ein Atheist, der nur seine gegenwärtige Existenz kennt, muß zumindest wünschen, sie glücklich zu sehen. „Der Atheismus“, sagt Bacon, „macht den Menschen, da er nicht über die Grenzen dieses Le- bens hinausblickt, weitsichtiger in bezug auf sich selbst.“ Die Menschen, die gewohnt sind, nachzusin- nen, und die am gefährlichen Staatsbürger, sind gewöhnlich keine Gefährlichen, die sich von der Reli- gion losgesagt haben und die dennoch behaupten, diese Religion sei fürs Volk, das sonst nicht im Zaum gehalten werden könnte, notwendig. Ist es überdies wahr, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß ausübe? Man kann leicht erkennen, daß sie die Völker unterjocht, ohne sie zu bessern; sie macht sie stumpfsinnig, so daß sie keine anderen Tugenden kennen als blinde Unter- werfung unter nichtige Andachtsübungen, denen sie mehr Wert beimessen als den wirklichen Tugenden und den Pflichten der Moral, mit denen man sie niemals bekannt gemacht hat. Unwissende Kinder

werden von imaginären Schreckbildern nur für einige Augenblicke eingeschüchtert. Man muß die Wahrheitsgründe, um den Wert der Tugend und die Beweggründe, ihr zu folgen, schätzen zu können.

Man findet vor allem bei solchen Völkern Aechtesten, bei denen der Aberglaube, gestützt von der höchsten Autorität, das Gewicht seines Jochs empfinden läßt und seine unbegrenzte Macht ungeschlechtmißbraucht. Die Unterdrückung gibt der Seele Triebkraft und zwingt sie, die Ursache ihrer Leiden näher zu untersuchen; das Unglück ist ein mächtiger Starthel, der die Geister auf die Seite der Wahrheit treibt.

28.
*Beweggründe, die zum Atheismus führen.
Kann dieses System gefährlich sein?
Kann es von der Menge begriffen werden?*

Man fragt, welches Interesse die Menschen daran haben könnten, keinen Gott anzunehmen. Sind die Tyrannen, die Verfolgungen, die man im Namen dieses Gottes verübt; die Sklaverei, in der uns die Priester halten, nicht genügend starke Beweggründe, um jeden zu bestimmen, an die Prüfung des Anspruchs eines Wesens zu denken, das den Menschen so viel Leid zufügt? Gibt es einen stärkeren Beweggrund als die lästige Furcht, die durch die Idee eines Gottes entsteht, den selbst unsere geheimsten Gedanken zum Zorn reizen, den wir unwissentlich beleidigen und dessen Gefallen wir niemals mit Sicherheit erregen können, der es zuläßt, daß wir unglückliche Neigungen haben, nur um uns dafür bestrafen zu können, der so streng ist, daß er die Vergehen eines Augenblicks mit ewigen Strafen belegt?

Der Deist wird gewiß einwenden, daß Gott nicht so sei, wie ihn der Aberglaube darstellt. Aber diese

Behauptung beweist nicht sein Dasein. Wenn der Gott der Abergläubischen empörend ist, so wird der Gott des Theisten immer ein widerspruchsvolles Wesen sein.

Wenn der Abergläubische ein verderbtes Herz besitzt, findet er in seiner Religion selbst tausend Vorwände mehr, dem Menschengeschlecht zu schaden, als sie der Atheist hat. Dieser kennt wenigstens nicht den Vorwand, den der Eiferer hat, um seine Rachsucht und seine Zornesausrüche zu bemänteln.

Niemals wird sich ein Atheist, solange er bei gesundem Verstande ist, überreden können, daß die von der Religion veranlaßten Grausamkeiten zu rechtfertigen seien. Wenn der Atheist verdorben ist, so weiß er wenigstens, daß er unrecht tut; weder sein Priester noch sein Gott werden ihn davon überzeugen, daß er Gutes tut.

Man sagt uns täglich, daß das ärgerliche oder verbrecherische Verhalten der Priester nichts gegen die Religion beweist; warum sagt man nicht das gleiche vom Verhalten eines Atheisten, der trotz eines aus dem schweifenden Lebenswandels eine sehr gute Moral haben kann? Man wird uns vielleicht sagen, der Atheismus hebe die Heiligkeit der Eide auf. Ich antworte hierauf, daß der Meineid weder bei den religiösesten Völkern noch bei solchen Personen selten ist, die sich rühmen, von der Existenz Gottes am meisten überzeugt zu sein. Erfüllen die Führer der Völker gewissenhaft ihre geheiligten Verbindlichkeiten? Entbindet sie die Religion selber nicht oft von ihren Eiden, besonders wenn es sich um ihre heiligen Interessen handelt? Daher schrecken die Spitzbuben in keinem Staate davor zurück, den Namen Gottes zum Zeugen anzurufen. Wem dienen also diese Eide? Die Eide sind überall leere Formalitäten, die die Verbrecher nicht zurückhalten und die den Verbindlichkeiten rechtschaffener Seelen nichts hinzufügen.

Man hat oft gefragt, ob es ein Volk gebe, das keine Idee von der Gottheit hätte, und ob ein rein atheisches Volk überhaupt bestehen könne.

Der Mensch wird, insofern er ein furchtsames und unwissendes Lebewesen ist, in seinem Elend notwendig abergläubisch: entweder schafft er sich selbst einen Gott, oder er macht sich den Gott zu eigen, den andere ihm bieten. Aber der Wilde zieht aus der Existenz seiner Götter nicht die gleichen Schlussfolgerungen wie der gesittete Mensch; ein wildes Volk glaubt, über seine Gottheiten nicht viel vernünfteln zu dürfen. Es ist zufrieden mit einem einfachen Kult. Nur in einer zivilisierten Gesellschaft beginnen die Menschen, ihre Begriffe zu verfeinern.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß eine größere Gesellschaft, die keine Religion, keine Moral, keine Regierung, keine Gesetze und keine Prinzipien hätte, sich nicht erhalten könnte und daß sie nur solche Welten, die geneigt sind, einander zu schaden, in sich vereinigen würde. Aber befinden sich die menschlichen Gesellschaften der Welt trotz aller Religionen nicht ungefähr in dieser Lage? Eine Gesellschaft von Atheisten, die von guten Gesetzen regiert, durch Belohnungen zur Tugend angehalten, durch gerechte Strafen vom Verbrechen abgehalten, durch beneidlich tugendhafter sein als jene religiösen Gesellschaften, in denen alles dazu beiträgt, den Geist zu verblenden und das Herz zu verderben.

Man darf nicht hoffen, jemals erreichen zu können, daß ein ganzes Volk seine religiösen Anschauungen vergesse, da sie ihm von der zartesten Kindheit an eingepägt wurden. Aber der einfache Mann kann mit der Zeit die Früchte von Arbeiten genießen, von denen er keine Vorstellung hat. Der Atheismus kann in die Geister eindringen und ihnen vertraut werden, denn er hat die Wahrheit für sich.

Kurzer Abriss des Gesetzbuches der Natur

„Ihr, die ihr auf Grund des Antriebs, den ich euch gebe, in jedem Augenblick eures Lebens nach Glück strebt“, so sagt die Natur, „widersetzt euch nicht meinem höchsten Gesetz. Seid auf eure Glückseligkeit bedacht; genießt ohne Furcht, seid glücklich!

Abtrünniges Kind, kehre zurück zur Natur! Sie wird dich trösten, sie wird dein Herz von jenen Ängsten, die dich niederdrücken, befreien. Schau nicht mehr in die Zukunft; lebe für dich, lebe für deinesgleichen. Ich billige deine Vergnügen, wenn sie dir selbst und deinen Brüdern – die für dein eigenes Glück notwendig sind – nicht schaden.

Deine Menschlichkeit möge Teilnahme empfinden für das Schicksal deiner Mitmenschen. Denke daran, daß du diesem Geschick eines Tages ebenso unterliegen kannst! Trockne vor allem die Tränen der unterdrückten Unschuld und der bedrängten Tugend; mögen dich die sanfte Wärme aufrichtiger Freundschaft und die Achtung einer geliebten Gefährtin die Sorgen des Lebens vergessen lassen.

Sei gerecht, weil die Gerechtigkeit die Stütze des Menschengeschlechts ist. Sei gut, weil die Güte alle Herzen bezaubert. Sei nachsichtig, weil du selbst schwach bist und weil du mit Wesen zusammenlebst, die ebenso schwach sind wie du. Sei lebenswürdig, weil die Lebenswürdigkeit dir Zuneigung verschafft. Sei dankbar, weil die Dankbarkeit die Güte fördert und stärkt. Sei bescheiden, weil der Stolz solche Wesen empört, die sich selber schätzen. Verzeihe Beleidigungen, weil die Rache den Haß verewigt. Tue Gutes, der dich beschimpft, damit du demjenigen größer erweist als er und ihm dir zum Freunde machst. Sei zurückhaltend, mäßig, keusch, will Wollust, Unmäßigkeit und Ausschweifung dein

Dasein zerstören und dich der Verachtung preisgeben.

Sei ein Staatsbürger, weil dein Vaterland für deine Sicherheit, für deine Vergnügen, für dein Wohlergehen notwendig ist. Glaube gewiß, daß der Mensch, der andere glücklich macht, selbst nicht unglücklich sein kann. Wenn du dich so verhältst, wirst dir keine Kraft auf Erden die innere Zufriedenheit nehmen können; du wirst in deinem Herzen weder Scham noch Angst, noch Reue finden. Sollte sich der Himmel mit dir beschäftigen, so wäre er mit deinem Verhalten immer dann zufrieden, wenn auch die Erde mit ihm zufrieden ist.

Ich bin es, die Natur, die zuverlässiger als die Götter alle auf Erden begangenen Verbrechen bestraft; der Bösewicht kann den Gesetzen der Menschen enttrinnen, niemals aber den meinigen. Wenn du unmäßig bist, so werden dich die Gesetze der Natur nicht bestrafen, aber ich werde dich strafen, indem ich deine Tage verkürze. Wenn du lasterhaft bist, so werden deine unheilvollen Gewohnheiten auf dich selbst zurückfallen. Jene Fürsten, die sich auf Grund ihrer Macht über die Gesetze der Menschen hinwegsetzen, müssen vor meinen Gesetzen zittern. Ich bin es, die Natur, die sie züchtigt; ich bin es, die sie mit Schrecken und Unruhe erfüllt. Schaue den verschiedenen Verbrechern, die unter ihrem zufriedenen Gesicht eine zerrissene Seele verbergen, auf den Grund ihres Herzens. Sieh, wie der Geizige seufzend auf dem nutzlosen Schatz zusammenkriecht, den er zu seinem eigenen Schaden zusammengerafft hat. Sieh, wie der so ausgelassene Lüstling insgeheim über seine zerrüttete Gesundheit seufzt. Sieh, wie zwischen treulosen Ehegatten Streit und Haß herrschen. Sieh, wie dem Lügner jegliches Vertrauen verwehrt wird, wie der Betrüger furchterfüllt schon vor dem Namen der Wahrheit zittert. Betrachte

das eisige Herz des Undankbaren, das durch keine Wohltat erwärmt wird; die eiserne Seele jenes Ungehobenen, das sich von den Seufzern des Elends nicht erweichen läßt. Betrachte jenen Rachsüchtigen, der sich von Galle und Schlangengift nährt und sich in seiner Raserei selbst zerreißt; beneide, wenn du es kannst, den Schlaf des Mörders, des ungerechten Richters, des Unterdrückers, dessen Ruhestatt die Furien mit ihren Fackeln heimsuchen. Doch nein, deine Menschlichkeit läßt dich Anteil nehmen an verdienten Martern. Wenn du dich mit ihnen vergleichst, so freust du dich des Friedens, den du stets im Grunde deines Herzens wiederfindest. Schließlich siehst du, daß sich sowohl an ihnen wie an dir der Ratschluß des Geschicks vollzieht, welches will, daß das Verbrechen sich selbst bestrafe und daß die Tugend niemals unbelohnt bleibe.“

Text Nr.3

Bruno Bauer

Feldzüge der reinen Kritik

Nachwort von Hans-Martin Saß

Suhrkamp Verlag

Inhalt

Der christliche Staat und unsere Zeit (1841)	7
Theologische Schamlosigkeiten (1841)	44
Bekenntnisse einer schwachen Seele (1842)	70
<i>Aus:</i> Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (1842)	91
Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins (1843)	153
Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden (1843)	175
Hinrichs politische Vorlesungen, 2. Bd. (1844)	196
Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik (1844)	200
Die Gattung und die Masse (1844)	213
Nachwort	224
Nachweise	268
Literaturhinweise	269

Der christliche Staat und unsere Zeit

*Sola vobis relinimus templa.
Tertull. Apologeticus c. 37.*

Geschichtliche Kategorien werden gewöhnlich erst Stichworte einzelner Parteien, wenn die Sache, die sie bezeichnen, längst untergegangen ist.

Es gibt nur zwei Formen, in welchen der »christliche Staat« existieren kann, beide sind bereits dagewesen, für alle Zeiten vorübergegangen, und niemand wird sie wieder zurückrufen können.

Auch in seiner rohesten Gestalt muß es der Staat verraten, daß er die Erscheinung der Freiheit und die Tat des allgemeinen Selbstbewußtseins ist. Sind nun die allgemeinen Gesetze so wie die Interessen der besondern Kreise als Ausdruck und Erscheinung freier menschlicher Zwecke – mögen sie nun erst an sich frei oder als freie gesetzt sein – in jedem Falle für den Willen und für das Selbstbewußtsein gegeben, so muß auch die Religion, wenn sie zum Staat in Verhältnis treten soll, die Innerlichkeit, in welcher sie als Bestimmtheit des Gefühls ihr verborgenes Leben führt, aufgegeben und sich zum Gegenstand des Willens und Denkens gemacht haben. Die im Willen und Selbstbewußtsein geborene Form macht und entscheidet alles, ohne sie gibt es keine Entscheidung und Bewährung, und wenn sie fehlt, kann das Verwandteste sich nicht finden und das Entfernte sich nicht verständigen. Ohne sie gibt es sogar nichts Verwandtes, nichts Entferntes, keine Einheit, keinen Gegensatz; ohne sie gibt es nichts. Aus dem Nichts schafft sie Alles.

Wir brauchen hier nicht weitläufiger auseinanderzusetzen, daß im Christentum die Religion diejenige Form erreicht hat, welche sie fähig machte, vom Staat sich frei zu unterscheiden und mit ihm in Verhältnis zu treten. Genug, erst im Christentum wurde die Religion als Lehre Gegenstand des Bewußtseins und als Kirche, der ein fertiger Staat gegenüberstand, Inhalt des

Willens – die Unendlichkeit ihres Himmel und Erde umfassenden Prinzips formte sie in der theologischen und kirchlichen Satzung.

Obwohl nun ihre Satzung als Dogma an sich nur *eine* der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ist und als solche vor jenen Formen des Geistes, die als Sittlichkeit, Kunst und Philosophie sich ausgebildet haben, von vornherein keinen Vorzug hat, so vergißt die Religion es nicht, daß in ihrer theologischen Satzung die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins gegeben ist, und sie verlangt nun, daß ihrer Satzung unbedingter und allgemeiner Gehorsam geleistet werde. Alle Formen des Selbstbewußtseins sollen ihr nicht etwa nur untergeordnet sein oder sich in sie einbilden, sondern als solche sollen sie vor der *einen* Bestimmtheit, der allein die Herrschaft zukommt, sich preisgeben und wegwerfen. Die Kunst als Kunst, die Philosophie als solche sind rechtslos geworden.

Auch als kirchliche Satzung und als Hierarchie tritt die religiöse Macht in den Umkreis freier menschlicher Mächte, ohne ein allgemein gültiges Zeugnis mitzubringen, welches sie nur vorzuzeigen brauchte, um ihrer ewigen Herrschaft gewiß zu sein. Dieselbe Ordnung, in welcher sich die Hierarchie abstuft, findet sich im Staat, derselbe Gehorsam, den sie als Hierarchie fordert, wird auch in den Verhältnissen der Familie und des Staats geübt – was will sie denn also? Die Familie soll nicht um ihrer selbst willen, der Staat nicht seines eignen Wertes wegen, sie sollen vielmehr nur gelten, weil und solange es die Hierarchie will. Alle Bande, die Bande der Familienglieder, den Zusammenhang der Fürsten und Untertanen, die Verbindung der Bürger untereinander – das alles kann sie lösen, und wer diese Bande erhalten wissen will, muß ihr zuvor gehorchen. Nämlich auch jenen beseligenden und entzückenden Kreislauf des sittlichen Geistes, der nur innerlich im mühsamen Durchgang durch seine bestimmten Mächte seiner Unendlichkeit gewiß werden will und es wahrhaft auch nur kann, jenen Kultus des sittlichen Geistes, der innerhalb der Familie, des Staates und der Geschichte selbst und im Dienste dieser

Mächte die Erhebung zu seiner Unendlichkeit sich vermittelt – auch diese innere Arbeit des Geistes kann die religiöse Macht nicht anerkennen. Denn sie behauptet, einzig und allein die Unendlichkeit des Geistes zu kennen und zu besitzen, und wer an dieser teilnehmen, wer zu ihr gelangen will, darf nicht meinen, daß der Weg dahin durch jene sittlichen Gebiete führt – er muß sich vielmehr von ihnen losreißen, sie zurückstoßen und zur religiösen Macht fliehen, um als ein Gnadengeschenk derselben die sittlichen Bestimmungen zurückzuerhalten.

Die religiöse Macht verschlingt entweder alle andern Mächte des Geistes oder unterjocht sie, oder wenn sie einige, wie Staat und Familie, scheinbar und für einen Augenblick freiläßt und dem Menschen nicht gänzlich raubt, so tut sie es mit der Bemerkung, daß Staat und Familie nur deshalb daseien, damit im äußeren Leben Unordnung verhütet werde – kurz, damit die Menschen sich nicht wie Tiere begatten oder einander aufessen, ehe sie in den Himmel kommen.

Der christliche Staat ist nun derjenige, in welchem die religiöse Bestimmtheit, sei es als theologische oder als kirchliche Satzung, das herrschende Moment ist oder zur Herrschaft gebracht werden soll. Je nachdem die eine oder die andere Satzung – die eine nämlich wird immer vorwiegen – herrscht oder herrschen will, danach wird auch der Staat mehr oder weniger christlich sein. Die Geschichte hat beide Formen von Staaten erzeugt und beide mit jener Ausdauer, Konsequenz und Gediegenheit ausgebildet, mit welcher sie alle ihre Werke ausarbeitet.

Der allerchristlichste Staat ist der, in welchem die theologische Satzung herrscht. Diese bringt es nämlich zur wirklichen Herrschaft, ja zur absoluten Herrschaft, d. h. sie kann es endlich so weit durch ihren opiumartigen Einfluß bringen, bis sie keine Spur von Widerstand mehr findet und alle Triebe der freien Menschlichkeit entweder einschlafen oder, wenn sie zuweilen aufwachen, in blödsinniger Schlaftrunkenheit Verbrechen hervortreiben, vor denen es der Menschheit, welche noch nicht diesen Grad der Christlichkeit erreicht oder welche ihn schon

verlassen hat, schaudern muß. Dieser Standpunkt aber bleibt bei allen seinen schaurigen Verbrechen kalt, denn alles wahre Leben ist ihm geraubt, Blut und Saft ist ihm ausgesogen – dafür herrscht das Dogma. Es herrscht allein, denn die Hierarchie fehlt. Die christliche Theorie herrscht, und weil sie herrscht, so braucht die hierarchische Praxis nicht hinzukommen. Die Theorie ist selber praktisch, sie hat alle Praxis an sich gerissen, und zwar so weit an sich gerissen, daß sie die Substanz des Staats, sein einziges Interesse ist und alle Staats- und Regierungsangelegenheiten wesentlich dogmatische sind.

Dieses goldne Zeitalter, in welchem der Staat in die kirchliche Substanz aufging und das Kirchenwesen als Staat erschien, war in Byzanz angebrochen, und es dauerte bis – der Mond aufging. Es war selbst nur eine lange Abenddämmerung, ein schauriger, kalter, trüber Abend, dem die Mondnacht folgte.

In Byzanz brauchte die Hierarchie dem Staate nicht entgegenzutreten, und sie konnte es auch nicht, weil das Staatswesen in dem Augenblicke, da es hier entstand, schon fertig war, weil es als christlich in die Erscheinung trat und der Monarch von vornherein den theologischen Interessen lebte.

Man kennt jene Bilder der Mutter Gottes mit den harten, starren und regungslosen Zügen: es fehlt darin die Beweglichkeit, der Reiz und die Schönheit der Erde, Schmerz und Leiden wie die Entzückung der menschlichen Seele ist darin nicht ausgedrückt – aber die Ruhe dieses Bildes ist auch nicht die Ruhe und Seligkeit des Himmels. Wollte man zu dem Indifferenzpunkt gelangen, wo der Gegensatz von Himmel und Erde nicht verschönt sondern augelöscht zu sehen wäre, man brauchte nicht zu suchen, denn man sieht ihn in diesem Bilde der Mutter Gottes. Byzanz hat darin sein ideales Abbild geschaffen.

Es ist Byzanz oder der christliche Staat im Zustande der Ruhe. Wenn dieser Staat im Zustande der Bewegung in einem Bilde dargestellt werden sollte, so müßte der Maler grau in grau malen und eine Geisterschlacht darstellen – aber was nennen wir doch die Kabalen, Intrigen, Meuchelorde und Schand-

taten von Byzanz eine Schlacht? –, die Theologie müßte mit dem Kaisermantel angetan dastehen und über ein Heer von Sklaven gebieten, welche sich untereinander auf ihren Wink die Augen ausreißen, die Zunge abschneiden und heimtückisch erdolchen.

In einem so umfassenden Sinne, in welchem es das byzantinische war, ist das abendländische Staatswesen des Mittelalters nicht christlich gewesen. Von der kirchlichen Substanz war es nicht von vornherein durchdrungen – sie sollte ihm erst eingegeben werden; das theologische Interesse konnte nicht seine Leidenschaft erfüllen – der Glaube sollte ihm erst beigebracht werden; kurz, hier wurde nicht grau in grau gemalt, sondern mit Strömen von Blut wurde die Erde gezeichnet, als Staat und Kirche kämpften; geistliche Blitze leuchteten beim Kampfe, und eine seltsame Farbenpracht entwickelte sich, als das himmlische Licht der religiösen Macht in der Hierarchie selbst durch das weltliche Dunkel hindurchschien und mit der Finsternis des Staats in Berührung trat, bis der Farbenreichtum an die Fenster der Kirchen sich heftete, in welchen der Staat seine Gottlosigkeit abschwur und das Bekenntnis seiner Christlichkeit ablegte.

Dies Bekenntnis enthielt nun den Satz, daß der Staat dann erst der christliche sei, wenn er sich als geistlos und ungöttlich bekannte und der göttlichen Macht, die allein der Hierarchie gegeben sei, sich unterwarf.

Was murmelte doch jener Greis, nachdem er vor dem hierarchischen Gerichte den Satz, daß die Erde sich bewege, abgeschworen hatte? In dem Augenblicke, wo der Staat vor der Hierarchie es geschworen hatte, hörte er für alle Zeit auf, der christliche zu sein. Gewiß hat er unter schmerzlichen innern Zuckungen jenes Zeugnis seiner Geistlosigkeit abgelegt, aber falsch bleibt falsch. Nach allen Seiten war sein Zeugnis gegen sich selber falsch. Er verdiente die Schmach, daß er ein Zeugnis dieser Art ablegen mußte, schon deshalb, weil er es ablegte. Es war ihm mit Gewalt abgedrungen worden. Aber von wem? Nicht von der religiösen Macht! Denn war diese auch von der

Hierarchie repräsentiert, so war sie es doch nicht allein, vor welcher der Staat sich beugte. Die Hierarchie war selbst ein Staat, in ihr hatte es also der Staat mit seinesgleichen und mit einem Bruder zu tun, der sich nicht zu seinem Herrn aufwerfen und ihn nicht dazu bringen durfte, daß er seine geistige Unendlichkeit abschwören sollte. Ist die Hierarchie selber Staat und zwingt sie den Staat, sich als ungöttlich und geistlos zu bekennen, so muß sie sich selbst zu diesem Bekenntnis verstehen und, wenn sie es nicht freiwillig tut, dazu gebracht werden. Als der Staat seine tiefste Erniedrigung erfuhr und zum Knecht der Kirche sich herabwürdigen mußte: in diesem Augenblicke der völligen Niederlage winkte ihm der Sieg, da er die Entdeckung machte, daß die Hierarchie gleich ihm ein Staat und nur ungöttlicher als er sei, da sie die religiöse Macht in eine äußere Gewalt verwandelte, um mittelst derselben sich als den *einen* Staat zu konstituieren, dem alle andern dienen sollten.

Und wer berechtigte den Staat, das Bekenntnis seiner Christlichkeit und Gottlosigkeit in dem Sinne abzulegen, daß es für alle Zeiten gelten sollte? Er konnte nicht einmal für seine Zukunft, so weit sie ihm offen dalag, einen Kompromiß dieser Art ausstellen. Sein Gewissen empörte sich dagegen, und der Kampf entbrannte von neuem.

Die Reformation trat ein, als das Gebäude der Hierarchie so weit unterhöhlt war, daß der Staat die Souveränität in den kirchlichen Dingen an sich gerissen hatte und die religiöse Macht, welche die Spitze jenes Gebäudes bildete, von der hierarchischen Höhe herabstürzte und in das Innere des Staats fiel. Der Glaube zerbrach die Fesseln der Hierarchie, die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins zersprengte die äußerliche Autorität, und die Fürsten gewannen die Landeshoheit in den kirchlichen Angelegenheiten – sie gewannen sie nicht einmal, als hätte es dazu noch eines Kampfes oder auch nur eines Wortes bedurft, sie standen vielmehr augenblicklich in dem Besitz derselben, so wie die religiöse Macht durch den Glauben zur Bestimmtheit des Selbstbewußtseins geworden war und erst

auf dem Umwege, welcher durch die Innerlichkeit des Glaubens führte, in die Erscheinung trat.

Der Staat war nicht mehr christlich, weil er nicht mehr ungöttlich und geistlos war.

Und doch war er noch christlich. Das neue Weltprinzip war, als es zuerst auftrat, noch nicht ausgeführt und die Hierarchie, wenn sie draußen besiegt war, noch nicht im Innern geschlagen. Zweimal mußte sie besiegt werden, denn als sie das erste mal fiel, war sie nicht absolut überwunden, sondern nur so weit, als sie dem Staate feindlich gegenüberstand. Sie hatte sich jetzt in den Staat selbst eingeschlichen, um in dem Innern desselben die Dialektik des bisherigen Kampfes gründlicher zu wiederholen. Byzanz und Rom wurden von neuem im protestantischen Staate aufgebaut, und dieser kämpfte nun als theologischer und hierarchischer Staat mit sich selbst als wahrhaftem, freiem Staate – ein Kampf, der in seiner ersten Erscheinungsform zwischen dem geistlichen Staate und dem geistlosen geführt wurde.

Obwohl es nämlich den protestantischen Landesfürsten unerschütterlich feststand, daß ihnen als Landesfürsten die Leitung und letzte Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten zukomme, obwohl es also ausgesprochenes Prinzip war, daß die Religiosität, soweit sie sich zur Bestimmtheit gestaltet und als Lehre und Kultus in die Erscheinung tritt, eine dem Staat nicht fremde Angelegenheit sei, obwohl endlich dies Prinzip auch von den Theologen anerkannt war, so lebte doch sein Todfeind noch, wenn die Reformatoren die päpstliche Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regiments beibehielten. Die Predigt und die Verwaltung der Sakramente wurde demnach dem geistlichen Regimente zugewiesen, und das weltliche, das in diesem Gegensatze der Staat war, wurde als dasjenige bestimmt, welches über die äußere Ordnung, Zucht und Ehrbarkeit zu wachen habe. Wurde beides, das in der umfassenden Landeshoheit des Fürsten liegende Prinzip und diese niedrige Ansicht vom Staat zusammengebracht, so geschah es in der Formel, daß der Fürst der Schutzherr und Advokat der Kirche sei.

Der Staat blieb also noch geistlos, war noch nicht als unendlicher Selbstzweck anerkannt, sondern blieb ein äußeres Mittel, um einen Zweck, der schlechthin über ihn hinausging, auszuführen oder vielmehr nur äußerlich gegen eine feindliche Welt zu schütten. Die Reformatoren und ihre nächsten Nachfolger sind stark darin, wenn es gilt, die »bürgerliche« Gerechtigkeit, die im Staate gefordert und ausgeübt wird, und die christliche, welche dem Glauben folgt, zusammenzustellen und zu vergleichen. Jene ist ihnen wertlos, erzwungen, selbstüchtig, nur die christliche die Gott wohlgefällige. Der Staat war von der Hierarchie befreit und das Rechtsprinzip, auf dem er beruht, anerkannt, aber sein Recht war nur das formelle, das als solches noch als Zwang erscheint und erscheinen muß, weil es nur jenes abstrakt allgemeine ist, welches die Einzelnen als solche und als diese Masse atomistischer Punkte zusammenhält. Das Recht war noch nicht zu jener lebendigen und inhaltvollen Allgemeinheit entwickelt, welche die Idee der Sittlichkeit und in ihr selbst das wesentliche Interesse und Anliegen des Einzelnen ist. Im Glauben war nun zwar der ewige Inhalt des Geistes gegeben, aber nicht zu der Form entwickelt, daß er mit dem Staatsleben in innere Berührung hätte treten oder als Sittlichkeit in das öffentliche Leben übergehen können. Seine Entwicklung zum Dogma führte weit über das Weltliche und über die gegenwärtigen Interessen hinweg in eine jenseitige Welt, welche selbst dann, wenn sie vom Glauben ergriffen würde, als eine jenseitige und vergangene gedacht werden mußte.

Es kann nur eine Wohltat genannt werden, daß die Reformation in diese Widersprüche fiel, den christlichen Staat, indem sie ihm die oberste Kirchengewalt gab, zerspaltete und ihn als den christlichen und geistlosen in inneren Zwiespalt setzte. Hätte der Staat, als er die Fülle der Macht auch über die kirchlichen Dinge empfing, für die Vorstellung ein mit sich identisches Ganzes gebildet, d. h. wäre er die absolute Monarchie gewesen, alle Greuel von Byzanz hätten sich wiederholt und um so schrecklicher wiederholt, da die theologische Substanz eine reichere Auslegung erfahren hatte.

Der Kaiser von Byzanz sah in den Geistlichen nur seine theologischen Knechte, die ihm unbedingt gehorchen mußten und, wenn sie in ihrer höchsten Bedeutung gefaßt werden, die herrschende Regierungspartei bildeten. Dem kaiserlichen Dogmatiker durfte niemand widersprechen, und anders konnte er nicht widerlegt werden als mit dem Dolch oder mit dem glühenden Brenneisen, welches ihm die Augen raubte, oder mit dem Messer, das ihm die Zunge abschnitt. Nur mit dem Kaiser konnte das dogmatische System gestürzt werden. Weder diese Gefahr hatte der protestantische Fürst zu fürchten, noch durfte er seine Kirchengewalt so weit treiben, daß er hätte fürchten müssen, es handle sich zugleich um seine Person und um eine theologische Pointe. Die Hierarchie lebte noch, um ihn zu fesseln und, wenn er nicht in ihrem Sinne die kirchlichen Fragen entschied, daran zu erinnern, daß das weltliche Regiment sich nur um die Ordnung des öffentlichen Lebens zu kümmern habe. Die fürstliche Gewalt und die Staatsregierung mußten selbst erst im Sinne der Hierarchie handeln und hierarchisch werden, ehe sie die Beistimmung der Priesterschaft, der allein die Offenbarung des Ewigen gegeben ist, erhalten konnten. Aber hatten sie diese Beistimmung, dann konnten sie absetzen, vertreiben, die teuflischen Leute, welche um ein Jota von der hierarchischen Satzung abwichen, bürgerlich tot machen, dann konnte selbst — Blut fließen.

In die Zeit, in welcher die Geistlosigkeit des neueren christlichen Staats ihre volle Entwicklung erreicht hatte, die Dumpfheit und Beschränktheit des gesamten Lebens entsetzlich geworden war, fallen die Hexenprozesse. Tausende von Schlachtopfern wurden in den protestantischen Staaten einem Wahne dargebracht, der in allem, was aus dem gewöhnlichen Geleis heraustrat, teuflische Begeisterung sah. Wahrscheinlich hatte der unerträgliche Druck auf den gemeinen Mann so arg eingewirkt, daß dieser die geringe Dosis von Geist, die ihm noch geblieben war, nur noch im ekstatischen Zustande äußern konnte. Derselbe Thomasius, welcher den Scheiterhaufen der Hierarchie löschte, hat auch die Hexen von der protestantischen Inquisition befreit.

Das Übergewicht der dogmatischen Satzung gab dem lutherischen Staatsgebäude die byzantinische Form, die nur durch einige hierarchische Schnörkeleien und durch die abenteuerlichen Ungetüme, welche die Attribute der gotischen Bauart bilden, eine lebendigere Haltung erhielt. Die verfeinerte Hierarchie dagegen erneuerte die reformierte Kirche in den Staaten, in welchen sie sich in ihren Konsequenzen ausgebildet hat. Da sie weniger als die lutherische der Ausarbeitung und Behauptung des Dogma lebte und, statt die Symbolik zu vollenden, lieber auf die Unbestimmtheit der Schrift zurückging, da sie ferner den Kultus auf die einfachsten Elemente zurückführte, so gab sie in diesen Beziehungen der weltlichen Obrigkeit nur wenig Gelegenheit, sich in die Gestaltung des kirchlichen Lebens einzumischen, denn sie selbst sorgte dafür, daß die Gestalt nie zu einer festen Bestimmtheit gedieh. Dafür behielt sie nun um so größeren Spielraum, ihre Unbestimmtheit, ihr Postulat der Heiligkeit, ihre Abstraktion einer jenseitigen Göttlichkeit gegen den Staat geltend zu machen und sich selbst als die von Gott geordnete Anstalt, welche die Forderung der Heiligkeit zu betreiben und zu realisieren habe, dem weltlichen Leben entgegenzustellen. Ihre Zuchtanstalt beruhte auf der Voraussetzung, daß der Staat und das bürgerliche Leben das Unheilige und Geistlose sei.

Nachdem Rom und Byzanz im protestantischen Staatsleben zum zweiten Male gefallen waren — das achtzehnte Jahrhundert und das erste Viertel des neunzehnten erlebte ihren zweiten Sturz —, unternimmt man es in unsern Tagen, sie zum dritten Male aufzubauen und dem christlichen Staate ein neues Leben zu geben. Nach der protestantischen Ära gerechnet: man will zum zweiten Male die Hierarchie aufrichten, welche der protestantische Geist in seine erste Erscheinungsform noch herübergenommen, aber bereits in sich selbst überwunden hatte. Schwach und zitternd genug ist die Stimme, die wir von der reformierten Seite her vernehmen, was ihr aber an sonorer Kraft abgeht, macht sie durch den Eifer gut, mit dem sie nach kirchlichem Leben ruft und nach selbständiger Vertretung der

Kirche gegenüber dem Staate. Während es auf dieser Seite den Eiferern keineswegs auf die Erhaltung eines bestimmten Lehrbegriffs, sondern nur darauf ankommt, daß die Kirche überhaupt nur ihr Leben selbständig führen könne, haben neuerlich die separatistischen Lutheraner in Preußen im Interesse des reinen Lehrbegriffs die völlige Trennung von Kirche und Staat verlangt und hat endlich Stahl in demselben Interesse eine Theorie des protestantischen Kirchenrechts aufgestellt, nach welcher die Kirchengewalt des Fürsten nicht zum Begriff der Landeshoheit gehört und vielmehr der Lehrstand aus seiner jetzigen Sklaverei zu befreien ist, damit er in den Besitz der eigentlich ihm zugehörigen Gewalt trete. Die separatistischen Lutheraner und dieses protestantische Kirchenrecht kommen auch darin überein, daß sie die Selbständigkeit der Kirche nicht nur im Gegensatz gegen die bisherige Herrschaft des Staats, sondern auch zu dem Zwecke fordern, damit die Kirche von der überhandnehmenden Aufklärung, namentlich von der Kritik und Philosophie sich abscheiden oder vielmehr diese Feinde des Glaubens durch einen freien, offenen und rein und allein von ihrer göttlichen Vollmacht geforderten Akt von sich absondern könne. Beide endlich, die lutherische Sekte wie der Philosoph Stahl, kommen auf die Ansicht der Reformatoren vom Staate zurück. Beide unterscheiden das kirchliche und weltliche Regiment in dem Sinne, daß nur der Kirche und dem gewalthabenden Lehrstande die Offenbarung gegeben, der Staat aber nur eine »äußere Anstalt« sei, beide verlangen also wieder nach einem »christlichen Staate«. Denn der Staat ist an ihm selbst das Geistlose und wird erst christlich, wenn er der Kirche gegenüber seine Geistlosigkeit eingesteht und der Offenbarung des Göttlichen, welche allein die Kirche besitzt, sich unterordnet.

Das ist die neue Restauration des christlichen Staats. Wenn wir die Zeichen der Zeit richtig verstehen, so hat es den Anschein, als solle sie nicht bloß Theorie bleiben. So weit wenigstens ist sie bereits in die Praxis getreten, daß die Regierungen das Stichwort des Christlichen der Philosophie entgegenhalten und die

öffentliche Anerkennung der Wissenschaft im Staatsleben danach bestimmen und gewähren oder verweigern, je nachdem das Denken wirkliches Denken oder Nicht-Denken, d. h. christlich ist. Die Krisis, welche nahe bevorzustehen scheint, ist nicht mehr aufzuhalten; die Entwicklung des Denkens und der Wissenschaft hat sie ruhig, sicher und allmählich herbeigeführt. Sollte sie aber vom Boden der Wissenschaft voreilig und gewaltsam versetzt und eine äußere werden, so ist keine Frage, wer die Schuld tragen wird. Die Wissenschaft wird diese voreilige Wendung nicht herbeiführen, da sie ihren Grundsatz, daß die Gegensätze in der Unendlichkeit des Denkens aufzulösen sind und in dieser idealen Auflösung die neue Gestalt der Weltverhältnisse sich mit innerer Notwendigkeit ergibt, nicht verleugnen noch aufgeben wird.

Stahls Theorie, daß der Staat nur äußere Anstalt und die Kirchengewalt nicht im Begriff der Landeshoheit des Fürsten gegeben sei, bedarf keiner besonderen Widerlegung mehr. Aber ein Irrtum, der seit den Tagen des seligen Haller so viel Raum gewonnen hat, daß er aus der katholischen Welt, der er ursprünglich angehört, in die protestantische eingedrungen, zum Prinzip des protestantischen Kirchenrechts erhoben ist und auf dem Sprunge steht, der Grundsatz protestantischer Regierungen zu werden, ein Irrtum, der vor anderthalb Jahrhunderten von Thomasius widerlegt und von der Geschichte bereits umgestoßen war, muß von allen Seiten, die er nur berühren kann, widerlegt werden. Der Kampf mit ihm hört nicht auf, bis er nicht aus allen Verstecken, in denen er sich verbergen kann, vertrieben ist.

Wir lösen ihn auf, indem wir in vorliegendem Aufsätze zeigen, wie ihn eine zweitausendjährige Geschichte aufgelöst, vertrieben und aus der lebendigen Wirklichkeit in die Abstraktion der Theoretiker und in die Theorie der Regierungen verjagt hat. Wir treiben ihn andererseits aus der unlebendigen Theorie, wenn wir zeigen, wie ihn die Geschichte des Staats aus dem Umfange ihrer allgemeinen Kollisionen ausgeschieden hat. Wir führen ihn auf seine Kategorie zurück, wenn wir ihn in dem

Kampf der theologischen und hierarchischen Satzung mit dem Staate wiederfinden. Die Kraft endlich, die er auch noch als abstrakte Theorie des Gelehrten und der Regierung besitzt, verliert er völlig, wenn es sich sonnenklar beweisen läßt, daß die Regierung, solange sie diesen Irrtum teilt und ihn der Wissenschaft entgegenhält, gegen den Staat selber kämpft und die lebendigen Mächte, welche gegenwärtig in der Bewegung des Staats sich reiben und berühren, nicht mehr als die ideale Einheit derselben zusammenhält. Die Regierung, welche sich auf jene Theorie ausschließlich stützt, spricht es damit selbst aus, daß sie nur eine Partei des Staatslebens ist.

Wir haben somit nur noch zu zeigen, wie die Macht der Hierarchie, welche auch den protestantischen Staat noch beschränkte und für geistlos erklärte, indem sie ihn christlich machte, gestürzt ist und warum sie durch den wahren Begriff des Staates gestürzt werden mußte.

Der Gang, den ich in diesem Aufsätze nehme, ist der entgegengesetzte in Vergleich mit dem, welchen ich in meiner Schrift über die evangelische Landeskirche Preußens genommen hatte. Hier war die Kirche in dem Augenblicke, wo sie sich — in der Union — auflösen mußte, der Ausgangspunkt, und wir beurteilten von diesem Punkte aus, wo sie zu einem Momente des Staatslebens geworden war, die Versuche, die sie machte, um dem Staat gegenüber ihre besondere Selbständigkeit wiederzugewinnen. Jetzt wird der Staat der Mittelpunkt, und wir sehen nun zu, wie die Kirche zu einem der Radian wird, welche dieses Zentrum des menschlichen Lebens in die freie Bewegung seines Kreises entläßt. Am Schluß kommen wir somit auf denselben Standpunkt der Betrachtung, den wir in jener Schrift einnahmen, und wir werden diese Gelegenheit dann benutzen, um einige Mißverständnisse, zu welchen diese Schrift unschuldigerweise Anlaß gegeben hat, zu entwirren.

Die protestantische Geistlichkeit blieb also dabei, daß der Staat nur eine Polizeianstalt, höchstens ein Institut sei, welches über die unverletzte Erhaltung des formellen Rechts zu wachen habe. Der Widerspruch gegen das Prinzip, welches sogleich mit der

Reformation gegeben war, gegen das Prinzip, daß die Obrigkeit als solche die kirchlichen Angelegenheiten zu leiten und zu entscheiden habe, war zwar groß genug, aber der Staat merkte ihn erst, als er mit seiner kirchlichen Arbeit, mit der Sicherstellung des Symbols und des entsprechenden Kultus fertig war und die ursprüngliche Dialektik, welche das protestantische Prinzip zu festem Bestehen und zu einem äußerlich erscheinenden Organismus konsolidiert hatte, in theologisches Gezänke auslief. Das war derselbe Zeitpunkt, wo die dogmatische Satzung von dem Pietismus in die innere Welt des Geistes eingeführt wurde und der bisherige Rechtsstaat die Gestalt der absoluten Monarchie annahm. Mit der Reformation war ein neues Prinzip in die Welt gekommen, und doch waren die Formen, in denen man lebte, noch die des Mittelalters. Der Widerspruch konnte nicht mehr gezeugnet, er mußte aufgehoben werden. Der Staat war nur die äußere Vereinigung besonderer Rechte und Freiheiten, und im Verhältnis zur Kirche war seine Gewalt ein Mittel für die Aufrechterhaltung der orthodoxen Ordnung. Nirgends Einheit, nirgends ein Ganzes! Im Innern der Welt arbeitete schon das Prinzip, welches alle geistigen Bestimmungen als Glieder *eines* Systems zusammenbringen und vereinigen sollte, im Glauben war sogar der *eine* Lebenspunkt gegeben, aus welchem alle Güter des Geistes als freie Schöpfung und als *eine* Welt hervorgehen sollten. Und doch war diese Welt noch nicht entstanden. Der Glaube als der Dogmenglaube, als der Knecht der theologischen Satzung konnte die Schöpfung, auf welche es die Geschichte abgesehen hatte, nicht vollbringen.

Ehe die Absicht der Geschichte erreicht wurde, sollte erst eine zwiefache Umwendung vor sich gehen, der Staat nämlich einerseits die Kirchengewalt ausschließlich und mit konsequenter Festigkeit an sich reißen, d. h. mit prinzipieller Bestimmtheit den Besitz, der ihm an sich schon zugestanden hatte, ergreifen, und andererseits wirklich und ausschließlich werden, wofür ihn die Hierarchie bis dahin immer ausgegeben hatte — der geistlose und ungöttliche. Er wurde absolut, d. h. seine Gewalt mit der unmittelbaren Subjektivität des Fürsten identisch. Die

Stände wurden erdrückt und die Kirchengewalt durch die Theorie — des Territorialsystems — zu einem unablässigen Attribut der Landeshoheit erhoben: der Satzungs Glaube erfuhr damit sein volles Recht, denn zersplitterte er sich in theologische Streitigkeiten, so war es nun an dem Staate, sich als das zu beweisen, was er nach der Aussage der Hierarchie war, — als die Macht der äußeren Ordnung. Der Staat tat aber auch nur, was die Kirche selbst bereits getan hatte; und konnte sich diese beklagen, wenn die Macht des gesamten weltlichen Lebens in die Subjektivität sich zuspitzte, da in ihr selbst die bisherige Substanz in die Spitzfindigkeiten der subjektiven Theorie sich verloren hatte und die Subtilitäten des theologischen Witzes zu den wesentlichen Kennzeichen der Rechtgläubigkeit erhoben wurden?

Während die fürstliche Exekution der Kirchengewalt das Zeitalter der Toleranz herbeiführte, war das Bestehen der dogmatischen Satzung von ihrer eignen Bewährung abhängig gemacht, und vor welchem Richterstuhl konnte sie sich bewähren? vor welchem andern als vor dem der unmittelbaren Subjektivität, die sich jetzt, um ihr Richteramt gerecht auszuüben, in ihrer reinen Einfachheit und abstrakten Unendlichkeit erfassen mußte? Eine andre Form der Subjektivität gab es in dieser Kollision nicht, da der Kirchenglaube die Voraussetzung unterhalten hatte, daß das Selbstbewußtsein nur in zwei Formen existieren könne, in derjenigen, nämlich, in der es sich selbst überlassen als das weltliche, gottentfremdete existiert, und in der andern, in welcher es unmittelbar der symbolischen Satzung unterworfen ist. Eine Vermittlung beider Formen des Selbstbewußtseins, eine Vermittlung zwischen dem unmittelbaren Sein desselben und zwischen seinem Nichtsein hatte der Kirchenglaube nicht zustande gebracht; konnte er sich also beklagen, wenn das Selbstbewußtsein in seinen Satzungen sein Nichtsein fand und als Aufklärung den Widerspruch zwischen diesen Satzungen und seiner Einfachheit entdeckte und aussprach? Der Prozeß war sehr bald gewonnen, und zwar durch die Voraussetzung, welche der Kirchenglaube selbst dem weltlichen Selbstbewußtsein hinterlassen hatte, gewonnen. Die Aufklärung er-

richtete nun ihr Reich auf ihren allgemeinen Grundsätzen, die sie im Kampf mit dem Glauben entwickelt hatte, auf dem Grundsatz, daß die Wahrheit sich nicht widersprechen könne, und auf dem Postulat der moralischen Gesinnung. Bestimmter gesprochen: ihr ganzes Reich bestand nur aus diesen beiden Grundsätzen.

Wenn es im Begriff des christlichen Staates liegt, daß er der geistlose und ungöttliche sei, so war dieser Begriff jetzt erfüllt; gehört es aber zur Natur dieser ungöttlichen Erscheinung, daß sie nur in bezug auf die Kirche die ungöttliche und geistlose sei, so fehlte auch diese Beziehung nicht, obwohl sie jetzt nicht mehr das Verhältnis zweier selbständig erscheinender Welten, sondern Beziehung in einem und demselben Bewußtsein geworden war. Der Gedanke der alles umfassenden Landeshoheit des Fürsten war nicht mehr äußerlich durch eine selbständig organisierte Kirche beschränkt; alle Macht — das stand für ihn von vornherein fest — war vielmehr in die substantielle Allgemeinheit der weltlichen Majestät zusammengefaßt; aber dieser Gedanke war an ihm selbst noch sein eigener Gegensatz und damit sich selbst entfremdet, da er die Majestät des Staates als unendlich faßte, als wirkliches Bewußtsein der Unendlichkeit und des Wesens, sich aber dennoch auf das Jenseits richtete, in das Jenseits die Unendlichkeit verlegte und nur allein sich dagegen wehren mußte, daß das reine Bewußtsein des Wesens sich nicht unmittelbar praktisch gegen das weltliche Reich richtete. Der Gedanke der Landeshoheit trug noch die Furcht vor der Hierarchie in sich, weil er sich als Bewußtsein des Wesens noch nicht in die Organisation der Welt und des Staatslebens versenkt, vertieft und ausgeprägt hatte. Daß die Aufklärung endlich nur in der Beziehung auf den Glauben denken, sprechen und überhaupt existieren konnte, daß sie als vergleichendes Bewußtsein sich entwickeln mußte, wenn sie nicht die stumme Selbstgewißheit des Geistes bleiben wollte, ist von selber klar.

Der Staat und die Aufklärung, die sich in seiner Mitte ausführte, waren noch christlich, weil sie geistlos und ungöttlich waren und es eben durch ihre äußere Beziehung auf die jen-

seitige Welt des Wesens waren. Durch diese Beziehung fielen sie aber mit sich selbst in Widerspruch, denn dasjenige, worauf sie sich nach außen hin bezogen, waren oder hatten sie wenigstens an sich selbst. Wenn der Staat die Ausübung und Gestaltung der Religiosität so weit seiner Einsicht unterworfen hatte, daß es auf seine Bestätigung ankommen sollte, in welcher Bestimmtheit diese Ausübung rechtlich anerkannt werden könne, so war sein Selbstbewußtsein unendlich geworden und die Religiosität die innere Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins. Sie war ein inneres Moment seines gesamten Lebens, als Moment aber nicht seine einzige, ausschließliche Bestimmtheit, sondern eine Bestimmtheit, welche gegen den Einfluß anderer Mächte sich nicht abschließen darf, wie ihr andererseits der Einfluß auf die übrigen Momente des Staatslebens gestattet war.

In welcher Form war aber jetzt dieser Einfluß der einzig mögliche? Nicht mehr in der Form, in welcher ihn die Kirche allein denken konnte, daß das Selbstbewußtsein sich unmittelbar der jenseitigen Macht unterwerfen sollte. Die Aufklärung sorgte für eine andere Form.

Sie nämlich, die Aufklärung, mußte endlich dahinterkommen, daß sie sich nicht mehr als vergleichendes Bewußtsein auf den Glauben zu beziehen brauche. Sie war der Glaube an ihr selbst, aber der Glaube in jener freien, menschlichen Form, in welcher er das Selbstbewußtsein nicht mehr in seiner weltlichen Wirklichkeit stehenläßt und nur die unmittelbare Erhebung desselben in das Jenseits fordert. Sondern der Glaube war sie, welcher das Selbstbewußtsein durch seine freie Entwicklung in seine wesentliche Welt einführt. Der Grundsatz, daß die Wahrheit sich nicht widersprechen könne — was war er anders als der feste Glaube an die Wahrheit? was anders als der Glaube, der im Begriffe war, Wissen zu werden, da er auf der Gewißheit beruhte, daß das Selbstbewußtsein in seiner Allgemeinheit die Wahrheit sei und daß die Wahrheit, welche für das Selbstbewußtsein ist, nicht nur das Nichts des Selbstbewußtseins, sondern dieses selber sei? Der Gedanke,

daß die Wahrheit System und das System die Entwicklung des Selbstbewußtseins sei, war hiermit gegeben, und seine Ausführung als die Philosophie der neueren Zeit erhielt er, als das einfache Selbstbewußtsein der Aufklärung sich als Gegenstand des Bewußtseins von sich selber abstieß – sich also nicht mehr äußerlich auf die Welt des Glaubens, sondern wirklich auf sich und seine Unendlichkeit bezog und nun in der Welt des reinen Bewußtseins sich selbst erkannte.

Auch die moralische Gesinnung der Aufklärung war an ihr selbst der Glaube, aber der Glaube, der aus der Unendlichkeit des Innern das System der sittlichen Bestimmungen entwickeln sollte, was dem kirchlichen Glauben als solchem nicht möglich gewesen war. Die Moral als Wissenschaft ist erst ein Werk der Aufklärung. Wenn nach dem protestantischen Bekenntnis der Glaube allein rechtfertigt, so war mit diesem Prinzip der Übergang zur Sittlichkeit vorbereitet, aber noch nicht durchgeführt, noch viel weniger der Punkt, zu dem übergegangen werden sollte, als Zentrum, aus welchem sich die sittlichen Bestimmungen entwickeln, erkannt und bewiesen. Das protestantische Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben konnte als kirchliches Prinzip noch nicht zu dieser Entwicklung gelangen, weil der Glaube noch der Dogmenglaube war, d. h. der Innerlichkeit, die er allerdings enthielt, nicht froh werden konnte, und bei der Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit niemals vor der Gefahr der Vorstellung, daß mit dem Geschichtsglauben als solchem genug getan sei, sicher war. Allerdings war auch das Postulat aufgestellt, daß aus dem Glauben die guten Werke hervorgehen sollten; allein aus dem einen isolierten Punkt, zu welchem der Dogmenglaube flüchtete, konnten die sittlichen Bestimmungen weder auf innerliche Weise abgeleitet werden, noch konnten sie jede ihre bestimmte und naturgemäße Lebenskraft gewinnen, wenn jede in derselben Art auf denselben geschichtlichen Punkt bezogen wurde. Die moralische Gesinnung der Aufklärung war dagegen der Glaube, welcher die Fähigkeit enthielt, die sittlichen Bestimmungen einerseits zu beleben,

andererseits in ihre wahre Einheit zurückzuführen. In ihrer ersten Erscheinung war sie freilich noch so sehr das Abbild des Glaubens, als dessen Gegensatz sie entstanden war, daß sie in der reinen Selbstgewißheit des moralischen Geistes stehen blieb und, wenn sie sich auf die positiven Bestimmungen der wirklichen Welt bezog, dieselben entweder auflöste oder alle auf dieselbe Weise unmittelbar als das Gute bestimmte. Wurden aber die positiven Bestimmungen aufgelöst, so fanden sie ihre Auflösung in der Innerlichkeit der Gesinnung, aus welcher sie vielmehr neue Lebenskraft zogen und als freie Selbstbestimmung des sittlichen Geistes wieder hervorgingen. Oder sah das moralische Selbstbewußtsein in den positiven Bestimmungen die eine und dieselbe Bestimmtheit des Guten, so sah es auch in dieser Weise in ihnen seine eigene Bestimmtheit – denn das Gute betrachtete es ja als seine wesentliche Allgemeinheit –, und seine anfängliche, scheinbare Leerheit und Abstraktion verwandelte sich durch ihre eigene Dialektik zum Reichtum des sittlichen Selbstbewußtseins.

Es ist allgemein anerkannt und wird von manchen genug bedauert: die Revolution, die in Frankreich als der blutige Terrorismus der Vernunft und Sittlichkeit sich durchsetzte, war keinem der Staaten, die ein geschichtliches Leben führten und lebenskräftig waren, fremd geblieben. Schon ehe der fürchterliche Schlag, welcher gegen die unmittelbare Geltung der Subjektivität gerichtet war, in Frankreich ausgeführt wurde, waren in Deutschland auf Universitäten, in den geistlichen und weltlichen Behörden, in der Regierung und auf dem Throne die Mächte der neuen Zeit anerkannt worden, und wenn ihr Einfluß auf die Wirklichkeit noch nicht überall durchgreifend sein konnte, so fielen die Hindernisse, die ihnen entgegenstanden, als Krieg und Elend die Revolution verbreiteten und die Sicherheit der geistlosen und ungöttlichen Subjektivität erschütterten.

Das Territorialsystem, wie es Thomasius und Böhmer ausbildeten, enthielt die Momente des Begriffs, hatte sie aber noch nicht in ihre freie Bewegung gesetzt und nur durch den Ge-

danken des formellen Rechts verbinden können. Die Landeshoheit und Majestät des Fürsten wurde als so umfassend bestimmt, daß ihrer Entscheidung auch die kirchlichen Angelegenheiten unterliegen; da aber der unendliche Gehalt des Staats nicht entwickelt war – nur auf der Ahnung dieses Gehalts beruhte jenes System –, die Landeshoheit also auch nicht als die freie Idealität dieses Gehalts erkannt werden konnte, so war ihr Recht als solches nur vorausgesetzt, es erschien somit als Recht der unmittelbaren Subjektivität des Fürsten und seine Ausübung als Tyrannei gegen die Kirche. Wenn nach demselben System das Denken und die kirchliche Satzung in ihrem Kampfe gleichberechtigt sein sollen, so enthält dieser Satz den Widerspruch, daß er beiden Mächten die Erlaubnis gibt, sich zu berühren – sonst könnten sie nicht kämpfen –, andererseits ihnen äußeren Frieden gebietet, mithin sie auseinanderreißt und zur Ordnung ruft. Es ist noch der Atomismus und Widerspruch des formellen Rechts.

Die Revolution, die Aufklärung und die Philosophie haben aus diesem Zustande, in welchem der Kampf berechtigt ist und jeden Augenblick dennoch von der eisernen Hand des Fürsten, der unmittelbar gegen alle Parteien recht hat, zum Stillstand gebracht werden soll, den Staat herausgehoben und zur umfassenden Erscheinung des sittlichen Selbstbewußtseins umgebildet. Dieser Umschwung besteht in nichts anderem als in der Befreiung der bisher durch ihr eignes Recht fixierten Atome, die von jetzt an ihre gleiche Berechtigung nur dadurch gewinnen können, daß sie zunächst ihre unmittelbare Sprödigkeit, mit der sie an ihrem vorausgesetztem Recht festhielten, aufgeben und jedes durch diese Überwindung seiner selbst mit dem andern sich in Einheit setzt. Die Selbstverleugnung ist das erste Gesetz und die Freiheit die notwendige Folge.

Das unmittelbare Recht der fürstlichen Person verliert seine eiserne Unmittelbarkeit, und der Fürst wird »der erste Diener des Staats«, indem er die Momente der Bewegung in seinem Selbstbewußtsein vereinigt, neu sich bildende Momente, sobald sie sich bestimmte Form gegeben haben, anerkennt oder

in vorgreifender Genialität die Keime, die erst noch in der Entwicklung liegen, divinatorisch als Bereicherung des Staatslebens erkennt und ihre Ausbildung fördert. Die Kirche verliert nicht nur ihr unmittelbares Recht, sondern als Kirche kann sie es, man mag es noch so ängstlich präparieren, in der Retorte der neuern Bildung durchglühen und durch tausend mühsame Vermittlungen hindurchjagen, bis es scheinbar menschlich aussieht, sie kann es nie und in keiner anderen Form wieder gewinnen. Sobald sie ihr Recht nicht mehr als unmittelbares, schlechthin positives behaupten kann und allein dadurch gilt, daß sie sich auf ihre göttliche Autorität berufen kann, so ist sie nicht mehr Kirche. Als Kirche kann sie sich nicht selbst verleugnen, also die Pflicht nicht leisten, welche der Staat der Sittlichkeit als sein erstes Gesetz aufstellen muß. Was ist also mit ihr anzufangen? Welche Frage! Als ob sie wirklich als Kirche noch existierte, wenn das sittliche Selbstbewußtsein und das Denken den Rechtsstaat umgebildet haben. Diese Mächte haben sich nur durchsetzen und zur Herrschaft bringen können, indem sie den unmittelbaren Inhalt der Kirche sich angeeignet, aber in dieser Aneignung wesentlich verändert haben. Das Territorialsystem, die absolute Monarchie und die Aufklärung sind es, die die Kirche gestürzt und ihren Inhalt in sich aufgenommen haben. Sie haben das Positive der Kirche in sich verdaut; wer also die Kirche wiederhaben wollte, würde nicht einmal, was er sucht, finden, wenn er die Wissenschaft totschrüge und aus ihrem Leibe das verschlungene Allerheiligste, das Positive herauszuschneiden wollte. Als ob die Wissenschaft das Positive als Positives in ihrem Innern dulden könnte und, wenn sie es verdaut hat, nicht vielmehr in ihr Fleisch und Blut und in ihre Dialektik verwandelt hätte!

Die Kirche will gelten, weil sie ist, und ihr Recht soll unendlich sein, weil es als göttlich vorausgesetzt ist – wie kann sie also noch im Staate gelten wollen, dessen Bewegung wesentlich kritisch ist und jedes Moment nur dadurch berechtigt, daß es sich von sich selber abstößt, sich dem Ganzen preisgibt und

von diesem seine Bestätigung zurückerhält? Das unmittelbare Sein der Kirche ist in dieser unendlichen Bewegung längst aufgelöst. Nur die Religiosität, in welcher die statutarische Satzung zur innern Bestimmtheit des Selbstbewußtseins geworden ist, kann in dieser Bewegung des Staats ein lebendiges Moment bilden; aber aus keinem andern Grunde, als weil sie an sich in jedem Momente dieser Bewegung, da jedes auf der Selbstverleugnung beruht, enthalten ist. Soweit die Religiosität als statutarischer Satzungsglaube noch positiv gestaltet ist und gelten will, unterliegt sie selbst wieder der kritischen Macht des Selbstbewußtseins und wird sie in den allgemeinen Fluß gezogen, in welchem alles nur ist, wenn es menschlich geworden ist.

Den Staat die objektive Existenz der Sittlichkeit zu nennen, dabei zu meinen, daß diese Existenz nur in den positiven Bestimmungen, Gesetzen, Einrichtungen gegeben sei, und damit zu hoffen, der Kirche noch eine besondere, selbständige Existenz verschaffen zu können, ist ein Versuch, der notwendig fehlschlagen muß. Was sollte man wohl unter jener objektiven Existenz verstehen, wenn außer ihr noch eine Kirche gefordert wird, damit den Menschen die Erhebung zum Unendlichen, die Vertiefung in die Innerlichkeit und das Bewußtsein ihrer Freiheit von den endlichen Bedürfnissen und dem Treiben, welches die Befriedigung der letztern zum Zwecke hat, nicht verlorengelange? Wo soll man jene objektive Existenz finden? In den Polizei-Anstalten? Oder endlich in dem Mechanismus als solchen, der im Staate so gut wie in jeder Objektivität des Begriffes notwendig ist? Die wahre Objektivität des Geistes im Staate ist vielmehr die Allgemeinheit seiner selbst, deren sich der Staatsangehörige als solcher bewußt ist, eine Allgemeinheit, die von ihrer Seite des wirklichen Selbstbewußtseins bedarf, um sich in der Tat auszuführen und aus ihrer Substantialität in die Innerlichkeit des Subjekts zu vertiefen. Diesen Dienst dem Allgemeinen zu leisten, vermag der Einzelne nimmermehr, wenn er als Glied der Familie oder als Staatsbürger jene Erhebung und Vertiefung nicht vollbringt, zu deren Übung man

noch die Kirche neben dem Staate verlangt. Wenn der Staat als Werk der Sittlichkeit ausgeführt wird, so ist sogar die Substantialität, in welcher er sonst noch als fertiges Ganze, welchem die Einzelnen sich nur hinzugeben haben, vorausgesetzt wird, aufgehoben und die Innerlichkeit und schöpferische Unendlichkeit des Selbstbewußtseins, aus welcher er ohne Aufhören sich schaffen muß, im höchsten Grade anerkannt. Und welche Vertiefung des Subjekts gehört dazu, wenn es in diesem Sinne dem Staate lebt! Welche Selbstverleugnung, welche Aufopferung! Der Staat, welcher in diesem Sinne die Schöpfung des Selbstbewußtseins ist, ist nicht mehr der christliche, weil er nicht mehr der geistlose ist. Sein Unterschied von dem christlichen Staate besteht darin, daß er nicht mehr der äußern Ergänzung oder Bevormundung durch die Kirche bedarf. Er hat seine Unendlichkeit in sich zurückgenommen. Die Kirche konnte nicht anders, sie mußte die Vorstellung haben, daß sie zur unmittelbaren Herrschaft über das weltliche Regiment berufen sei, weil sie die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins in abstrakter, der wirklichen Welt entfremdeter Gestalt enthielt, repräsentierte, innerhalb dieser Entfremdung entwickelte, also auch kraft dieser Abstraktion über den Organismus der Wirklichkeit weit hinausgriff und diesen als einen winzigen, interimistischen Punkt des menschlichen Lebens in ihren grenzenlosen Umfang, die Bestimmtheit in ihre Unbestimmtheit verschlang. Die Kirche hatte ein Recht zu dieser Übermacht – und ohne dieses Recht wären jene früheren Kämpfe nicht der Erwähnung wert und keine geistigen Kollisionen –, da der Feudalstaat und der Staat des formellen Rechts der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins entbehrten und diesem, wenn es seinen unendlichen Gehalt in dem Organismus der Welt wiederfinden wollte, nicht Genüge leisteten. Gegen die Willkür und zufällige Individualität des Feudalstaates konnte sogar die Kirche die Freiheit des Geistes retten, so wie sie im Rechtsstaate dem Selbstbewußtsein – wenn auch draußen, jenseits des weltlichen Regiments – in den Gestalten der statutarischen Lehre seine Unendlichkeit und sein Wesen sicherte. Aber als freien Begriff, so daß es in

seinem Wesen sich selbst und sich als das Wesen erkannte, konnte die Kirche dem Selbstbewußtsein seine Unendlichkeit nicht geben und bewahren, weil sie das Wesen in einer dem Selbstbewußtsein immer noch entfremdeten Gestalt entwickelte, und dieses war somit hier wie dort, hüben wie drüben, diessseits und jenseits beschränkt und gefangen.

Wenn aber nun dem Staate die Kirche als Hort und Schutz des Wesens gegenüberstand und wegen dieser Stellung und im Gegensatz gegen die Wirklichkeit das Wesen in abstrakter Form bewahren mußte, so war sie im Grunde die eigne Unendlichkeit des Staats, welche der Staat und das wirkliche Selbstbewußtsein nur noch nicht in sich selbst gestaltet, verbraucht und zur innern Bewegung seines Organismus aufgewandt hatte. Sie war der Staat selbst, nur in der abstrakten und gegen sich selbst gerichteten Erscheinung seiner Idealität. Nur deshalb, weil beide der Staat waren, konnte auch jener heiße Kampf entstehen, der im Mittelalter geführt wurde und in der Vorstellung des protestantischen Prinzips noch fort dauerte. Es konnte nur *ein* Staat aus diesem Kampfe als Sieger hervorgehen, aber welcher? Natürlich nur der eine, der sich in beide zerspalten hatte, und dieser eine – auf welchem Boden hat er sich etabliert? Auf dem einzigen, den er in der Wirklichkeit finden konnte, auf dem Boden des Selbstbewußtseins, welches die abstrakte Unendlichkeit, die von der Kirche gehütet und repräsentiert war, in sich zurücknahm, zur Form seiner selbst umbildete und in das innere Leben des Staats verarbeitete.

Nur die Form, ohne welche nichts menschlich, nichts für das Selbstbewußtsein ist, die Form, sagten wir im Eingange dieses Aufsatzes, kann die Kirche samt ihrem Inhalt mit dem Staat in Verhältnis und in Einheit setzen. Nun wohl, wenn die Form vollendet ist und das Wesen der Kirche die Form des Selbstbewußtseins erhalten hat, so ist jene Einheit vollendet: der eine Staat ist aus der mittelalterlichen Zerspaltung hervorgegangen und die Religion als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, d. h. als Religiosität, als die Tat der Selbstverleugnung, in das Staatsleben aufgenommen.

Beiworte können nun den Begriff des Staates nicht mehr erschöpfend bezeichnen: wer den neuern Staat »den christlichen« nennen will, gibt andern die Erlaubnis, ihn den philosophischen etc. zu nennen. In Wahrheit kann er nur begriffen werden, wenn er als die objektive Existenz der Allgemeinheit des befreiten Selbstbewußtseins gefaßt wird, als die Existenz, deren Boden und Material das Selbstbewußtsein ist, welches durch die Überwindung seiner Einzelheit in den sittlichen Bestimmungen seine Allgemeinheit schafft.

»Phrasen und Phantasien«, hat man meiner Schrift über die evangelische Landeskirche entgegengehalten, »sind keine Ecksteine, auf welchen das Gebäude des Staates oder der Kirche errichtet werden kann; die weiche, flüssige Idee ist fürwahr kein Fundament, sondern ein Abgrund, in welchen immer wieder alles zusammensinkt.« Hat der gute Mann, der mir diese große Wahrheit zu bedenken gab, das letztere von sich selbst gesprochen und aus seiner Seele niedergeschrieben, oder wie versteht er es, daß alles in die Idee und ihren Abgrund wieder zusammensinkt? Wie tief, umfassend, wie allmächtig muß dann die Idee sein? Und wie kann derselbe Mann so sprechen, als ob Idee und Phrase ein und dasselbe sei? Wenn alles in den Abgrund der Idee zusammensinkt – wie ist das möglich, wenn es nicht ursprünglich der Idee angehört und von ihr als ihre Bestimmtheit gesetzt ist? Wenn andererseits Idee und Phrase nicht unterschieden ist, so wären wir in der Tat neugierig, woher das Handgreifliche oder das Stück Palpabilität kommen soll, auf welches die geistigen Schöpfungen zu gründen sind. Damit wird man den Philosophen nicht in Furcht jagen, daß man ihm den Popanz entgegenhält, in den Abgrund der Idee sinke alles immer wieder zusammen. Verhält es sich wirklich so – und es ist so, das Selbstbewußtsein ruht nicht, bis es nicht alles Positive in sich zurückgenommen hat –, so wird es einfach daher kommen, weil die Idee die bestimmten, geschichtlichen Erscheinungen gesetzt hat –, und nun, wenn sie alles gesetzt hat und über alles sich wieder als die kritische Macht beweist, sollen wir verzweifeln und nicht vielmehr um so gewisser sein,

daß die Idee und das Selbstbewußtsein in neuen Gestalten sich darstellen werden? Wenn das Selbstbewußtsein als allmächtig erkannt ist, da sollen wir wimmern, jammern und weinen, als ob nun alles aus wäre?

»Die Wissenschaft« – so spricht sich diese Art von Polemik weiter aus – »man zeige uns doch ihr Gewand (!)« – (also den Philosophenmantel will man sehen, die Wissenschaft selbst nicht!) – »ist es nicht zerrissen und zerfetzt von dem Schulgezänke hin und her? Die sittliche Organisation des Staates – man lasse uns seine Gestalt sehen, ist sie denn so großartig und herrlich, daß dieses (!)« – nicht wahr, dieses sichtbare und mit Händen zu greifende – »Diesseits eine schlechthinnige Befriedigung gewähren könnte?« O ihr Kleingläubigen, eher wollt ihr die Wahrheit nicht anerkennen, als wenn sie euch als ein fertiges, unmittelbares, für euch und für eure Bequemlichkeit zubereitetes Sein mit Fingern als ein Dieses gezeigt wird? Dann werdet ihr sie nie erblicken – sie will gewonnen werden. Als ein Dieses, als fertiges Sein ist die Wahrheit weder im Staat noch in der Wissenschaft da; sondern sie wird hier als die Tat des Geistes und als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins.

Im dialektischen Fluß seines Werdens ist der Staat mit der bestimmten Regierung nicht identisch, solange das Selbstbewußtsein seiner Unendlichkeit, wie es sich geschichtlich entwickelt hat, von der Regierung noch nicht anerkannt und in den Mechanismus, in welchem sich die Objektivität seines Begriffs bewegt, aufgenommen ist. Dies in die Regierung noch nicht aufgenommene und in den gesetzlichen Einrichtungen noch nicht ausgeprägte Selbstbewußtsein ist demnach kritisch – die Opposition, welche im gegenwärtigen Wendepunkte, wo der Staat der Sittlichkeit noch mit den Überbleibseln des formellen Rechtsstaats zu kämpfen hat, in einer zwiefachen Form des Bewußtseins erscheint: als wissenschaftliche Theorie und als das Postulat der Kirche. Es ist schon oft ausgesprochen und es bestätigt sich überall, wo eine kirchliche Partei der Regierung gegenübertritt, daß der eigentliche Grund der Opposition ein politischer ist: das kirchliche Prinzip kann mehr oder weniger

mit Bewußtsein als Vorwand der Opposition benutzt werden, oder wenn dies Bewußtsein gar nicht vorhanden ist und die kirchliche Partei sich rein als solche dem Staat entgegensetzt, so ist sie schon deshalb politisch, weil sie sich als Staat dem Staat gegenüber behaupten will. In ihrer tiefsten Berechtigung gefaßt, ist die kirchliche Opposition darin gegründet, daß sie in ihrer Vorstellung des Wesens ein Moment besitzt, welches sie in den öffentlichen Einrichtungen und in den politischen Grundsätzen der Regierung noch nicht erschöpft und als Prinzip des sittlichen Geistes ausgebildet sieht. Ist die kirchliche Opposition Vorwand, so wird sie durch politische Zugeständnisse beseitigt. Hat sie aber nicht das Bewußtsein ihrer politischen Bedeutung, so wird sie geschlagen, wenn die abstrakte Unendlichkeit, auf welche sie sich stützt, in den Staat, dessen Gesetze und öffentliche Institutionen umgebogen wird. Das Letzte, aber freilich auch Schwierigste, was dem Staat in dieser Beziehung noch übrigbleibt, ist die Befreiung der bürgerlichen Heloten, welche täglich mit der Materie zu kämpfen haben, für das Allgemeine die Sinnlichkeit überwinden, ohne für ihre Person in diesem Kampfe des Allgemeinen, dem sie dienen, sich wahrhaft bewußt zu werden. Der Staat, nicht die Kirche hat die Leibeigenschaft stürzen können, so kann die Kirche auch jene Heloten nicht befreien, die Zyklopen nicht zu sittlichen Menschen erziehen, wenn sie ihnen nur von Zeit zu Zeit die Erhebung zum Unendlichen geben kann und nach der Flucht aus diesem Leben sie nur desto tiefer in das Ringen mit der Materie stürzen lassen muß.

Tritt nun das Postulat der Kirche und ihrer Selbständigkeit gegen die Regierung auf, so ist es als berechtigt anzuerkennen, solange es seine Opposition nur gegen die bestimmte Form des Bestehenden richtet und dagegen den Überschuß an Inhalt, den es noch für sich besitzt und im Staat noch nicht wiederfindet, geltend macht. Aber in dieser beschränkten Richtung übt es seine Opposition nicht aus – es kämpft vielmehr gegen den Staat überhaupt und befeindet somit alle Mächte, welche in dessen Bewegung zusammentreffen. Die Regierung ist deshalb gegen das Postulat der Kirche berechtigt, wenn sie – und so handelt

sie gewöhnlich – auf das Recht des Staats sich beruft und die Sittlichkeit sowie die Wissenschaft als Schild gegen die Ansprüche der Kirche benutzt. Damit übernimmt aber die Regierung die Verpflichtung, die Idee des Staats vollständig in sich aufzunehmen und in den Institutionen auszuprägen. Sie muß die Entwicklung der Sittlichkeit durchführen und beschützen, welche die Kirche als solche immer nur unterbrechen und aufhalten wird.

Die Kirche versieht sich also in ihrer Opposition, wenn sie in *einem* Punkte das Ganze bekämpft. Es kann z. B. sein, daß im positiven Gesetz der Begriff der Ehe noch nicht rein ausgedrückt und in den einzelnen Statuten konsequent durchgeführt ist – aber hat dann der Staat als solcher auf die Kirche und deren doch immer wieder polizeiliche Bestimmungen gewartet? Hat nicht die Wissenschaft die sittliche Würde der Ehe gesichert, und geht nicht der wissenschaftliche Begriff leichter und gewisser als alles andere in die Grundsätze des gewöhnlichen Lebens über? In einem Gesetzbuche kann der Begriff der Strafe noch unvollkommen gefaßt sein – aber muß nun die Kirche sich als besondere Strafanstalt etablieren wollen, nachdem der Rechtsbegriff in der Wissenschaft die Bedeutung der Strafe viel tiefer ergründet hat, als es je in der Kirche möglich ist, und nachdem die richtige Vorstellung von der Strafe längst den bestraften Verbrecher gegen nachträgliche Beleidigungen sichergestellt hat?

Und sollen wir noch fragen, ob denn die Wissenschaft nicht im Staate und als eines der Momente des Staatslebens aufzufinden ist, daß die Kirche unbedingte und ausschließliche Herrschaft ihrer Vorstellung vom wesentlichen Gehalt des Selbstbewußtseins fordert? Solange die Universitäten und namentlich die theologischen Fakultäten noch nicht unter die Inspektion der Synoden, Presbyterien oder des Lehrstandes gestellt sind, solange ist die Wissenschaft noch ein freies Moment des Staatslebens und ist den Ansprüchen der Kirche ihr Ziel gesetzt.

Die Opposition der Kirche kann die bestimmte Schranke, welche die Entwicklung des Staats momentan hindert, nicht aufheben und mit ihrer Polemik nicht einmal treffen, weil sie in der

dumpfen Innerlichkeit ihres Selbstbewußtseins das Wesen des Geistes roh zusammengeballt festhält und, wenn sie es entwickelt, alle Bestimmtheit überfliegt. Entrollt sie ihr Inneres, so fallen augenblicklich das Selbstbewußtsein und seine Allgemeinheit auseinander, und sie stehen sich als das reine Bewußtsein und als das Wesen gegenüber, ohne sich im wirklichen Selbstbewußtsein wieder erreichen und vereinigen zu können. Alle bestimmten Mächte des Geistes stehen diesseits dieser Kluft, sie gelten als die weltliche Zersplitterung und Trübung des reinen Bewußtseins und werden wie dieses auch zwar auf das allgemeine Wesen bezogen, aber ebenso unmittelbar wie das reine Bewußtsein selber, d. h. sie bleiben, wie sie unmittelbar sind, in der Wirklichkeit stehen, und das Höchste, wozu es in dieser Dialektik und Opposition kommt, ist die Forderung, daß sie sich vom Wesen des kirchlichen Bewußtseins verklären, salben, durchleuchten, erneuern etc. lassen sollen – eine Forderung, die ihre Unbestimmtheit und Erfolglosigkeit darin verrät, daß sie die weltlichen Mächte, wenn es zum wirklichen Handeln kommt, ihrer eignen Einsicht und Beratung überlassen muß.

Die Opposition, die als Wissenschaft in den neueren Staat aufgenommen und an sich in der Lehrfreiheit der Universitäten als berechtigt anerkannt ist, ist beiden, der Kirche und der bestimmten Regierung, in dem Augenblicke überlegen, wenn sie sich als dialektische Theorie vollendet hat. Als solche hat sie sich sogleich in den Mittelpunkt des Staatslebens, in das freie Selbstbewußtsein gestellt und das Wesen der Kirche entwicklungs-fähig gemacht, da es von ihr mit dem wirklichen Bewußtsein vermittelt und nun als das allgemeine Selbstbewußtsein die innere kritische Macht der besondern Mächte desselben geworden ist.

Im ersten Augenblick, wenn die Wissenschaft das Reich des Selbstbewußtseins in der Theorie begründet und damit die Schranken der bestehenden Verhältnisse in der höhern Form des sittlichen Geistes aufhebt, ja selbst dann noch, wenn ihr Prinzip bereits in die allgemeine Anschauung des Volks, in die Sitte und in die Grundsätze gerade der Blüte des Volks über-

gegangen ist, hat sie die Reaktion der bestimmten und einer früheren Form des Bewußtseins angehörenden Regierung zu erfahren. Es beginnt damit die Zeit, in welcher sie sich unter drückenden Verhältnissen und Verfolgungen zu bewähren hat. Die Regierung mißtraut dem Selbstbewußtsein, das so kühn ist, seine Sache auf sich stellen, sie flüchtet zu der Kirche, deren Postulat sie doch selbst nicht anerkennt, und stützt nun ihre Bestimmtheit, indem sie sich mit deren abstrakter Allgemeinheit verbündet.

Sie gibt dadurch der letzten Polemik, welche die Wissenschaft ausführen muß, um zur Anerkennung und öffentlichen Geltung zu gelangen, selbst die Richtung, die somit an sich von ihr autorisiert und vor dem Richterstuhl, vor welchem die geschichtlichen Kollisionen beurteilt werden, absolut gerechtfertigt ist.

Es wäre nämlich Trägheit und ein Grundsatz, der ihre Verdammung und ihren Tod mit Recht herbeiführen würde, wenn die Wissenschaft deshalb, weil sie von der bestimmten Regierung nicht anerkannt ist, vergessen wollte, daß sie dennoch inneres Moment des Staatslebens ist, und nun an das Urteil der Weltgeschichte appellieren wollte. Es ist wahr: ihr Prinzip kann nicht untergehen, es ist ebenfalls nicht zu leugnen, daß ihre Allgemeinheit in einem bestimmten Staat nicht erschöpft werden kann und den Konflikt mehrerer Staaten fordert, um sich durchzusetzen, aber ebensosehr ist es geschichtliches Gesetz, daß immer nur *ein* Staat an der Spitze einer großen Aufgabe stehen kann und daß das Gesetz der individualisierenden und vertiefenden Sparsamkeit erst dann einen neuen Staat an die Spitze ruft, wenn der früher berufene in der Arbeit ermüdet ist. Wo also die Wissenschaft in eine Kollision versetzt ist, da muß und wird sie zunächst bleiben und im Glauben, daß hier, wo ihre Spannung mit dem Postulat der Kirche als Ergebnis einer Geschichte von Jahrhunderten herbeigeführt ist, ihr Wachtposten sei, an der Auflösung der Spannung arbeiten.

Auch die Kirche, welche nun von der Regierung zwischen sich und die Wissenschaft gestellt ist, darf sich nicht beklagen, wenn sich im Kampf mit ihr die Wissenschaft zu guter Letzt noch ein-

mal bewähren soll. Die Regierung, von der sie ihre Selbständigkeit nie mehr zurückerhalten wird, hat ihr die Stellung eines Mittels gegen die Wissenschaft gegeben: warum erkennt sie diese Stellung so bereitwillig an und vergißt sie nun auf einmal die Forderung ihrer Selbständigkeit? Doch nein, sie vergißt ihre Satzungen nicht! Läßt sie sich auch als Mittel gebrauchen, so muß sie in ihrem Bewußtsein die Sache umkehren und betrachtet sie von ihrer Seite wieder die Regierung als Mittel gegen die Wissenschaft. Ist über die letztere nun das Schuldig! auszusprechen, wenn sie, durch die Kirche gezwungen, als Opposition gegen die bestimmte Regierung erscheint? Ist sie schuldig, wenn sie die von der Regierung als Mittel benutzte abstrakte Allgemeinheit der Kirche, die sich nun wieder als Macht über Regierung, Wissenschaft und den gesamten Staat behaupten will, wo sie dieselbe nur antrifft, ihrer Kritik unterwerfen muß? Ja, sie ist schuldig, aber nur in dem Sinne, daß sie eine große von der Geschichte verursachte Schuld übernehmen muß. Sie ist aber die Macht, welche die Schuld auch sühnt. Ihr Speer ist jedermann bekannt und wird seine Kraft nicht verloren haben. Darin also ist der neuere Staat noch christlich, daß die Kirche nach ihrem Sturz noch einmal als abstraktes Postulat aufsteht und innerhalb des Staats als *ein* Moment, und zwar als Mittel gegen die Wissenschaft dient.

Die Sache ist unvermerkt weit vorwärts geschritten und sehr ernst geworden. Es scheint gewiß zu sein, daß sie im preussischen Staat entschieden werden soll.

In diesem Staate ist wenigstens durch die Unionsakte die Entwicklung der Kirche in rechtlicher Form bis zu dem Punkte geführt, wo sie noch in keinem der frühern »christlichen« Staaten angelangt war, beim Punkte ihrer völligen Auflösung. Bei mehreren hat die Auffassung der Union, die ich in der Schrift über die Landeskirche mitgeteilt und in der Dialektik der dahingehörigen Bestimmungen entwickelt habe, Anstoß erregt, aber niemand hat auch nur den Versuch gewagt, diese Dialektik auseinanderzureißen, und niemand wird es auch vermögen. Man hat sogar zugeben müssen, daß die Kirche allerdings für auf-

gelöst anzuerkennen sei, wenn sie als Kirche mit ihrer Erklärung, daß die Schrift die einzige Norm des Glaubens sei, in Widerspruch treten müsse. Aber, hat man gesagt, über diesen Widerspruch sei die Kirche längst hinaus, und sie könne bestehen, auch ohne in seine Gefahr zu stürzen. Nun, so beweist es denn, daß dieser Widerspruch der Kirche nicht eigen sei, beweist es, daß diese Gallerte, welcher der kirchliche Widerspruch fehlt, dieser Dunst, dieser marklose Schwamm, dieses armselige Ding, das weder Ja noch Nein ist, noch Kirche sei. Wenn die kirchlichen Symbole gefallen sind – und sie sind längst gefallen: oder habt ihr aus den letzten fünfzig Jahren eine Dogmatik aufzuweisen, welche die symbolischen Bücher in irgendeinem Punkte unverletzt ließe? –, wenn die Subjektivität auf ihre eigne Hand den als absolut vorausgesetzten Buchstaben der Schrift heuchlerisch sich zurechtlegt und seiner Absolutheit beraubt, dann gibt es keine Kirche mehr. Dann gibt es Richtungen, Parteien, Schulen, die als theologische nicht einmal die höchsten Interessen der Gegenwart enthalten und endlich so weit sinken, bis es klar ist, daß der wahre Gehalt des Selbstbewußtseins ganz woanders enthalten und entwickelt wird – in der Wissenschaft und Politik. Die theologischen Richtungen mit ihren Bibelerklärungen, mit ihren Zänkereien und sogenannten Systemen haben nur die reine Kategorie der Beschränktheit aus dem früheren kirchlichen Bewußtsein beibehalten, der wahre Gehalt ist in neuen Formen ein wesentlich anderer geworden; und mit jener einen Kategorie, die sie in ein paar notdürftigen Tautologien wiederholen, sollen sie eine Kirche oder gar die Kirche bilden? Wo denkt ihr hin, oder wo sollen wir hindenken? Wenn es einmal eine Kirche geben soll, dann dürfte es wenigstens nicht das Unding sein, in welchem Paragraphen herrschen sollen, die irgendein Pöpstlein *sub titulo* jener Kategorie mühsam zusammengeschweißt und rubriziert hat.

Die Ansicht, nach welcher der Philosoph behaupten soll, daß die Kirche ein »Außending« sei, daß die evangelische Kirche in den letzten drei Jahrhunderten »nicht in ihrer Innerlichkeit gelebt oder das Selbstbewußtsein in ihr sich nicht gefunden habe«,

verdient keine Berichtigung, weil sie sich nicht die Mühe nimmt, die Entwicklung des Gegners genauer anzusehen. Es wäre unnütz, wenn wir entgegen wollten, daß in den Dogmen das Selbstbewußtsein in der Form des reinen Bewußtseins sein Wesen zum Gegenstande habe, daß es in den Satzungen selbst in seiner Innerlichkeit lebe und daß dieses Leben, wenn es auch in einer jenseitigen Welt geführt werde, nicht ohne Anklang in der wirklichen Subjektivität bleibe – es wäre unnütz, denn der Theologe muß vor lauter Schrecken und Angst die Philosophie mißverstehen.

Als Friedrich Wilhelm III. die Union zum Gesetz erhob, waren die kirchlichen Unterschiede längst schon gefallen, und man sollte demnach meinen, daß es nur *eines* Wortes bedurft hätte, um dasjenige, was sich allmählich verbreitet hatte und an sich vollständig vorhanden war, zum Gesetz zu erheben und dem Gesetz die Zustimmung aller zu verschaffen. Zum Teil geschah es allerdings: das königliche Wort, welches zur Einigung der kirchlichen Gegensätze aufforderte, fand überall begeisterten Anklang, aber die Zeit wußte doch nicht eigentlich, wie ihr geschah, und im Hintergrunde der Szene stand noch im Verborgenen die Ironie der Geschichte, welche die unbestimmte und dumpfe religiöse Anregung, welche den Kriegsjahren folgte, dazu benutzte, um die Sichtbarkeit der Kirche zu stürzen. Nachher, zumal als der Union ihre Konsequenz, die Agende nachgeschickt wurde, erhob sich zwar eine ansehnliche Opposition, welche gegen die Anmaßungen des Staats die Selbständigkeit der Kirche sicherstellen oder sie von der Despotie der Regierung zurückfordern wollte. Im weiteren Gefolge dieser Streitigkeiten regten sich die lutherischen Unruhen.

Der Eigensinn aber, mit dem die besondern kirchlichen Ansprüche sich durchzusetzen suchten, die fade Kriecherei, welche auf der andern Seite die Kabinettsordnen verteidigte und, wenn sie sich hoch verstieg, nicht weiter als bis zu dem Gedanken kam, daß nur »unwesentliche« Bestimmungen bisher die Kirchen getrennt hätten: beides bewies nur von neuem, daß die Kirche als solche untergegangen sei. Der Eigensinn machte

die Kirche zur Sekte, die Theologie des »Unwesentlichen« zu einer Magd des Hofes. Beide Sekten schufen sich durch ihre innere Natur ihr Schicksal – oder hätte es wohl der polizeilichen Maßregeln gegen die lutherischen Unruhen bedurft, wenn die Dialektik der ganzen Angelegenheit, um die es sich handelte, wissenschaftlich ausgeführt gewesen wäre?

Der König stand allein. Darauf konnte er nicht warten, daß das Gesetz, welches die Aufnahme des kirchlichen Gehalts in das Staatsleben vollendete, wissenschaftlich gerechtfertigt wurde. In den konstitutiven Kabinettsordren hatte er als Gesetz ausgesprochen, was in der Erscheinung der wesentliche Inhalt war – sollte er nun deshalb das Gesetz zurücknehmen, weil der Kampf eintrat, welcher immer mit einer welthistorischen Umwendung verbunden ist, weil nämlich die Erscheinung sich noch einen Augenblick gegen ihre Idealität, die sie im Gesetz hat, wehrte? Auch das Ministerium trug zur Auflösung der Verwirrung nicht in dem Sinne bei, daß es sich ganz und gar in die innere Notwendigkeit des Gesetzes geworfen und von diesem Mittelpunkt aus die uneinigen Gemüter beherrscht, die unklaren zur Vernunft gebracht hätte. Es führte allerdings die positiven Bestimmungen mit treuer Hingebung durch und behauptete sie gegen die einzelnen Parteien, aber wie es anfangs selber unvorbereitet durch die beiden konstitutiven Kabinettsordren überrascht wurde, so war es innerlich auch nachher noch unsicher und ängstlich darüber, ob eine Sache, die so viele oft unreine Leidenschaften reizte, selber durchaus rein sei.

Mit unerschütterlichem Heroismus schritt der König über alle Hindernisse hinweg und hielt er sein Werk aufrecht. Der Geist seines Hauses, welches vier Jahrhunderte hindurch an derselben Aufgabe gearbeitet hatte, trieb ihn, gab ihm Heldenkraft und die Gewißheit seiner geschichtlichen Berechtigung.

In der Erscheinung war dieses Werk der Union Tyrannei, aber es war die notwendige Tyrannei der Vernunft. Sein Stil war byzantinisch, seine Form die der absoluten Monarchie, aber es ist zugleich die Macht, welche selbst wieder jenen Stil und diese Form aufhebt. Es ist das höchste Werk der absoluten Monarchie,

aber auch ihr letztes: wenn die sichtbare Kirche gestürzt ist, die kirchlichen Unterschiede als solche aufgehoben und in die Bewegung des Staates aufgenommen, hier aber im Staatsbewußtsein zur wissenschaftlichen Form vollendet und in dieser als berechtigt anerkannt sind – dann ist der Staat selbst in eine neue Form übergegangen, und die Unterschiede, in denen er sich bewegt, sind freigelassen, damit sie sich durch ihre freie Bewegung wieder in Einheit setzen.

Dieselben Leute, welche noch vor kurzer Zeit die Union als das Höchste priesen und mit ihren salbungsvollen Reden über das Unwesentliche der kirchlichen Unterschiede dem Thron ein wohlgefälliges Opfer darzubringen sich beleißigten, sehen nun unter andern Zeitverhältnissen, zumal nachdem die Wissenschaft sich als die innere Union zu beweisen angefangen hat, auf dasselbe, was sie früher so angelegentlich priesen, sehr verächtlich herab. Jetzt heißt ihnen die Union auf einmal etwas »bloß Äußerliches«, etwas »Fragmentarisches«, und mit diesem Fußtritt, den sie dem früher Gepriesenen geben, versetzen sie sich selbst in einen erhitzten Transport, in welchem sie den höhern Aufgang von etwas Neuem sehen, ohne uns irgendwie sagen zu können, worin dies Neue bestehe. Unflätige, byzantinische Schmeichelei! »Was sagt Cordelia nun?«

Sie wird nicht schweigen! Nein, ihr Schwestern, die ihr den Vater, der euch genährt, geschmückt und beschenkt hat, so bald verrätet, so schnell ist die Sache nicht abgetan! Die Wissenschaft wird nicht schweigen! Sie wird das Gut, welches der Heldenmut eines Fürsten dem Staate anvertraut hat, wenn es die Priesterschaft, oder welche Partei es sein mag, nicht in Obacht nimmt, in Schutz nehmen und sich als die wahre Macht der Union beweisen.

So mag denn der Kampf, der nun einmal unvermeidlich scheint, immerhin kommen. Die Wissenschaft wird zu ihm gezwungen.

Wenn ihr nun von der Regierung das Postulat der Kirche und Kirchlichkeit als ein Maßstab, woran sie sich bewähren, d. h. – da sie als Denken in alle Ewigkeit nicht kirchlich werden

kann – als das Mittel entgegengehalten wird, wodurch sie die Notwendigkeit ihrer Verdammung und Ausschließung aus dem Staatsleben selbst erfahren solle, so hat sie nichts dagegen, wenn nur die Regierung mit dem Gebrauch dieses Maßstabes und Mittels Ernst macht, d. h. es wirklich und in der Tat darauf ankommen läßt, ob der Wissenschaft von dem Postulat der Kirche ihre Verdammung als notwendig und gerecht bewiesen werden kann. Auf diesen Beweis und damit auf die wissenschaftliche Begründung kommt es an. Wird vor dem Prozeß gehandelt und auf den Ausgang des Kampfes, der in jedem Falle doch durchgeführt wird, keine Rücksicht genommen, so müßte eine Erscheinung eintreten, die so unnatürlich und unerträglich ist, daß sie nicht lange bestehen kann: das geschlagene Prinzip – das apologetische ist aber in der Tat schon geschlagenwürde herrschen, es würde also auch nur über die schwächsten und untergeordneten Glieder des Staatsorganismus herrschen können und die von der Wissenschaft repräsentierte und geeignete Kraft des Ganzen – ungeheure Anomalie! – als eine Privatsache dastehen. Kein anderer Ausweg bleibt daher für die Regierung übrig als derjenige, daß sie beide Gegner, solange sie von ihr selbst zusammengebracht sind, anerkennt und sich von dem Postulat der Kirche nicht als Mittel gegen die Wissenschaft benutzen läßt.

Und nun noch ein Wort an die kirchlichen Postulanten! Das Alte könnt ihr nimmermehr wiedergewinnen – fragt doch nur eure Kräfte und die Geschichte! Und Alles könnt ihr noch viel weniger gewinnen. Eine ganz andere Frage ist es, die jetzt an die Reihe kommen und zur Tagesordnung werden wird. Zur Zeit der Reformation hatte der Glaube die Form der Religiosität, der Gemeinde und ihres Kultus bestimmt. In unsern Zeiten wird dem Glauben, wie er Kritik und Wissenschaft geworden ist, dies Geschäft bald übertragen werden müssen. Noch ist es vielleicht Zeit! Schließt euch durch Verdammung und Exkommunikation des Gegners nicht zu hartnäckig gegen die Arbeit ab, welche jene Frage fordern wird, und tut nicht so spröde gegen unsere inneren Kämpfe, welche doch einmal die Kämpfe

der Gegenwart sind. Wollt ihr sie aber gar nicht kennenlernen, durchaus nicht anerkennen, so möchte bald die Zeit kommen, wo die Wissenschaft, nachdem sie alles eingenommen, allen Gehalt des Alten sich angeeignet hat, euch die Worte zurufen muß, die ihr l. c. beim Tertullianus nachlesen könnt. Bedenkt, noch ist es vielleicht Zeit! Vielleicht nur noch ein Augenblick, und ihr habt – alles versäumt und verloren.

Text Nr.4

LUDWIG FEUERBACH

Das Wesen
des Christentums

Neu herausgegeben und eingeleitet von
Dr. Dieter Bergner

VERLAG PHILIPP RECLAM JUN. LEIPZIG

Seit 1945: 1. bis 10. Tausend

Gesetzt aus Garamond-Antiqua

Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4571-4575

Gedruckt in der Deutschen Demokratischen Republik

Lizenz Nr. 363. 340/209 57

III/18/170. Philipp Reclam jun. Leipzig. Nr. 8215

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Neuauflage von Feuerbachs Hauptwerk ist ein Beitrag zur Pflege des Erbes, das uns der große deutsche materialistische Philosoph und Atheist hinterlassen hat.

Als Textgrundlage für diese Neuauflage diente die im Jahre 1904 im Reclam-Verlag erschienene Ausgabe. Sie beruht auf dem letzten von Feuerbach selbst besorgten Text im Band VII der Sämtlichen Werke, Leipzig 1849 (C). Die in der Reclam-Ausgabe von 1904 auf Grund eines Vergleiches mit den Auflagen von 1841 (A), 1843 (B) und 1883 (D) vorgenommenen Textänderungen wurden nicht beibehalten. Zur Prüfung des Textes sind die Ausgaben von Bolin und Jodl, *Feuerbachs Sämtliche Werke, Stuttgart 1903 ff., Bd. VI* und die Ausgabe des Kröner Verlages, Leipzig 1923, mit herangezogen worden. Einzelne, geringfügige Abweichungen vom Text der Ausgabe von 1849 sind durch besondere Anmerkungen gekennzeichnet.

Leipzig, März 1957

Dieter Bergner

des Geschlechtes oder Standes in die Arme zu fallen. Feuerbachs anthropologischer Materialismus versagt damit im gesellschaftlichen Bereich vollkommen, wird zum Idealismus. Seine Forderungen sind angesichts einer von Klassegegensätzen zerrissenen bürgerlichen Gesellschaft nicht nur utopisch, sondern verlieren auch jeden revolutionären Gehalt, und es geht Feuerbach genau wie dem von ihm kritisierten Kant: Seine Moraltheorie ist auf alle Völker und Zeiten zugeschnitten und deshalb nie und nirgends anwendbar.⁴⁹ Oder anders ausgedrückt: Feuerbachs Moraltheorie ist bürgerliche Moraltheorie, dient in der Endkonsequenz der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung.

Und dennoch, dies sei abschließend betont, steckt in Feuerbachs moralischen Absichten ein wertvoller rationeller Kern: das durch und durch humanistische Streben, das Diesseits menschenwürdig zu gestalten. Feuerbach faßte seine Aufhebung eines besseren Lebens im Jenseits als Forderung an die Menschen auf, das Diesseits, das Leben auf der Erde zu verbessern. „Es soll“, schreibt er, „es muß besser werden auf der Erde.“ Er glaubte, indem er das menschliche Wesen der Religion enthüllt hatte, den Weg gezeigt zu haben, wie das ins Göttliche transponierte menschliche Wesen wieder zum Menschen zurückkommen könne und somit „die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit“ verwandelt zu haben.⁵⁰ Es gelang Feuerbach nicht, seine in diesem Sinne erhobene Forderung: „Die Politik muß unsere Religion werden“⁵¹, zu verwirklichen; denn gerade der Politik gegenüber versagte Feuerbachs Humanismus. Aber sein humanistisches Prinzip war – wie Franz Mehring schreibt – für den jungen Marx eine Art „Offenbarung“.⁵² Das Werk Feuerbachs half ihm, jenen Weg zu beschreiten, der zur Einheit von Humanismus und Politik führt. Es erleichterte Marx, aus der Kritik der alten Welt die Theorie und Methode zur Errichtung der neuen Welt zu finden, jener Welt, die in unserer Gegenwart auf einem großen Teil der Erde bereits Wirklichkeit geworden ist.

Dieter Bergner

⁴⁹ Vgl. Engels, Ludwig Feuerbach, a. a. O., S. 34.

⁵⁰ Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. VIII, S. 353.

⁵¹ Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 219.

⁵² Franz Mehring, Zur Geschichte der Philosophie, a. a. O., S. 134.

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Die in verschiedenen Arbeiten zerstreuten, meist nur gelegentlichen, aphoristischen und polemischen Gedanken des Verfassers über Religion und Christentum, Theologie und spekulative Religionsphilosophie findet der geneigte und ungeneigte Leser in vorliegendem Werke konzentriert, aber jetzt ausgebildet, durchgeführt, begründet – konserviert und reformiert, beschränkt und erweitert, gemäßigt und geschärft, je nachdem es eben sachgemäß und folglich notwendig war, aber keineswegs – wohlgemerkt! – vollständig *erschöpft*, und zwar schon aus dem Grunde nicht, weil der Verfasser, abgeneigt allen nebulösen Allgemeinheiten, wie bei allen seinen Schriften, so auch bei dieser nur ein ganz bestimmtes Thema verfolgte.

Vorliegendes Werk enthält die *Elemente*, wohlgemerkt! nur die, und zwar kritischen Elemente zu einer Philosophie der positiven Religion oder Offenbarung, aber natürlich, wie sich im voraus erwarten läßt, einer Religionsphilosophie weder in dem kindisch-phantastischen Sinne unserer christlichen Mythologie, die sich jedes Ammenmärchen der Historie als Tatsache aufbinden läßt, noch in dem pedantischen Sinne unserer spekulativen Religionsphilosophie, die, wie weiland die Scholastik, den Articulus fidei ohne weiteres als eine logisch-metaphysische Wahrheit demonstriert.

Die spekulative Religionsphilosophie opfert die Religion der Philosophie, die christliche Mythologie die Philosophie der Religion auf; jene macht die Religion zu einem Spielball der spekulativen Willkür, diese die Vernunft zum Spielball eines phantastischen religiösen Materialismus; jene läßt die Religion nur sagen, was sie selbst gedacht und weit besser sagt, diese

läßt die Religion *anstatt* der Vernunft reden; jene, unfähig, aus sich herauszukommen, macht die Bilder der Religion zu ihren eigenen *Gedanken*, diese, unfähig, *zu sich* zu kommen, die Bilder zu *Sachen*.

Es versteht sich allerdings von selbst, daß Philosophie oder Religion im allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer spezifischen Differenz, identisch sind, daß, weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken und Sachen ausdrücken, ja, daß jede bestimmte Religion, jede Glaubensweise auch zugleich eine Denkweise ist, indem es völlig unmöglich ist, daß irgendein Mensch etwas glaubt, was wirklich wenigstens *seinem* Denk- und Vorstellungsvermögen widerspricht. So ist das Wunder dem Wundergläubigen nichts der Vernunft Widersprechendes, vielmehr etwas ganz Natürliches, als eine sich von selbst ergebende Folge der göttlichen Allmacht, die gleichfalls für ihn eine sehr natürliche Vorstellung ist. So ist dem Glauben die Auferstehung des Fleisches aus dem Grabe so klar, so natürlich, wie die Wiederkehr der Sonne nach ihrem Untergang, das Erwachen des Frühlings nach dem Winter, die Entstehung der Pflanze aus dem in die Erde gelegten Samen. Nur wenn der Mensch nicht mehr in Harmonie mit seinem Glauben ist, fühlt und denkt, der Glaube also keine den Menschen mehr penetrierende Wahrheit ist, nur dann erst wird der Widerspruch des Glaubens, der Religion mit der Vernunft mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Allerdings erklärt auch der mit sich einige Glaube seine Gegenstände für unbegreiflich, für widersprechend der Vernunft, aber er unterscheidet zwischen christlicher und heidnischer, erleuchteter und natürlicher Vernunft – ein Unterschied, der übrigens nur so viel sagt: Dem Unglauben nur sind die Glaubensgegenstände vernunftwidrig, aber wer sie einmal glaubt, der ist von ihrer Wahrheit überzeugt, dem gelten sie selbst für die höchste Vernunft.

Aber auch inmitten dieser Harmonie zwischen dem christlichen oder religiösen Glauben und der christlichen oder religiösen Vernunft bleibt doch immer ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Glauben und der Vernunft übrig, weil

auch der Glaube sich nicht der natürlichen Vernunft entäußern kann. Die natürliche Vernunft ist aber nichts anderes als die Vernunft *κατ' ἐξοχήν*, die *allgemeine* Vernunft, die Vernunft mit allgemeinen Wahrheiten und Gesetzen; der christliche Glaube oder, was eins ist, die christliche Vernunft dagegen ist ein Inbegriff besonderer Wahrheiten, besonderer Privilegien und Exemtionen, also eine *besondere* Vernunft. Kürzer und schärfer: Die Vernunft ist die Regel, der Glaube die Ausnahme von der Regel. Selbst in der besten Harmonie ist daher eine Kollision zwischen beiden unvermeidlich, denn die Spezialität des Glaubens und die Universalität der Vernunft decken sich, sättigen sich nicht vollkommen, sondern es bleibt ein Überschuß von freier Vernunft, welcher für sich selbst, im Widerspruch mit der an die Basis des Glaubens gebundenen Vernunft, wenigstens in besonderen Momenten, empfunden wird. So wird die Differenz zwischen Glauben und Vernunft selbst zu einer psychologischen Tatsache.

Und nicht das, worin der Glaube mit der allgemeinen Vernunft übereinstimmt, begründet das *Wesen* des Glaubens, sondern das, wodurch er sich von ihr *unterscheidet*. Die Besonderheit ist die Würze des Glaubens – daher sein Inhalt selbst äußerlich schon gebunden ist an eine *besondere*, historische Zeit, einen *besonderen* Ort, einen *besonderen* Namen. Den Glauben mit der Vernunft identifizieren heißt den Glauben diluieren, seine Differenz auslöschen. Wenn ich z. B. den Glauben an die Erbsünde nichts weiter aussagen lasse als dies, daß der Mensch von Natur nicht so sei, wie er sein soll, so lege ich ihm nur eine ganz allgemeine rationalistische Wahrheit in den Mund, eine Wahrheit, die jeder Mensch weiß, die selbst der rohe Naturmensch bestätigt, wenn er auch nur mit einem Felle seine Scham bedeckt, denn was sagt er durch diese Bedeckung anders aus, als daß das menschliche Individuum von Natur nicht so ist, wie es sein soll. Freilich liegt auch der Erbsünde dieser allgemeine Gedanke zugrunde, aber das, was sie zu einem Glaubensobjekt, zu einer *religiösen* Wahrheit macht, dies ist gerade das Besondere, das Differente, das nicht mit der allgemeinen Vernunft Übereinstimmende.

Allerdings ist immer und notwendig das Verhältnis des Denkens zu den Gegenständen der Religion, als ein sie beleuchtendes, in den Augen der Religion oder wenigstens der Theologie ein sie diluierendes und destruirendes Verhältnis – so ist es auch die Aufgabe dieser Schrift, nachzuweisen, daß den übernatürlichen Mysterien der Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zugrunde liegen –, aber es ist zugleich unerläßlich, die wesentliche Differenz der Philosophie und Religion stets festzuhalten, wenn man anders die Religion, nicht *sich selbst* expektorieren will. Die wesentliche Differenz der Religion von der Philosophie begründet aber das *Bild*. Die Religion ist wesentlich dramatisch. Gott selbst ist ein dramatisches, d. h. persönliches Wesen. Wer der Religion das Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, hat nur das *Caput mortuum* in Händen. Das Bild ist *als Bild* Sache.

Hier in dieser Schrift nun werden die Bilder der Religion weder zu Gedanken – wenigstens nicht in dem Sinne der spekulativen Religionsphilosophie – noch zu Sachen gemacht, sondern *als* Bilder betrachtet, d. h., die Theologie wird weder als eine mystische Pragmatologie, wie von der christlichen Mythologie, noch als Ontologie, wie von der spekulativen Religionsphilosophie, sondern als psychische Pathologie behandelt.

Die Methode, die aber der Verfasser hierbei befolgt, ist eine durchaus objektive – die Methode der analytischen Chemie. Daher werden überall, wo es nur nötig und möglich war, Dokumente, teils gleich unter dem Text, teils in einem besonderen Anhang, angeführt, um die durch die Analyse gewonnenen Konklusionen zu legitimieren, d. h. als objektiv begründete zu erweisen. Findet man daher die Resultate seiner Methode auffallend, illegitim, so sei man so billig, die Schuld nicht auf ihn, sondern auf den Gegenstand zu schieben.

Daß der Verfasser diese seine Zeugnisse aus dem Archiv längst vergangener Jahrhunderte herholt, das hat seine guten Gründe. Auch das Christentum hat seine klassischen Zeiten gehabt – und nur das Wahre, das Große, das Klassische ist würdig, gedacht zu werden; das Unklassische gehört vor das Forum der Komik oder der Satire. Um daher das Christen-

tum als ein *denkwürdiges* Objekt fixieren zu können, mußte der Verfasser von dem feigen, charakterlosen, komfortabeln, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt abstrahieren, sich zurückversetzen in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus einflocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu versinken; wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe.

Das moderne Christentum hat keine anderen Zeugnisse mehr aufzuweisen als – *Testimonia paupertatis*. Was es allenfalls noch hat, das hat es nicht aus *sich* – es lebt vom Almosen vergangener Jahrhunderte. Wäre das moderne Christentum ein der philosophischen Kritik würdiger Gegenstand, so hätte sich der Verfasser die Mühe des Nachdenkens und Studiums, die ihm seine Schrift gekostet, ersparen können. Was nämlich in dieser Schrift sozusagen a priori bewiesen wird, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt. „Die Geschichte des Dogmas“, allgemeiner ausgedrückt: der Theologie überhaupt, ist die „Kritik des Dogmas“, der Theologie überhaupt. Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden. So hat die Geschichte realisiert, zu einem Gegenstande des Bewußtseins gemacht, was *an sich* – hierin ist die Methode Hegels vollkommen richtig, historisch begründet – das Wesen der Theologie war.

Obgleich aber „die unendliche Freiheit und Persönlichkeit“ der modernen Welt sich also der christlichen Religion und Theologie bemeistert hat, daß der Unterschied zwischen dem produzierenden Heiligen Geist der göttlichen Offenbarung und dem konsumierenden menschlichen Geist längst aufgehoben, der einst übernatürliche und übermenschliche Inhalt des Christentums längst völlig naturalisiert und anthropomorphosiert ist, so spukt doch immer noch unserer Zeit und Theologie, infolge ihrer unentschiedenen Halbheit und Charakterlosigkeit,

das übermenschliche und übernatürliche Wesen des alten Christentums wenigstens als ein *Gespent* im Kopfe. Allein es wäre eine Aufgabe ohne alles philosophische Interesse gewesen, wenn der Verfasser den Beweis, daß dieses moderne *Gespent* nur eine Illusion, eine Selbsttäuschung des Menschen ist, zum Ziele seiner Arbeit sich gesetzt hätte. *Gespenter* sind Schatten der Vergangenheit – notwendig führen sie uns auf die Frage zurück: Was war einst das *Gespent*, als es noch ein Wesen von Fleisch und Blut war?

Der Verfasser muß jedoch den geneigten, insbesondere aber den ungeneigten Leser ersuchen, nicht außer acht zu lassen, daß er, wenn er aus der alten Zeit heraus schreibt, darum noch nicht in der alten, sondern in der neuen Zeit und *für* die neue Zeit schreibt, daß er also das moderne *Gespent* nicht außer Augen läßt, während er sein ursprüngliches Wesen betrachtet, daß überhaupt zwar der Inhalt dieser Schrift ein pathologischer oder physiologischer, aber doch ihr Zweck zugleich ein therapeutischer oder praktischer ist.

Dieser Zweck ist – Beförderung der pneumatischen Wasserheilkunde, Belehrung über den Gebrauch und Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft, Wiederherstellung der alten einfachen ionischen Hydrologie auf dem Gebiete der spekulativen Philosophie, zunächst auf dem der spekulativen Religionsphilosophie. Die alte ionische, insbesondere Thalassische Lehre lautet aber bekanntlich in ihrer ursprünglichen Gestalt also: Das Wasser ist der Ursprung aller Dinge und Wesen, folglich auch der Götter; denn der Geist oder Gott, welcher nach Cicero dem Wasser bei der Geburt der Dinge als ein *besonderes* Wesen assistiert, ist offenbar nur ein Zusatz des späteren heidnischen Theismus.

Nicht widerspricht das sokratische *Ἔρωδι αὐτῶν*, welches das wahre Epigramm und Thema dieser Schrift ist, dem einfachen Naturelement der ionischen Weltweisheit, wenn es wenigstens wahrhaft erfaßt wird. Das Wasser ist nämlich nicht nur ein physisches Zeugungs- und Nahrungsmittel, wofür es allein der alten beschränkten Hydrologie galt; es ist auch ein sehr probates psychisches und optisches Remedium. Kaltes

Wasser macht klare Augen. Und welche Wonne ist es, auch nur zu blicken in klares Wasser, wie seelerquickend, wie geisterleuchtend so ein optisches Wasserbad! Wohl zieht uns das Wasser mit magischem Reize zu sich hinab in die Tiefe der Natur, aber es spiegelt auch dem Menschen sein eigenes Bild zurück. Das Wasser ist das Ebenbild des Selbstbewußtseins, das Ebenbild des menschlichen Auges – das Wasser der natürlichen Spiegel des Menschen. Im Wasser entledigt sich ungeschreit der Mensch aller mystischen Umhüllungen; dem Wasser vertraut er sich in seiner wahren, seiner nackten Gestalt an; im Wasser verschwinden alle supranaturalistischen Illusionen. So erlosch auch einst in dem Wasser der ionischen Naturphilosophie die Fackel der heidnischen Astrotheologie.

Hierin eben liegt die wunderbare Heilkraft des Wassers – hierin die Wohltätigkeit und Notwendigkeit der pneumatischen Wasserheilkunst, namentlich für so ein wasserschüces, sich selbst betörendes, sich selbst verweichlichendes Geschlecht, wie größtenteils das gegenwärtige ist.

Fern sei es jedoch von uns, über das Wasser, das helle, sonnenklare Wasser der natürlichen Vernunft uns Illusionen zu machen, mit dem Antidotum des Supranaturalismus selbst wieder supranaturalistische Vorstellungen zu verbinden. *Ἄριστον ἔδωκεν*, allerdings; aber auch *ἄριστον μέτρον*. Auch die Kraft des Wassers ist eine in sich selbst begrenzte, in Maß und Ziel gesetzte Kraft. Auch für das Wasser gibt es unheilbare Krankheiten. So ist vor allem inkurabel die Venerie, die Lustseuche der modernen Frömmler, Dichter und Schöngestirter, welche, den Wert der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, so ehr- und schamlos sind, daß sie selbst die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohltätig sei, in Schutz nehmen, so wesen- und wahrheitslos, daß sie nicht einmal mehr fühlen, daß eine Illusion nur so lange *schön* ist, solange sie für keine Illusion, sondern für *Wahrheit* gilt. Doch an solche grundeitle, lustsüchtige Subjekte wendet sich auch nicht der pneumatische Wasserheilkünstler. Nur wer den schlichten Geist der Wahrheit höher schätzt als den gleisnerischen Schöngestir der Lüge,

nur wer die Wahrheit schön, die Lüge aber häßlich findet,
nur der ist würdig und fähig, die heilige Wassertaufe zu
empfangen.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die albernen und perfiden Urteile, welche über diese Schrift seit ihrer Erscheinung in der ersten Auflage gefällt wurden, haben mich keineswegs befremdet, denn ich erwartete keine anderen und konnte auch rechtlicher- und vernünftigerweise keine anderen erwarten. Ich habe es durch diese Schrift mit Gott und Welt verdorben. Ich habe die „ruchlose Frechheit“ gehabt, schon in dem Vorwort auszusprechen, daß „auch das Christentum seine klassische Zeiten gehabt habe und nur das Wahre, das Große, das Klassische würdig sei, gedacht zu werden, das Unwahre, Kleine, Unklassische aber vor das Forum der Satire oder der Komik gehöre, daß ich daher, um das Christentum als ein *denkwürdiges* Objekt fixieren zu können, von dem dissoluten, charakterlosen, komfortablen, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt abstrahiert, mich zurückversetzt habe in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus einflocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe“. Ich habe also die ruchlose Frechheit gehabt, das von den modernen Scheinchristen vertuschte und verleugnete wahre Christentum aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht wieder hervorzuziehen, aber nicht in der löblichen und vernünftigen Absicht, es als das Nonplusultra des menschlichen Geistes und Herzens hinzustellen, nein, in der entgegengesetzten, in der ebenso „töricht“ als „teuflichen“ Absicht, es auf ein höheres, allgemeineres Prinzip zu reduzieren – und bin infolge dieser ruchlosen Frechheit mit Fug und Recht der Fluch der modernen Christen, insbesondere

der Theologen, geworden. Ich habe die *spekulative* Philosophie an ihrer empfindlichsten Stelle, an ihrem eigentlichen Point d'honneur angegriffen, indem ich die scheinbare Eintracht, welche sie zwischen sich und der Religion gestiftet, unbarmherzig zerstörte – nachwies, daß sie, um die Religion mit sich in Einklang zu bringen, die Religion ihres wahren, wesenhaften Inhalts beraubt; zugleich aber auch die sogenannte *positive* Philosophie in ein höchst fatales Licht gesetzt, indem ich zeigte, daß das *Original* ihres Götzenbildes der *Mensch* ist, daß zur Persönlichkeit wesentlich Fleisch und Blut gehört – durch meine extraordinäre Schrift also die ordinären Fachphilosophen gewaltig vor den Kopf gestoßen. Ich habe mit ferner durch die äußerst unpolitische, leider, aber intellektuell und sitzlich notwendige Aufklärung, die ich über das dunkle Wesen der Religion gegeben, selbst die Ungnade der Politiker zugezogen – sowohl der Politiker, welche die Religion als das politischste Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menschen betrachten, als auch derjenigen, welche die Religion als das politisch gleichgültigste Ding ansehen, und daher wohl auf dem Gebiete der Industrie und Politik Freunde, aber auf dem Gebiete der Religion sogar Feinde des Lichts und der Freiheit sind. Ich habe endlich, und zwar schon durch die rücksichtslose Sprache, mit welcher ich jedes Ding bei seinem wahren Namen nenne, einen entsetzlichen, unverzeihlichen Verstoß gegen die Etikette der Zeit gemacht.

Der Ton der „guten Gesellschaften“, der neutrale, leidenschaftslose Ton konventioneller Illusionen und Unwahrheiten ist nämlich der herrschende, der normale Ton der Zeit – der Ton, in welchem nicht etwa nur die eigentlich politischen, was sich von selbst versteht, sondern auch die religiösen und wissenschaftlichen Angelegenheiten, id est Übel der Zeit behandelt und besprochen werden müssen. Schein ist das Wesen der Zeit – Schein unsre Politik, Schein unsre Sitlichkeit, Schein unsre Religion, Schein unsre Wissenschaft. Wer jetzt die Wahrheit sagt, der ist impertinent, „ungesittet“, wer „ungesittet“, unsittlich, Wahrheit ist unsrer Zeit Unsittlichkeit. Sitt-

lich, ja autorisiert und honoriert ist die *heuchlerische* Verneinung des Christentums, welche sich den Schein der *Bejahung* desselben gibt; aber unsittlich und verrufen ist die *wahrhaftige*, die *sittliche* Verneinung des Christentums – die Verneinung, die sich als Verneinung ausspricht. Sittlich ist das Spiel der Willkür mit dem Christentum, welche den einen Grundartikel des christlichen Glaubens *wirklich* fallen-, den andern aber *scheinbar* stehenläßt, denn *wer einen* Glaubensartikel umstößt, der stößt, wie schon Luther sagte*, *alle* um, wenigstens dem Prinzipie nach, aber unsittlich ist der Ernst der Freiheit vom Christentum aus innerer Notwendigkeit, sittlich ist die taktlose Halbheit, aber unsittlich die ihrer selbst gewisse und sichere Ganzheit, sittlich der liederliche Widerspruch; aber unsittlich die Strenge der Konsequenz, sittlich die Mittelmaßigkeit, weil sie mit nichts fertig wird, nirgends auf den Grund kommt, aber unsittlich das Genie, weil es aufräumt, weil es seinen Gegenstand erschöpft – kurz, sittlich ist nur die Lüge, weil sie das Übel der Wahrheit oder – was jetzt eins ist – die Wahrheit des Übels umgeht, verheimlicht.

Wahrheit ist aber in unsrer Zeit nicht nur Unsittlichkeit, Wahrheit ist auch *Unwissenschaftlichkeit* – Wahrheit ist die Grenze der Wissenschaft. In demselben Sinne, als sich die Freiheit der deutschen Rheinschiffahrt justqu' à la mer, erstreckt sich die Freiheit der deutschen Wissenschaft justqu' à la vérité. Wo die Wissenschaft zur Wahrheit kommt, Wahrheit wird, da hört sie auf, Wissenschaft zu sein, da wird sie ein Objekt der Polizei – die Polizei ist die Grenze zwischen der Wahrheit und Wissenschaft. Wahrheit ist der Mensch, nicht die Vernunft in abstracto, das Leben, nicht der Gedanke, der auf dem Papier bleibt, auf dem Papier seine volle, entsprechende Existenz findet. Gedanken daher, die unmittelbar aus der

* Luther drückt sich hierüber auch also aus: „*Rund und rein, ganz und alles gegläubt, oder nichts gegläubt.* Der heilige Geist läßt sich nicht trennen, noch theilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig, und das andere falsch lehren oder gläuben lassen. . . . Wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie auch nichts mehr und ist ganz untüchtig.“ O wie wahr! Wie beleidigen den musikalischen Sinn die Glockentöne des modernen Glaubens! Aber freilich, wie ist auch die Glocke zerborsten!

Feder in das Blut, aus der Vernunft in den Menschen übergehen, sind keine wissenschaftlichen Wahrheiten mehr. Wissenschaft ist wesentlich nur ein unschädliches, aber auch unnützlich Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wissenschaft ist nur Beschäftigung mit für das Leben, für den Menschen gleichgültigen Dingen, oder, gibt sie sich ja mit nicht gleichgültige Beschäftigung, daß darum kein Mensch sich kümmert. Ratlosigkeit im Kopfe, Tatlosigkeit im Herzen – Wahrheits- und Gesinnungslosigkeit, kurz, Charakterlosigkeit ist daher jetzt die notwendige Eigenschaft eines echten, rekommandabeln, koschern Gelehrten – wenigstens eines solchen Gelehrten, dessen Wissenschaft ihn notwendig in Berührung mit den delikaten Punkten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbestechlichem Wahrheitssinne, von entschiedenem Charakter, der ebendeswegen den Nagel mit einem Schläge auf den Kopf trifft, der das Übel bei der Wurzel packt, den Punkt der Krisis, der Entscheidung unaufhaltsam herbeiführt – ein solcher Gelehrter ist *kein* Gelehrter mehr – Gott bewahre! –, er ist ein „*Herostrat*“ – also flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigstens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der Tod am Galgen ist den ausdrücklichen Grundsätzen des heutigen „christlichen Staatsrechts“ zufolge ein unpolitischer und „*unchristlicher*“, weil offen ausgesprochener, unleugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche Tod ist ein höchst politischer und christlicher, weil hinterlistiger, heuchlerischer Tod – Tod, aber ein Tod, der nicht *scheint* Tod zu sein. Und Schein, purer Schein ist das Wesen der Zeit in allen nur einigermaßen kitzligen Punkten.

Kein Wunder also, daß die Zeit des scheinbaren, des illusorischen, des renommtistischen Christentums an dem *Wesen* des Christentums einen solchen Skandal genommen hat. Ist doch das Christentum so sehr außer Art geschlagen und außer Praxis gekommen, daß selbst die offiziellen und gelehrten Repräsentanten des Christentums, die Theologen, nicht einmal mehr *wissen* oder wenigstens wissen wollen, *was* Christentum ist. Man vergleiche nur, um sich hiervon mit eignen Augen zu

überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorsehung, der Nichtigkeit der Welt gemacht, mit den *historischen Zeugnissen*, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieser zweiten, ebendeshwegen mit Belegstellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß diese ihre Vorwürfe nicht *mich*, sondern das Christentum selbst treffen, daß ihre „Indignation“ über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der christlichen Religion ist. Nein, es ist kein Wunder, daß in einer Zeit, welche – übrigens offenbar aus Langerweile – den abgelebten, den jetzt ach so kleinlichen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus – ein Gegensatz, über den jüngst noch der Schuster und Schneider hinaus war – mit affektierter Leidenschaftlichkeit wieder angefacht und sich nicht geschämt hat, den Hader über die gemischten Ehen als eine ernsthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf Grund historischer Dokumente beweist, daß nicht nur die gemischte Ehe, die Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern die Ehe überhaupt dem *wahren* Christentum widerspricht, daß der *wahre* Christ – aber ist es nicht Pflicht der „christlichen Regierungen“, der christlichen Seelsorger, der christlichen Lehrer, dafür zu sorgen, daß wir alle wahre Christen seien? – keine andere Zeugung kennt als die Zeugung im Heiligen Geiste, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde – nein, es ist kein Wunder, daß in einer solchen Zeit eine solche Schrift ein empörender Anachronismus ist.

Aber ebendeshwegen, weil es kein Wunder, so hat mich auch das Geschrei über und gegen meine Schrift im geringsten nicht aus dem Konzept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der strengsten, ebensowohl historischen als philosophischen Kritik unterworfen, sie von ihren formellen Mängeln, soviel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und historischen Zeugnissen – höchst schlagenden, un widersprechlichen Zeugnissen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft

Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyse mit historischen Belegen unterbreche und unterstütze, sich überzeugen, wenn man *nicht stockblind* ist, und eingestehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Übersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch ist. Und weiter will meine Schrift nichts sein als eine sinngetreue Übersetzung – bildlos ausgedrückt: eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion. Die allgemeinen Sätze, die ich in der Einleitung vorausschicke, sind keine apriorischen, selbst-ersonnenen, keine Produkte der Spekulation; sie sind entstanden erst aus der Analyse der Religion, sind nur, wie überhaupt die Grundgedanken der Schrift, in Gedanken umgesetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefaßte und dadurch zum Verständnis gebrachte tatsächliche Äußerungen des menschlichen Wesens – und zwar des religiösen Wesens und Bewußtseins des Menschen. Die Gedanken meiner Schrift sind nur Konklusionen, Folgerungen aus Prämissen, welche *nicht wieder Gedanken*, sondern *gegenständliche*, entweder *lebendige* oder *historische* Tatsachen sind – Tatsachen, die ob ihrer plumpen Existenz in Großfolio in meinem Kopfe gar nicht Platz hatten. Ich verwerfe überhaupt unbedingt die *absolute*, die *immaterielle*, die *mit sich selbst zufriedne* Spekulation – die Spekulation, die ihren Stoff *aus sich selbst* schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von *den* Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns stets nur mittelst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert. Ich bin *Idealist* nur auf dem Gebiete der *praktischen* Philosophie, d. h., ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerschütterlich, daß gar manches, ja wohl

gar manches, was den kurzichtigen, kleinnütigen Praktiken heute für Phantasie, für nie realisierbare Idee, ja für bloße Schimäre gilt, schon morgen, d. h. im nächsten Jahrhundert – Jahrhunderte im Sinne des einzelnen Menschen sind Tage im Sinne und Leben der Menschheit – in voller Realität dastehen wird. Kurz, die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur *politische* und *moralische* Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne. Den Grundsatz der bisherigen spekulativen Philosophie: Alles, was mein ist, führe ich bei mir selbst – das alte *Omnia mea mecum porto* kann ich daher, leider, nicht auf mich applizieren. Ich habe gar viele Dinge *außer mir*, die ich nicht in der Tasche oder im Kopfe mit mir transportieren kann, aber gleichwohl doch zu mir selbst rechne, nicht zu mir nur als Menschen, von dem hier keine Rede ist, sondern zu mir als Philosophen. Ich bin nichts als ein *geistiger Naturforscher*, aber der Naturforscher vermag nichts ohne Instrumente, ohne materielle Mittel. Als ein solcher – als ein geistiger Naturforscher also schrieb ich denn auch diese meine Schrift, die folglich nichts andres enthält als das Prinzip, und zwar bereits praktisch bewährte, das heißt in concreto, an einem besondern Gegenstande – einem Gegenstande übrigens von allgemeiner Bedeutung – an der Religion dargestellte, entwickelte und durchgeführte Prinzip einer neuen, von der bisherigen Philosophie *wesentlich* unterschiednen, dem *wahren, wirklichen, ganzen* Wesen des Menschen entsprechenden, aber freilich gerade ebendeshalb wegen allen durch eine über-, d. h. widermenschliche, wider-natürliche Religion und Spekulation verdorbenen und verküppelten Menschen widersprechenden Philosophie – einer Philosophie, welche nicht, wie ich mich schon anderwärts ausdrückte, den Gänsekiel für das einzige entsprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit hält, sondern Augen und Ohren, Hände und Füße hat, nicht den Gedanken der Sache mit der

Sache selbst identifiziert, um so die wirkliche Existenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Existenz zu reduzieren, sondern beide voneinander trennt, aber gerade durch diese Trennung zur Sache selbst kommt, nicht das Ding, wie es Gegenstand der abstrakten Vernunft, sondern wie es Gegenstand des wirklichen, ganzen Menschen, also selbst ein ganzes, wirkliches Ding ist, als das wahre Ding anerkennt – einer Philosophie, welche, weil sie sich nicht auf einen Verstand für sich selbst, auf einen absoluten, namenlosen Verstand, von dem man nicht weiß, wem er angehört, sondern auf den Verstand des – freilich nicht verspekulierten und verchristelten – Menschen stützt, auch die menschliche, nicht eine wesen- und namenlose Sprache spricht, ja welche, wie der Sache, so der Sprache nach, gerade das Wesen der Philosophie in die Negation der Philosophie setzt, d. h. nur die in *succum et sanguinem* vertierte, die Fleisch und Blut, die Mensch gewordene Philosophie für die wahre Philosophie erklärt und daher ihren höchsten Triumph darin findet, daß sie allen plumpen und verschulden Köpfen, welche in den *Schein* der Philosophie das *Wesen* der Philosophie setzen, gar nicht Philosophie zu sein scheint.

Als ein Spezimen dieser Philosophie nun, welche nicht die Substanz Spinozas, nicht das Ich Kants und Fichtes, nicht die absolute Identität Schellings, nicht den absoluten Geist Hegels, kurz, kein abstraktes, nur gedachtes oder eingebildetes, sondern ein *wirkliches* oder vielmehr das allerwirklichste Wesen, das wahre *Ens realissimum: den Menschen*, also das positivste *Realprinzip* zu ihrem Prinzip hat, welche den Gedanken aus seinem Gegenteil, aus dem Stoffe, dem Wesen, den Sinnen erzeugt, sich zu ihrem Gegenstande erst sinnlich, das ist leidend, rezeptiv verhält, ehe sie ihn denkend bestimmt, ist also meine Schrift – obwohl andererseits das wahre, das Fleisch und Blut gewordne Resultat der bisherigen Philosophie – doch so wenig ein in die Kategorie der Spekulation zu stellendes Produkt, daß sie vielmehr das direkte Gegenteil, ja die Auflösung der Spekulation ist. Die Spekulation läßt die Religion nur sagen, was *sie selbst* gedacht und weit besser

gesagt als die Religion; sie bestimmt die Religion, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen; sie kommt nicht *aus sich* heraus. Ich aber lasse die Religion *sich selbst aussprechen*; ich mache nur ihren Zuhörer und Dolmetscher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden –, zu entdecken, „Dasein zu enthüllen“ war mein einziger Zweck; richtig zu *sehen* mein einziges Bestreben. Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verleugnet und verneint den Gott, der *nicht* Mensch, sondern nur ein Ens rationis ist, indem sie Gott Mensch werden läßt und nun erst diesen menschlich gestalteten, menschlich fühlenden und gesinnten Gott zum Gegenstande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimnis der christlichen Religion verraten, nur entrisen dem widerspruchsvollen Lug- und Truggewebe der Theologie – dadurch aber freilich ein wahres Sakrilegium begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheistisch ist, so bedenke man, daß der Atheismus – im Sinne dieser Schrift wenigstens – das Geheimnis der Religion selbst ist, daß die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen an nichts andres glaubt als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens. *Oder man beweise mir, daß sowohl die historischen, als rationellen Argumente meiner Schrift falsch, unwahr sind – widerlege sie – aber ich bitte mir aus – nicht mit juristischen Injurien oder theologischen Jeremiaden, oder abgedroschenen spekulativen Phrasen, oder namenlosen Miserabilitäten, sondern mit Gründen, und zwar solchen Gründen, die ich nicht selbst bereits gründlichst widerlegt habe.*

Allerdings ist meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt, nur gegen das *immenschliche*, nicht gegen das *menschliche* Wesen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Teile, wovon der Hauptsache nach der erste der *bejahende*, der zweite – mit Inbegriff des Anhangs – nicht ganz, doch

größtenteils – der *verneinende* ist; aber in beiden wird dasselbe bewiesen, nur auf verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Weise. Der erste ist nämlich die Auflösung der Religion in ihr *Wesen*, ihre *Wahrheit*, der zweite die Auflösung derselben in ihre *Widersprüche*; der erste *Entwicklung*, der zweite *Polemik*; jener daher der Natur der Sache nach ruhiger, dieser lebendiger. Gemach schreitet die Entwicklung vorwärts, aber rasch der Kampf, denn die Entwicklung ist auf jeder Station in sich befriedigt, aber der Kampf nur im letzten Ziele. Bedenklich ist die Entwicklung, aber resolut der Kampf. *Licht* erheischt die Entwicklung, aber *Feuer* der Kampf. Daher die Verschiedenheit der beiden Teile schon in formeller Beziehung.

Im ersten Teile also zeige ich, daß der *wahre Sinn* der Theologie die Anthropologie ist, daß zwischen den Prädikaten des göttlichen und menschlichen Wesens, folglich – denn überall, wo die Prädikate, wie dies vor allem bei den theologischen der Fall ist, nicht zufällige Eigenschaften, Akzidenzen, sondern das Wesen des Subjekts ausdrücken, ist zwischen Prädikat und Subjekt kein Unterschied, kann das Prädikat an die Stelle des Subjekts gesetzt werden, weshalb ich verweise auf die Analytik des Aristoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius – folglich auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subjekt oder Wesen kein Unterschied ist, daß sie identisch sind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der Unterschied, der zwischen den theologischen und anthropologischen Prädikaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden soll, sich in Nichts, in Unsinn auflöst.

Ein sinnfälliges Beispiel. Im ersten Teil beweise ich, daß der Sohn Gottes in der Religion *wirklicher* Sohn ist, *Sohn* Gottes in demselben Sinne, in welchem der Mensch Sohn des Menschen ist, und finde darin die *Wahrheit*, das *Wesen* der Religion, daß sie ein tief menschliches Verhältnis als ein göttliches Verhältnis erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes – allerdings nicht unmittelbar in der Religion selbst, sondern in der Reflexion derselben über sich – nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinn, sondern auf

ine ganz andre, der Natur und Vernunft widersprechende, folglich sinn- und verstandlose Weise Sohn sei, und finde in dieser Vernichtung des menschlichen Sinnes und Verstandes die Unwahrheit, das Negative der Religion.

Der erste Teil ist demnach der direkte, der zweite der indirekte Beweis, daß die Theologie Anthropologie ist; der zweite führt daher notwendig auf den ersten zurück; er hat keine selbständige Bedeutung; er hat nur den Zweck, zu beweisen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden ist, der richtige sein muß, weil der entgegengesetzte Sinn Unsinn ist. Kurz, im ersten Teile habe ich es hauptsächlich – hauptsächlich, sage ich, denn es war unvermeidlich, in den ersten auch schon die Theologie, wie in den zweiten die Religion hineinzuziehen – mit der Religion zu thun, im zweiten mit der Theologie, aber nicht nur, wie man glaubte und da irrthümlich gemeint hat, mit der gemeinen Theologie, deren mir übrigens wohlbekannte Quisquilien ich vielmehr mir soviel als möglich vom Leibe hielt, mich überall nur auf die wesentlichste, die strengste, notwendigste Bestimmung des Gegenstandes beschränkend, wie zum Beispiel bei den Sakramenten nur auf zwei, denn im strengsten Sinne (siehe Luther T. XVII, S. 558 nach der zitierten Ausgabe) gibt es nur zwei, also auf die Bestimmung, welche einem Gegenstand allgemeines Interesse gibt, ihn über die beschränkte Sphäre der Theologie erhebt, sondern auch, was ja schon der bloße Anschein zeigt, mit der spekulativen Theologie oder Philosophie. Mit der Theologie, sage ich, nicht mit den Theologen; denn ich kann überall nur fixiren, was prima causa ist – das Original, nicht die Kopie, Prinzipien, nicht Personen, Gattungen, aber nicht Individuen, Objekte der Geschichte, aber nicht Objekte der Chronique scandaleuse.

Wenn meine Schrift nur den zweiten Teil enthielte, so hätte man allerdings vollkommen recht, derselben eine nur negative Tendenz vorzuwerfen – den Satz: die Religion ist Nichts, ist Unsinn, als den wesentlichen Inhalt derselben zu bezeichnen. Allein ich sage keineswegs: – wie leicht hätte ich mir es dann machen können! – Gott ist Nichts, die Trinität

ist Nichts, das Wort Gottes ist Nichts usw., ich zeige nur, daß sie nicht das sind, was sie in der Illusion der Theologie sind – nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien, die Mysterien der menschlichen Natur; ich zeige, daß die Religion das scheinbare, oberflächliche Wesen der Natur und Menschheit für ihr wahres, inneres Wesen nimmt und das wahre, esoterische Wesen derselben als ein andres, als ein besonderes Wesen vorstellt, daß folglich die Religion in den Bestimmungen, die sie von Gott, zum Beispiel vom Worte Gottes gibt – wenigstens in den Bestimmungen, welche keine negativen sind in dem eben angegebenen Sinne –, nur das wahre Wesen des menschlichen Wortes definiert oder vergegenständlicht. Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch, die Anthropologie Unsinn, Nichts, pure Illusion wäre. Aber weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe – eine Bedeutung, die ihr gerade nur so lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie steht –, indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Christentum, indem es Gott zum Menschen erniedrigte, den Menschen zu Gott machte, freilich wieder zu einem dem Menschen entfernten, transszendenten, phantastischen Gott – nehme daher auch das Wort Anthropologie, wie sich von selbst versteht, nicht im Sinne der Hegelschen oder bisherigen Philosophie überhaupt, sondern in einem unendlich höhern und allgemeineren Sinne.

Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde – im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Notwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken. Ich tue daher der Religion – auch der spekulativen Philosophie oder Theologie – nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne oder

vielmehr nur ihre *einwärts* gekehrten Augen *auswärts* richt, das heißt, ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit.

Aber freilich für diese Zeit, welche das Bild der Sache, die Kopie dem Original, die Vorstellung der Wirklichkeit, der Schein dem Wesen vorzieht, ist diese Verwandlung, weil *Enttäuschung*, absolute Vernichtung, oder doch ruchlose Profanation; denn heilig ist ihr nur die Illusion, profan aber die Wahrheit. Ja, die Heiligkeit steigt in ihren Augen in demselben Maße, als die Wahrheit ab- und die Illusion zunimmt, so daß der höchste Grad der Illusion für sie auch der höchste Grad der Heiligkeit ist. Verschwunden ist die Religion und an ihre Stelle getreten selbst bei den Protestanten der *Schein* der Religion – die *Kirche*, um wenigstens der unwissenden und urteilslosen Menge den Glauben beizubringen, es bestehe noch der christliche Glaube, weil heute noch die christlichen Kirchen, wie vor tausend Jahren, bestehen und heute noch, wie sonst, die *äußerlichen Zeichen* des Glaubens im Schwang sind. Was keine Existenz mehr im *Glauben* hat – der Glaube der modernen Welt ist nur ein scheinbarer Glaube, ein Glaube, der *nicht* glaubt, was er zu glauben sich einbildet, nur ein *unentschiedener*, *schwachsinniger* Unglaube, wie dies von mir und andern hinlänglich bewiesen worden –, das soll doch noch in der *Meinung* gelten, was nicht mehr in sich selbst, in *Wahrheit* heilig ist, doch wenigstens noch *heilig scheinen*. Daher die *scheinbar* religiöse Entrüstung der gegenwärtigen Zeit, der Zeit des Scheines und der Illusion, über meine Analyse namentlich von den Sakramenten. Aber man verlange nicht von einem Schriftsteller, der sich nicht die Gunst der Zeit, sondern nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele setzt, daß er vor einem leeren Scheine Respekt habe oder heuchle, um so weniger, als der Gegenstand dieses Scheines an und für sich der Kulminationspunkt der Religion, d. h. der Punkt ist, wo die Religiosität in Irreligiosität umschlägt. Dies zur Rechtfertigung, nicht zur Entschuldigung meiner Analyse von den Sakramenten.

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbesondere in der Schlußanwendung gegebenen Analyse von den Sakramenten betrifft, so bemerke ich nur, daß ich hier den wesentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derselben, besonders in Beziehung auf ihre praktische Bedeutung, an einem sinnlichen Beispiel veranschauliche, daß ich hier die Sinne selbst zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyse und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonstriere, was ich durch die ganze Schrift ad captum dozierte. Wie nämlich das Wasser der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls, in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen, unendlich mehr sind und wirken als in einer supernaturalistischen, illusorischen Bedeutung; so ist überhaupt der Gegenstand der Religion, im Sinne meiner Schrift, also im anthropologischen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenstand der Theorie und Praxis als im Sinne der Theologie; denn wie das, was im Wasser, Wein und Brot als ein von diesen natürlichen Stoffen Unterschiedenes mitgeteilt wird oder vielmehr werden *soll*, nur etwas in der Vorstellung, Einbildung, aber nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit ist, so ist auch der Gegenstand der Religion überhaupt, das göttliche Wesen im Unterschiede vom Wesen der Natur und Menschheit, d. h., wenn die Bestimmungen desselben, wie Verstand, Liebe usw., etwas anderes sein und bedeuten sollen als eben diese Bestimmungen, wie sie das Wesen des Menschen und der Natur ausmachen, nur etwas in der Vorstellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir sollen also – ist die Lehre der Fabel – die Bestimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Wesen und Dinge nicht, wie die Theologie und spekulative Philosophie, zu willkürlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädikaten eines von ihnen unterschiednen, transzendenten, absoluten, d. i. abstrakten Wesens machen, sondern in der Bedeutung nehmen und erfassen, welche sie *für sich selbst* haben, welche identisch ist mit ihrer Qualität, mit *der* Bestimmtheit, die sie zu dem macht, was sie sind – so erst haben wir die Schlüssel zu einer *reellen Theorie* und

Praxis. Ich setze in der Tat und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwassers die Wohltat des wirklichen Wassers. Wie „wässerig“, wie trivial! Jawohl, sehr trivial. Aber eine *sehr triviale* Wahrheit war seinerzeit auch der Ehestand, welchen Luther auf Grund seines natürlichen Menschensinns der scheinheiligen Illusion des ehelosen Standes entgegensetzte. Das Wasser ist mir daher allerdings *Sache*, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beispiel, Symbol des „unheiligen“ Geistes meiner Schrift, gleichwie auch das Wasser der Taufe – der Gegenstand meiner Analyse – zugleich eigentliches und bildliches oder symbolisches Wasser ist. Ebenso ist es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Essen und Trinken sei die *summa summarum*, das positive Resultat meiner Schrift. Ich ewidre hierauf nur dieses: Wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sakramenten enthalten ist, es folglich auch keine anderen religiösen Akte oder Handlungen gibt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; so ist allerdings auch der ganze Inhalt und das positive Resultat meiner Schrift: Baden, Essen und Trinken, sientmal und all-dieweil meine Schrift nichts ist als eine sachgetreue, ihrem Gegenstand sich aufs strengste anschließende, historisch-philosophische Analyse – die *Selbstenttäuschung*, das *Selbstbewußtsein* der Religion.

Eine *historisch-philosophische* Analyse, im Unterschiede von den nur historischen Analysen des Christentums. Der Historiker zeigt, z. B. wie *Daumer*, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menschenopferkultus stammender Ritus ist, daß einst statt des Weines und Brotes wirkliches Menschenfleisch und Blut genossen wurde. Ich dagegen mache nur die christliche, im Christentum *sanktionierte* Bedeutung desselben zum Objekt meiner Analyse und Reduktion und befolge dabei den Grundsatz, daß nur *die* Bedeutung, welche ein Dogma oder Institut, mag dieses nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Christentum, natürlich nicht im heutigen, sondern alten, wahren Christentum hat, auch der wahre Ursprung desselben ist, inwiefern es ein christliches ist. Oder er zeigt,

wie z. B. *Lützelberger*, daß die Erzählungen von den Wundern Christi sich in lauter Widersprüche und Ungereimtheiten auflösen, daß sie spätere Erdichtungen sind, daß folglich Christus kein Wundertäter, überhaupt nicht der gewesen ist, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich dagegen frage nicht danach, was wohl der wirkliche, natürliche Christus im Unterschiede von dem gemachten oder gewordenen supranaturalistischen gewesen ist oder sein mag; ich nehme diesen religiösen Christus vielmehr an, aber zeige, daß dieses übermenschliche Wesen nichts andres ist als ein Produkt und Objekt des übernatürlichen menschlichen Gemüts. Ich frage nicht, ob dieses oder jenes, überhaupt ein Wunder geschehen *kann* oder nicht; ich zeige nur, *was* das Wunder ist, und zwar nicht a priori, sondern an den *Beispielen* von Wundern, die in der Bibel als wirkliche Begebenheiten erzählt werden, beantworte aber damit gerade die Frage von der Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit des Wunders auf eine Weise, die selbst die Möglichkeit aller dieser Fragen aufhebt. Soviel über meinen Unterschied von den antichristlichen Historikern. Was aber mein Verhältnis betrifft zu *Strauß* und *Bruno Bauer*, in Gemeinschaft mit welchen ich stets genannt werde, so mache ich hier nur darauf aufmerksam, daß schon in dem Unterschiede des Gegenstandes, wie ihn auch nur der Titel angibt, der Unterschied unserer Werke angedeutet ist. B. hat zum Gegenstand seiner Kritik die evangelische Geschichte, d. i. das biblische Christentum oder vielmehr biblische Theologie, Str. die christliche Glaubenslehre und das Leben Jesu, das man aber auch unter den Titel der christlichen Glaubenslehre subsumieren kann, also das dogmatische Christentum oder vielmehr die dogmatische Theologie, ich das Christentum überhaupt, d. h. die christliche Religion und als Konsequenz nur die christliche Philosophie oder Theologie. Daher zitiere ich hauptsächlich auch nur solche Männer, in welchen das Christentum nicht nur ein theoretisches oder dogmatisches Objekt, nicht nur Theologie, sondern Religion war. Mein hauptsächlichster Gegenstand ist das Christentum, ist die Religion, wie sie *unmittelbares Objekt, unmittelbares Wesen des Menschen* ist.

Gelehrsamkeit und Philosophie sind mir nur die *Mittel*, den im Menschen verborgenen Schatz zu heben.

Erinnern muß ich auch noch, daß meine Schrift ganz wider meine Absicht und Erwartung in das allgemeine Publikum gekommen ist. Zwar habe ich von jeher nicht den Gelehrten, nicht den abstrakten und partikulären Fakultätsphilosophen, sondern den universellen Menschen mir zum Maßstab der wahren Lehr- und Schreibart genommen, überhaupt den Menschen – nicht diesen oder jenen Philosophen – als das Kriterium der Wahrheit betrachtet, von jeher die höchste Virtuosität des Philosophen in die Selbstverleugnung des Philosophen – darin gesetzt, daß er weder als Mensch noch als Schriftsteller den Philosophen zur Schau trägt, d. h. nur dem *Wesen*, aber nicht der *Form* nach, nur ein *still*, aber nicht *lauter* oder gar vorlauter Philosoph ist, und mir daher bei allen meinen Schriften, so auch bei dieser, die höchste Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit, die nur immer der Gegenstand erlaubt, zum Gesetz gemacht, so daß sie eigentlich jeder *gebildete* und *denkende* Mensch, wenigstens der Hauptsache nach, verstehen kann. Aber dessenungeachtet kann meine Schrift nur von *Jem* Gelehrten – versteht sich nur von dem *wahrheitsliebenden, urteilsfähigen, dem über die Gesinnungen und Vorurteile des gelehrten und ungelehrten Pöbels erhabnen Gelehrten* – gewürdigt und vollständig verstanden werden; denn, obwohl ein durchaus selbständiges Erzeugnis, ist sie doch zugleich nur eine notwendige Konsequenz der Geschichte. Sehr häufig beziehe ich mich auf diese oder jene geschichtliche Erscheinung, ohne sie auch nur dem Namen nach zu bezeichnen, weil ich es für überflüssig hielt – Beziehungen, die also nur dem Gelehrten verständlich sind. So beziehe ich mich z. B. gleich im ersten Kapitel, wo ich die notwendigen Konsequenzen des Gefühlsstandpunktes entwickle, auf den Philosophen Jacobi und Schleiermacher, im zweiten Kapitel von vornherein hauptsächlich auf den Kantianismus, Skeptizismus, Deismus, Materialismus, Pantheismus, im Kapitel vom „Standpunkt der Religion“, da, wo ich den Widerspruch zwischen der religiösen oder theologischen und physikalischen oder naturphilo-

sophischen Anschauung der Natur erörtere, auf die Philosophie im Zeitalter der Orthodoxie, und zwar vorzüglich die Cartesische und Leibnizische Philosophie, in welcher dieser Widerspruch auf eine besonders charakteristische Weise hervortritt. Wer daher nicht die geschichtlichen Voraussetzungen und Vermittlungsstufen meiner Schrift kennt, dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken; kein Wunder, wenn meine Behauptungen ihm oft rein aus der Luft gegriffen zu sein scheinen, stehen sie auch gleich auf noch so festen Füßen. Zwar ist der Gegenstand meiner Schrift von allgemeinem menschlichem Interesse; auch werden einst die Grundgedanken derselben – allerdings *nicht in der Weise*, in welcher sie hier ausgesprochen sind und unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen ausgesprochen werden konnten – sicherlich Eigentum der Menschheit werden, denn nur hohle, machtlose, dem wahren Wesen des Menschen widersprechende Illusionen und Vorurteile sind es, die ihnen in der gegenwärtigen Zeit entgegenstehen. Aber ich behandelte meinen Gegenstand zunächst nur als eine wissenschaftliche Angelegenheit, als ein Objekt der Philosophie und konnte ihn zunächst auch nicht anders behandeln. Und indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Spekulation rektifiziere, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja selber zu spekulieren oder – es ist eins – zu theologisieren scheinen, während ich doch gerade die Spekulation auflöse, d. h. die Theologie auf die Anthropologie reduziere. Meine Schrift enthält, sagte ich oben, das, und zwar in concreto entwickelte Prinzip einer neuen, nicht schul-, aber menschengerechten Philosophie. Ja, sie enthält es, aber nur indem sie es *erzeugt*, und zwar aus den Eingeweiden der Religion – daher, im Vorbeigehen gesagt, die neue Philosophie nicht mehr, wie die alte katholische und moderne protestantische Scholastik, in Versuchung geraten kann und wird, ihre Übereinstimmung mit der Religion durch ihre Übereinstimmung mit der christlichen Dogmatik zu beweisen; sie hat vielmehr, als erzeugt aus dem Wesen der Religion, das wahre Wesen der Religion in sich, ist an und für sich, als Philosophie, Religion. Aber eben eine genetische

und folglich explizierende und demonstrierende Schrift ist schon um dieser ihrer formellen Beschaffenheit willen keine für das allgemeine Publikum geeignete Schrift.

Schließlich verweise ich zur Ergänzung dieser Schrift in betreff mancher scheinbar unmotivierter Behauptungen auf meine frühern Schriften, besonders auf: „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit“ und „Philosophie und Christentum“, wo ich mit wenigen, aber scharfen Zügen die historische Auflösung des Christentums geschildert und gezeigt habe, daß das Christentum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, daß es nichts weiter mehr ist als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten im schreiendsten Widerspruch steht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

PS. Als ich diese Vorrede niederschrieb, war noch nicht die *Neuschellingsche* Philosophie – diese Philosophie des *bösen Gewissens*, welche seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleicht, weil sie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist –, diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! – diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts* durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proklamiert“ worden. Wahrlich, wäre diese Posse mir gegenwärtig gewesen – ich würde meine Vorrede anders geschrieben haben.

31. März.

Armes Deutschland! Du bist schon oft in den April geschickt worden, selbst auch auf dem Gebiete der Philosophie, namentlich von dem eben genannten Cagliostro, der dir stets nur

* Die urkundlichen Beweise von der Wahrheit dieses Bildes sind in *Kapps* kategorischer Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

blauen Dunst vorgemacht hat, nie gehalten, was er versprochen, nie bewiesen, was er behauptet. Aber sonst stützte er sich doch wenigstens auf den *Namen* der Vernunft, den *Namen* der Natur – also auf Namen von *Sachen*, jetzt will er dich zum Schlusse gar betören mit Namen von *Personen*, den Namen eines Savigny, eines Twesten und Neander! Armes Deutschland! Selbst deine wissenschaftliche Ehre will man dir nehmen. Unterschriften sollen für wissenschaftliche Beweise, für Vernunftgründe gelten! Doch du läßt dich nicht betören. Du kennst noch zu gut die Geschichte mit dem Augustinermönch. Du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Dekorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Tränen und Seufzern geboren worden ist; du weißt, daß nie die „Hochgestellten“, eben weil sie zu hoch gestellt sind, daß stets nur die Tiefgestellten von den Wogen der Weltgeschichte ergriffen werden.

Den 1. April.

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

1848

Überzeugt, daß man nicht wenig genug reden und schreiben kann, namentlich aber gewohnt, da zu schweigen, wo die Taten reden, unterlasse ich es auch bei diesem Bande dem Leser a priori zu sagen, wovon er a posteriori durch seine eigenen Augen sich überzeugen kann. Nur darauf muß ich schon im voraus aufmerksam machen, daß ich bei dieser Ausgabe alle fremden Wörter soviel als möglich vermieden und alle, wenigstens größern, lateinischen und griechischen Belegstellen übersetzt habe, um sie auch den Ungelehrten verständlich zu machen, daß ich mich aber bei diesen Übersetzungen zwar strenge an den Sinn, nicht aber grade das Wort des Originals gebunden habe.

EINLEITUNG

ERSTES KAPITTEL

Das Wesen des Menschen im allgemeinen

Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Tiere – die Tiere haben keine Religion. Die älteren kritiklosen Zoographen legten wohl dem Elefanten unter anderen löblichen Eigenschaften auch die Tugend der Religiosität bei; allein die Religion der Elefanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Tierwelt, stellt, gestützt auf eigene Beobachtungen, den Elefanten auf keine höhere Geistesstufe als den Hund.

Was ist aber dieser wesentliche Unterschied des Menschen vom Tiere? Die einfachste und allgemeinste, auch populärste Antwort auf diese Frage ist: das Bewußtsein – aber Bewußtsein im strengen Sinne; denn Bewußtsein im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidungskraft, der Wahrnehmung und selbst Beurteilung der äußeren Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen, solches Bewußtsein kann den Tieren nicht abgesprochen werden. Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Tier ist wohl sich als Individuum – darum hat es Selbstgefühl –, aber nicht als Gattung Gegenstand; darum mangelt ihm *das* Bewußtsein, welches seinen Namen vom *Wissen* ableitet. Wo Bewußtsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewußtsein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach ihrer wesentlichen Natur zum Gegenstande machen.

Das Tier hat daher nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: Bei dem Tiere ist das innere Leben eins mit dem äußeren – der Mensch hat ein inneres *und* äußeres Leben. Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen. Der Mensch denkt, d. h., er konversiert, er spricht mit sich selbst. Das Tier kann keine Gattungsfunktion verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Mensch aber kann die Gattungsfunktion des Denkens, des Sprechens – denn Denken, Sprechen sind wahre Gattungsfunktionen – ohne einen anderen verrichten. Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst an die Stelle des anderen setzen, ebendeswegen weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist.

Das Wesen des Menschen im Unterschied vom Tiere ist nicht nur der Grund, sondern auch der Gegenstand der Religion. Aber die Religion ist das Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen. Ein wirklich endliches Wesen hat nicht die entfernteste Ahnung, geschweige ein Bewußtsein von einem unendlichen Wesen, denn die Schranke des Wesens ist auch die Schranke des Bewußtseins. Das Bewußtsein der Raupe, deren Leben und Wesen auf eine bestimmte Pflanzenspezies eingeschränkt ist, erstreckt sich auch nicht über dieses beschränkte Gebiet hinaus; sie unterscheidet wohl diese Pflanze von anderen Pflanzen, aber mehr weiß sie nicht. Solch ein beschränktes, aber eben wegen seiner Beschränktheit infallibles, untrügliches Bewußtsein nennen wir darum auch nicht Bewußtsein, sondern Instinkt. Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen sind untrennbar; beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich allumfassender, unendlicher Natur. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand.

Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen aus? * Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menschen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntnis, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen als Menschen und der Zweck seines Daseins. Der Mensch ist, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen. Aber was ist der Zweck der Vernunft? Die Vernunft. Der Liebe? Die Liebe. Des Willens? Die Willensfreiheit. Wir erkennen, um zu erkennen, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu sein. *Wabres* Wesen ist denkendes, liebendes, wollendes Wesen. Wahr, vollkommen, göttlich ist nur, was um sein selbst willen ist. Aber so ist die Liebe, so die Vernunft, so der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit *im* Menschen, *über* dem individuellen Menschen, ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (Einbildungskraft, Phantasie, Vorstellung, Meinung), Wille, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat – denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie –, sie sind, als die sein Wesen, welches er weder hat noch macht, begründenden Elemente, die ihn beeelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte – göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegenzusetzen kann.**

Wie könnte der gefühlvolle Mensch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerstehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren?

* Der geistlose Materialist sagt: „Der Mensch unterscheidet sich vom Tiere *nur* durch Bewußtsein, er ist ein Tier, aber *mit* Bewußtsein“, er bedenkt also nicht, daß in einem Wesen, das zum Bewußtsein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Wesens vor sich geht. Übrigens soll mit dem Gesagten keineswegs das Wesen der Tiere herabgesetzt werden. Hier ist der Ort nicht, tiefer einzugehen.

** Toute opinion est assez forte pour faire exposer au prix de la vie. Montaigne.

Aber was ist die Macht der Töne anders als die Macht der Gefühle? Die Musik ist die Sprache des Gefühls – der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das sich mitteilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigstens von ihr gehört? Wer ist stärker, die Liebe oder der individuelle Mensch? Hat der Mensch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menschen? Wenn die Liebe den Menschen bewegt, selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, ist diese den Tod überwindende Kraft seine eigene individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich stille, geräuschlose Macht des Denkens erfahren? Wenn du in tiefes Nachdenken versinkst, dich und was um dich vergessend, beherrschest du die Vernunft oder wirst du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über dich feiert? Ist die Macht des Wissenstriebs nicht eine schlechterdings unwiderstehliche, alles überwindende Macht? Und wenn du eine Leidenschaft unterdrückst, eine Gewohnheit ablegst, kurz, einen Sieg über dich selbst erringst, ist diese siegreiche Kraft deine eigene persönliche Kraft, für sich selbst gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche sich gewaltsam deiner bemächtigt und dich mit Indignation gegen dich selbst und deine individuellen Schwachheiten erfüllt? *

* Ob diese Unterscheidung zwischen dem Individuum – ein, wie freilich alle abstrakten Wörter, höchst unbestimmtes, zweideutiges, irreführendes Wort – und der Liebe, der Vernunft, dem Willen eine in der Natur begründete ist oder nicht ist, das ist für das Thema dieser Schrift ganz gleichgültig. Die Religion zieht die Kräfte, Eigenschaften, Wesensbestimmungen des Menschen vom Menschen ab und vergöttert sie als selbständige Wesen – gleichgültig ob sie nun, wie im Polytheismus, jede einzeln für sich zu einem Wesen macht oder, wie im Montheismus, alle in *ein* Wesen zusammenfaßt –, also muß auch in der Erklärung und Zurückführung dieser göttlichen Wesen auf den Menschen dieser Unterschied gemacht werden. Übrigens ist er nicht nur durch den Gegenstand geboten, er ist auch sprachlich und, was eins ist, logisch begründet, denn der Mensch unterscheidet *sich* von seinem Geiste, seinem Kopfe, seinem Herzen, als wäre er etwas ohne sie.

Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. Griechische Menschen – solche Menschen, die uns das Menschen offenbaren, bestätigten diesen Satz durch Sie hatten nur *eine* herrschende Grundleidenschaft wirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche (ihrer Tätigkeit war. Aber der Gegenstand, auf w ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nich als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Ist derselbe ein mehreren der Gattung nach gleicher nach aber unterschiedenen Individuen gemeinsc Gegenstand, so ist er, wenigstens *so, wie* er diesen In je nach ihrer Verschiedenheit Objekt ist, ihr eigen gegenständliches Wesen.

So ist die Sonne das gemeinschaftliche Objekt der P. aber so, wie sie dem Merkur, der Venus, dem Saturn Uranus, so ist sie nicht der Erde Gegenstand. Jeder Pla seine eigene Sonne. Die Sonne, die und wie sie den erleuchtet und erwärmt, hat kein physisches (nur ein as misches, wissenschaftliches) Dasein für die Erde; un Sonne *erscheint* nicht nur anders, sie *ist* auch wirklich au Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verh der Erde zur Sonne ist daher zugleich ein Verhalten der zu sich selbst oder zu ihrem eigenen Wesen, denn das Maß Größe und der Stärke des Lichts, in welchem die Sonne Erde Gegenstand, ist das Maß der Entfernung, welches eigentümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet daher in seiner Sonne den Spiegel seines eigenen Wesens

An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner sel. bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbst wußtsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst d den Menschen; an ihm erscheint dir sein Wesen: der Gegen stand ist sein offenes Wesen, sein wahres, objektives Ich Und dies gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern selbst auch von den sinnlichen Gegenständen. Auch die dem Men schen fernsten Gegenstände sind, *weil* und *wiesern* sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem

Menschen das *ἴσθθι σαυρόν* (Erkenne dich selbst!) zu. Daß er sie sieht und sie *so* sieht, *wie* er sie sieht, das ist ein Zeugnis seines eigenen Wesens. Das Tier wird nur ergriffen von dem zum Leben notwendigen Lichtstrahl, der Mensch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entferntesten Sternes. Nur der Mensch hat reine, intellektuelle, interesselose Freuden und Affekte – nur der Mensch feiert theoretische Augenfeste. Das Auge, das in den Sternenhimmel schaut, jenes nutz- und schadenlose Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfnissen gemein hat, erblickt in diesem Lichte sein eigenes Wesen, seinen eigenen Ursprung. Das Auge ist himmlischer Natur. Darum erhebt sich der Mensch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel. Die ersten Philosophen waren Astronomen. Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, daß er nicht bloß zum Handeln, sondern auch zur Beschauung bestimmt ist.

Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eigenen Wesens. So ist die Macht des Gegenstands des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des Gegenstands der Vernunft die Macht der Vernunft selbst, die Macht des Gegenstands des Willens die Macht des Willens. Den Menschen; dessen Wesen der Ton bestimmt, beherrscht das Gefühl, wenigstens das Gefühl, welches im Ton sein entsprechendes Element findet. Nicht aber der Ton für sich selbst, nur der inhaltvolle, der sinn- und gefühlvolle Ton hat Macht über das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch sich selbst, sein eigenes Wesen bestimmt. So auch der Wille, so auch die Vernunft. Was für eines Gegenstandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden stets zugleich unseres eigenen Wesens uns bewußt; wir können nicht *anderes* betätigen, ohne *uns selbst* zu betätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten sind, Wesenheiten, Realitäten, so ist es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beschränkte, endliche, d. i. nichtige

Kraft empfinden oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit sind identisch; Endlichkeit ist nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit ist der metaphysische, der theoretische, Nichtigkeit der pathologische, praktische Ausdruck. Was dem Verstande endlich, ist nichtig dem Herzen. Es ist aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede Kraft und Wesenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer selbst ist. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne diese Tätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Wesen ist, ohne darüber eine *unendliche Freude* zu empfinden. Bewußtsein ist das Sich-selbst-Gegenstand-Sein eines Wesens; daher nichts Besonderes, nichts von dem Wesen, das sich seiner bewußt ist, Unterschiedenes. Wie könnte es sonst sich seiner bewußt sein? Unmöglich ist es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit sich bewußt zu werden, unmöglich, das Gefühl als beschränkt zu empfinden, unmöglich, das Denken als beschränkt zu denken.

Bewußtsein ist Selbstbetätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, Freude an der eigenen Vollkommenheit. Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens; Bewußtsein ist nur in einem gesättigten, vollendeten Wesen. Selbst die menschliche Eitelkeit bestätigt diese Wahrheit. Der Mensch sieht in den Spiegel; er hat ein Wohlgefallen an seiner Gestalt. Dieses Wohlgefallen ist eine notwendige, unwillkürliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit seiner Gestalt. Die schöne Gestalt ist in sich gesättigt, sie hat notwendig eine Freude an sich, sie spiegelt sich notwendig in sich selbst. Eitelkeit ist es nur, wenn der Mensch seine eigene individuelle Gestalt beliebig äugelt, aber nicht, wenn er die menschliche Gestalt überhaupt bewundert. Er *soll* sie bewundern; er kann sich keine schönere, keine erhabener Gestalt als die menschliche vorstellen.* Allerdings liebt jedes Wesen

* „Der Mensch ist das Schönste für den Menschen.“ (Cicero de nat. deor., lib. I.) Und dies ist kein Zeichen von Beschränktheit, denn er findet

sich, sein Sein und *soll* es lieben. Sein ist ein Gut. „Alles“, sagt Bacon, „was des Seins würdig, ist auch würdig des Wissens.“ Alles, was ist, hat Wert, ist ein Wesen von Distinktion; darum bejaht, behauptet es sich. Aber die höchste Form der Selbstbejahung, *die Form, welche selbst eine Auszeichnung ist, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut ist das Bewußtsein.*

Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrtum. Wohl kann und soll selbst das menschliche *Individuum* – hierin besteht sein Unterschied von dem tierischen – sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls oder des Gewissens oder des denkenden Bewußtseins. Macht es gleichwohl *seine* Schranken zu Schranken der *Gattung*, so beruht dies auf der Täuschung, daß es sich für eins mit der Gattung hält – eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums aufs innigste zusammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich bloß als *meine* Schranke weiß, demütigt, beschämt und beunruhigt mich. Um mich daher von diesem Schamgefühl, von dieser Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menschlichen Wesens selbst. Was mir unbegreiflich, ist auch den anderen unbegreiflich; was soll ich mich weiter kümmern? Es ist ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an *meinem* Verstande, es liegt am Verstande der Gattung selbst. Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen ausmacht, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen. Jedes Wesen ist sich selbst genug. Kein Wesen kann sich, d. h. seine Wesenheit vernichten, kein Wesen ist sich selbst

auch andere Wesen außer sich schön; er erfreut sich auch an der Schönheit der Tiergestalten, an der Schönheit der Pflanzenformen, an der Schönheit der Natur überhaupt. Aber nur die absolute, die vollkommene Gestalt kann sich neidlos an den Gestalten anderer Wesen erfreuen.

ein beschränktes. Jedes Wesen ist vielmehr in sich und für sich unendlich, hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst. Jede Schranke eines Wesens existiert nur für ein anderes Wesen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren ist außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Tieren, aber gleichwohl ist für sie dieses kurze Leben so lang wie für andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, ist für sie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Wesen zu dem macht, was es ist, das ist eben sein Talent, sein Vermögen, sein Reichtum, sein Schmuck. Wie wäre es möglich, sein Sein als Nichtsein, seinen Reichtum als Mangel, sein Talent als Unvermögen wahrzunehmen? Hätten die Pflanzen Augen, Geschmack und Urteilskraft: jede Pflanze würde ihre Blume für die schönste erklären; denn ihr Verstand, ihr Geschmack würde nicht weiter reichen als ihre produzierende Wesenskraft. Was die produzierende Wesenskraft als das Höchste hervorbrächte, das müßte auch ihr Geschmack, ihre Urteilskraft als das Höchste bekräftigen, anerkennen. Was das Wesen bejaht, kann der Verstand, der Geschmack, das Urteil nicht verneinen; sonst wäre der Verstand, die Urteilskraft nicht mehr der Verstand, die Urteilskraft dieses bestimmten, sondern irgendeines anderen Wesens. Das Maß des Wesens ist auch das Maß des Verstandes. Ist das Wesen beschränkt, so ist auch das Gefühl, auch der Verstand beschränkt. Aber einem beschränkten Wesen ist sein beschränkter Verstand keine Schranke; es ist vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demselben; es empfindet ihn, es lobt und preist ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beschränkte Verstand preist seinerseits wieder das beschränkte Wesen, dessen Verstand er ist. Beide passen auf genaueste zusammen; wie sollten sie miteinander zerfallen können? Der Verstand ist der Gesichtskreis eines Wesens. So weit du siehst, so weit erstreckt sich dein Wesen, und umgekehrt. Das Auge des Tieres reicht nicht weiter als sein Bedürfnis und sein Wesen nicht weiter als sein Bedürfnis. Und so weit dein Wesen, so weit reicht dein unbeschränktes Selbstgefühl, so weit bist du Gott. Der Zwiespalt

von Verstand und Wesen, von Denkkraft und Produktionskraft im menschlichen Bewußtsein ist einerseits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andererseits nur ein scheinbarer. Wer seine schlechten Gedichte als schlecht erkennt, ist, weil in seiner *Erkenntnis*, auch in seinem *Wesen* nicht so beschränkt wie der, welcher seine schlechten Gedichte in seinem Verstande gutheißt.

Denkst du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst du die *Unendlichkeit des Denkvermögens*: *Frühlst* du das Unendliche, so fühlst und bestätigst du die *Unendlichkeit des Gefühlsvermögens*. Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl. Hast du keinen Sinn, kein Gefühl für Musik, so vernimmst du auch in der schönsten Musik nicht mehr als in dem Winde, der vor deinen Ohren vorbeisaust, als in dem Bache, der vor deinen Füßen vorbeirauscht. Was ergreift dich also, wenn dich der Ton ergreift? Was vernimmst du in ihm? Was anders als die Stimme deines eigenen Herzens? Darum spricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum ist das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. sich selbst verständlich – darum, weil der Gegenstand des Gefühls selbst nur Gefühl ist. Die Musik ist ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philosophie ist in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: Der Gedanke spricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Kristalle entzückt die Sinne; die Vernunft interessiert sich nur für die Gesetze der Kristallogonomie. Der Vernunft ist nur das Vernünftige Gegenstand.*

Alles daher, was im Sinne der hyperphysischen, transzendenten Spekulation und Religion nur die Bedeutung des Abgeleiteten, des Subjektiven oder Menschlichen, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Ursprünglichen, des Göttlichen, des Wesens, des Gegenstandes selbst. Ist z. B. das Gefühl das wesentliche Organ der Religion, so drückt das Wesen Gottes nichts anderes aus als das Wesen des Gefühls. Der wahre, aber verborgene Sinn

* „Der Verstand ist allein für Verstand und was daraus fließt, empfindlich.“ *Reimarus* (Wahrh. der natürl. Religion, IV, Abt. § 8).

der Rede: „das Gefühl ist das Organ des Göttlichen“, lautet: Das Gefühl ist das Nobelpste, Trefflichste, d. h. Götliche im Menschen. Wie könntest du das Götliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht selbst Götlicher Natur wäre? Das Götliche wird ja nur durch das Götliche, Gott nur durch sich selbst erkannt. Das göttliche als Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist in der Tat nichts als das von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls - das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl.

Es erhellt dies schon daraus, daß da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum subjektiven Wesen der Religion gemacht wird, der Gegenstand derselben seinen objektiven Wert verliert. So ist, seitdem man das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht, der sonst so heilige Glaubensinhalt des Christentums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Wert eingeräumt, so hat er doch diesen nur um des Gefühls willen, welches sich vielleicht nur aus zufälligen Gründen mit ihm verknüpft; würde ein anderer Gegenstand dieselben Gefühle erregen, so wäre er ebenso willkommen. Der Gegenstand des Gefühls wird aber eben nur deswegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das subjektive Wesen der Religion ausgesprochen wird, es in der Tat auch das objektive Wesen derselben ist, wenn es gleich nicht als solches, wenigstens direkt, ausgesprochen wird. Direkt sage ich; denn indirekt wird dies allerdings dadurch eingestanden, daß das Gefühl als solches für religiös erklärt, also der Unterschied zwischen spezifisch religiösen und irreligiösen oder wenigstens nicht religiösen Gefühlen aufgehoben wird - eine notwendige Konsequenz von dem Standpunkt, wo nur das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt. Denn warum anders als wegen seines Wesens, seiner Natur machst du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Wesens? Ist aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes speziellen Gefühls, sein Gegenstand sei nun welcher er wolle? Was macht also dieses Gefühl zum religiösen? Der bestimmte Gegenstand? Mimichten, denn dieser Gegenstand ist selbst

nur ein religiöser, wenn er nicht ein Gegenstand des kalten Verstandes oder Gedächtnisses, sondern des Gefühls ist. Was also? Die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterschied des Gegenstandes, teilhat. Das Gefühl ist also heilig gesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund seiner Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Götliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, religiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?

Wenn du aber dennoch ein Objekt des Gefühls festsetzen, zugleich aber dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt dir übrig, als zu unterscheiden zwischen deinen individuellen Gefühlen und dem allgemeinen Wesen, der Natur des Gefühls, als abzusondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andere Gott, den du hier setztest, ist ein von außen deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einem äußeren Gegenstand anknüpft: Es leugnet einen gegenständlichen Gott - es ist sich selbst Gott. Die Verneinung des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Verneinung Gottes. Du bist nur zu feige oder zu beschränkt, um mit Worten einzugestehen, was dein Gefühl im stillen bejaht. Gebunden an äußere Rücksichten, unfähig, die Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erschrickst du vor dem religiösen Atheismus deines Herzens und zerstörst in diesem Schrecken die Einheit deines Gefühls mit sich selbst, indem du dir ein vom Gefühl unterschiedenes, gegenständliches Wesen vorspiegelst und dich so notwendig wieder zurückwirfst in die alten Fragen und Zweifel, ob ein Gott ist oder

Das Wesen der Religion im allgemeinen

nicht ist. – Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird. Das Gefühl ist deine innigste und doch zugleich eine von dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist *in dir über dir*: Es ist dein eigenstes Wesen, das dich aber als und wie ein anderes Wesen ergreift, kurz, dein Gott – wie willst du also von diesem Wesen in dir noch ein anderes gegenständliches Wesen unterscheiden? wie über dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beispiel hervorgehoben. Dieselbe Bewandnis hat es mit jeder anderen Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Tätigkeit – der Name ist gleichgültig –, welche man als das wesentliche Organ eines Gegenstandes bestimmt. Was *subjektiv* oder auf seiten des Menschen die Bedeutung des Wesens, das hat eben damit auch *objektiv* oder auf seiten des Gegenstandes die Bedeutung des Wesens. Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahieren; die Wesensbestimmungen, die er diesen anderen Individuen gibt, sind immer aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen – Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht. Wohl gibt es gewiß noch außer dem Menschen denkende Wesen auf den Himmelskörpern; aber durch die Annahme solcher Wesen verändern wir nicht unseren Standpunkt – wir bereichern ihn nur quantitativ, nicht qualitativ; denn so gut dort dieselben Gesetze der Bewegung, so gut gelten auch dort dieselben Gesetze des Empfindens und Denkens wie hier. Wir beleben auch in der Tat die Sterne keineswegs dazu, daß dort *andere* Wesen als wir, sondern nur dazu, daß *mehr* solche oder ähnliche Wesen, wie wir, sind.*

* So sagt z. B. *Christ. Huygens* in seinem *Cosmotheoros* (lib. I): „Es ist wahrscheinlich, daß sich das Vergnügen der Musik und Mathematik nicht auf uns Menschen allein beschränkt, sondern auf noch mehrere Wesen sich erstreckt.“ Das heißt eben: Die Qualität ist gleich: derselbe Sinn für Musik, für Wissenschaft; nur die Zahl der Genießenden soll unbeschränkt sein.

Was im allgemeinen, selbst in Beziehung auf die sinnlichen Gegenstände, von dem Verhältnis des Menschen zum Gegenstand bisher behauptet wurde, das gilt insbesondere von dem Verhältnis desselben zum religiösen Gegenstand.

Im Verhältnis zu den *sinnlichen* Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem *religiösen* Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist *außer* dem Menschen da, der religiöse *in ihm*, ein selbst innerlicher – darum ein Gegenstand, der ihn ebensowenig verläßt, wie ihn sein Selbstbewußtsein, sein Gewissen verläßt – ein intimer, ja der allerintimste, der allernächste Gegenstand. „Gott“, sagt z. B. Augustin, „ist uns näher, verwandter und daher auch leichter erkennbar als die sinnlichen, körperlichen Dinge.“* Der sinnliche Gegenstand ist an sich ein *gleichgültiger*, unabhängig von der Gesinnung, von der Urteilskraft; der Gegenstand der Religion aber ist ein *auserlesener* Gegenstand: das vorzüglichste, das erste, das höchste Wesen; er setzt wesentlich ein kritisches Urteil voraus, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und dem Nichtanbetungswürdigen.** Und hier gilt daher ohne alle Einschränkung der Satz: Der Gegenstand des Menschen ist nichts anderes als sein gegenständliches Wesen selbst. Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: So viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gott erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins.

* De Genesi ad litteram, lib. V, c. 16.

** „Ihr bedenkt nicht“, sagt Minucius Felix in seinem „Oktavian“ (Kap. 24) zu den Heiden, „daß man Gott eher *kennen*, als *verehren* muß.“

Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das *offenbare* Innere, das *ausgesprochene* Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.

Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direkt bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigentümliche Wesen der Religion. Um dieses Mißverständnis zu beseitigen, ist es besser zu sagen: Die Religion ist das erste, und zwar indirekte Selbstbewußtsein des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *auf* sich, ehe er es *in* sich findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand. Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit, aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich – als Kind ist der Mensch sich als ein anderer Mensch Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der früheren Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d. h., was als *Gott* angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas *Menschliches* erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst: Der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion tut diesen Schritt; jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis. Aber jede bestimmte Religion, die ihre älteren Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst – und zwar notwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion – von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die anderen Religionen, was

doch – wenn anders Schuld – die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen *anderen* Gegenstand, einen *anderen* Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der früheren sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die notwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion begründen, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr selbst verborgene Wesen der Religion der Denker, dem die Religion *Gegenstand* ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsere Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein illusorischer, d. h., daß er nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem menschlichen *Wesen* und dem menschlichen *Individuum*, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist.

Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem *anderen* Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, abgesehen von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmungen des *göttlichen* Wesens sind darum Bestimmungen des *menschlichen* Wesens.*

In Beziehung auf die *Prädikate*, d. h. die Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes, wird dies denn auch ohne Anstand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das *Subjekt*, d. h. das Grundwesen dieser Prädikate. Die Vernei-

* „Die Vollkommenheiten Gottes sind die Vollkommenheiten unserer Seelen, allein er besitzt sie unumschränkt... Wir besitzen einiges Vermögen, einige Erkenntnis, einige Güte, allein dieses alles ist in Gott vollkommen.“ *Leibniz* (Theod. Préface.) „Alles, wodurch sich die menschliche Seele auszeichnet, ist auch dem göttlichen Wesen eigen. Alles, was von Gott ausgeschlossen ist, gehört auch nicht zur Wesensbestimmung der Seele.“ Siehe Gregorius Nyss. (De anima, Lips. 1837, p. 42.) „Unter allen Wissenschaften ist daher die herrlichste und wichtigste die Selbsterkenntnis, denn wenn einer sich selbst kennt, so wird er auch Gott erkennen.“ Clemens Alex. (Paedag., lib III, c. 1.)

nung des Subjekts gilt für Irreligiosität, für Atheismus, nicht aber die Verneinung der Prädikate. Aber was keine Bestimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Dasein für mich. Alle Bestimmungen aufheben, ist soviel als das Wesen selbst aufheben. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen. Wo daher der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein *negatives*, d. h. *nichtiges* Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein *gewisses, wirkliches* Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neuere Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich bestimmt wird und bestimmt werden kann, wo dem Menschen der sinnliche Genuß oder das religiöse Gefühl oder die ästhetische Anschauung oder die moralische Gesinnung für das Absolute, das Wahre gilt, so kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbestimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgesprochen und festgesetzt werden, wo dieser Gegenstand kein Interesse mehr für die Erkenntnis hat, wo die Wirklichkeit allein den Menschen in Anspruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des wesentlichen, des absoluten, göttlichen Gegenstandes hat, aber doch zugleich noch im Widerspruch mit dieser rein weltlichen Richtung ein alter Rest von Religiosität vorhanden ist. Der Mensch entschuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor seinem noch übriggebliebenen religiösen Gewissen seine Gottvergessenheit, sein Verlorensein in die Welt; er verneint Gott *praktisch*, durch die *Tat* – all sein Sinnen und Denken hat die Welt inne –, aber er verneint ihn nicht *theoretisch*; er greift seine Existenz nicht an, er läßt ihn bestehen. Allein diese Existenz tangiert und inkommodiert ihn nicht; sie ist eine nur *negative* Existenz, eine Existenz *ohne* Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz – ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist. Die Verneinung bestimmter, positiver Prädikate des göttlichen

Wesens ist nichts anderes als eine Verneinung der Religion, welche aber noch einen Schein von Religion für sich hat, so daß sie nicht als Verneinung *erkannt* wird – nichts anderes als ein subtiler, verschlagener Atheismus. Die angeblich religiöse Scheu, Gott durch bestimmte Prädikate zu verendlichen, ist nur der irreligiöse Wunsch, von Gott nichts mehr wissen zu wollen, Gott sich aus dem Sinne zu schlagen. Wer sich scheut, *endlich* zu sein, scheut sich zu *existieren*. Alle reale Existenz, d. h., alle Existenz, die wirklich Existenz ist, ist qualitative, bestimmte Existenz. Wer ernstlich, wirklich, wahrhaft an die Existenz Gottes glaubt, der stößt sich nicht an den selbst derb sinnlichen Eigenschaften Gottes. Wer nicht durch seine Existenz beleidigen, wer nicht derb sein will, der verzichte auf die Existenz. Ein Gott, der sich durch die Bestimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Mut und nicht die Kraft, zu existieren. Die Qualität ist das Feuer, der Sauerstoff, das Salz der Existenz. Eine Existenz *überhaupt*, eine Existenz ohne Qualität ist eine geschmacklose, eine abgeschmackte Existenz. In Gott ist aber nicht mehr, als in der Religion ist. Nur da, wo der Mensch den Geschmack an der Religion verliert, die Religion selbst also geschmacklos wird, nur da wird daher auch die Existenz Gottes zu einer abgeschmackten Existenz.

Es gibt übrigens noch eine gelindere Weise der Verneinung der göttlichen Prädikate als die direkte, eben bezeichnete. Man gibt zu, daß die Prädikate des göttlichen Wesens endliche, insbesondere menschliche Bestimmungen sind; aber man verwirft ihre Verwertung; man nimmt sie sogar in Schutz, weil es dem Menschen notwendig sei, sich bestimmte Vorstellungen von Gott zu machen; und weil er nun einmal Mensch sei, so könne er sich auch keine anderen als eben menschliche Vorstellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, sagt man, sind diese Bestimmungen freilich ohne Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich sein soll, nicht anders erscheinen als so, wie er mir erscheint, nämlich als ein menschliches oder doch menschenähnliches Wesen.

Allein diese Unterscheidung zwischen dem, was Gott *an sich*,

und dem, was er *für mich* ist, zerstört den Frieden der Religion und ist überdem an sich selbst eine grund- und haltlose Distinktion. Ich kann gar nicht wissen, ob Gott etwas anderes an sich oder für mich ist, als er für mich ist; *wie er für mich* ist, so ist er *alles* für mich. Für mich liegt eben in diesen Bestimmungen, unter welchen er für mich ist, sein An-sich-selbst-Sein, sein Wesen selbst; er ist für mich so, wie er für mich nur immer sein kann. Der religiöse Mensch ist in dem, was Gott in bezug auf ihn ist – von einer anderen Beziehung weiß er nichts –, vollkommen befriedigt, denn Gott ist ihm, was er dem Menschen überhaupt sein kann. In jener Distinktion setzt sich der Mensch über sich selbst, d. h. über sein Wesen, sein absolutes Maß hinweg, aber diese Hinwegsetzung ist nur eine Illusion. Den Unterschied nämlich zwischen dem Gegenstande, wie er *an sich*, und dem Gegenstande, wie er *für mich* ist, kann ich nur da machen, wo ein Gegenstand mir wirklich anders erscheinen *kann*, als er erscheint; aber nicht, wo er mir *so* erscheint, wie er mir nach meinem absoluten Maße erscheint, wie er mir erscheinen *muß*. Wohl kann meine Vorstellung eine subjektive sein, d. h. eine solche, an welche die Gattung nicht gebunden ist. Aber wenn meine Vorstellung dem Maße der Gattung entspricht, so fällt die Unterscheidung zwischen Ansichsein und Fürmichsein weg; denn diese Vorstellung ist selbst eine absolute. Das Maß der Gattung ist das absolute Maß, Gesetz und Kriterium des Menschen. Aber die Religion hat eben die Überzeugung, daß ihre Vorstellungen, ihre Bestimmungen von Gott solche sind, die jeder Mensch haben soll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß sie die notwendigen Vorstellungen der menschlichen Natur, ja, die objektiven, die gottgemäßen Vorstellungen sind. Jeder Religion sind die Götter der anderen Religionen nur *Vorstellungen* von Gott, aber *die* Vorstellung, die *sie* von Gott hat, ist ihr Gott *selbst*. Gott, wie sie ihn vorstellt, der echte, wahre Gott, Gott, wie er *an sich* ist. Die Religion begnügt sich nur mit einem ganzen, rückhaltlosen Gott; sie will nicht eine bloße Erscheinung von Gott; sie will Gott selbst, Gott in

Person. Die Religion gibt *sich selbst* auf, wenn sie das *Wesen* Gottes aufgibt; sie ist keine Wahrheit mehr, wenn sie auf den Besitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skeptizismus ist der Erzfeind der Religion. Aber die Unterscheidung zwischen Gegenstand und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine skeptische, also irreligiöse Unterscheidung.

Was dem Menschen die Bedeutung des Ansichseienden hat, was ihm das höchste Wesen ist, das, worüber er nichts Höheres sich vorstellen kann, dieses ist ihm eben das göttliche Wesen. Wie könnte er also bei diesem Gegenstande noch fragen, was er an sich sei? Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand: Der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres als das Geflügelsein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieser Vogel urteilte: Mir erscheint Gott als ein Vogel, aber was er an sich ist, weiß ich nicht. Das höchste Wesen ist dem Vogel eben das Wesen des Vogels. Nimmst du ihm die Vorstellung vom Wesen des Vogels, so nimmst du ihm die Vorstellung des höchsten Wesens. Wie könnte er also fragen, ob Gott *an sich* geflügelt sei? Fragen, ob Gott an sich so ist, wie er für mich ist, heißt fragen, ob Gott Gott ist, heißt über seinen Gott sich erheben, gegen ihn sich empören.

Wo sich daher einmal *das* Bewußtsein des Menschen bemächtigt, daß die religiösen Prädikate nur Anthropomorphismen, d. h. menschliche Vorstellungen sind, da hat sich schon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es ist nur die Inkonsequenz der Herzensfeigheit und der Verstandesschwäche, die von diesem Bewußtsein aus nicht bis zur förmlichen Verneinung der Prädikate und von dieser bis zur Verneinung des zugrunde liegenden Subjekts fortgeht. Bezweifelst du die gegenständliche Wahrheit der Prädikate, so mußt du auch die gegenständliche Wahrheit des Subjekts dieser Prädikate in Zweifel ziehen. Sind deine Prädikate Anthropomorphismen, so ist auch das Subjekt derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subjekt

derselben, welches du ihnen voraussetzest, auch die *Existenz* Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus – eine durchaus menschliche Voraussetzung. Woher weißt du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menschlichen Vorstellungsweise ist? Höhere Wesen – und du nimmst ja deren an – sind vielleicht so selig in sich selbst, so einig mit sich, daß sie sich nicht mehr in der Spannung zwischen sich und einem höheren Wesen befinden. Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück. * Höhere Wesen wissen nichts von diesem Unglück; sie haben keine Vorstellung von dem, was sie *nicht* sind.

Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil du selbst liebst, du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil du nichts Besseres von dir kennst als Güte und Verstand, und du glaubst, daß Gott existiert, daß er also Subjekt oder Wesen ist – was existiert, ist Wesen, werde es nun als Substanz oder Person oder sonstwie bestimmt und bezeichnet –, weil du selbst existierst, selbst Wesen bist. Du kennst kein höheres menschliches Gut, als zu lieben, als gut und weise zu sein, und ebenso kennst du kein höheres Glück, als überhaupt zu existieren, Wesen zu sein; denn das Bewußtsein aller Guten, alles Glückes ist dir an das Bewußtsein des Wesenseins, der Existenz gebunden. Gott ist dir ein Existierendes, ein Wesen aus demselben Grunde, aus welchem er dir ein weises, ein seliges, ein gütiges Wesen ist. Der Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften und dem göttlichen Wesen ist nur dieser, daß dir das Wesen, die Existenz nicht als ein Anthropomorphismus

* Im Jenseits hebt sich daher auch dieser Zwiespalt zwischen Gott und Mensch auf. Im Jenseits ist der Mensch nicht mehr Mensch – höchstens nur der Einbildung nach –, er hat keinen eigenen, vom göttlichen Willen unterschiedenen Willen, folglich auch – denn was ist ein Wesen ohne Willen? – kein eigenes Wesen mehr; er ist eins mit Gott; es verschwindet also im Jenseits der Unterschied und Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Aber dort, wo *nur* Gott, ist *kein* Gott mehr. Wo kein Gegensatz der Majestät, ist auch keine Majestät.

erscheint, weil in diesem deinem Wesensein die Notwendigkeit liegt, daß dir Gott ein Existierendes, ein Wesen ist, die Eigenschaften dagegen als Anthropomorphismen erscheinen, weil die Notwendigkeit derselben, die Notwendigkeit, daß Gott weise, gut, gerecht usw. ist, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menschen identische, sondern durch sein Selbstbewußtsein, die Tätigkeit des Denkens vermittelte Notwendigkeit ist. Subjekt, Wesen bin ich, ich existiere, ich mag weise oder unweise, gut oder schlecht sein. Existieren ist dem Menschen das erste, das Grundwesen in seiner Vorstellung, die Voraussetzung der Prädikate. Die Prädikate gibt er daher frei, aber die Existenz Gottes ist ihm eine ausgemachte, unantastbare, absolut gewisse, gegenständliche Wahrheit. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein scheinbarer. Die Notwendigkeit des Subjekts liegt nur in der Notwendigkeit des Prädikats. Du bist *Wesen* nur als *menschliches* Wesen; die Gewißheit und Realität deiner Existenz liegt nur in der Gewißheit und Realität deiner menschlichen Eigenschaften. Was das Subjekt ist, das liegt nur im Prädikat; das Prädikat ist die *Wahrheit* des Subjekts; das Subjekt nur das personifizierte, das existierende Prädikat. Subjekt und Prädikat unterscheiden sich nur wie Existenz und Wesen. Die Verneinung der Prädikate ist daher die Verneinung des Subjekts. Was bleibt dir vom menschlichen Wesen übrig, wenn du ihm die menschlichen Eigenschaften nimmst? Selbst in der Sprache des gemeinen Lebens setzt man die göttlichen Eigenschaften, die Vorsehung, die Weisheit, die Allmacht, statt des göttlichen Wesens.

Die Gewißheit der Existenz Gottes, von welcher man gesagt hat, daß sie dem Menschen so gewiß, ja gewisser als die eigene Existenz sei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der *Qualität* Gottes – sie ist keine *unmittelbare* Gewißheit. Dem Christen ist nur die Existenz des *christlichen*, dem Heiden die Existenz des *heidnischen* Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Existenz Jupiters, weil er an dem Wesen Jupiters keinen Anstoß nahm, weil er sich Gott in keiner anderen Qualität vorstellen konnte, weil ihm diese

Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Realität war. Die Realität des Prädikats ist allein die Bürgschaft der Existenz. Was der Mensch als *Wabres*, stellt er unmittelbar als *Wirkliches* vor, weil ihm ursprünglich nur *wabr* ist, was *wirklich* ist – wahr im Gegensatz zum nur Vorgestellten, Erträumten, Eingebildeten. Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun ist das Wesen des Menschen, angeschaut als höchste Wahrheit, Gott aber, oder, was eins ist, die Religion so verschieden, wie verschieden die Bestimmtheit ist, in welcher der Mensch dieses sein Leben erfährt, als höchstes Wesen anschaut. Diese Bestimmtheit daher, in welcher der Mensch Gott denkt, ist ihm die Wahrheit und ebendeshalb zugleich die höchste Existenz, oder vielmehr schlechtweg die Existenz; denn nur die höchste Existenz ist eigentlich erst Existenz und verdient diesen Namen. Gott ist darum aus demselben Grunde ein existierendes, wirkliches Wesen, aus welchem er dieses bestimmte Wesen ist; denn die Qualität oder Bestimmtheit Gottes ist nichts anderes als die wesentliche Qualität des Menschen selbst, der bestimmte Mensch ist aber nur, was er ist, hat nur seine *Existenz*, seine *Wirklichkeit* in seiner Bestimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die griechischen Eigenschaften nehmen, ohne ihm seine Existenz zu nehmen. Allerdings ist daher für eine bestimmte Religion, also relativ, die Gewißheit von der Existenz Gottes eine unmittelbare; denn so unwillkürlich, so notwendig der Griechen Griechen war, so notwendig waren seine Götter griechische Wesen, so notwendig wirklich existierende Wesen. Die Religion ist die mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen. Der Mensch steht aber nicht über seiner wesentlichen Anschauung, sondern *sie steht über ihm*, sie besetzt, bestimmt, beherrscht ihn. Die Notwendigkeit eines Beweises, einer Vermittlung des Wesens oder der Qualität mit der Existenz, die Möglichkeit eines Zweifels fällt somit weg. Nur, was ich von meinem Wesen

absondere, ist mir etwas Bezweifelbares. Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist? Meinen Gott bezweifeln heißt mich selbst bezweifeln. Nur da, wo Gott abstrakt gedacht wird, seine Prädikate durch philosophische Abstraktion vermittelte sind, entsteht die Unterscheidung oder Trennung zwischen Subjekt und Prädikat, Existenz und Wesen, entsteht der Schein, daß die Existenz oder das Subjekt etwas anderes ist als das Prädikat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterschiede von dem bezweifelbaren Prädikat. Aber es ist nur ein Schein. Ein Gott, der abstrakte Prädikate, hat auch eine abstrakte Existenz. Die Existenz, das Sein ist so verschieden, wie die Qualität verschieden ist.

Die Identität des Subjekts und Prädikats erhellt am deutlichsten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identisch ist mit dem Entwicklungsgange der menschlichen Kultur. Solange dem Menschen das Prädikat eines bloßen Naturmenschen zukommt, solange ist auch sein Gott ein bloßer Naturgott. Wo sich der Mensch in Häuser, da schließt er auch seine Götter in Tempel ein. Der Tempel ist nur eine Erscheinung von dem Werte, welchen der Mensch auf schöne Gebäude legt. Die Tempel zu Ehren der Religion sind in Wahrheit Tempel zu Ehren der *Baukunst*. Mit der Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Roheit und Wildheit zur Kultur, mit der Unterscheidung zwischen dem, was sich für den Menschen schickt und nicht schickt, entsteht auch gleichzeitig der Unterschied zwischen dem, was sich für Gott schickt und nicht schickt. Gott ist der Begriff der Majestät, der höchsten Würde, das religiöse Gefühl das höchste Schicklichkeitsgefühl. Erst die späteren gebildeten Künstler Griechenlands verkörperten in den Götterstatuen die Begriffe der Würde, der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit. Aber warum waren ihnen diese Eigenschaften Attribute, Prädikate Gottes? Weil sie für sich selbst ihnen für Gottheiten galten. Warum schlossen sie alle widrigen und niedrigen Gemütsaffekte aus? Eben weil sie dieselben als etwas Unschickliches, Unwürdiges, Unmenschliches, folglich Ungöttliches erkannten. Die Homerischen Götter essen und trinken – das heißt: Essen

und Trinken ist ein göttlicher Genuß. Körperstärke ist eine Eigenschaft der Homerischen Götter: Zeus ist der stärkste der Götter. Warum? Weil die Körperstärke *an und für sich selbst* für etwas Herrliches, Göttliches galt. Die Tugend des Kriegers war den alten Deutschen die höchste Tugend; dafür war aber auch ihr höchster Gott der Kriegsgott: Odin - der Krieg „das Urgesetz oder älteste Gesetz“. Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen. Also das, was der Theologie und Philosophie bisher für Gott, für das Absolute, Wesenhafte galt, das ist *nicht* Gott; das aber, was ihr *nicht* für Gott galt, das gerade ist Gott - d. i. die Eigenschaft, die Qualität, die Bestimmtheit, die Wirklichkeit überhaupt. Ein wahrer Atheist, d. h. ein Atheist im gewöhnlichen Sinne, ist daher auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Und keineswegs ist die Verneinung des Subjekts auch notwendig zugleich die Verneinung der Prädikate an sich selbst. Die Prädikate haben eine eigene, selbständige Bedeutung; sie drängen durch ihren Inhalt dem Menschen ihre Anerkennung auf; sie erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr: sie betätigen, bezeugen sich selbst. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit sind dadurch keine Schimären, daß die Existenz Gottes eine Schimäre, noch dadurch Wahrheiten, daß diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig vom Begriffe der Gerechtigkeit, der Güte, der Weisheit - ein Gott, der *nicht* gütig, *nicht* gerecht, *nicht* weise, *ist kein Gott* -, aber nicht umgekehrt. Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich selbst göttlich ist, weil Gott ohne sie ein mangelhaftes Wesen ist. Die Gerechtigkeit, die Weisheit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Gottheit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst bestimmt und erkannt, Gott aber durch die Bestimmung, die Qualität; nur in dem Falle, daß ich Gott und die Gerechtigkeit als dasselbe, Gott unmittelbar als die Wirklichkeit der

Idee der Gerechtigkeit oder irgendeiner anderen Qualität denke, bestimme ich Gott durch sich selbst. Wenn aber Gott als Subjekt das Bestimmte, die Qualität, das Prädikat aber das Bestimmende ist, so gebührt ja in Wahrheit dem Prädikat, nicht dem Subjekt der Rang des *ersten* Wesens, der Rang der Gottheit.

Erst wenn mehrere, und zwar widersprechende Eigenschaften zu einem Wesen vereinigt werden und dieses Wesen als ein *persönliches* erfaßt, die Persönlichkeit also besonders hervorgehoben wird, erst da vergißt man den Ursprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorstellung der Reflexion ein vom Subjekt unterscheidbares oder abtrennbares Prädikat ist, ursprünglich das wahre Subjekt war. So vergötterten die Römer und Griechen Akzidenzen als Substanzen, Tugenden, Gemütszustände, Affekte als selbständige Wesen. Der Mensch, insbesondere der religiöse, ist sich das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit. Was nur immer dem Menschen imponiert, was nur immer einen besonderen Eindruck auf sein Gemüt macht - es sei auch nur ein sonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton -, verselbständigt er als ein besonderes, als ein göttliches Wesen. Die Religion umfaßt alle Gegenstände der Welt; alles, was nur immer ist, war Gegenstand religiöser Verehrung; *im Wesen und Bewußtsein der Religion ist nichts anderes, als was überhaupt im Wesen und im Bewußtsein des Menschen von sich und von der Welt liegt*. Die Religion hat keinen aparten Inhalt. Selbst die Affekte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Christen machten Gemütserscheinungen zu Wesen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die sie beherrschenden Affekte zu weltbeherrschenden Mächten, kurz, Eigenschaften ihres eigenen, sei es nun bekannten oder unbekanntes Wesens zu *für sich selbst bestehenden Wesen*. Teufel, Kobolde, Hexen, Gespenster, Engel waren heilige Wahrheiten, solange das religiöse Gemüt ungebrochen, ungeteilt die Menschheit beherrschte.

Um sich die Identität der göttlichen und menschlichen Prädikate und damit die Identität des göttlichen und menschlichen

Wesens aus dem Sinne zu schlagen, hilft man sich mit der Vorstellung, daß Gott als das unendliche Wesen eine unendliche Fülle von verschiedenen Prädikaten sei, von welchen wir hier nur einige, und zwar die uns analogen oder ähnlichen, die anderen aber, welchen zufolge also Gott auch ein ganz anderes Wesen sei als ein menschliches oder menschenähnliches, erst in der Zukunft, d. h. im Jenseits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädikaten, die wirklich verschieden sind, so verschieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und gesetzt wird, verwirklicht und bewährt sich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge verschiedener Wesen oder Individuen. So ist das menschliche Wesen ein unendlicher Reichtum von verschiedenen Prädikaten, aber ebendeswegen ein unendlicher Reichtum von verschiedenen Individuen. Jeder neue Mensch ist gleichsam ein neues Prädikat, ein neues Talent der Menschheit. So viele Menschen sind, so viel Kräfte, so viel Eigenschaften hat die Menschheit. Dieselbe Kraft, die in allen, ist wohl in jedem einzelnen, aber doch so bestimmt und gerätet, daß sie als eine eigene, eine neue Kraft erscheint. Das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Bestimmungen ist daher nichts anderes als das Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmbaren, aber ebendeswegen sinnlichen Wesens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, bestimmungsreiches Wesen Platz. Wo wahrhaft verschiedene Prädikate, sind verschiedene Zeiten. Dieser Mensch ist ein ausgezeichneter Musiker, ein ausgezeichneter Schriftsteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit musizieren, schriftstellern und kurieren. Nicht die Hegelsche Dialektik – die Zeit ist das Mittel, Gegensätze, Widersprüche in einem und demselben Wesen zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterschieden und abgetrennt vom Wesen des Menschen ist die unendliche Vielheit verschiedener Prädikate eine Vorstellung ohne Realität – eine bloße Phantasie – die Vorstellung der Sinnlichkeit, aber ohne die wesentlichen Bedingun-

gen, ohne die Wahrheit der Sinnlichkeit – eine Vorstellung, die mit dem göttlichen Wesen als einem geistigen, d. i. abstrakten, einfachen, einzigen Wesen in direktem Widerspruch steht; denn die Prädikate Gottes sind gerade von dieser Beschaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle anderen zugleich habe, weil kein wirklicher Unterschied zwischen ihnen stattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädikaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, so habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, sondern zwei verschiedene Wesen. * Aber diese Verschiedenheit eben widerspricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit Gottes. Warum ist *dieses* Prädikat ein Prädikat Gottes? Weil es göttlicher Natur ist, d. h., weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum sind es andere Prädikate? Weil sie, so verschieden sie an sich selber sein mögen, darin übereinstimmen, daß sie gleichfalls Vollkommenheit, Uneingeschränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädikate Gottes vorstellen, weil sie alle in dem abstrakten Gottheitsbegriffe übereinstimmen, das gemein haben müssen, was jedes einzelne Prädikat zu einem göttlichen Attribut oder Prädikat macht. So ist es bei Spinoza. Er spricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? Weil es ganz gleichgültig ist, sie zu wissen, ja weil sie an sich selber gleichgültig, überflüssig sind, weil ich mit allen diesen unzähligen vielen Prädikaten doch immer dasselbe sagen würde, was ich mit diesen zweien, dem Denken und der Ausdehnung, sage. Warum ist das Denken Attribut der Substanz? Weil nach Spinoza es durch sich selbst begriffen wird, weil es etwas Unteilbares, Vollkommenes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? Weil sie in Beziehung auf sich dasselbe ausdrückt. Also kann die Substanz unbestimmt viele Prädikate haben, weil nicht die Be-

* Für den religiösen Glauben ist zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Gott kein anderer Unterschied, als daß jener ein Objekt des Glaubens, der Vorstellung, der Phantasie, dieser ein Objekt der unmittelbaren, d. i. persönlichen sinnlichen Anschauung ist. Hier und dort ist er derselbe, aber hier undeutlich, dort deutlich.

stimmtheit, der Unterschied, sondern die Nichtverschiedenheit, die Gleichheit sie zu Attributen der Substanz macht. Oder vielmehr: die Substanz hat nur deswegen unzählig viele Prädikate, weil sie – ja weil sie – wie sonderbar! – eigentlich kein Prädikat, d. i. kein bestimmtes, wirkliches Prädikat hat. Das unbestimmte Eine des Gedankens ergänzt sich durch die unbestimmte Vielheit der Phantasie. Weil das Prädikat nicht unbestimmte Vielheit, so ist es Multa. In Wahrheit sind die positiven Prädikate: Denken und Ausdehnung. Mit diesen zweien ist unendlich mehr gesagt als mit den namenlosen unzähligen Prädikaten; denn es ist etwas Bestimmtes ausgesagt; ich weiß damit etwas. Aber die Substanz ist zu gleichgültig; zu leidenschaftslos, als daß sie sich für etwas begeistern und entschließen könnte; um nicht etwas zu sein, ist sie lieber gar nichts.

Wenn es nun aber ausgemacht ist, daß, was das Subjekt oder Wesen ist, lediglich in den Bestimmungen desselben liegt, d. h., daß das Prädikat das wahre Subjekt ist; so ist auch erwiesen, daß, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist. Die göttlichen Prädikate sind selber menschlichen Wesens. Die allgemeinen sind die metaphysischen, aber diese dienen nur der Religion zum äußersten Anknüpfungspunkte oder zur Grundlage; sie sind nicht die charakteristischen Bestimmungen der Religion. Die persönlichen Prädikate allein sind es, welche das Wesen der Religion begründen, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädikate sind z. B., daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Güte, der Barmherzige ist. Es erhellt nun aber sogleich von diesen und anderen Bestimmungen, oder wird wenigstens im Verlaufe erhellen, daß sie, namentlich als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind und daß sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu seinem eigenen Wesen verhält, denn der Religion sind diese Prädikate nicht Vorstellungen, nicht Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, unterschieden von dem,

was Gott an sich selbst ist, sondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: Die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen. Das Wesen der Religion ist gerade, daß ihr diese Bestimmungen das Wesen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflektierende, sie, indem er sie verteidigt, vor sich selbst verleugnende Verstand erklärt sie für Bilder. Aber der Religion ist Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er ist ihr ein wirkliches, ein lebendiges, persönliches Wesen, seine wahren Bestimmungen sind daher auch lebendige, persönliche Bestimmungen. Ja, die adäquaten Bestimmungen sind gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verleugnet. Die Religion ist subjektiv Affekt; notwendig ist ihr daher auch objektiv der Affekt göttlichen Wesens. Selbst der Zorn ist ihr kein Gottes unwürdiger Affekt, wofern nur diesem Zorne nichts Böses zugrunde liegt.

Es ist aber hier sogleich wesentlich zu bemerken – und diese Erscheinung ist eine höchst merkwürdige, das innerste Wesen der Religion charakterisierende –, daß, je menschlicher dem Wesen nach Gott ist, um so größer scheinbar der Unterschied zwischen ihm und dem Menschen ist, d. h. um so mehr von der Reflexion über die Religion, von der Theologie die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens gelugnet und das Menschliche, wie es als solches dem Menschen Gegenstand seines Bewußtseins ist, herabgesetzt wird.* Der Grund hiervon ist: weil das Positive, das Wesentliche in der Anschauung oder Bestimmung des göttlichen Wesens allein das Menschliche, so kann die Anschauung des Menschlichen, wie er Gegenstand des Bewußtseins ist, nur eine nega-

* „So groß auch die Ähnlichkeit zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf gedacht werden kann, die Unähnlichkeit zwischen ihnen muß doch noch größer gedacht werden.“ Later. Conc. can. 2. (Summa omni. Conc. Carranza. Antv. 1559, p. 526.) – Der letzte Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, dem endlichen und dem unendlichen Wesen überhaupt, zu welchem sich die religiös spekulative Imagination emporschwingt, ist der Unterschied zwischen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts ist alle Gemeinschaft mit allen anderen Wesen aufgehoben.

tive, menschenfeindliche sein. Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden, damit Gott alles sei, der Mensch nichts sei. Aber er *braucht* auch nichts für sich selbst zu sein, weil alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verlorengeht, sondern erhalten wird. Der Mensch hat sein Wesen in Gott, wie sollte er es also in sich und für sich haben? Warum wäre es notwendig, dasselbe zweimal zu setzen, zweimal zu haben? Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reicherem Maße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie unterdrückten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes – ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Vernichtung der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: Sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes. *Je mehr das Sinnliche verneint wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird.* Was man nämlich der Gottheit opfert – darauf legt man einen besonderen Wert, daran hat Gott ein besonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menschen, das ist natürlich auch im Sinne seines Gottes das Höchste; was überhaupt dem Menschen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opfereten dem Jehova nicht unteine, eckelhafte Tiere; sondern die Tiere, die für sie den höchsten Wert hatten, die sie selbst aßen, waren auch die Speise Gottes. * Wo man daher aus der Verneinung der Sinnlichkeit ein besonderes Wesen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchste Wert gelegt und die aufgegebene Sinnlichkeit unwillkürlich dadurch wiederhergestellt, daß Gott an die Stelle des sinnlichen Wesens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt sich mit Gott; sie hat einen himmlischen Bräutigam, der Mönch eine himmlische Braut.

* Cibus Dei. 3. Mos. 3, 11.

Aber die himmlische Jungfrau ist nur eine sinnfällige Erscheinung einer allgemeinen, das Wesen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint.* Die Religion abstrahiert vom Menschen, von der Welt; aber sie kann nur abstrahieren von den, sei es nun wirklichen oder vermeintlichen Mängeln und Schranken, von dem Nichtigten, nicht von dem Wesen, dem Positiven der Welt und Menschheit, sie muß daher in die Abstraktion und Negation das, wovon sie abstrahiert oder zu abstrahieren glaubt, wieder aufnehmen. Und so setzt denn auch wirklich die Religion alles, was sie *mit Bewußtsein* verneint – vorausgesetzt natürlich, daß dieses von ihr Verneint etwas an sich Wesenhaftes, Wahres, folglich *nicht* zu Verneinendes ist –, *unbewußt* wieder in Gott. So verneint der Mensch in der Religion seine Vernunft: er weiß nichts aus sich von Gott, seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür sind die Gedanken Gottes menschliche, irdische Gedanken: Er hat Pläne, wie der Mensch, im Kopf; er bequemt sich nach den Umständen und Verstandeskraft der Menschen wie ein Lehrer nach der Fassungskraft seiner Schüler; er berechnet genau den Effekt seiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menschen in all seinem Tun und Treiben; er weiß alles – auch das Irdischste, das Gemeinste, das Schlechteste. Kurz, der Mensch verneint Gott gegenüber sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott, das allmächtige, unbeschränkte Wesen, ein persönliches Wesen; er verneint die menschliche Ehre, das menschliche Ich, aber dafür ist ihm Gott ein selbststisches, egoistisches Wesen, das in allem nur *sich*, nur *seine* Ehre, *seinen* Nutzen sucht, Gott eben die Selbstbefriedigung der eigenen, gegen

* „Wer nämlich“, sagt z. B. Anselmus, „sich verachtet, der ist bei Gott geachtet. Wer sich mißfällt, gefällt Gott. Sei also klein in deinen Augen, damit du groß seist in Gottes Augen; denn du wirst um so geschätzt bei Gott sein, je verächtlicher du den Menschen bist.“ (Anselmi Opp. Paris 1721, p. 191.)

alles andere mißgünstigen Selbstsucht. Gott der Selbstgenuß des Egoismus.* Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beschaffenheit des menschlichen Wesens: Der Mensch ist schlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür ist Gott nur gut, Gott das gute Wesen. Es wird die wesentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menschen Gegenstand sei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausgesprochen? Wenn ich absolut, d. h. von Natur, von Wesen böse, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenstand sein? Gleichgültig, ob dieser Gegenstand von außen oder von innen mir gegeben ist. Wenn mein Herz böse, mein Verstand verdorben ist, wie kann ich was heilig als heilig, was gut als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein schönes Gemälde als schönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine ästhetische Schlechtigkeit ist? Wenn ich auch selbst kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir selbst Schönes zu produzieren, so habe ich doch ästhetisches Gefühl, ästhetischen Verstand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder ist das Gute gar nicht für den Menschen, oder ist es für ihn, so offenbart sich hierin dem Menschen die Heiligkeit und Güte des menschlichen Wesens. Was schlechterdings meiner Natur zuwider ist, womit mich kein Band der Gemeinschaft verknüpft, das ist mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige ist mir nur als Gegensatz gegen meine *Persönlichkeit*, aber als Einheit mit meinem *Wesen* Gegenstand. Das Heilige ist der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin tadle ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, und ebendeshwegen an sich, meiner Bestimmung nach, sein kann; denn ein Sollen ohne Können ist eine lächerliche Schimäre, ergreift nicht das Gemüt. Aber eben indem ich das Gute als meine Bestimmung, als mein Gesetz erkenne, erkenne ich, sei es

* „Gott kann nur *sich* lieben, nur an *sich* denken, nur für *sich* selbst arbeiten. Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm“ usw. Siehe P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Menschheit. 1. Aufl., S. 104; 2. Aufl. (Werke, 6. Bd.), S. 131.

nun bewußt oder unbewußt, dasselbe als mein eigenes Wesen. Ein anderes, seiner Natur nach von mir unterschiedenes Wesen geht mich nichts an. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich sie als einen Widerspruch meiner mit mir selbst, d. h. meiner Persönlichkeit mit meiner Wesenheit empfinde. Als Widerspruch mit dem göttlichen, als einem *anderen* Wesen gedacht, ist das Gefühl der Sünde unerklärlich, sinnlos.

Der Unterschied des Augustinianismus vom Pelagianismus besteht nur darin, daß jener in der Weise der *Religion* ausspricht, was dieser in der Weise des *Rationalismus*. Beide sagen dasselbe, beide eignen dem Menschen das Gute zu – der Pelagianismus direkt, auf rationalistische, moralische Weise, der Augustinianismus indirekt, auf mystische, d. i. religiöse Weise.* Denn was dem Gott des Menschen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menschen selbst gegeben; was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus. Der Augustinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengesetzte Wahrheit, wenn der Mensch den Teufel zu seinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtsein, daß er der Teufel ist, als sein höchstes Wesen verehrte und feierte. Aber solange der Mensch ein gutes Wesen als Gott verehrt, solange schaut er in Gott sein eigenes gutes Wesen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menschlichen Wesens, ist es mit der damit identischen Lehre,

* Der Pelagianismus negiert Gott, die Religion – „sie schreiben dem Willen so viel Gewalt zu, daß sie den Frommen das Gebet nehmen“ (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium, c. 58.) –, er hat nur den Schöpfer, d. h. die Natur zur Basis, nicht den Erlöser, den erst religiösen Gott – dem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, selbstgenügsamen, unabhängigen Wesen macht. (Siehe hierüber Luther gegen Erasmus, und Augustin I. c. c. 33.) Der Augustinianismus negiert den Menschen, und außerdem er erniedrigt er Gott zum Menschen bis zur Schmach des Kreuzestodes um des Menschen willen. Jener setzt den Menschen an Gottes, dieser Gott an des Menschen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterschied ist nur ein Schein, eine fromme Illusion. Der Augustinianismus ist nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieser als Subjekt, setzt jener als Objekt.

daß der Mensch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit nichts aus sich selbst, aus eigener Kraft vermöge. Die Verneinung der menschlichen Kraft und Tätigkeit wäre nur dann eine wahre, wenn der Mensch auch in Gott die moralische Tätigkeit verneinte und sagte, wie der orientalische Nihilist oder Pantheist: Das göttliche Wesen ist ein absolut willen- und tatloses, indifferentes, nichts vom Unterschied des Bösen und Guten wissendes Wesen. Aber wer Gott als ein tätiges Wesen bestimmt, und zwar als ein moralisch tätiges, moralisch kritisches Wesen, als ein Wesen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böse bestraft, verwirft, verdammt, wer Gott *so* bestimmt, der verneint nur scheinbar die menschliche Tätigkeit, in Wahrheit macht er sie zur höchsten, reellsten Tätigkeit. Wer Gott menschlich handeln läßt, der erklärt die menschliche Tätigkeit für eine göttliche; der sagt: ein Gott, der nicht tätig ist, und zwar moralisch oder menschlich tätig, ist kein Gott, und macht daher vom Begriffe der Tätigkeit, respektive der menschlichen – denn eine höhere kennt er nicht –, den Begriff der Gottheit abhängig.

Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht* sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstandes, eines anderen Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes. Daß der Mensch gut oder schlecht, das ist Gott nicht gleichgültig; nein, er hat ein lebhaftes, inniges Interesse daran, daß er gut ist; er will, daß er gut, daß er selig sei – denn ohne Güte keine Seligkeit. Die Nichtigkeit der menschlichen Tätigkeit widerruft also der religiöse Mensch wieder dadurch, daß er seine Gesinnungen und Handlungen zu einem Gegenstande Gottes, den Menschen zum Zweck Gottes – denn was Gegen-

* Die religiöse, die ursprüngliche Selbstvergegenständlichung des Menschen ist übrigens, wie dies deutlich genug in dieser Schrift ausgesprochen ist, wohl zu unterscheiden von der Selbstvergegenständlichung der Reflexion und Spekulation; diese ist willkürlich, jene unwillkürlich, notwendig, so notwendig wie die Kunst, wie die Sprache. Mit der Zeit fällt freilich immer die Theologie mit der Religion zusammen.

stand im Geiste, ist Zweck im Handeln –, die göttliche Tätigkeit zu einem Mittel des menschlichen Heils macht. Gott ist tätig, damit der Mensch gut und selig werde. So wird der Mensch, indem er scheinbar aufs tiefste erniedrigt wird, in Wahrheit aufs höchste erhoben. So bezweckt der Mensch nur sich selbst in und durch Gott. Allerdings bezweckt der Mensch Gott, aber Gott bezweckt nichts als das moralische und ewige Heil des Menschen, also bezweckt der Mensch nur sich selbst. Die göttliche Tätigkeit unterscheidet sich nicht von der menschlichen.

Wie könnte auch die göttliche Tätigkeit auf mich als ihren Gegenstand, ja in mir selbst wirken, wenn sie eine andere, eine wesentlich andere wäre, wie einen menschlichen Zweck haben, den Zweck, den Menschen zu bessern, zu beglücken, wenn sie nicht selbst eine menschliche wäre? Bestimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Mensch seine moralische Besserung sich zum Zwecke setzt, so hat er göttliche Entschlüsse, göttliche Vorsätze, wenn aber Gott des Menschen Heil bezweckt, so hat er menschliche Zwecke und diesen Zwecken entsprechende menschliche Tätigkeit. So ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Tätigkeit Gegenstand. Aber eben weil er die eigene Tätigkeit nur als eine gegenständliche, von sich unterschiedene, das Gute nur als Gegenstand anschaut, so empfängt er notwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Gegenstand. Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an; es versteht sich also von selbst, es ist nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott ist das ab- und ausgesonderte subjektivste, eigenste Wesen des Menschen, also kann dieser nicht aus *sich* handeln, also kommt alles Gute aus *Gott*. Je subjektiver, je menschlicher Gott ist, desto mehr entäußert der Mensch sich seiner Subjektivität, seiner Menschheit, weil Gott an und für sich sein entäußertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder aneignet. Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußersten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wie-

der zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf. Gott nur ist das *aus sich* handelnde, *aus sich* tätige Wesen – dies ist der Akt der religiösen Repulsionskraft; Gott ist das *in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich* handelnde Wesen, das Prinzip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eigenes gutes Prinzip und Wesen – dies ist der Akt der religiösen Attraktionskraft.

Der oben im allgemeinen angegebene Entwicklungsgang der Religion besteht daher näher darin, daß der Mensch immer mehr Gott *ab-*, immer mehr sich *zuspricht*. Anfangs setzt der Mensch alles ohne Unterschied außer sich. Dies zeigt sich besonders in dem Offenbarungsglauben. Was einer späteren Zeit oder einem gebildeten Volk die Natur oder Vernunft, das gibt einer früheren Zeit oder einem noch ungebildeten Volke Gott ein. Alle auch noch so natürlichen Triebe des Menschen, sogar den Trieb zur Reinlichkeit, stellten die Israeliten als ein positives göttliches Gebot vor. Aus diesem Beispiele sehen wir zugleich wieder, daß Gott gerade um so niedriger, um so gemein menschlicher ist, je mehr sich der Mensch abspricht. Wie kann die Demut, die Selbstverleugnung des Menschen weitergehen, als wenn er sich sogar die Kraft und Fähigkeit abspricht, von selbst, aus eigenem Antriebe die Gebote des gemeinsten Anstandes zu erfüllen! * Die christliche Religion dagegen unterschied die Triebe und Affekte des Menschen nach ihrer Beschaffenheit, nach ihrem Inhalte, sie machte nur die guten Affekte, die guten Gesinnungen, die guten Gedanken zu Offenbarungen, zu Wirkungen, d. i. zu Gesinnungen, Affekten, Gedanken Gottes; denn was Gott offenbart, ist eine Bestimmung Gottes selbst; wes das Herz voll ist, des geht der Mund über, wie die Wirkung, so die Ursache, wie die Offenbarung, so das Wesen, das sich

* 5. Mose 23, 12, 13.

offenbart. Ein Gott, der nur in guten Gesinnungen sich offenbart, ist selbst ein Gott, dessen wesentliche Eigenschaft nur die moralische Güte ist. Die christliche Religion schied die innerliche moralische Reinheit von der äußerlichen körperlichen, die israelitische identifizierte beide. * Die christliche Religion ist im Gegensatz zur israelitischen die Religion der Kritik und Freiheit. Der Israelit traute sich nichts zu tun, außer was von Gott befohlen war; er war willenlos selbst im Äußerlichen; selbst bis über die Speisen erstreckte sich die Macht der Religion. Die christliche Religion dagegen stellte in allen diesen äußerlichen Dingen den Menschen auf sich selbst, d. h., sie setzte in den *Menschen*, was der Israelite außer sich in *Gott* setzte. Die vollendetste Darstellung des Positivismus ist Israel. Dem Israeliten gegenüber ist der Christ ein Esprit fort, ein *Freigeist*. So ändern sich die Dinge. Was gestern noch Religion war, ist es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.

* Siehe z. B. 1. Mose 35, 2; 3. Mose 11, 44; 20, 25.

Text Nr.5

Moses Heß

PHILOSOPHISCHE
UND SOZIALISTISCHE
SCHRIFTEN

1837–1850

Eine Auswahl

Herausgegeben und eingeleitet
von
Wolfgang Mönke

Zweite, bearbeitete Auflage



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1980

[309] Von der Kartesischen Philosophie ist nur das erste Wort wahr; er konnte nicht *cogito ergo sum*³⁷⁵, sondern nur *cogito* sagen. Das Erste (und Letzte), was ich erkenne, ist eben meine Geistesthat, mein Erkennen. Der Geist, das zum Selbstbewußtsein erwachte Leben, konstatirt seine Sichselbstgleichheit oder Identität durch das Denken des Denkens. — Alles weitere Erkennen ist nur eine Explikation dieser *Idee*, der *Idee par excellence*. Ich weiß, daß ich denke, daß ich geistig thätig bin oder, da es keine andere Thätigkeit gibt, daß ich *thätig* bin, nicht aber, daß ich *bin*. Nicht das *Sein*, sondern die *That* ist das Erste und Letzte. — Gehen wir zur Explikation dieses Aktes, so finden wir dreierlei: ein Denkendes, ein Gedachtes, und die Identität Beider, das Ich. „Ich denke“ heißt: Ich stellt sich (oder setzt sich) sich selber vor, als ein Anderes, kommt aber durch die Aufhebung dieser Reflexion wieder zu sich, nachdem es gleichsam durch die Entdeckung seines eignen Lebens im Spiegel außer sich gekommen. Es sieht ein, daß das Spiegelbild sein eignes ist. — Das Erwachen des Lebens zum Selbstbewußtsein ist ein komplizirter Akt. Das einfache Ichsagen konstatirt keine Identität. Wer da sagt: Ich bin Ich, oder: Ich weiß, daß ich bin, der weiß Nichts, der glaubt nur an einen mathematischen Punkt, der sieht in's Schwarze, sieht nur, was nicht wirklich, nämlich den Unterschied des Denkenden vom Gedachten, des Subjektes vom Objekte, nicht deren Identität. Das einfache Ich, das Denkende im Unterschiede vom Gedachten, ist leer, hat keinen Inhalt; es ist keine *Raison* drin, in diesem Ichsagen; es ist hohl, kein *moi raisonné*, kein Gedachtes, sondern ein Geglaubtes. Erst das [310] „Ich denke“ konstatirt Etwas, die Sichselbstgleichheit des Einen im Andern. Was der Ichsager glaubt, das Ich, die Identität, wird hier zum begriffenen Inhalt der That — wogegen sich hier der mathematische Punkt, das schwarze *Nichts*, das sich *Sein* nennt, als der mitten in seiner Thätigkeit fixirte, erstarrte Akt des Selbstbewußtseins zeigt. Wird nämlich dieser Akt nur halb vollzogen, das Denkende im Unterschiede von sich, dem Gedachten, fest gehalten, so rennt der Geist seinen Kopf wider die Mauer, wider die Schranke, die er geschaffen und nicht durchbrochen; er verrennt sich in eine Sackgasse. Die That erstarrt. Die Brücke, der steile Übergang vom Denkenden zum Gedachten, ist abgebrochen, die Lebensarterie unterbunden. Das lebendige Werden wird todtes Sein und das *Selbstbewußtsein* zum *theologischen* Bewußtsein, das sich nun einen Übergang aus dem schwarzen Nichts zum blassen Sein *vorlügen* muß. Das Schattenreich hebt an. Alles Gedachte ist nur noch sein Schatten, wie andererseits das Denkende zum lichtlosen Punkte zusammenschrumpft. Das wirkliche Leben, das lebendige Ich, die selbstbewußte Identität, erscheint nun, wo Denkendes und Gedachtes getrennt sind, außerhalb Beider; es ist das Unerkannte, aber Geahnte oder Geglaubte. Dieses äußerlich vorgestellte Leben ist eine leere Reflexion des leeren Ichs, der Schatten eines Schattens, der theologische Gott, das „ewig Seiende“, der „absolute Geist“, u. s. w.

Das selbstbewußte Ich, von dem alle Philosophie ausgehen muß, weil das „Ich denke“ eben so sehr unbeweisbar, wie über allen Beweis erhaben (da der Zweifel daran ebenfalls ein Akt des Denkens ist), dieses *moi raisonné* des Kartesius ist also keineswegs ein Beweis für das abstrakte Sein, sondern für's Denken, für die Geistes-

*) Aus der Einleitung zu einem später erscheinenden, größern Werke.

that. Das „Ich denke“ hat sich uns als die *That* gezeigt, die drei Momente in sich hat, welche zusammen das *Ich* bilden, und welches Letztere eben deshalb kein Sein, weder ein denkendes, noch ein gedachtes, sondern die Vollziehung eines Aktes ist: die Bewegung des sich auf sich als ein Anderes beziehenden oder sich von sich unterscheidenden, aber in diesem Sichandereswerden oder Sichunterscheiden seine Sichselbstgleichheit erkennenden Lebens. — Das Ich ist mithin nicht etwas Ruhendes oder Bleibendes, wie die Ichsager meinen, sondern im Wechsel, in steter Bewegung, wie das Leben, bevor es zum Selbstbewußtsein erwacht ist, ebenfalls in stetem Wechsel. Wie die „Weltkörper“, so wie Alles, was wir wachsen und sich bewegen sehen, ist auch der Mensch, und zwar nicht etwa bloß der sinnliche, sondern auch der geistige Theil desselben, sein Selbstbewußtsein, in stetem Wechsel, in einer sich stets ändernden Thätigkeit. Bleibend ist nur diese Thätigkeit selber oder das Leben. Nothwendig ist die stete Veränderung des Ich, weil es nur Ich ist dadurch, daß es sich ein Anderes wird, d. h., sich bestimmt, beschränkt, und in diesem Sichanderes/311/-werden oder Sichbeschränken seine Sichselbstgleichheit oder freie Selbstbestimmung erkennt. Ohne diesen Akt ist es kein wirkliches Ich, keine Identität, sondern entweder seiner eignen That unbewußt (unschuldiges, natürliches Leben), oder im Zwiespalte mit sich selbst, ein zerrissener Lebensfaden, eine unterbrochene Linie, ein schwarzes Nichts. — Die Reflexion ist die Parze, die mit der Scheere des Verstandes den kontinuierlichen Lebensfaden durchschneidet, die Bewegung unterbricht, den Athemzug erstickt. Ich ist eine Geistesthat, eine Idee, welche nur im Wechsel zu begreifen. Über dem Wechsel steht nur das Gesetz, welches demselben die Bewegung bedingt. Der Geist erkennt dieses Gesetz durch die Erkenntniß seines Lebens. Indem er sich, seine eigne Thätigkeit erkennt, so erkennt er alle Thätigkeit, alles Leben, mit derselben Gewißheit. Leben ist Thätigkeit. Thätigkeit aber ist Herstellung einer Identität durch Setzen und Aufheben seines Gegentheils, Erzeugung seines Gleichen, seiner Sichselbstgleichheit, durch den Durchbruch der Schranke, in welcher Ich Nichtich, Thätigkeit ist, mit Einem Worte, Selbsterzeugung — deren Gesetz der Geist durch seine eigne Selbsterzeugung erkennt.

Der Wechsel, die Verschiedenheit des Lebens, kann nicht als ein Wechsel des Gesetzes der Thätigkeit, als objektiv verschiedenes Leben, sondern nur als eine Verschiedenheit des Selbstbewußtseins begriffen werden. — Die Reflexion, die Alles auf den Kopf stellt, sagt umgekehrt: „das objektive Leben ist verschieden, das Ich stets dasselbe.“ Sie erfaßt das, was Wechsel des Ichs, des Selbstbewußtseins ist, als einen Wechsel des vom Ich vorgestellten Andern (welches es selbst ist); alle ihre Vorstellungen werden ihr zu objektivem Leben, das denn freilich sehr verschieden, in jedem Momente ein Anderes, weil eben das Ich sich in jedem Momente ein Anderes wird, weil das Selbstbewußtsein eine kontinuierliche Kette von Vorstellungen, weil die Idee, die Eine Geistesthat, nichts Fixes ist, sondern Bewegung, Erregung, auf- und absteigt vom niedrigsten Selbstbewußtsein (welches diesen Namen im gewöhnlichen Sinne freilich noch nicht verdient) bis zum höchsten oder klarsten, und eben so umgekehrt. Die verschiedenen Arten oder Erregungen des Selbstbewußtseins, welche sich in der Zeit als verschiedene Momente, Stufen, Schichten, Geschichten — im Raume als verschiedene Exemplare oder Naturen darstellen, sind wirklich das Produkt einer und derselben Thätigkeit, die das *Selbstbewußtsein* am Ende als seine *eigne* erkennt. — Aber die Reflexion, die Thätigkeit, die nie zu ihrer Sichselbstgleichheit kommen kann, sieht überall das Gegentheil der Wirklich-

keit. So erscheint ihr denn auch das objektive Leben verschieden, das Ich aber (von dem sie nichts weiß, das sie nur glaubt) als das Bleibende, Unsterbliche!

Aus jeder bestimmten Idee, aus jeder Stufe des Selbstbewußtseins /312/ folgt nothwendig *ihr* Gegentheil, ihr *Gleiches* als *Anderes*, und zwar so lange, bis sich die bestimmte Idee *expliziert* hat, d. h., jedes Wesen verdoppelt sich, bis es erschöpft ist, schafft so lange, lebt so lange, ist so lange thätig, bis es sich ausgewirkt. Dann ist die Zeit dieser bestimmten Idee, dieses bestimmten Ichs, eben zu Ende. -- „Nein“, sagt die Reflexion, „dann fängt's erst recht zu leben an!“ -- Der Geist, der sich nirgend selbst im Leben fand, der, wenn er sein Bild im Lebensspiegel schaute, den Kindern ähnlich seinen Kopf hinter diesen Spiegel steckte, um zu sehen, ob was dahinter ist, und dort natürlich stets das leere, schwarze Nichts fand -- dieser Geist, der, nachdem er sich selbst erzeugt, reflektirt, expliziert hat, in seinem Andern nicht sich, sondern ein von ihm wirklich Verschiedenes zu erblicken glaubte -- der mithin überall Schranke, Negation, Nichtigkeit erblickte -- steckt auch zuletzt noch seinen Kopf hinter den Lebensspiegel, um dort zu suchen, was er in sich hätte suchen und finden müssen. -- Der arme Teufel, der stets verneint, aber nie zur Negation der Negation, zum Durchbruch der Schranke kommt, der eine Pupille hat, die Alles auf den Kopf stellt, aber keinen Sehnerv, der den Gegenständen wieder auf die Beine hilft, reißt mit ungeschickter Hand die Wurzel, die verborgene Basis des Lebensbaumes, aus dem Boden und gibt sie den Lüften preis, während er die Wipfel in die Erde senkt und der Fäulniß überliefert. Nachdem er seine That entgeistet, zum Körper, zum todtten Kadaver gemacht hat, will er diesen Körper verewigen. Er stellt sich die Ewigkeit als die zeitliche Fortdauer eines unveränderlichen Körpers vor. Er stellt sich das Zeitliche, das bestimmte Ich, als ewig, und das Ewige, das Gesetz, als zeitliches, bestimmtes, beschränktes Ich vor. Es liegt im Wesen der Reflexion, Absurdes zu denken.

Das Explizieren einer bestimmten Idee oder Geistesthat, das Auswirken einer bestimmten Stufe des Selbstbewußtseins oder Lebens, der Menschheit etwa, ist deren Verwirklichung, deren *Individualisierung*. -- Das Individuum ist das Sichanderswerden der bestimmten Idee, wodurch diese eben wirklich, *Identität* wird. So wird im menschlichen Individuum das humane Selbstbewußtsein wirklich. Das Individuum ist die einzige Wirklichkeit der Idee; nur in ihm kann das Leben überhaupt zum Selbstbewußtsein kommen, da keine Identität, kein Ich denkbar ist außer der That, von der wir im Eingange gesprochen. Das Allgemeine ist mithin unwirklich, nur eine Abstraktion des Individuums, welches die Idee reflektirt, welcher es angehört, sich aber im Gegensatze zu ihr, nicht als ihre Wirklichkeit begreift. Die Lebensidee im Allgemeinen, das ewige Gesetz, „absoluter Geist“, „Weltgeist“, „Gott“, oder wie man das Allgemeine und Ewige eigentlich oder uneigentlich nennen mag, ist nur ein Wechsel, ein Sichanderswerden, /313/ in der Verschiedenheit, im Individuum oder richtiger in einer unendlichen Reihe von Individuen, im unendlichen Sichanderswerden oder Sichselbsterzeugen *wirklich*; das Allgemeine kommt, mit andern Worten, aus den Individuen zu seinem Selbstbewußtsein, und der Mensch, der die Lebensidee, das Allgemeine, als *sein* Leben erkennt, ist seine höchste oder vollkommenste Wirklichkeit. -- Das ist freilich nichts Neues, sondern bei allen Philosophen, namentlich bei den neuern zu finden. Auch soll hier keine neue Wahrheit ausgesprochen, sondern die alte wiederholt werden, weil das Folgende diese alte Wahrheit zur Grundlage hat und man sie dem in der Sackgasse der Reflexion

festgerennten theologischen Bewußtsein gegenüber nicht oft genug wiederholen kann. Das theologische Bewußtsein ist die große Lüge, das Prinzip aller Knechtschaft (und Herrschaft), welcher unser Geschlecht unterworfen ist, so lange die Lebensidee ihm eine äußerliche, so lange es die selbstbewußte That noch nicht erkennt. Gegenwärtig, *wo dieselbe sich Bahn zu brechen anfängt, verbindet sich das theologische Bewußtsein mit den bestehenden materiellen Mächten, mit den Institutionen, die es selbst ins Leben gerufen, um mit deren Hülfe die freie Geistesthat zu bekämpfen -- eine sehr natürliche Allianz, eine Allianz von Vater und Sohn, die Beide ihr Haus vertheidigen -- eine Familienallianz, die nicht zu verachten!*

Noch ist diese Familienallianz nicht genug von allen Seiten beleuchtet, gewürdigt worden. Auf der einen Seite vergaß man über dem Vater den Sohn, auf der andern über dem Sohn den Vater. Das theologische Bewußtsein, die Religion, der Vater, wurde dort in seiner innern Lügenhaftigkeit erkannt, wo man sich um den Sohn, die Politik, wenig kümmerte und ängstigte. In Deutschland hat man über dem religiösen Dualismus den politischen schier vergessen, und in neuester Zeit, wo man auch hier anfängt, sich um die Politik zu kümmern, zeigt sich die allerdings natürliche Erscheinung, daß man hier kaum über das ABC der modernen sozialen Bewegung hinaus gekommen ist. Man fängt mit Anno 1 der Republik an und rechnet's dem, der von den neuesten Erscheinungen im Gebiete der politisch-sozialen Bewegung ein dürftiges Referat, vom abstraktesten, engherzigsten Gesichtspunkte aufgefaßt, nach Deutschland bringt, als eine Heldenthat an. *) -- In Frankreich dagegen, wo man den Sohn, den politischen Dualismus entlarvt, steckt man noch bis heute im religiösen. Proudhon, der tüchtigste Vorkämpfer in der neuesten sozialen Bewegung, spricht sehr /314/ salbungsvoll vom „Gotte“, dem „Vater“, und von seinen „Kindern“, den Menschen, die alle „Brüder“; glaubt auch das Möglichste gethan zu haben, indem er gegen die „Pfaffen“ loszieht, wie die guten Deutschen in der Politik aufgeräumt zu haben vermeinen, wenn sie gegen die Könige polemisieren. Aber Proudhon läßt sich's nicht träumen, daß das, was er selbst noch anerkennt, vollständig hinreicht, um, konsequent durchgeführt, Pfaffen und Könige, Willkür und Eigenthum wieder in ihre alten Rechte einzusetzen oder zu erhalten. Die vaguen Phantasiebilder von Gott dem Vater und seinen Kinderchen sind es eben, welche, von den Königen und Pfaffen ausgebeutet, zur Herrschaft benutzt worden. Denn die Kinderchen müssen Vormünder haben, und unter den Söhnen des Vaters kann nur Einer der Erstgeborne sein; auch gibt es ungleiche Brüder -- und nichts ist natürlicher, als daß die menschliche Gesellschaft, wenn ihr Verhältniß zu ihrem Wesen in kindlicher Weise als ein *Familienverhältniß* aufgefaßt wird, auch von *Autoritäten* beherrscht, am „althehrwürdigen“ Glaubensgängelbände gelenkt werden muß. Wer aber sagt denn unserm französischen Philosophen, der so sehr gegen alle äußere Herrschaft protestirt, daß wir einen Vater außer oder über uns haben, daß wir Kinder eines Andern sind? -- Sein Geist, der die Identität, die Einheit mit seinem eignen Wesen, ahnt oder fühlt, aber nicht erkennt, stellt in der Weise der Reflexion diese Einheit sich vor, vor sich hin, als ein ihm äußerliches Andere. Er hält diese Trennung für wirklich. Wenn aber diese Trennung eine wirkliche, so sind auch die Menschen wirklich getrennt, nicht verbunden, verschieden,

*) Man sehe die Kritik der Stein'schen Schrift: „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs“ im letzten Quartal-Heft der „Rheinischen Zeitung“. 376

nicht gleich, entgegengesetzt, nicht einig —, und wenn sie mit solchen *religiösen* Vorstellungen an die Aufhebung des Eigenthums gehen wollten, so würden sie, trotz aller Protestationen Proudhon's gegen den rohen, materiellen Kommunismus, doch nur zum rohesten, abstraktesten, zum mönchischen oder christlichen Kommunismus, zur Vernichtung aller Selbständigkeit der Individuen, zur Ertödtung des Lebens oder der Freiheit gelangen. Denn sie würden nur dazu gelangen, indem sie dem Allgemeinen, welches sie sich außer sich, als himmlische Macht, als Persönlichkeit vorstellen, sich vollständig unterwerfen oder dieser Persönlichkeit gegenüber ihre eigne verläugnen oder ertöden — eine unerträgliche Knechtschaft, wenn konsequent durchgeführt, ein unmöglicher Zustand, mit dem sich das Mittelalter, das *Justemilieu*-Zeitalter längst abgefunden, indem es neben der himmlischen Tyrannei die irdische Willkür ins Leben rief und herrschen ließ, so daß ein beständiger Kampf zwischen den Repräsentanten der unwahren Individuen und des unwirklichen Allgemeinen, zwischen den irdischen und himmlischen Interessen herauf beschworen wurde. — Die soziale Freiheit ist entweder eine Folge der Geistesfreiheit, oder sie ist bodenlos und schlägt um so gewisser in ihr *[315]* Gegentheil um, je revolutionärer sie sich gegen die bestehenden Zustände, die uns aus dem *Justemilieu*-Zeitalter überkommen sind, verhält. — Dem christlichen Kommunismus würde ein christliches Mittelalter auf dem Fuße folgen, wenn es denkbar wäre, daß die Geschichte am Ende einer Entwicklung wieder von vorn anginge.

Auf beiden Seiten sind, wie man sieht, die Kämpfer für die Freiheit, weil sie isolirt, nicht stark genug, um den vereinigten Gegnern zu widerstehen.

Die Lüge der Religion und Politik muß mit Einem Schlage und schonungslos entlarvt, die Schlupfwinkel, Verschanzungen, Esels- und Teufelsbrücken der Gegner müssen zumal verbrannt und vernichtet werden. — Wir wissen wohl, daß es zahme und lahme Philosophen gibt, die, weil ihnen der Zornmuth der That abhanden gekommen ist, in dem Lügendreckhaufen der Religion und Politik mit ihrer Diogeneslaterne umherstöbern, um wo möglich noch einige brauchbare Gegenstände hier aufzugabeln. Aber es lohnt sich nicht der Mühe, die armseligen Lumpen aus dem Schutte der Vergangenheit hervorzusuchen, um sie in die Papiermühle der Dialektik zu bringen und metamorphosirt zu Markte zu tragen, vorgebend, es sei das alte, bekannte Material, nur anders formirt. Die Form ist das Wesen; der Geist muß jedenfalls seine Produkte selbst erzeugen, und die Philister, die eher zugreifen, wenn sie glauben, die Waare, die man ihnen bietet, sei aus ihrer alten Rumpelkammer, merken's doch am Ende, daß es nagelneue Produkte sind, die man ihnen so billig als alte verkaufen will. Man kann nun einmal der gaffenden Menge das Stutzen nicht ersparen; die Philister werden vor jeder Urgeistesthat wie vor einer Teufelserfindung scheu zurückbeben, bis sie sich nach und nach mit ihr befreundet, sie begriffen haben. — Was ist denn Wahres in der Religion und Politik? — Allerdings, es *schlummert* Wahrheit in ihnen. Aber nicht die Wahrheit, sondern das *Schlummern* derselben ist dasjenige, was der Religion und Politik eigenthümlich ist. Hört die Wahrheit auf zu schlummern, *erwacht* sie, so hört sie auch auf, im Dualismus der Religion und Politik zu erscheinen. — Religion und Politik sind Übergänge von der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein des Geistes. Der religiöse Dualismus, die himmlische Politik, ist ein Produkt der Reflexion, des Zwiespalt, des Unglücks — eben so der politische Dualismus, die irdische Religion. Obgleich die Reflexion nichts davon weiß, daß sie die Eselsbrücke des Geistes, so ahnt sie es doch, und diese Ahnung spricht sich in Träumereien von

einem verflommenen goldenen Zeitalter, später in Prophezeihungen eines zukünftigen bessern Zustandes aus, in welchem aller Kampf, Zwiespalt, Sünde aufhören soll. — Die Bibel selbst, dieses altherwürdige Aktenstück vom Ursprunge unserer *Reli- [316]* gion und Politik, das uns mit der größten Naivetät in die theologische Sackgasse einführt, läßt Adam die erste Stimme eines ihm äußerlichen höhern Wesens erst *nach* dem Sündenfalle vernehmen. Sie prophezeit in ihrem letzten Abschnitte einen Zustand der Erkenntniß, in welchem alle Kreatur einig, nicht mehr unterschieden sein werde von einander und ihrem Gotte. Der ganze Christus ist eine Anticipation dieser Erkenntniß. Gerade deshalb aber ist seine Rolle beendigt von dem Augenblicke an, wo die Prophezeihung nicht mehr statthaft, weil sie in Erfüllung gegangen. Auch der Staat ist eben so, wie die Kirche, eine Anticipation des einigen sozialen Lebens. Gerade weil Religion und Politik auf ein Zukünftiges hinweisen, werden sie nie zugeben, daß dieses Zukünftige ein Gegenwärtiges sei, indem sie sich dann selbst aufheben würden. Ja, sie müssen, weil ihre Rolle im Hinweisen auf eine Zukunft besteht, in welcher diese ihre Rolle zu Ende gespielt ist, die Gegenwart dieser Zukunft stets hinausschieben. — Um von der Wahrheit nicht Lügen gestraft oder verläugnet zu werden, müssen sie selbst die Wahrheit lügen und läugnen. — Das ist die beste Seite, die man der Religion und Politik abgewinnen kann; doch das ist nicht ihr ganzes Wesen.

Das Wesen der Religion und Politik besteht, wie gesagt, darin, daß sie das wirkliche Leben, das Leben der wirklichen Individuen, von einem Abstraktum, von dem „Allgemeinen“, welches nirgend wirklich, außer im Individuum selber, absorbiren lassen. — Das ist der Begriff und das zeigt auch die Geschichte dieses edeln Schwesterpaares. Der *Moloch* ist der Urtypus desselben. *Menschenopfer* bilden überall den Grundton des Gottesdienstes und Staatsdienstes. Der „absolute Geist“, der im „Staate“ seine Wirklichkeit feiert, ist eine Nachbildung des christlichen Gottes, der seinen erstgeborenen Sohn kreuzigen läßt, der Wohlgefallen hat am Marterthum und auf einem Märtyrer, „auf diesem Felsen“³⁷⁷, seine Kirche baut. Der christliche Gott ist eine Nachbildung des jüdischen Moloch-Jehova, dem die Erstgeburt geopfert wird, um ihn zu „versöhnen“, und den das *Justemilieu*-Zeitalter des Judenthums mit Geld abgefunden hat, indem es die Erstgeburt „auslöste“ und Vieh statt Menschen opferte. *Das ursprüngliche Schlachtopfer war überall der Mensch* — und wenn er auch später sich „auszulösen“ oder zu „erlösen“ versuchte, so ist er's doch immer, so lange die Religion und Politik bestanden, im figürlichen Sinne geblieben, und ist's noch jetzt. — Religion und Politik sind als Gegengewicht gegen den rohen Materialismus der Individuen, die sich, bevor sie zum Selbstbewußtsein gelangt sind, einander bekämpften, ins Leben getreten und haben Repräsentanten allgemeiner Interessen geschaffen, die als *unwirkliche* Wahrheit der *unwahren* Wirklichkeit feindlich entgegen getreten sind. *[317]* Im „Gottesdienst“ warfen sich die Priester, im „Staatsdienste“ die Könige, Aristokraten und sonstige Ehrgeizige und Egoisten, Narren und Betrüger als die Repräsentanten „allgemeiner“ Interessen auf, lebten vom Schweiß und Blute ihrer Untergebenen und schrien die Aufopferung als höchste Tugend aus. — Es ist nicht nöthig, stets zu wiederholen, daß die saubere Geschichte aller Religionen und Staaten eine nothwendige war. So lange die Völker und Individuen noch nicht zur Sittlichkeit oder Selbsterkenntniß gelangt waren, mußten sie sich's allerdings gefallen lassen, von Ihresgleichen wie das liebe Vieh behandelt zu werden; so lange sie sich selbst nicht zu beherrschen verstanden, wurden sie

von äußern Mächten beherrscht. Das ist klar. Aber klar ist auch, daß, wenn Religion und Politik das Produkt eines vielschichtigen Zustandes, sie selbst oder ihre Repräsentanten eben nur die andere Seite jenes Materialismus sind, in welchem Individuen und Völker befangen. — Die Priester und Herrscher können nicht dadurch entschuldigt werden, daß die Völker sie nothwendig machten, eben so wenig wie die Individuen und Völker ihre Sklaverei etwa durch ihre Priester und Herrscher entschuldigen können. Sklaverei und Tyrannei, abstrakter Materialismus und Spiritualismus, bedingen sich gegenseitig — und beklagenswerth sind nur die, welche nicht einsehen, daß aus diesem geschlossenen Kreise der Knechtschaft nur durch radikalen Bruch mit der Vergangenheit herauszukommen ist. Diesen Bruch haben die Franzosen und Deutschen zu Stande gebracht, die erstern, indem sie die Anarchie in der Politik, die andern, indem sie dieselbe Anarchie in der Religion hervorriefen. Aber die Hauptsache ist, den Mittelpunkt zu finden, aus welchem diese Macht der Negation auf beiden Seiten entstanden. Ohne diesen Mittelpunkt ist Alles Stückwerk und schlägt wieder in sein Gegentheil um, wie dies zuletzt in Deutschland und Frankreich wirklich geschehen ist.

Die Knechtschaft hat ihr geschlossenes System; sie hat einen wohlgeordneten Bau der Lüge aufgeführt, wodurch ihr über die noch ungeborne Freiheit ein Übergewicht gegeben ist, ein theoretisches und praktisches Übergewicht, so lange die Freiheit ihr nicht ebenfalls mit Konsequenz, mit der Konsequenz der Wahrheit, entgegen tritt. Die Freiheit wird der geschlossenen Phalanx der Knechtschaft gegenüber stets den Kürzern ziehen, so lange sie ihr Prinzip nicht eben so konsequent durchführt, wie die Knechtschaft das ihrige. So lange der Dualismus nicht überall, im Geiste wie im sozialen Leben, überwunden ist, hat die Freiheit noch nicht gesiegt. Die dualistische Weltanschauung mußte freilich in der Geschichte nothwendig hervortreten. Aber die Lüge ist darum nicht minder Lüge. Unsere ganze bisherige Geschichte war so zu sagen eine Nothlüge. Der Christ, um wirklich zu werden, mußte als Individuum gegen Andere erscheinen, zunächst also /318/ im Gegensatze zu sich selber. Der Geist entwickelt sich an und in dem Widerspruche mit sich selbst. — Die Geschichte, die nichts Anderes als eben diese Entwicklung des Geistes ist, konnte mithin auch nichts Anderes als die Erscheinung des Widerspruchs sein — und man darf sich daher nicht wundern, daß bisher nur dieser Widerspruch, der Kampf des Individuums mit sich und dem Allgemeinen, zum Vorschein kam. Das wahrhafte Individuum — der selbstbewußte Geist, der freie Mensch, das wirkliche Allgemeine — war bisher noch nicht herausgebildet. — Das Allgemeine hatte mithin, da es außer dem Individuum nicht wirklich ist, noch keine Wirklichkeit. Das Individuelle erschien, im Gegensatze zu seinem Wesen, dem Allgemeinen, als Besonderes; das Allgemeine, im Gegensatze zur Wirklichkeit, als Abstraktum — Gott, Priester, Papst, Kirche, Staat, Monarch u. s. w. So tritt uns überall das abstrakt Allgemeine auf der einen Seite, auf der andern dagegen das materielle Individuum entgegen, ein zwiespältiges, in sich selbst nichtiges Lügenphantom, da das Allgemeine ohne Wirklichkeit leblos, das Besondere ohne Wahrheit aber geistlos ist. Dieser Zwiespalt des Geistes offenbarte sich, wie gesagt, in der *ganzen* bisherigen Geschichte. Seine höchste Spitze aber hat er in der vollendetsten Religion, im *Christenthum*, so wie in der vollendetsten Staatsform, in der *Monarchie*, erlangt. Es ist ganz richtig: das Christenthum ist die *wahre* Religion, und die Monarchie ist die *Spitze* aller Staatsformen. Mit andern Worten: die *absolute Religion* und der *absolute Staat*

ist eben nichts anderes als der *Absolutismus* der himmlischen und irdischen *Tyrannen über Sklaven*. — Die Herrschaft und ihr Gegensatz, die Unterthänigkeit, ist das Wesen der Religion und Politik, und in je vollkommener Weise sich dieses Wesen manifestirt, desto vollkommener ist die Form der Religion und Politik. — In der absoluten Religion und Politik ist der Herr Ein Herr Aller. Die Allgemeinheit zeigt sich hier als die Negation alles Individuellen. Vor Gott und dem Monarchen verschwinden alle Existenzen. Der Gott und der Monarch selbst sind keine wirklichen Individuen; sie sind *erhaben* über alle Wirklichkeit, sind *geheiligte* Personen, *gar keine Personen*: der Monarch, wie der Gott, ist die *Majestät*, unbegreifbar! Denkt nicht darüber — betet nur an — fällt auf's Knie!! — Die Abstraktion kann nicht weiter getrieben werden, und der Dualismus, auf dieser Höhe angelangt, kann sich nicht mehr halten — er schlägt um: die Revolution und der Kritizismus beginnen. Das abstrakt Allgemeine muß dem abstrakt Individuellen weichen; aber dieses ist nicht mehr, wie im Anfange der Geschichte, das natürliche Individuum, sondern das geistige Subjekt. Nicht die individuelle Willkür, sondern die subjektive Freiheit, nicht die natürliche Gleichheit oder gleiche Be/319/rechtigung der unvermittelten Gegensätze einander bekämpfender Individuen, sondern die abstrakten Menschenrechte oder das gleiche Recht der abstrakten Persönlichkeit, des reflektirten Ichs, des mathematischen Punktes, kommen nunmehr zum Vorschein. Die Majestät und Souveränität des Einen hat sich in die Majestät und Souveränität Aller umgekehrt. Während dort das abstrakt Allgemeine in der Form des *Einen* über das Besondere herrscht und die Individuen unterdrückt, herrscht hier das abstrakt Individuelle in der Form der *Vielen* über das Allgemeine und unterdrückt die Einheit. An die Stelle der Hierarchie und der Stände, an die Stelle der gefesselten Individuen tritt die Repräsentation und die Konkurrenz der Einzelnen. Durch diese Revolution entsteht eine wesentlich neue Geschichte. Das Individuum fängt wieder mit sich, die Geschichte mit Anno 1 an, macht in raschen Zügen, auf den Schwingen des Geistes, den Weg von der Anarchie der abstrakten Freiheit aus durch die Knechtschaft, zum letzten Male, und gelangt endlich zur wirklichen Freiheit, indem es nicht nur das Gesetz der Negation, sondern den Mittelpunkt begreift, von welchem aus sich diese Macht der Negation auf der einen und andern Seite als subjektive und objektive Geistesthat manifestirte.

Die Revolution hat den Dualismus bestehen lassen; die geistige, wie die soziale, die deutsche, wie die französische Revolution hat wirklich Alles beim Alten gelassen, so scheint's wenigstens, und es ist kein bloßer Schein, das fühlt Jeder. Es ist Alles wieder restaurirt worden, das ist geschichtlich, und die Geschichte hat immer Recht. Was hat auch die Revolution gethan? — Ihre Freiheit und Gleichheit, ihre abstrakten Menschenrechte waren nur eine andere Form der Knechtschaft. Die andere Seite des Gegensatzes, das abstrakt Individuelle, kam zur Herrschaft, ohne daß der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft aufgehoben, überwunden wurde. Die unpersönliche Herrschaft der Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung des sich selbst gleichen Geistes, hat die Herrschaft der Einen über die Andern *nicht* verdrängt. „Die Tyrannen haben gewechselt, die Tyrannei ist geblieben.“ Das Volk, sagt Proudhon, war nur der Affe der Könige.³⁷⁸ Diese motivirten ihre Gesetze durch die Formel: *Car tel est notre plaisir*. — Das Volk wollte auch einmal das Plaisir haben, Gesetze zu machen. Seit fünfzig Jahren hat es deren tausende gemacht, und es scheint noch immer Plaisir daran zu haben. — Wir fügen hinzu: das Volk war nur der Affe

der Priester. Robespierre, der die Existenz eines „höchsten Wesens“ dekretirte³⁶⁸, gefiel sich in der Rolle eines Pontifex Maximus. — Unsere Burschenschäftler sind gute Christen und möchten aus ihrer Mitte einen frommen Kaiser salben, der zugleich Papst. — Der St. Simonismus war eine Nachäffung der Hierarchie. Die „Bramanen der Logik“ wollten aus ihrem /320/ Meister einen zweiten Christus machen, feierten in ihm die „Wiederkunft des Herrn“ oder den Paraklet. — Die frommen Demagogen treiben fortwährend in Deutschland und Frankreich ihr Unwesen, und ihrer Einer hat den Thron bestiegen³⁷⁹. — Daneben werden alle möglichen Freiheiten beansprucht: die Handels-, Gewerbe-, Lehr- und Gewissensfreiheit. Wozu? Zu Gunsten der Privatinteressen und Privatmeinungen, welche durch „freie Konkurrenz“ der Wahrheit und Gerechtigkeit die Herrschaft abzuringen gedenken! — Was ist diese Demokratie anders, als die Herrschaft der individuellen Willkür unter dem Namen der „subjektiven“ oder „persönlichen“ Freiheit? Worin unterscheidet sie sich von der Herrschaft des Einen? —

Allerdings, die Revolution unterscheidet sich vom *ancien régime*. Es ist ein Wendepunkt in der Geschichte eingetreten, und zwar ein eben so wichtiger, als zu jener Zeit, da das Selbstbewußtsein das erste Lebenszeichen von sich gab und sich als das Allgemeine im Unterschiede von der Besonderheit erfaßte, als die Königs- und Priesterherrschaft, die Herrschaft des Moloch, begann. Jetzt nämlich nimmt das Individuum wieder sein Recht in Anspruch — aber zunächst doch eben nur als das Besondere, nicht als das wirkliche Allgemeine. Jetzt aber ist der Widerspruch, in dem sich der Geist mit sich selber befindet, ein unerträglicher von Haus aus; denn es ist nicht mehr das unbewußte, natürliche Individuum, sondern das bewußte, geistige Subjekt, welches sich mit seinem Wesen im Widerspruche befindet. Es *erkennt* seine Unwahrheit als Einzelnes, ohne daß es diese Erkenntniß *bethätigt*; es *weiß*, daß es im Unterschiede von der Allgemeinheit in der Unwahrheit, aber es *will* diesen Unterschied fest halten, weil es sich noch vor dem „Menschenteig“ des *ancien régime*, den es kaum negirt, aber nicht überwunden hat, *fürchtet*. Das Gespenst des Absolutismus läßt das Individuum jetzt noch nicht sogleich zur Besinnung kommen. Es umarmt die Freiheit in einer Art von Fieberwuth, so daß sie in seiner Umarmung erstickt. Aus purer Angst, in den „Menschenteig“ zurückzufallen, macht es sich zum *Stein* und wirft sich mit aller Macht auf seinen Gegensatz, das abstrakte Allgemeine, ohne zu bedenken, daß es eben dadurch seinen Todfeind, der am Sterben liegt, noch erhält. Das abstrakt Allgemeine hat keine Kraft mehr, ist zu altersschwach, um noch die Individuen zu unterdrücken, das Besondere zu absorbiren; aber dieses wirft sich ihm freiwillig in den Rachen — und Moloch verschlingt's noch, wie ein Kranker, dem man, um ihn noch einige Zeit zu erhalten, die Nahrung einzutrichtern sucht.

Im natürlichen Leben sind die Gegensätze die Formen, in welchen die Lebensidee erscheint, so daß es hier ohne Gegensätze kein Leben gibt. Aber das natürliche Leben ist nicht die Verwirklichung der Freiheit, und so lange /321/ der Geist noch mit der Natürlichkeit behaftet ist, kann von Freiheit auch bei ihm keine Rede sein. — Aber der Geist und seine Welt, das soziale Leben, der Mensch und die Menschheit kommen endlich zu ihrem sichselbstgleichen Dasein, wo alle die Formen, in welchen sich seine Thätigkeit bis dahin fixirte, zur Gewohnheit und „andern Natur“ wurde, gesprengt werden und nichts als die Thätigkeit übrig bleibt — wo sich alle Naturbestimmtheit in freie Selbstbestimmung umgestaltet. Die deutsche Philosophie hat dieses Ziel des Geistes in Einer Beziehung, in Bezug auf's Denken, längst erkannt, und obgleich die

Philister, als sie ihren ganzen Vorrath an verkörperten Ideen, an welchen sie etwas Greifbares hatten, was sie als ihr „Eigenthum“ betrachten konnten, in Rauch aufgehen sahen, Zeter über die Mordbrenner schrien, die ihnen Alles „negirten“, so hat man sich doch wenig daran gestört. Was bei uns in Bezug auf's Denken, das geschah in Frankreich in Bezug auf's soziale Leben. — Die französischen Sozialphilosophen, früher schon Babeuf, ein Zeitgenosse Fichte's, in neuester Zeit Proudhon, legten das Feuer des modernen Geistes an das Gebäude der alten Gesellschaft — wie die deutschen Philosophen es an das Gebäude des alten Glaubens legten. — Aber beide, die französischen wie die deutschen Mordbrenner, wissen es kaum, wohin sie gelangen. Das Ziel des Sozialismus ist kein anderes, als jenes des Idealismus; es ist dieses: nichts von alle dem alten Plunder übrig zu lassen, als die Thätigkeit. Keine von den Formen, in welchen sich diese letztere bisher fixirte, kann bestehen vor dem freien Geiste, der sich eben nur als thätiger erfaßt, nicht bei irgend einem gewonnenen Resultate stehen bleibt, dieses fixirt, verkörpert, materialisirt und als sein „Eigenthum“ aufspeichert — der vielmehr, als die Macht über alles Endliche, Bestimmte, stets darüber hinausgeht, um sich stets von Neuem als Thätiger — freilich jedesmal in bestimmter Weise — zu erfassen. Darin eben unterscheidet sich die freie That von der unfreien Arbeit, daß hier, in der Knechtschaft, die Schöpfung den Schöpfer selbst fesselt, während dort, in der Freiheit, jede Beschränkung, in welche der Geist sich entäußert, nicht zur *Naturbestimmtheit*, sondern überwunden und so *Selbstbestimmung* wird.

Es ist jetzt die Aufgabe der Philosophie des Geistes, Philosophie der That zu werden. Nicht nur das Denken, sondern die ganze menschliche Thätigkeit muß auf jenen Standpunkt erhoben werden, wo alle Gegensätze schwinden. Der himmlische Egoismus, ja, das theologische Bewußtsein, wogegen die deutsche Philosophie gegenwärtig so sehr eifert, hat diese doch bis jetzt verhindert, zur That fortzuschreiten. — Fichte ist in dieser Beziehung schon viel weiter gegangen, als die neueste Philosophie. — Die Junghegelianer, wie paradox es auch klingen mag, stecken noch immer im theo/322/logischen Bewußtsein; denn obgleich sie den Hegelschen „absoluten Geist“, die Nachbildung des christlichen Gottes, obgleich sie auch die Hegelsche Restaurations- und Justemilieu-Politik aufgegeben haben, obgleich sie endlich den religiösen Dualismus negiren, so stellen sie doch dem Individuum noch immer das Allgemeine, als „Staat“, entgegen, kommen höchstens zur Anarchie des Liberalismus, nämlich zur Schrankenlosigkeit, aus welcher sie aber wieder in den theologischen „Staat“ zurückfallen, weil sie nicht zur Selbstbestimmung oder Selbstbeschränkung fortschreiten, sondern im Fürsichsein der Reflexion verharren. Das soziale Leben hat bei ihnen den Standpunkt der Reflexion, die Stufe des Fürsichseins, noch nicht überwunden. Auf dieser Stufe erscheint das Objekt der Thätigkeit noch als ein wirklich Anderes, und das Subjekt, um zum Genusse seiner selbst, seines Lebens, seiner Thätigkeit zu gelangen, muß das von ihm getrennte Objekt als sein *Eigenthum* fest halten, weil es außerdem mit dem *Verluste seiner selbst* bedroht ist. — Erst in dem *materiellen Eigenthum* kommt es dem Subjekte, das auf der Stufe der Reflexion steht, zum Bewußtsein, daß es *für sich* thätig ist — nein, thätig *war*. Seine That erfaßt es nie als *präsente*; es lebt nie in der Gegenwart, sondern nur in der *Vergangenheit*. Seines wirklichen Eigenthums, seiner gegenwärtigen That geht es stets verlustig, weil es sich noch nicht in seiner Wahrheit zu erfassen vermag; nur den Schein, den *Widerschein* seines Eigenthums, seiner Thätigkeit, seines Lebens hält es fest, als ob

eben dieser Widerschein sein wahres Leben, sein wirkliches Eigenthum, seine eigene That wäre! -- Das ist der Fluch, der in der ganzen bisherigen Geschichte auf dem Menschen lastete, daß er nämlich die Thätigkeit nicht als Selbstzweck, und den Genuß stets von ihr getrennt erfaßte, weil eben die ganze bisherige Geschichte nichts Anderes als die Entwicklung des Geistes darstellt, der, um wirklich zu werden, in Gegensatz zu sich treten mußte. So wie dieser Fluch mit der Religion und Politik in's Leben trat, so wird er auch wieder verschwinden, nachdem die Herrschaft der Religion und Politik zu Ende, die Stufe der Reflexion überwunden ist und das Reich der Spekulation, die philosophische Ethik, beginnt und das ganze Leben umfaßt. — Das erste Wort, wodurch sich der Gott der Reflexion dem Menschen offenbarte, war jener Fluch, den die Bibel uns in dem bekannten Spruche: „Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brod verzehren“³⁸⁰, getreulich überlieferte. Das erste Wort dagegen, wodurch sich der freie Geist dem Menschen offenbarte, ist der bekannte Ausdruck der Ethik des Spinoza: „Gut ist, was die Thätigkeit fördert, die Lebenslust erhöht.“³⁸¹ Die „Arbeit im Schweiß des Angesichts“ hat den Menschen zum Sklaven und elend gemacht; die „Thätigkeit aus Lust“ wird ihn frei und glücklich machen.

[323] Weil man bis jetzt in Deutschland und Frankreich nicht vereint, sondern jede Seite isolirt nach der Freiheit strebte, ist zuletzt auf beiden Seiten eine Reaktion eingetreten, und zwar französischerseits, wo man die Geistesfreiheit noch nicht errungen, von der Religion oder Kirche, in Deutschland dagegen, wo man die soziale Freiheit vernachlässigt hat, von der Politik oder dem Staate aus. Dort sehen wir den Klerus und die Legitimisten, hier den Adel und die Pietisten täglich an Macht gewinnen. Dort ist es die aus der Revolution hervorgegangene Staatsmacht, hier die aus der Reformation hervorgegangene Wissenschaft, welche sich bedroht fühlt. Und weil beide revolutionären Mächte in ihrer Einseitigkeit oder Isolirtheit ohne Boden sind, so suchen sie, im Gefühle ihrer Schwäche, den Gegner, den sie, vereint, vernichten könnten, zu besänftigen und machen Konzessionen. Daneben aber entwickelt sich jetzt auf beiden Seiten das Gefühl des Mangels, so daß neben dem, was bisher errungen wurde, in Deutschland also neben der offiziellen Wissenschaft, in Frankreich neben der offiziellen, revolutionären Regierung, eine sogenannte radikale Partei auftaucht, welche nichts von Vermittlung und Nachgiebigkeit wissen will, weil sie ihre Kraft, den Zusammenhang der Geistesfreiheit mit der sozialen, zu ahnen begipnt. — Die radikale Partei in beiden Ländern tritt den aus der geistigen und sozialen Bewegung hervorgegangenen offiziellen Mächten feindlich entgegen. Der Protestantismus und die Juliregierung werden angegriffen. Der französische Arnold Ruge, Pierre Leroux, polemisiert gegen die Justemilieu-Regierung, wie der deutsche gegen den Protestantismus, weil sie die Halbheit dieser Errungenschaft, wie gesagt, zu erkennen anfangen und einsehen, daß dieselbe, unzureichend, den Gegner zu vernichten, sich ihm am Ende auch wohl noch ganz unterwerfen müßte, um ihre Scheinexistenz schmachvoll zu retten. Hierdurch entsteht eine scheinbare Allianz des Radikalismus mit der Reaktion. Die Allianz des Radikalismus mit der Reaktion ist freilich nur eine ironische, wie sie z. B. in der „Posaune“ Bruno Bauers³⁸² deutlich genug diesen ihren Charakter zu erkennen gibt. Daß es in Frankreich mit der Allianz des Radikalismus und der Legitimisten eine ähnliche Bewandtniß hat, wie in Deutschland mit jener zwischen den Radikalen und Pietisten gegen den alten Rationalismus, liegt auf der Hand. Aber hier, wo man sich zu praktischen Zwecken verbindet, tritt die Ironie in den Hintergrund und man zeigt der Welt eine ernste Maske. Dem nicht

ganz oberflächlichen Beobachter erscheint diese Allianz darum nur noch um so komischer. Das Volk läßt sich aber hier durch diese ironische Allianz *hinter's Licht* führen, d. h. zur *Religion* zurück, die hier als *unerhelltes Gebiet* beiden Parteien, der radikalen und reaktionären, zum Stützpunkt dient; wie es in Deutschland der „Staat“ ist, der von den Philosophen und Pieti/324/sten zu entgegengesetzten Zwecken und mit entgegengesetzten Mitteln (nämlich von diesen mittelst der materiellen Staatsmacht, von jenen mittelst des abstrakten Begriffs) ausgebeutet wird, so ist es in Frankreich die „Kirche“, die Religion. — Die Sache des Volkes hat dadurch auf beiden Seiten verloren. Wie in Deutschland der „Staat“, die Politik, so ist in Frankreich die „Kirche“, die Religion, zum Verräther geworden an denen, die mit einem Gegenstande, den sie nicht kannten, spielten. Bis auf diesen Punkt ist die Bewegung in Deutschland und Frankreich, das Streben nach Freiheit von der Philosophie und vom sozialen Leben aus, im gegenwärtigen Augenblicke gediehen. Die Isolirtheit der Bestrebungen für Geistesfreiheit und für demokratische Institutionen hat endlich in Deutschland aus der politischen, in Frankreich aus der religiösen Macht eine gefährliche Waffe gegen den Fortschritt geschmiedet. Diejenigen, die volksfeindliche Zwecke verfolgen, sind die *Demagogen* geworden. Es ist, wie man sieht, hohe Zeit, daß die isolirten Bestrebungen sich zusammenfassen

Die freie Geistesthat ist der Mittelpunkt, von dem alle Bestrebungen der Neuzeit ausgegangen und auf den sie alle wieder hinaus laufen. Es ist daher nöthig, das Gesetz derselben, ihren Organismus, ihre Konsequenzen zu erforschen. Die Basis der freien That ist die *Ethik* des *Spinoza*, und die vorliegende *Philosophie der That* soll eben nur eine weitere Entwicklung derselben sein. *Fichte* hat den Grundstein zu dieser Fortentwicklung gelegt; aber die deutsche Philosophie konnte als solche eben nicht über den *Idealismus* hinaus kommen. Um zum *Sozialismus* zu gelangen, hätte Deutschland auch einen *Kant* für den alten *Organismus der Gesellschaft* haben müssen, wie einen für's Denken. Ohne Revolution fängt sich keine neue Geschichte an. Wie sehr auch in Deutschland die französische Revolution *Anklang* fand, so wurde doch das Wesen derselben, das eben in dem *Umsturz* der bisherigen Säulen des sozialen Lebens bestand, durchaus verkannt. Für das Denken wird in Deutschland der Werth der *Negation* erkannt, für's Handeln nicht. Der Werth der *Anarchie* besteht aber darin, daß das Individuum wieder auf sich selbst angewiesen wird, von sich ausgehen muß. — Der philosophische Kritizismus *Immanuel Kant's* brachte aber nur für's Denken diese Anarchie hervor, und sein nächster Nachfolger, *Fichte*, legte den Grundstein der neuen Geschichte daher auch nur für's Denken, nicht für das ganze Leben des Geistes, nicht für die freie soziale Thätigkeit. In dieser Beziehung hat man sich begnügt, die „Resultate der französischen Revolution“ sich anzueignen. Aber damit ist nichts gethan. In der Geschichte, im Leben des Geistes, handelt es sich nicht um *Resultate*, sondern um das *Hervorbringen* derselben. Das „Wirken, nicht das Werk“ ist die Hauptsache. [325] Mit dem „Werk“ hat der Geist nichts weiter zu schaffen, als neuerdings daraus zu wirken, zu spinnen und zu spannen. — Resultate sich aneignen, heißt, alte Flicker auf alte Kleider setzen. Mit solchem Flickwerk hat man sich, was die soziale Thätigkeit betrifft, bei uns begnügt, und glaubte, was Rechtes gethan zu haben. Nur in Frankreich widerfuhr dem Geiste sein Recht in Betreff der freien sozialen Thätigkeit. Aus der Anarchie des Terrorismus ging *Babeuf* hervor, der französische *Fichte*, der erste Kommunist, der den Grundstein zur Fortentwicklung der neuen *Éthik* in Bezug auf die soziale Thätigkeit gelegt, wie *Fichte*, der erste

gründliche Atheist, diesen Grundstein in Bezug auf das Denken gelegt hat. Dagegen wurde in Frankreich, was das Denken betrifft, nichts Rechtes geschaffen, und wie sehr man sich hier wiederum abmüht, die „Resultate der deutschen Philosophie“ sich anzueignen, so ist doch bis jetzt nichts Gescheidtes dabei herausgekommen, aus demselben Grunde, weßhalb in Deutschland dieses Aneignen von Resultaten fehl schlug.

Der Mensch muß mit sich anfangen, mit dem Ich, wenn er schaffen, thätig sein will. — Wie die alte Geschichte, die Naturgeschichte, mit dem ersten Menschen anfang, so muß auch die neue, die Geschichte des Geistes, mit dem ursprünglichen Individuum anfangen. *Cartesius* hat einen unglücklichen Versuch gemacht — er ist, wie wir gesehen haben, beim zweiten Worte gescheitert. *Spinoza* hat Alles gethan, aber die Geschichte hat sich nicht sogleich seiner That bemeistert; seine Ethik lag mehrere Jahrhunderte unfruchtbar im Boden, bis endlich das zweischneidige Schwert der geistigen und sozialen Revolution den Schutt wegräumte, der den Keim der Neuzeit erdrückte. Da zeigten sich plötzlich zwei Blättchen, deren Wurzel unbekannt. *Atheismus* und *Kommunismus* wurden von *Fichte* und *Babeuf* in den beiden Hauptstädten diesselts und jenseits des Rheins, in *Berlin* und *Paris*, zum Schrecken der Philister gelehrt, und Jünger strömten herbei, die sich für die Lehre begeisterten. *Atheismus* und *Kommunismus*! — *Beschen* wir uns das neue Pflänzchen.

Das Furchtbare desselben ist seine scheinbare Bodenlosigkeit. Die *Anarchie*, auf welche sich die beiden Erscheinungen, Atheismus und Kommunismus, zurückführen lassen, die *Negation* aller Herrschaft, im geistigen wie im sozialen Leben, erscheint zunächst als schlechthinige *Vernichtung aller Bestimmung*, mithin aller Wirklichkeit. Aber es ist in der That nur das äußerliche Bestimmtwerden, die Herrschaft des Einen über den Andern, was die Anarchie aufhebt. Die Selbstbestimmung wird hier so wenig negirt, daß vielmehr deren *Negation* (die durch das Bestimmtwerden von Außen gesetzt) wieder aufgehoben wird. Die durch den Geist geschaffene Anarchie ist nur eine *Negation* der Beschränktheit, nicht der [326] Freiheit. Nicht die Schranken, die der Geist sich selber setzt, werden in der Anarchie aufgehoben — denn die Schranken, welche der Geist sich selber setzt, bilden den Inhalt seiner freien Thätigkeit — also dieses Sichsetzen, Sichbestimmen oder Sichbeschränken ist es nicht, was vom freien Geiste negirt werden kann, sondern das Beschränktwerden von Außen. Wenn ich eine Macht außer oder über meinem Ich glaube, so bin ich von Außen beschränkt. Wenn ich dagegen das Objekt denke, selbstbewußt nach dem Gesetze meines Geistes erzeuge, so beschränke ich mich selber, ohne von Außen beschränkt zu werden. Ebenso kann ich im sozialen Leben mich selber bestimmen, in dieser oder jener bestimmten Weise thätig sein, ohne eine äußere Schranke meiner Thätigkeit anzuerkennen — ohne einem Andern das Recht einzuräumen, mich zu beschränken. — Wie nun, wenn aller Kommunismus und Atheismus, alle Anarchie darauf hinausläufe, die äußerlichen Schranken in Selbstbeschränkung, den äußern Gott in den innern, das materielle Eigenthum in geistiges umzuschaffen? — Das klänge schon minder schrecklich, ist aber gerade das, was die Atheisten, Kommunisten und Anarchisten wollen, wollen müssen, da sie nichts Unmögliches wollen können.

Erkennen wir inzwischen an, daß die Anarchisten nicht sogleich das volle Bewußtsein dessen hatten, was sie wollten. Das aus der Revolution hervorgegangene freie Individuum hat nicht seine Schranken, sondern zunächst seine Schrankenlosigkeit,

nicht seine Selbstbestimmung, sondern seine Bestimmungslosigkeit, sein *Unbestimmtsein* begriffen. Es erkannte noch nicht, daß die wahre *Negation* des Bestimmtwerdens von Außen die Selbstbestimmung von Innen heraus sei. Die Folge davon war, daß es nicht zur Überwindung der äußern Schranken kommen konnte, daß die Anarchie vielmehr wieder in ihr Gegentheil, in die Herrschaft des Einen über den Andern umschlug. Man mußte wieder die äußere Schranke, das materielle Eigenthum, die absolute Verschiedenheit der Individuen toleriren, weil man nicht verstand, sich selbst zu beschränken, seine Thätigkeit selbst zu bestimmen, das Ich in seinem Anderswerden, die Thätigkeit in ihrem Fürsichsein geistig zu erfassen. Die Terroristen und Babeufisten schrien über Verrath der Revolution, während zwei tief sinnige Männer, welche erkannten, was dieser Verrath nothwendig erzeugen mußte, St. Simon und Fourier, sich bemühten, dem Übel abzuhelfen, indem sie die Schrankenlosigkeit der sozialen Thätigkeit, welche den Gegensatz der Individualitäten schärfer hervortreten ließ, als je zuvor, zu bestimmen, zu beschränken, wieder neu zu „organisiren“ strebten. — In ähnlicher Weise entsetzten sich die Kantianer und Idealisten, während Schelling und Hegel schon darauf sann, wie die negirte objektive Welt wieder herzustellen sei. — Aber in diesem Restaurationseifer verkannte man andererseits wiederum das Wesen der Revolution. St. Simon nahm die persönliche *Autorität*, Fourier das materielle *Eigenthum*, Schelling das *Gefühl* und Hegel das *Sein* zu Hülfe, um die objektive Welt wieder herzustellen — alles äußerliche, vom modernen Geiste längst negirte Bestimmungen. — Endlich begann, in Deutschland, wie in Frankreich, im Mikrokosmos³⁸³ der Nationen, wie im Mikrokosmos der Individuen, die bekannte neue Bewegung, die Rückkehr zum Ausgange der Revolution; der Restaurationskönig wurde vertrieben, Hegel, der Restaurationsphilosoph, starb an der Cholera morbus, die Philosophen und Sozialisten der alten Schule flackerten noch einmal auf und flackern theilweise noch immer fort, ohne ursprüngliches Licht schaffen zu können; man kommt endlich auf die ersten Helden der Revolution, in Frankreich auf Babeuf, in Deutschland auf Fichte zurück, um mit dem Anfange anzufangen und ohne Sprung fortzuschreiten. Proudhon geht von der Anarchie, die deutsche Philosophie vom Selbstbewußtsein aus. In Deutschland wird wieder der Atheismus, in Frankreich der Kommunismus gelehrt; aber man bleibt nicht mehr bei der Bestimmungslosigkeit stehen; das dialektische Moment hat Proudhon, wie Feuerbach, aufgenommen, ohne es zur Wiederherstellung der alten, äußerlichen, negirten Objektivität zu gebrauchen. Auf dieser Bahn muß fortgefahren werden, so wird endlich die Freiheit errungen.

Die Freiheit ist die Überwindung der äußern Schranke durch Selbstbeschränkung, das Selbstbewußtsein des Geistes als Thätiges, die Aufhebung der Naturbestimmtheit in Selbstbestimmung. Die ganze bisherige Geschichte war, was das soziale Leben und das Denken betrifft, eben so die Naturgeschichte des Geistes, wie Alles, was wir objektive, materielle oder Körperwelt nennen, nichts Anderes, als diese seine Naturgeschichte ist. — Der Unterschied der Geschichte der Menschheit von der Naturgeschichte im eigentlichen Sinne ist nur der, daß in der Natur jede Selbstbeschränkung des Geistes fixirt, der Gegensatz, in den der Geist zu sich selbst tritt, ein *bleibender*, während in der Menschheit jede Selbstbeschränkung des Geistes nur eine Entwicklungsstufe und darüber *hinausgegangen* wird. Die wahre Geschichte des Geistes beginnt erst da, wo alle Naturbestimmtheit aufhört, der Geist entwickelt, das Selbstbewußtsein reif und die Geistes that klar erkannt ist. Mit dieser Erkenntniß

beginnt das Reich der Freiheit, an dessen Pforten wir stehen und anklopfen. Diese Erkenntniß ist der wahre Himmelschlüssel, der uns lange genug von dem römischen Bischof vorenthalten wurde. Die deutsche Kirchenreformation hat zuerst den Arm nach ihm ausgestreckt, aber ihr Arm war nicht lang genug. Doch die Refor/328/mation wuchs heran zur deutschen Philosophie, und neben ihr entstand die französische Revolution. Mit diesen beiden Armen entreißen die europäischen Völker ihren Vormündern den Schlüssel, das ist gewiß! - Vereinigung der Bestrebungen ist jetzt die Hauptsache. Es gibt nur Eine Freiheit, wie es nur Einen Geist gibt.

Der Mittelpunkt der sozialen und Geistesfreiheit ist die Sittlichkeit, das höchste Gut, die „Erkenntniß Gottes“, wie sich Spinoza, oder das Selbstbewußtsein des „absoluten Geistes“, wie sich die Hegelianer uneigentlich ausdrücken. Es ist das Bewußtsein des Geistes von seiner Sichselbstgleichheit in seinem Sichandereswerden, die Überwindung des Anderessein als Fixes, die Umwandlung der Naturbestimmtheit in Selbstbestimmung. Ohne dieses ist keine Gleichheit, mithin keine Freiheit möglich. An sich ist freilich Alles Eins, Alles also gleich. Aber dieses beweist zu viel, beweist mithin gar nichts. Wenn Alles gleich, so ist auch die Pflanze, das Thier dem Menschen gleich, und Heine, der abstrakte Pantheist, könnte mit vollem Rechte, von dem ironischen Gesichtspunkte des „Atta Troll“³⁸⁴ ausgehend, die Freiheit und Gleichheit der Menschen (welche Aristokraten gegen die Thiere sind) persiffliren, indem er den Kommunismus vom Bären, den Menschen gegenüber, vertreten läßt. — Nicht nur das Streben nach Freiheit, nicht nur der Kommunismus, sondern jedes ernste Streben der Menschen, jede sittliche That ist lächerlich, wenn Alles Eins ist. — Wer keine andere Freiheit als die Schrankenlosigkeit, keine andere Gleichheit als das Nivellement kennt — Pantheismus und Kommunismus im Sinne des Spiritualismus — wer die Einheit nur als Negation der Verschiedenheit auffaßt und zum Idealismus nur durch den Materialismus gelangt, wie die Christen dazu gelangt sind; wer nicht über die abstrakte Anarchie zu gelangen vermag, wie die Radikalen vom Schlage Heine's — dieser letzte Ritter der modernen Romantik, dieser Verwesungsprozeß des Mittelalters — der muß jeden Augenblick in sein Gegentheil umschlagen und zuletzt die Welt für verrückt erklären, weil er selbst verrückt geworden.

- Es ist eine moralische Verrücktheit, dieselbe, in welche die Welt verfiel, als sie, zur Zeit Christi, an sich selbst irre wurde, die irdischen Interessen negirte und die himmlischen proklamirte. Kommunismus und Anarchie tauchten auch damals auf, nämlich Bärenkommunismus, Freiheit als Schrankenlosigkeit, wo die Weltlichkeit oder die Staatsmacht zur Geistlichkeit wurde. Man würde, wie bereits gesagt, die Geschichte des Mittelalters wieder neuerdings beginnen, wenn man bei dem abstrakten Kommunismus und Idealismus stehen bliebe. Aber diesem ist nicht nur in der Religionsgeschichte, sondern auch philosophisch, nicht nur in der Staaten-geschichte, sondern auch durch den Sozialismus sein /329/ Recht widerfahren. Die deutsche Philosophie ist bereits über den Idealismus Fichte's, wie der französische Sozialismus über den Kommunismus Babeuf's hinausgegangen. Man hat die Geschichte des Mittelalters schon wieder geistig durchlebt. Wir sagen nicht mehr: es ist Alles Eins; wir sagen nicht mehr: es ist Alles gleich — eben so wenig, wie wir sagen: es ist Alles entgegengesetzt, Alles verschieden — sondern der Geist macht Alles entgegengesetzt und Eins, verschieden und gleich; er schafft sich sein Gegentheil, das Andere, die Welt, das Leben, um jedesmal über diese Bestimmung, Beschränkung seiner selbst hinaus zu gehen, zu sich selbst zurück zu kehren

und zu erkennen, daß es *sein* Gegentheil, *seine* That, *sein* Leben ist, um sich selbst, mit andern Worten, als lebender oder thätiger zu begreifen, nicht materiell zu erfassen und festzuhalten, wodurch die freie That objektive Thatsache, die ihn beschränkte, das geistige Fürsichsein materielles Eigenthum würde, das seine Sichselbstgleichheit, seine Sittlichkeit aufhebt, seine Freiheit negirt, den Fluß seines Lebens, seiner Bewegung hemmt und fixirt. — *Das materielle Eigenthum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes.* Weil er die Arbeit, das Ausarbeiten oder Hinausarbeiten seiner selbst nicht als seine freie That, als sein eignes Leben geistig begreift, sondern als ein materiell Anderes erfaßt, muß er's auch für sich fest halten, um sich nicht in's Endlose zu verlieren, um zu seinem Fürsichsein zu kommen. Eigenthum hört aber auf, dasjenige dem Geiste zu sein, was es sein soll, nämlich sein Fürsichsein, wenn nicht die That im Schaffen, sondern das Resultat, die Schöpfung als das Fürsichsein des Geistes — das Phantom, die *Vorstellung* des Geistes, als sein *Begriff*, kurz, sein Anderssein als sein Fürsichsein erfaßt und mit beiden Händen fest gehalten wird. Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich, fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, als endliches Wesen — die zur *Habsucht* führt. Es ist wiederum die Negation aller Bestimmtheit, das abstrakte Ich und der abstrakte Kommunismus, die Folge des leeren „Ding an sich“, des Kritizismus und der Revolution, des unbefriedigten *Sollens*, was zum *Sein* und *Haben* geführt. So wurden aus den *Hülfszeitwörtern* *Hauptwörter*. So wurden aus allen Zeitwörtern *Hauptwörter*, und so wurde, was zur wandelnden Peripherie gehört, zum bleibenden Mittelpunkt gemacht; ja, so wurde die Welt auf den Kopf gestellt!

Freiheit ist Sittlichkeit, Vollziehung des Gesetzes des Lebens überhaupt, der geistigen Thätigkeit, sowohl im engern Sinne, wo die That Idee, wie im weitern, wo die Idee That genannt wird, mit klarem Bewußtsein desselben, also nicht aus Naturnothwendigkeit oder Naturbestimmtheit, wie /330/ bisheran in dem Leben aller Kreatur geschehen ist, sondern aus Selbstbestimmung. — Ohne diese Sittlichkeit ist kein Zustand der Gemeinschaft denkbar, aber ohne Gemeinschaft auch keine Sittlichkeit. Das Räthsel, wie aus dem geschlossenen Kreise der Knechtschaft hinausgegangen werden kann, löst der Geist, er allein, durch dialektischen Fortschritt, durch seine Geschichte. Die Geschichte hat bereits den geschlossenen Kreis der Knechtschaft durchbrochen. Die Revolution ist der Durchbruch aus der Gefangenschaft, Gefangenheit und Befangenheit, in welcher sich der Geist befand, bevor er selbstbewußt. Die Anarchie hat freilich zunächst nur, wie wir sahen, die äußere Schranke durchbrochen, ohne zur Selbstbestimmung oder Selbstbeschränkung, zur Sittlichkeit fortzuschreiten. Aber die Revolution ist noch unvollendet, und sie weiß, daß sie unvollendet. Aber die Anarchie konnte nicht bei dem Anfange stehen bleiben, und sie ist wirklich nicht dabei stehen geblieben. Und indem wir, Kinder der Revolution, über sie hinaus zur Sittlichkeit fortschreiten, so ist eben das Räthsel gelöst. — Die Vorläufer der Revolution haben diese Lösung des Räthsels *geahnt*. Montesquieu schon sagte, die Republik sei nicht möglich ohne Tugend.³⁸⁵ Die Vorläufer der Revolution hatten, wie aus diesem Ausspruche sowohl, als aus manchen andern von Andern, z. B. von Jean Jacques Rousseau, deutlich genug hervorgeht, eine Ahnung vom Zustande der Gemeinschaft und der Sittlichkeit, deren Reich beginnt. Aber sie *erkannten* diesen Zustand nicht und griffen, in Ermangelung von klaren, bestimmten, inhaltvollen Ideen, zu Worten, die vergangenen Zuständen angehörten, und glaubten damit dasjenige zu bezeichnen, was werden sollte. —

Das Wort Tugend war bis jetzt ein unbegriffenes Symbol, eben so das Wort Republik. *Res publica* und *virtus* sind inhaltlose Worte, wie der Zustand, den sie bezeichneten, ein inhaltloser war. Ihr Inhalt mußte erst durch die Geschichte herausgebildet werden. Unsere Sittlichkeit ist eine andere als die Tugend der Alten, unsere Freiheit nicht die ihrige -- wie sollte der zukünftige soziale Zustand dem alten gleichen? -- Die alten Zustände sind längst negirt, das Christenthum ist schon über sie hinaus gegangen, und das Mittelalter über das Christenthum. Montesquieu hat in der Politik einen ähnlichen Fehler begangen, wie Luther, der Vorläufer der deutschen Philosophie, in der Religion. Die Revolution wollte in ihrem noch blinden Triebe den Urstaat rehabilitiren, wie die Reformation das Urchristenthum, während die Geschichte längst über diese Urzustände hinausgegangen. Das kam daher, weil sie das Bewußtsein der Ausartung, der Abirring hatten, aber nicht wußten, daß der Irrthum der Durchgang sei von der Bewußtlosigkeit zum selbstbewußten Geiste. Jeder Urzustand ist ein unentwickelter Keim, der verwesen muß, um [331] zum lebensvollen Baume, zur kraft- und saftvollen Frucht zu werden. Wer den Urzustand, der will die Geschichte wieder ganz von vorn anfangen. -- Das wollen wir schönstens bleiben lassen, und müssen's wohl! Was wir wollen, ist etwas Nagelneues, was noch gar nicht da gewesen. Darum müssen wir es erst entwickeln. *Freiheit* und *Gleichheit* sind schöne Worte. Wir haben uns für sie geschlagen, für sie geopfert, und wir wollen für sie wieder auferstehen und einstehen!

Die Eine und ganze Freiheit!

[92] :- :- Das philosophische Deutschland hat in den letzten zwei Jahren eine jener großen Umwandlungen erfahren, welche nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Weltgeschichte Epoche machen. Die Philosophie als solche ist sogar an dieser Umwandlung weniger betheilt, als die Geschichte der Menschheit überhaupt, und wie der Fortschritt, von dem wir sprechen, weniger ein philosophischer als ein weltgeschichtlicher, so ist er auch weniger von der Philosophie oder deren Repräsentanten, also nicht so, wie die bisherigen Fortschritte in der Philosophie, von bestimmten Personen oder gar von einem einzigen philosophischen Genie, als vielmehr von *Völkern*, und zwar näher vom Genius des deutschen und französischen Volkes ausgegangen. Der Gedanke, daß die Philosophie ins Leben eingreifen, daß sie *That* werden müsse, hat sich in den weitesten Kreisen Bahn gebrochen. Wenn aber einerseits die Schnelligkeit, mit der sich dieser Gedanke ausgebreitet hat, Beweis genug von dessen Zeitgemäßheit ist, so mag uns dagegen andererseits die Fassung, in welcher er bis jetzt ausgesprochen wurde, das Allgemeine und Unbestimmte seines Inhalts, den Beweis liefern, daß man sich bis jetzt über das, was man will, noch keine genaue Rechenschaft abgelegt hat. Man fühlt wohl, wie zwischen Denken und Handeln, zwischen der geistigen und socialen Freiheit ein so inniger Zusammenhang besteht, daß die eine ohne die andere nicht zu ihrer vollen Wirklichkeit kommen kann. Im Allgemeinen erkennt man sogar diesen Zusammenhang; man weiß, daß im denkenden Subjekte, wie in der objektiven Welt der menschlichen Gesellschaft, die Freiheit von einem und demselben Prinzipie ausgeht; man gibt es zu, daß sie kein Monopol der Philosophen, daß sie *allgemeines* Gut werden muß, wenn sie mehr als eine Fiktion sein soll -- und die jüngern Philosophen begnügen sich nicht mehr damit,

die Wirklichkeit zu begreifen, sondern sie haben schon den Muth und den Willen, den Begriff zu verwirklichen. -- Aber wir haben noch nirgend gesehen, daß man über diesen bloßen *Muthwillen* hinausgegangen wäre; wir haben noch nirgend den wirklichen Zusammenhang der geistigen und socialen Freiheit von unsern Philosophen entwickelt gefunden.

[93] Die deutschen Philosophen scheinen, trotz ihrer Anerkennung der freien That und des innigen Zusammenhanges der geistigen und socialen Freiheit, mit der wirklichen Volksfreiheit noch nicht Ernst machen zu wollen. Ihr ganzer Fortschritt, den sie bisher gemacht haben, beschränkt sich auf das Bestreben, der Philosophie beim Volke Eingang zu verschaffen. Wollen sie aber wirklich das Volk gewinnen, so müssen sie vor allen Dingen auch den Volkswünschen *bei sich selber* Eingang verschaffen. Es ist ein nutz- und fruchtloses Unternehmen, das Volk geistig frei machen zu wollen, ohne ihm zugleich die wirkliche, sociale Freiheit zu geben, und wenn Ihr mit der Freiheit nicht Ernst machen wollt, so ist nicht abzusehen, worin Ihr Euch zu Eurem Vortheil von denen unterscheidet, die da behaupten, es sei gegen die Philosophie nichts einzuwenden, nur müsse man die „Fackel der Aufklärung“ dem Volke nicht in die Hände geben, weil sie hier nicht „leuchte“, sondern „zünde“. Ihr *fürchtet* Euch vor dem Volke, weil Ihr von dessen Wünschen gar keine *Notiz* nehmt. Wer bürgt aber dafür, daß Ihr nicht dieselbe Gesinnung wie jene Furchtsamen hegen werdet, sobald Ihr die Gefahren kennen lernt, welchen dasjenige, was Ihr als ein *Heiligthum* verehrt, ausgesetzt ist, wenn einmal das Volk die Freiheit, die Ihr ihm predigt, *realisiren* will? -- Ihr seid noch keineswegs von der Wahrheit durchdrungen, daß die geistige und sociale Freiheit mit einander stehen und fallen, sonst würdet Ihr es aufgeben, dem Volke *nur* von der Geistesfreiheit zu sprechen oder ihm statt der wirklichen socialen Freiheit das Phantom eines „freien Staates“ vorzuhalten. Das Volk, das „im Schweiß seines Angesichts“³⁸⁰, wie die Bibel lehrt, arbeiten muß, um sein elendes Dasein zu fristen -- das Volk, das nicht *frei thätig* sein kann -- dieses Volk (und Ihr kennt kein anderes) dieses Volk, sagen wir, *bedarf* der Religion; sie ist seinem gebrochenen Herzen ein eben so unerläßliches Bedürfniß, wie der Branntwein seinem schmachtenden Magen, und es ist eine grausame Ironie, von Sklaven oder Verzweifelnden Nüchternheit und Heiterkeit des Geistes zu verlangen. So lange Ihr das Volk nicht aus dem Zustande des Thieres erheben könnt oder wollt, lasset ihm auch das Bewußtsein, oder vielmehr die Bewußtlosigkeit des Thieres. So lange das Volk in materieller Knechtschaft und Elend schmachtet, kann es nicht geistig frei sein; das Unglück kann wohl in letzter Instanz die religiöse Selbstverleugnung, aber nicht das philosophische Selbstbewußtsein erzeugen.

Eben so nutz- und fruchtlos ist aber auch andererseits, das Volk zur wirklichen Freiheit zu erheben, es an den Gütern des Daseins zu betheiligen, ohne es von der geistigen Knechtschaft, von der Religion zu befreien. Es gibt nur Eine Freiheit! Man kann nicht sagen, daß die eine der andern, z. B. die sociale der geistigen *vorhergehen* müsse. Die geistige und [94] sociale Knechtschaft ist ein Kreis, dessen diabolische Macht nur gebrochen werden kann, indem man aus demselben heraus in die gesunde Lebenssphäre der Freiheit tritt und so dem Zauber mit Einem Schlage ein Ende macht. Ein Volk, das nicht selbstständig denkt, kann auch unmöglich selbstständig handeln. Die Religion kann wohl das unglückliche Bewußtsein der Knechtschaft dadurch erträglich machen, daß sie dasselbe bis zur *Zerknirschtheit* steigert, in welcher jede Reaktion gegen das Übel und somit jeder Schmerz aufhört -- wie das Opium in

wähnten, einen ci-devant¹ Liberalen, einen „jungen Mann von ehemdem“^[170] in die gebührenden Schranken zurückgewiesen zu sehen; wir wollen einige wenige Worte über „die Sache selbst“ sagen. Solange wir mit der Polemik gegen den leidenden Artikel beschäftigt waren, wäre es Unrecht gewesen, ihn in dem Geschäft der Selbstvernichtung zu unterbrechen.

[„Rheinische Zeitung“ Nr. 195 vom 14. Juli 1842]

Zunächst wird die Frage gestellt: „Soll die Philosophie die religiösen Anliegenheiten auch in Zeitungsartikeln besprechen?“

Man kann diese Frage nur beantworten, indem man sie kritisiert.

Die Philosophie, vor allem die deutsche Philosophie, hat einen Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschauung, die sie dem schlagfertigen, tageslauten, nur in der Mitteilung sich genießenden Charakter der Zeitungen von vornherein entfremdet gegenüberstellt. Die Philosophie, in ihrer systematischen Entwicklung begriffen, ist unpopulär, ihr geheimes Weben in sich selbst erscheint dem profanen Auge als ein ebenso überspanntes wie unpraktisches Treiben; sie gilt für einen Professor der Zauberkünste, dessen Beschwörungen feierlich klingen, weil man sie nicht versteht.

Die Philosophie hat, ihrem Charakter gemäß, nie den ersten Schritt dazu getan, das asketische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen zu vertauschen. Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt; aber freilich die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche andere menschliche Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der „Kopf“ von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei.

Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört

¹ ehemaligen

dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt. Die Formalien, welche konstatieren, daß die Philosophie diese Bedeutung erreicht, daß sie die lebendige Seele der Kultur, daß die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird, waren in allen Zeiten dieselben; man kann jedes Historienbuch nachschlagen, und man wird mit stereotyper Treue die einfachsten Ritualien wiederholt finden, welche ihre Einführung in die Salons und in die Pfarrerstuben, in die Redaktionszimmer der Zeitungen und in die Antichambres der Höfe, in den Haß und in die Liebe der Zeitgenossen unverkennbar bezeichnen. Die Philosophie wird in die Welt eingeführt von dem Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Notruf gegen die Feuersbrunst der Ideen vertragen. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülse des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben. Die Korybanten und Kabyren, welche mit lautem Lärm der Welt die Geburt des Zeuskindes eintrommeln^[71], wenden sich zunächst gegen die religiöse Partie der Philosophen, teils weil der inquisitorische Instinkt an dieser sentimentalischen Seite des Publikums am sichersten zu halten weiß, teils weil das Publikum, zu welchem auch die Gegner der Philosophie gehören, nur mit seinen idealen Fühlhörnern die ideale Sphäre der Philosophie tangieren kann, und der einzige Kreis der Ideen, an dessen Wert das Publikum beinahe soviel glaubt wie an die Systeme der materiellen Bedürfnisse, ist der Kreis der religiösen Ideen, endlich weil die Religion nicht gegen ein bestimmtes System der Philosophie, sondern gegen die Philosophie überhaupt der bestimmten Systeme polemisiert.

Die wahre Philosophie der Gegenwart unterscheidet sich nicht durch dieses Schicksal von den wahren Philosophien der Vergangenheit. Dies Schicksal ist vielmehr ein Beweis, den die Geschichte ihrer Wahrheit schuldig war.

Und seit sechs Jahren haben die deutschen Zeitungen gegen die religiöse Partie der Philosophie getrommelt, verleumdet, entstellt, verballhornt. Die Allgemeine Augsburger sang die Bravourarien, fast jede Ouvertüre spielte das Thema, die Philosophie verdiene nicht, von der weisen Dame besprochen zu werden, sie sei eine Windbeutelerei der Jugend, ein Modeartikel blasierter Koterien, aber, aber trotz all dem konnte man nicht von ihr los, und immer von neuem wurde getrommelt, denn die Augsburger spielt nur *ein* Instrument in ihren antiphilosophischen Katzenkonzerten, die eintönige Pauke.

Alle deutschen Blätter, von dem „Berliner politischen Wochenblatt“ und dem „Hamburger Correspondenten“ bis zu den Winkelzeitungen, bis zur „Kölnischen Zeitung“ herab, hallten wider von Hegel und Schelling, Feuerbach und Bauer, „Deutschen Jahrbüchern“ etc. – Endlich wurde das Publikum begierig, den Leviathan selbst zu sehen, um so begieriger, als halboffizielle Artikel drohten, der Philosophie von den Kanzleistuben her ihr legitimes Schema vorschreiben zu wollen, und gerade das war der Moment, wo die Philosophie in Zeitungen auftrat. Die Philosophie hatte lange geschwiegen zu der selbstgefälligen Oberflächlichkeit, die in einigen abgestandenen Zeitungssphrasen die langjährigen Studien des Genies, die mühsamen Früchte einer aufopfernden Einsamkeit, die Resultate jener unsichtbaren, aber langsam aufreibenden Kämpfe der Kontemplation wie Seifenblasen wegzuhauchen prahlten; die Philosophie hatte sogar *protestiert gegen die Zeitungen*, als ein unpassendes Terrain, aber endlich mußte die Philosophie ihr Schweigen brechen, sie wurde Zeitungskorrespondent, und – eine unerhörte Diversion – da auf einmal fällt es den redseligen Zeitungslieferanten ein, daß die Philosophie kein Futter für das Zeitungspublikum sei, da durften sie es nicht unterlassen, die Regierungen darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht ehrlich sei, daß nicht zur Aufklärung des Publikums, sondern zur Erreichung äußerer Zwecke philosophische und religiöse Fragen in das Gebiet der Zeitungen gezogen werden.

Was könnte die Philosophie von der Religion, was von sich selbst Schlimmeres sagen, was euer Zeitungsgeschrei nicht schon längst schlimmer und frivoler ihr imputiert hätte? Sie braucht nur zu wiederholen, was ihr unphilosophischen Kapuziner in tausend und abermal tausend Kontroversreden von ihr gepredigt, und sie hat das Schlimmste gesagt.

Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium, sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand, ihr flucht, sie lehrt, ihr versprechet Himmel und Welt, sie verspricht nichts als Wahrheit, ihr fordert den Glauben an euren Glauben, sie fordert nicht den Glauben an ihre Resultate, sie fordert die Prüfung des Zweifels; ihr schreckt, sie beruhigt. Und wahrlich, die Philosophie ist weltklug genug, zu wissen, daß ihre Resultate nicht schmeicheln, weder der Genußsucht und dem Egoismus der himmlischen noch der irdischen Welt; das Publikum, das aber die Wahrheit, die Erkenntnis ihrer selbst wegen liebt, dessen Urteilkraft und Sittlichkeit wird sich wohl mit der Urteilkraft und Sittlichkeit unwissender, serviler, inkonsequenter und besoldeter Skribenten messen können.

Allerdings mag dieser oder jener aus Miserabilität des Verstandes und der Gesinnung die Philosophie mißdeuten, aber glaubt ihr Protestanten nicht, daß die Katholiken das Christentum mißdeuten, werft ihr nicht der christlichen Religion die schmähhlichen Zeiten des 8. und 9. Jahrhunderts vor oder die Bartholomäusnacht oder die Inquisition? Daß zum großen Teil der Haß der protestantischen Theologie gegen die Philosophen aus der Toleranz der Philosophie gegen die besondere Konfession als besondere entspringt, zeigen evidente Beweise. Man hat dem Feuerbach, dem Strauß mehr vorgeworfen, daß sie die katholischen Dogmen für christliche hielten, als daß sie die Dogmen des Christentums für keine Dogmen der Vernunft erklärten.

Wenn aber einzelne Individuen die moderne Philosophie nicht verdauen und an philosophischer Indigestion sterben, so beweist das nicht mehr gegen die Philosophie, als es gegen die Mechanik beweist, wenn hie und da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprengt.

Die Frage, ob philosophische und religiöse Anliegenheiten in den Zeitungen zu besprechen, löst sich in ihre eigene Ideenlosigkeit auf.

Wenn solche Fragen schon als *Zeitungsfragen* das Publikum interessieren, sind sie *Fragen der Zeit* geworden, dann fragt es sich nicht, ob sie besprochen, dann fragt es sich, wo und wie sie besprochen werden sollen, ob im Innern der Familien und der Hotels, der Schulen und der Kirche, aber nicht von der Presse, von den Gegnern der Philosophie, aber nicht von den Philosophen, ob in der trüben Sprache der Privatmeinung, aber nicht in der läuternden Sprache des öffentlichen Verstandes, dann fragt es sich, ob in das Bereich der Presse gehört, was in der Wirklichkeit lebt, dann handelt es sich nicht mehr von einem besondern Inhalt der Presse, dann handelt es sich um die allgemeine Frage, ob die Presse wirkliche Presse, d. h. freie Presse sein soll?

Die zweite Frage scheiden wir gänzlich von der ersten: „Ist die Politik philosophisch von den Zeitungen zu behandeln in einem sogenannten christlichen Staat?“

Wenn die Religion zu einer politischen Qualität wird, zu einem Gegenstand der Politik, so scheint fast keiner Erwähnung zu bedürfen, daß die Zeitungen politische Gegenstände nicht nur besprechen dürfen, sondern auch müssen. Es scheint von vornherein die Weisheit der Welt, die Philosophie, mehr Recht zu haben, sich um das Reich dieser Welt, um den Staat zu kümmern, als die Weisheit jener Welt, die Religion. Es fragt sich hier nicht, ob über den Staat philosophiert, es fragt sich, ob gut oder schlecht, philosophisch oder unphilosophisch, ob mit Vorurteilen oder ohne Vorurteile, ob mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, ob mit Konsequenz oder ohne Konsequenz, ob ganz rational oder halb rational über den Staat philosophiert

werden soll. Wenn ihr die Religion zur Theorie des Staatsrechts macht, so macht ihr die Religion selbst zu einer Art Philosophie.

Hat nicht vor allem das Christentum Staat und Kirche gesondert?

Leset den heiligen Augustinus „De civitate Dei“, studiert die Kirchenväter und den Geist des Christentums, und dann kommt wieder und sagt uns, ob der Staat oder die Kirche der „christliche Staat“ ist! Oder straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theorie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervorteilt werdet? Aber der Apostel schreibt, daß es Unrecht sei.^[72] Haltet ihr euren rechten Backen dar, wenn man euch auf den linken schlägt^[73], oder macht ihr nicht einen Prozeß wegen Realinjurien anhängig? Aber das Evangelium verbietet es. Verlangt ihr vernünftiges Recht auf dieser Welt, murt ihr nicht über die kleinste Erhöhung einer Abgabe, geratet ihr nicht außer euch über die geringste Verletzung der persönlichen Freiheit? Aber es ist euch gesagt, daß dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht wert sei, daß die Passivität des Ertragens und die Seligkeit in der Hoffnung die Kardinaltugenden sind.

Handelt der größte Teil eurer Prozesse und der größte Teil der Zivilgesetze nicht vom Besitz? Aber es ist euch gesagt, daß eure Schätze nicht von dieser Welt sind.^[74] Oder beruft ihr euch darauf, das dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes, so haltet nicht nur den goldenen Mammon, sondern wenigstens ebensosehr die freie Vernunft für den Kaiser dieser Welt, und die „Aktion der freien Vernunft“ nennen wir Philosophieren.

Als in der Heiligen Allianz zuerst ein quasi religiöser Staatenbund geknüpft und die Religion europäisches Staatenwappen werden sollte, da weigerte sich mit tiefem Sinn und richtigster Konsequenz der *Papst*, diesem Heiligenbunde beizutreten, denn das allgemeine christliche Band der Völker sei die Kirche und nicht die Diplomatie, nicht der weltliche Staatenbund.^[75]

Der wahrhaft religiöse Staat ist der theokratische Staat; der Fürst solcher Staaten muß entweder, wie im jüdischen der Gott der Religion, der Jehova selbst sein oder, wie in Tibet der Stellvertreter des Gottes, der Dalai Lama oder endlich, wie Görres in seiner letzten Schrift richtig von den christlichen Staaten verlangt, sie müssen sich sämtlich einer Kirche unterwerfen, die eine „unfehlbare Kirche“ ist, denn wenn wie im Protestantismus kein oberstes Haupt der Kirche existiert, so ist die Herrschaft der Religion nichts anderes als die Religion der Herrschaft, der Kultus des Regierungswillens.

Sobald ein Staat mehrere gleichberechtigte Konfessionen einschließt, kann er nicht mehr religiöser Staat sein, ohne eine Verletzung der besondern Religionskonfessionen zu sein, eine Kirche, die jeden Anhänger einer andern Konfession als Ketzler verdammt, die jedes Stück Brot von dem Glauben

abhängig, die das Dogma zum Band zwischen den einzelnen Individuen und der staatsbürgerlichen Existenz macht. Fragt die katholischen Bewohner des „armen, grünen Erin“^[76], fragt die Hugenotten vor der Französischen Revolution, nicht an die Religion haben sie appelliert, denn ihre Religion war nicht die Staatsreligion, an die „Rechte der Menschheit“ haben sie appelliert, und die Philosophie interpretiert die Rechte der Menschheit, sie verlangt, daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei.

Aber, sagt der halbe, der bornierte, der ebenso ungläubige als theologische Rationalismus, der allgemeine christliche Geist, abgesehen von dem Unterschiede der Konfessionen, soll Staatsgeist sein! Es ist die größte Irreligiosität, es ist der Übermut des weltlichen Verstandes, den allgemeinen Geist der Religion von der positiven Religion zu trennen; diese Trennung der Religion von ihren Dogmen und Institutionen ist dasselbe, als behauptete man, der allgemeine Geist des Rechts solle im Staat herrschen, abgesehen von den bestimmten Gesetzen und von den positiven Institutionen des Rechts.

Wenn ihr euch überhebt, so hoch über der Religion zu stehn, daß ihr berechtigt seid, den allgemeinen Geist derselben von ihren positiven Bestimmungen zu scheiden, was habt ihr den Philosophen vorzuwerfen, wenn sie diese Scheidung ganz und nicht halb vollziehen, wenn sie den allgemeinen Geist der Religion nicht christlichen, sondern menschlichen Geist nennen?

Die Christen wohnen in Staaten von verschiedenen Verfassungen, die einen in einer Republik, die andern in einer absoluten, die dritten in einer konstitutionellen Monarchie. Das Christentum entscheidet nicht über die Güte der Verfassungen, denn es kennt keinen Unterschied der Verfassungen, es lehrt, wie die Religion lehren muß: Seid untertan der Obrigkeit, denn *jede Obrigkeit* ist von Gott.^[77] Also nicht aus dem Christentum, aus der eigenen Natur, aus dem eigenen Wesen des Staates müßt ihr das Recht der Staatsverfassungen entscheiden, nicht aus der Natur der christlichen, sondern aus der Natur der menschlichen Gesellschaft.

Der byzantinische Staat war der eigentliche religiöse Staat, denn die Dogmen waren hier Staatsfragen, aber der byzantinische Staat war der schlechteste Staat. Die Staaten des ancien régime waren die allerchristlichsten Staaten, aber nichtsdestoweniger waren sie Staaten des „Hofwillens“.

Es gibt ein Dilemma, dem der „gesunde“ Menschenverstand nicht widerstehen kann.

Entweder entspricht der christliche Staat dem Begriff des Staates, eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein, und dann ist nichts erforderlich, als ein vernünftiger Staat zu sein, um ein christlicher Staat zu sein, dann genügt es, den Staat aus der Vernunft der menschlichen Verhält-

nisse zu entwickeln, ein Werk, was die Philosophie vollbringt. Oder der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln, dann werdet ihr selbst gestehen, daß diese Entwicklung nicht in der Tendenz des Christentums liegt, da es keinen schlechten Staat wolle, und ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein schlechter Staat.

Ihr mögt das Dilemma beantworten, wie ihr wollt, und werdet gestehen müssen, daß der Staat nicht aus der Religion, sondern aus der Vernunft der Freiheit zu konstruieren ist. Nur die krasseste Ignoranz kann die Behauptung stellen, diese Theorie, die Verselbständigung des Staatsbegriffs, sei ein Tageseinfall der neuesten Philosophen.

Die Philosophie hat nichts in der Politik getan, was nicht die Physik, die Mathematik, die Medizin, jede Wissenschaft innerhalb ihrer Sphäre getan hat. Baco von Verulam erklärte die theologische Physik für eine gottgeweihte Jungfrau, die unfruchtbar sei, er emanzipierte die Physik von der Theologie und – sie wurde fruchtbar. So wenig ihr den Arzt fragt, ob er gläubig sei, so wenig habt ihr den Politiker zu fragen. Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Kopernikus vom wahren Sonnensystem wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst, und wie die verschiedenen europäischen Regierungen dieses Resultat mit der ersten Oberflächlichkeit der Praxis in dem System des Staatengleichgewichts anzuwenden suchten, so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie, so wenig als Kopernikus sich daran stieß, daß Josua der Sonne zu Gibeon und dem Mond im Tale Ajalon stillezustehen geheißsen.^[78] Die neueste Philosophie hat nur eine Arbeit weitergeführt, die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben. Ihr polemisiert also nicht gegen die Vernunft der neuesten Philosophie, ihr polemisiert gegen die stets neue Philosophie der Vernunft. Allerdings, die Unwissenheit, die vielleicht gestern oder vorgestern in der „Rheinischen“ oder „Königsberger Zeitung“ zum erstenmal die uralten Staatsideen auffand, diese Unwissenheit hält die Ideen der Geschichte für übernächtige Einfälle einzelner Individuen, weil sie ihr neu und über Nacht gekommen sind; sie vergißt, daß sie selbst die alte Rolle des Doktors der Sorbonne übernimmt, der den Montesquieu öffentlich anzuklagen für seine Pflicht hielt, weil Montesquieu so frivol war, die politische statt der Tugend der Kirche für die höchste Staatsqualität zu erklären; sie vergißt, daß sie die Rolle des Joachim Lange übernimmt, der den Wolff denunzierte^[79],

weil seine Lehre von der Prädestination die Desertion der Soldaten und damit die Lockerung der militärischen Disziplin und endlich die Auflösung des Staats herbeiführen werde; sie vergißt endlich, daß das preußische Landrecht aus der Philosophenschule eben „dieses Wolfes“ und der französische Code Napoléon nicht aus dem Alten Testament, sondern aus der Ideenschule der Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu und aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist. Die Unwissenheit ist ein Dämon, wir fürchten, sie wird noch manche Trauerspiele aufführen; mit Recht haben die größten griechischen Dichter sie in den furchtbaren Dramen der Königshäuser von Mykene und Theben als das tragische Geschick dargestellt.

Wenn aber die früheren philosophischen Staatsrechtslehrer aus den Trieben, sei es des Ehrgeizes, sei es der Geselligkeit, oder zwar aus der Vernunft, aber nicht aus der Vernunft der Gesellschaft, sondern aus der Vernunft des Individuums den Staat konstruierten: so die ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie aus der Idee des Ganzen. Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. Sapiienti sat.¹

Zum Schlusse wenden wir uns noch einmal mit einem philosophischen Abschiedsworte an die „Kölnische Zeitung“. Es war vernünftig von ihr, einen Liberalen „von ehedem“ sich anzueignen. Man kann auf die bequemste Art liberal und reaktionär zugleich sein, wenn man nur stets so geschickt ist, sich an die Liberalen der jüngsten Vergangenheit zu adressieren, die kein anderes Dilemma kennen als das des Vidocq „Gefangener oder Gefangenwärter“. Es war noch vernünftiger, daß der Liberale der jüngsten Vergangenheit die Liberalen der Gegenwart bekämpfte. Ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt. Wir hoffen, daß mit dem leitenden Artikel in Nr. 179 für die „Kölnische Zeitung“ eine neue Ära begonnen hat, die Ära des Charakters.

Geschrieben zwischen dem
28. Juni und 3. Juli 1842.

¹ Dem Eingeweihten genügt das.

Karl Marx

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

Einleitung

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.

Die *profane* Existenz des Irrtums ist kompromittiert, nachdem seine *himmlische oratio pro aris et focis*¹ widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.

Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.

¹ Rede für Altar und Herd

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.

Die nachfolgende Ausführung^[156] – ein Beitrag zu dieser Arbeit – schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie* an, aus keinem andern Grunde, als weil sie sich an *Deutschland* anschließt.

Wollte man an den deutschen *status quo* selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d. h. negativ, immer bliebe das Resultat ein *Anachronismus*. Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten

an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am *Tag ihrer Beerdigung*.

Eine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimiert, eine Schule, die jeden Schrei des Leibeigenen gegen die Knute für rebellisch erklärt, sobald die Knute eine bejahrte, eine angestammte, eine historische Knute ist, eine Schule, der die Geschichte, wie der Gott Israels seinem Diener Moses, nur ihr *a posteriori* zeigt, die *historische Rechtsschule*^[24], sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte. Shylock, aber Shylock der Bediente, schwört sie für jedes Pfund Fleisch, welches aus dem Volksherzen geschnitten wird, auf ihren Schein, auf ihren historischen Schein, auf ihren christlich-germanischen Schein.

Gutmütige Enthusiasten dagegen, Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte der Freiheit jenseits unserer Geschichte in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist es bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den teutonischen Urwäldern!

Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des *Scharfrichters* bleibt. Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr *Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will. Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. An und für sich sind sie keine *denkwürdigen* Objekte, sondern ebenso verächtliche als verachtete *Existenzen*. Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als *Selbstzweck*, sondern nur noch als *Mittel*. Ihr wesentliches Pathos ist die *Indignation*, ihre wesentliche Arbeit die *Denunziation*.

Es gilt die Schilderung eines wechselseitigen dumpfen Drucks aller sozialen Sphären aufeinander, einer allgemeinen, tatlosen Verstimmung, einer sich ebensowohl anerkennenden als verkennenden Beschränktheit, eingefasst in den Rahmen eines Regierungssystems, welches, von der Konservation aller Erbärmlichkeiten lebend, selbst nichts ist als die *Erbärmlichkeit an der Regierung*.

Welch ein Schauspiel! Die ins unendliche fortgehende Teilung der Ge-

sellschaft in die mannigfaltigsten Rassen, welche mit kleinen Antipathien, schlechten Gewissen und brutaler Mittelmäßigkeit sich gegenüberstehn, welche eben um ihrer wechselseitigen zweideutigen und argwöhnischen Stellung willen alle ohne Unterschied, wenn auch mit verschiedenen Formalitäten, als *konzessionierte Existenzen* von ihren *Herren* behandelt werden. Und selbst dies, daß sie *beherrscht, regiert, besessen* sind, müssen sie als eine *Konzession des Himmels* anerkennen und bekennen! Andererseits jene Herrscher selbst, deren Größe in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Zahl steht!

Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im *Handgemenge*, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu *treffen*. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die *partie honteuse*¹ der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken* lehren, um ihm *Courage* zu machen. Man erfüllt damit ein unabweisbares Bedürfnis des deutschen Volks, und die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung.

Und selbst für die *modernen* Völker kann dieser Kampf gegen den bornierten Inhalt des deutschen *status quo* nicht ohne Interesse sein, denn der deutsche *status quo* ist die *offenherzige Vollendung des ancien régime*, und das *ancien régime* ist der *versteckte Mangel des modernen Staates*. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszzenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das *ancien régime*, das bei ihnen seine *Tragödie* erlebte, als deutschen Revenant seine *Komödie* spielen zu sehen. *Tragisch* war seine Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange das *ancien régime* als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

¹ den *Schandfleck*

Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltanschauung ausgestellt, die Nichtigkeit des *ancien régime*, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes *Wesen* glaubte, würde es dasselbe unter dem *Schein* eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne *ancien régime* ist nur mehr der *Komödiant* einer Weltordnung, deren *wirkliche Helden* gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre *Komödie*. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit *heiter* von ihrer Vergangenheit scheidet. Diese *heitere* geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands.

Sobald indes die *moderne* politisch-soziale Wirklichkeit selbst der Kritik unterworfen wird, sobald also die Kritik zu wahrhaft menschlichen Problemen sich erhebt, befindet sie sich außerhalb des deutschen *status quo*, oder sie würde ihren Gegenstand *unter* ihrem Gegenstand greifen. Ein Beispiel! Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit. Unter welcher Form fängt dies Problem an, die Deutschen zu beschäftigen? Unter der Form der *Schutzzölle*, des *Prohibitivsystems*, der *Nationalökonomie*. Die Deutschtümelei ist aus dem Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines Morgens unsere Baumwollritter und Eisenhelden in Patrioten verwandelt. Man beginnt also in Deutschland die Souveränität des Monopols nach innen anzuerkennen dadurch, daß man ihm die *Souveränität nach außen* verleiht. Man beginnt also jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand, gegen den diese Länder theoretisch im Aufruhr sind und den sie nur noch ertragen, wie man die Ketten erträgt, wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröte einer schönen Zukunft begrüßt, die kaum noch wagt, aus der *listigen*^[157] Theorie in die schonungsloseste Praxis überzugehen. Während das Problem in Frankreich und England lautet: *Politische Ökonomie* oder *Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*, lautet es in Deutschland: *National-Ökonomie* oder *Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität*. Es gilt also in Frankreich und England, das Monopol, das bis zu seinen letzten Konsequenzen fortgegangen ist, aufzuheben; es gilt in Deutschland, bis zu den letzten Conse-

quenzen des Monopols fortzugehen. Dort handelt es sich um die Lösung, und hier handelt es sich erst um die Kollision. Ein zureichendes Beispiel von der *deutschen* Form der modernen Probleme, ein Beispiel, wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichten nachzuexerzieren.

Ginge also die *gesamte* deutsche Entwicklung nicht über die *politische* deutsche Entwicklung hinaus, ein Deutscher könnte sich höchstens an den Problemen der Gegenwart beteiligen, wie sich ein *Russe* daran beteiligen kann. Allein wenn das einzelne Individuum nicht gebunden ist durch die Schranken der Nation, ist die gesamte Nation noch weniger befreit durch die Befreiung eines Individuums. Die Skythen haben keinen Schritt zur griechischen Kultur vorwärts getan, weil Griechenland einen Skythen^[158] unter seine Philosophen zählt.

Zum Glück sind wir Deutsche keine Skythen.

Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die *œuvres incomplètes*¹ unsrer reellen Geschichte die *œuvres posthumes*² unserer ideellen Geschichte, die *Philosophie*, kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: *That is the question*³. Was bei den fortgeschrittenen Völkern *praktischer* Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst *kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder *überlebt*. Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei in Deutschland die *Nega-*

¹ unvollendeten Werke - ² nachgelassenen Werke - ³ Das ist die Frage

tion der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*

Dasselbe Unrecht, nur mit *umgekehrten* Faktoren, beging die *theoretische*, von der Philosophie her datierende politische Partei.

Sie erblickte in dem jetzigen Kampf nur den *kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den *Voraussetzungen* der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholt Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben – ihre Berechtigung vorausgesetzt – im Gegenteil nur durch die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: *Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.*

Die Kritik der *deutschen Staats- und Rechtsphilosophie*, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*, dessen vornehmster, universellster, zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *spekulatve Rechtsphilosophie* selbst ist. War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwengliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war ebensoviele umgekehrt das *deutsche*, vom *wirklichen Menschen* abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Men-*

schen abstrahiert oder den *ganzen* Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches Gewissen*. Die Abstraktion und Überhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersetztheit ihrer Wirklichkeit. Wenn also der *status quo* des *deutschen Staatswesens* die *Vollendung des ancien régime* ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staats, so drückt der *status quo* des *deutschen Staatswissens* die *Unvollendung des modernen Staats* aus, die Schadhaftheit seines Fleisches selbst.

Schon als entschiedner Widerpart der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.

Es fragt sich: Kann Deutschland zu einer *Praxis à la hauteur des principes*¹ gelangen, d. h. zu einer *Revolution*, die es nicht nur auf das *offizielle Niveau* der modernen Völker erhebt, sondern auf die *menschliche Höhe*, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem*² demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: *Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!*

Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.

¹ auf der Höhe der Prinzipien – ² am Menschen

Luther hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt.

Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Pfaffen außer ihm*, es galt den Kampf mit seinem *eigenen innern Pfaffen*, seiner *pfäffischen Natur*. Und wenn die protestantische Verwandlung der deutschen Laien in Pfaffen die Laienpäpste, die *Fürsten* samt ihrer Klerisei, den Privilegierten und den Philistern, emanzipierte, so wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das *Volk* emanzipieren. Sowenig aber die Emanzipation bei den Fürsten, so wenig wird die *Säkularisation* der Güter bei dem *Kirchenraub* stehenbleiben, den vor allen das heuchlerische Preußen ins Werk setzte. Damals scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie. Heute, wo die Theologie selbst gescheitert ist, wird die unfreieste Tatsache der deutschen Geschichte, unser *status quo*, an der Philosophie zerschellen. Den Tag vor der Reformation war das offizielle Deutschland der unbedingteste Knecht von Rom. Den Tag vor seiner Revolution ist es der unbedingte Knecht von weniger als Rom, von Preußen und Österreich, von Krautjunkern und Philistern.

Einer *radikalen* deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehn.

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuern Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.

Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem *salto mortale* nicht nur über seine eignen Schranken hinweg-

setzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.

Allein wenn Deutschland nur mit der abstrakten Tätigkeit des Denkens die Entwicklung der modernen Völker begleitet hat, ohne werktätige Partei an den wirklichen Kämpfen dieser Entwicklung zu ergreifen, so hat es andererseits die *Leiden* dieser Entwicklung geteilt, ohne ihre Genüsse, ohne ihre partielle Befriedigung zu teilen. Der abstrakten Tätigkeit einerseits entspricht das abstrakte Leiden andererseits. Deutschland wird sich daher eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat. Man wird es einem *Fetischdiener* vergleichen können, der an den Krankheiten des Christentums siecht.

Betrachtet man zunächst die *deutschen Regierungen*, und man findet sie durch die Zeitverhältnisse, durch die Lage Deutschlands, durch den Standpunkt der deutschen Bildung, endlich durch eignen glücklichen Instinkt getrieben, die *zivilisierten Mängel* der *modernen Staatswelt*, deren Vorteile wir nicht besitzen, zu kombinieren mit den *barbarischen Mängeln* des *ancien régime*, dessen wir uns in vollem Maße erfreuen, so daß Deutschland, wenn nicht am Verstand, wenigstens am Unverstand auch der über seinen *status quo* hinausliegenden Staatsbildungen immer mehr partizipieren muß. Gibt es z. B. ein Land in der Welt, welches so naiv alle Illusionen des konstitutionellen Staatswesens teilt, ohne seine Realitäten zu teilen, als das sogenannte konstitutionelle Deutschland? Oder war es nicht notwendig ein deutscher Regierungseinfall, die Qualen der Zensur mit den Qualen der französischen Septembargesetze^[159], welche die Preßfreiheit voraussetzen, zu verbinden! Wie man im römischen Pantheon die *Götter* aller Nationen fand, so wird man im heiligen römischen deutschen Reich die *Sünden* aller Staatsformen finden. Daß dieser Eklektizismus eine bisher nicht gehante Höhe erreichen wird, dafür bürgt namentlich die *politisch-ästhetische Gourmanderie* eines deutschen Königs¹, der alle Rollen des Königtums, des feudalen wie des bürokratischen, des absoluten wie des konstitutionellen, des autokratischen wie des demokratischen, wenn nicht durch die Person des Volkes, so doch in *eigner* Person, wenn nicht für das Volk, so doch für *sich selbst* zu spielen gedenkt. *Deutschland als der zu einer eignen Welt konstituierte Mangel der politischen Ge-*

¹ Friedrich Wilhelm IV.

genwart wird die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen.

Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.

Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren *allgemeiner Repräsentant* empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind, worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren. Zur Erstürmung dieser emanzipatorischen Stellung und damit zur politischen Ausbeutung aller Sphären der Gesellschaft im Interesse der eignen Sphäre reichen revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl allein nicht aus. Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emanzipation einer besondern Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das *notorische Verbrechen* der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit *ein* Stand *par excellence* der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein. Die negativ-allgemeine Bedeutung des französischen Adels und der französischen Klerisei bedingte die positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse der *Bourgeoisie*.

Es fehlt aber jeder besondern Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die Schärfe, der Mut, die Rücksichtslosigkeit, die sie zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempeln könnte. Es fehlt ebensowohl jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: *Ich bin nichts, und ich müßte alles sein*. Den Hauptstock deutscher Moral und Ehrlichkeit, nicht nur der Individuen, sondern auch der Klassen, bildet vielmehr jener *bescheidene Egoismus*, welcher seine Beschränktheit geltend macht und gegen sich geltend machen läßt. Das Verhältnis der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sondern episch. Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald ohne ihr Zutun die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits den Druck ausüben kann. Sogar das *moralische Selbstgefühl der deutschen Mittelklasse* beruht nur auf dem Bewußtsein, die allgemeine Repräsentantin von der philisterhaften Mittelmäßigkeit aller übrigen Klassen zu sein. Es sind daher nicht nur die deutschen Könige, die *mal-à-propos*¹ auf den Thron gelangen, es ist jede Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Niederlage erlebt, bevor sie ihren Sieg gefeiert, ihre eigne Schranke entwickelt, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwunden, ihr engherziges Wesen geltend macht, bevor sie ihr großmütiges Wesen geltend machen konnte, so daß selbst die Gelegenheit einer großen Rolle immer vorüber ist, bevor sie vorhanden war, so daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum, der Bürokrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden. Die Mittelklasse wagt kaum von ihrem Standpunkt aus den Gedanken der Emanzipation zu fassen, und schon erklärt die Entwicklung der sozialen Zustände wie der Fortschritt der politischen Theorie diesen Standpunkt selbst für antiquiert oder wenigstens für problematisch.

In Frankreich genügt es, daß einer etwas sei, damit er alles sein wolle. In Deutschland darf einer nichts sein, wenn er nicht auf alles verzichten soll. In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In

¹ zur Unzeit

Deutschland ist die universelle Emanzipation *conditio sine qua non*¹ jeder partiellen. In Frankreich muß die Wirklichkeit, in Deutschland muß die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären. In Frankreich ist jede Volksklasse *politischer Idealist* und empfindet sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt. Die Rolle des *Emanzipators* geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert. In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.

Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende *industrielle* Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die *naturwüchsig entstandne*, sondern die *künstlich produzierte Armut*, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer *akuten*

¹ *unerläßliche Bedingung*

Auflösung, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.

Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist. Der Proletarier befindet sich dann in bezug auf die werdende Welt in demselben Recht, in welchem der *deutsche König* in bezug auf die gewordene Welt sich befindet, wenn er das Volk *sein* Volk wie das Pferd *sein* Pferd nennt. Der König, indem er das Volk für sein Privateigentum erklärt, spricht es nur aus, daß der Privateigentümer König ist.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen.

Resümieren wir das Resultat:

Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emanzipation zugleich von den *teilweisen* Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne *von Grund aus* zu revolutionieren. Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auf-
erstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.

Geschrieben Ende 1843 bis Januar 1844.

Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher“, Paris 1844.

Karl Marx

[Thesen über Feuerbach^[1]]

I. ad Feuerbach

1

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums“ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der

Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

7

Feuerbach sieht daher nicht, daß das „religiöse Gemüt“ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

8

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle *Mysterien*, welche die Theorie zum *Mystizismus*[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.

9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.

Geschrieben im Frühjahr 1845.
Nach der Veröffentlichung des
Marx-Engels-Lenin-Instituts,
Moskau, 1932.

Vorrede

Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt. Befreien wir sie von den Hirngespinnsten, den Ideen, den Dogmen, den eingebildeten Wesen, unter deren Joch sie verkümmern. Rebellieren wir gegen diese Herrschaft der Gedanken. Lehren wir sie, diese Einbildungen mit Gedanken vertauschen, die dem Wesen des Menschen entsprechen, sagt der Eine, sich kritisch zu ihnen verhalten, sagt der Andere, sie sich aus dem Kopf schlagen, sagt der Dritte, und – die bestehende Wirklichkeit wird zusammenbrechen.

Diese unschuldigen und kindlichen Phantasien bilden den Kern der neuern junghegelschen Philosophie, die in Deutschland nicht nur von dem Publikum mit Entsetzen und Ehrfurcht empfangen, sondern auch von den *philosophischen Heroen* selbst mit dem feierlichen Bewußtsein der weltumstürzenden Gefährlichkeit und der verbrecherischen Rücksichtslosigkeit ausgegeben wird. Der erste Band dieser Publikation hat den Zweck, diese Schafe, die sich für Wölfe halten und dafür gehalten werden, zu entlarven, zu zeigen, wie sie die Vorstellungen der deutschen Bürger nur philosophisch nachblöken, wie die Prahlereien dieser philosophischen Ausleger nur die Erbärmlichkeit der wirklichen deutschen Zustände widerspiegeln. Sie hat den Zweck, den philosophischen Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit, der dem träumerischen und duseligen deutschen Volk zusagt, zu blamieren und um den Kredit zu bringen.

Ein wackrer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom *Gedanken der Schwere* besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellung aus dem Kopfe, etwa indem sie dieselbe für eine aber-

gläubige, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassergefahr erhaben. Sein Leben lang bekämpfte er die Illusion der Schwere, von deren schädlichen Folgen jede Statistik ihm neue und zahlreiche Beweise lieferte. Der wackre Mann war der Typus der neuen deutschen revolutionären Philosophen.*

* [Im Manuskript gestrichen:] Der deutsche Idealismus sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u[nd] Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt.

Hegel hatte den positiven Idealismus vollendet. Nicht nur hatte sich ihm d[ie] ganze materielle Welt in eine Gedankenwelt u[nd] d[ie] ganze Geschichte in eine Geschichte von Gedanken verwandelt. Er begnügt sich nicht, die Gedankendinge einzuregistrieren, er sucht auch den Produktionsakt darzustellen.

Die deutschen Philosophen, aus ihrer Traumwelt aufgerüttelt, protestieren gegen d[ie] Gedankenwelt, der sie die Vorstellung der wirklichen, leib[haftigen ...]

Die deutschen philosophischen Kritiker behaupten sämtlich, daß Ideen, Vorstellungen, Begriffe bisher d[ie] wirklichen Menschen beherrscht u[nd] bestimmt haben, daß d[ie] wirkliche Welt ein Produkt d[er] ideellen Welt ist. Das findet bis auf diesen Augenblick statt, das soll aber anders werden. Sie unterscheiden sich in der Art, wie sie die nach ihrer Ansicht so unter d[er] Macht ihrer eignen fixen Gedanken seufzende Menschenwelt erlösen wollen; sie unterscheiden sich in dem, was sie für fixe Gedanken erklären; sie stimmen überein in d[em] Glauben dieser Gedankenherrschaft, sie stimmen überein in dem Glauben, daß ihr kritischer Denkart d[en] Untergang d[es] Bestehenden herbeiführen müsse, sei es nun, daß sie ihre isolierte Denktätigkeit für zureichender halten od[er] das allgemeine Bewußtsein erobern wollen.

Der Glaube, daß die reelle Welt d[as] Produkt der ideellen Welt sei, daß die Welt der Ideen [...]

An ihrer Hegelschen Gedankenwelt irre geworden, protestieren d[ie] deutschen Philosophen gegen d[ie] Herrschaft d[er] Gedanken, Ideen, Vorstellungen, die bisher nach ihrer Ansicht, d. h. nach der *Illusion Hegels*, die wirkliche Welt produzierten, bestimmten, beherrschten. Sie legen Protest ein u[nd] verenden [...]

Nach dem Hegelschen System hatten Ideen, Gedanken, Begriffe das wirkliche Leben d[er] Menschen, ihre materielle Welt, ihre reellen Verhältnisse produziert, bestimmt, beherrscht. Seine rebellischen Schüler nehmen dies von ihm [...]

Manuskript

Die deutsche Ideologie ist eine Marx'sche Manuskript aus dem Jahre 1845 aus dem Hand von Karl Marx und Friedrich Engels.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.

Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.

Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.
Das Manuskript ist ein von Marx und Engels im Jahre 1845 in Paris verfasstes Manuskript von etwa 100 Seiten.
Es behandelt die deutsche Ideologie in den 1840er Jahren in Paris.

Erste Seite des Manuskripts der „Deutschen Ideologie“
in Marx' Handschrift

I

Feuerbach

Gegensatz von materialistischer
und idealistischer Anschauung

[Einleitung]

Wie deutsche Ideologen melden, hat Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohnegleichen durchgemacht. Der Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems, der mit Strauß begann, hat sich zu einer Weltgärung entwickelt, in welche alle „Mächte der Vergangenheit“ hineingerissen sind. In dem allgemeinen Chaos haben sich gewaltige Reiche gebildet, um alsbald wieder unterzugehen, sind Heroen momentan aufgetaucht, um von kühneren und mächtigeren Nebenbuhlern wieder in die Finsternis zurückgeschleudert zu werden. Es war eine Revolution, wogegen die französische ein Kinderspiel ist, ein Weltkampf, vor dem die Kämpfe der Diadochen^[3] kleinlich erscheinen. Die Prinzipien verdrängten, die Gedankenhelden überstürzten einander mit unerhörter Hast, und in den drei Jahren 1842–[18]45 wurde in Deutschland mehr aufgeräumt als sonst in drei Jahrhunderten.

Alles dies soll sich im reinen Gedanken zugetragen haben.

Es handelt sich allerdings um ein interessantes Ereignis: um den Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes. Nach Erlöschen des letzten Lebensfunken traten die verschiedenen Bestandteile dieses *caput mortuum*¹ in Dekomposition, gingen neue Verbindungen ein und bildeten neue Substanzen. Die philosophischen Industriellen, die bisher von der Exploitation des absoluten Geistes gelebt hatten, warfen sich jetzt auf die neuen Verbindungen. Jeder betrieb den Verschleiß des ihm zugefallenen Anteils mit möglichster Emsigkeit. Es konnte dies nicht abgehen ohne Konkurrenz. Sie wurde anfangs ziemlich bürgerlich und solide geführt. Später, als der deutsche Markt überfüht war und die Ware trotz aller Mühe auf dem Weltmarkt keinen Anklang fand, wurde das Geschäft nach gewöhnlicher deutscher Manier verdorben durch fabrikmäßige und Scheinproduktion, Verschlechterung der Qualität, Sophistikation des Rohstoffs, Verfälschung der Etiketten, Scheinkäufe, Wechsel-

¹ wörtlich: toter Kopf; in der Chemie gebräuchlicher Ausdruck für einen Destillationsrückstand; hier: Rückstände, Überreste

reiterei und ein aller reellen Grundlage entbehrendes Kreditsystem. Die Konkurrenz lief in einen erbitterten Kampf aus, der uns jetzt als welthistorischer Umschwung, als Erzeuger der gewaltigsten Resultate und Errungenschaften angepriesen und konstruiert wird.

Um diese philosophische Marktschreierei, die selbst in der Brust des ehrsam deutschen Bürgers ein wohlthätiges Nationalgefühl erweckt, richtig zu würdigen, um die Kleinlichkeit, die lokale Borniertheit dieser ganzen junghegelschen Bewegung, um namentlich den tragikomischen Kontrast zwischen den wirklichen Leistungen dieser Helden und den Illusionen über diese Leistungen anschaulich zu machen, ist es nötig, sich den ganzen Spektakel einmal von einem Standpunkte anzusehen, der außerhalb Deutschland liegt.*

A. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche

Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen. Weit davon entfernt, ihre allgemein-philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, sind ihre sämtlichen Fragen sogar auf dem

* [Im Manuskript gestrichen:] Wir schicken daher der speziellen Kritik der einzelnen Repräsentanten dieser Bewegung einige allgemeine Bemerkungen voraus (Diese Bemerkungen werden hinreichen, um den Standpunkt unsrer Kritik so weit zu bezeichnen, als es zum Verständnis und zur Begründung der nachfolgenden Einzelkritiken nötig ist. Wir stellen diese Bemerkungen gerade *Feuerbach* gegenüber, weil er der Einzige ist, der wenigstens einen Fortschritt gemacht hat und auf dessen Sachen man de bonne foi¹ eingehen kann)², welche die ihnen allen gemeinsamen ideologischen Voraussetzungen näher beleuchten werden.

1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie

Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indes einzugehen haben, da fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von ihr reduziert. Die Ideologie selbst ist nur eine der Seiten dieser Geschichte.

¹ in gutem Glauben – ² der in Winkelklammern stehende Text ist im Manuskript horizontal durchgestrichen

Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, gewachsen. Nicht nur in ihren Antworten, schon in den Fragen selbst lag eine Mystifikation. Diese Abhängigkeit von Hegel ist der Grund, warum keiner dieser neueren Kritiker eine umfassende Kritik des Hegelschen Systems auch nur versuchte, so sehr Jeder von ihnen behauptet, über Hegel hinaus zu sein. Ihre Polemik gegen Hegel und gegeneinander beschränkt sich darauf, daß Jeder eine Seite des Hegelschen Systems herausnimmt und diese sowohl gegen das ganze System wie gegen die von den Andern herausgenommenen Seiten wendet. Im Anfange nahm man reine, unverfälschte Hegelsche Kategorien heraus, wie Substanz und Selbstbewußtsein, später profanierte man diese Kategorien durch weltlichere Namen, wie Gattung, der Einzige, der Mensch etc.

Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der *religiösen* Vorstellungen*. Man ging aus von der wirklichen Religion und eigentlichen Theologie. Was religiöses Bewußtsein, religiöse Vorstellung sei, wurde im weiteren Verlauf verschieden bestimmt. Der Fortschritt bestand darin, die angeblich herrschenden metaphysischen, politischen, rechtlichen, moralischen und andern Vorstellungen auch unter die Sphäre der religiösen oder theologischen Vorstellungen zu subsumieren; ebenso das politische, rechtliche, moralische Bewußtsein für religiöses oder theologisches Bewußtsein, und den politischen, rechtlichen, moralischen Menschen, in letzter Instanz „den Menschen“, für religiös zu erklären. Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt. Nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt und in Kultus verwandelt, Kultus des Rechts, Kultus des Staats pp. Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun. Die Welt wurde in immer größerer Ausdehnung kanonisiert, bis endlich der ehrwürdige Sankt Max sie en bloc heiligsprechen und damit ein für allemal abfertigen konnte.

Die Althegeleaner hatten Alles *begriffen*, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war. Die Junghegeleaner *kritisierten* Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen untersoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegeleaner stimmen mit den Althegeleanern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern.

Da bei diesen Junghegeleanern die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe,

* [Im Manuskript gestrichen:] ... die mit dem Anspruche auftrat, die absolute Erlöserin der Welt von allem Übel zu sein. Die Religion wurde fortwährend als letzte Ursache aller diesen Philosophen widerwärtigen Verhältnisse, als Erzfeind angesehen und behandelt.

überhaupt die Produkte des von ihnen verselbständigten Bewußtseins für die eigentlichen Fesseln der Menschen gelten, gerade wie sie bei den Althegeleianern für die wahren Bande der menschlichen Gesellschaft erklärt werden, so versteht es sich, daß die Junghegelianer auch nur gegen diese Illusionen des Bewußtseins zu kämpfen haben. Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich „welterschütternden“ Phrasen die größten Konservativen. Die jüngsten von ihnen haben den richtigen Ausdruck für ihre Tätigkeit gefunden, wenn sie behaupten, nur gegen „Phrasen“ zu kämpfen. Sie vergessen nur, daß sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen, und daß sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen. Die einzigen Resultate, wozu diese philosophische Kritik es bringen konnte, waren einige und noch dazu einseitige religionsgeschichtliche Aufklärungen über das Christentum; ihre sämtlichen sonstigen Behauptungen sind nur weitere Ausschmückungen ihres Anspruchs, mit diesen unbedeutenden Aufklärungen welthistorische Entdeckungen geliefert zu haben.

Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.

Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.

Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen.* Der erste zu konstatierende Tat-

* [Im Manuskript gestrichen:] Der erste *geschichtliche* Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, daß sie denken, sondern, daß sie anfangen, *ihre Lebensmittel zu produzieren*.

bestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur. Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, orohydrographischen, klimatischen und andern Verhältnisse, eingehen.* Alle Geschichtschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.

Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.

Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise* derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.

Diese Produktion tritt erst ein mit der *Vermehrung der Bevölkerung*. Sie setzt selbst wieder einen *Verkehr* der Individuen untereinander voraus. Die Form dieses Verkehrs ist wieder durch die Produktion bedingt.^[4]

Die Beziehungen verschiedener Nationen untereinander hängen davon ab, wie weit jede von ihnen ihre Produktivkräfte, die Teilung der Arbeit und den innern Verkehr entwickelt hat. Dieser Satz ist allgemein anerkannt. Aber nicht nur die Beziehung einer Nation zu anderen, sondern auch die ganze innere Gliederung dieser Nation selbst hängt von der Entwicklungsstufe ihrer Produktion und ihres innern und äußern Verkehrs ab. Wie weit die Produktionskräfte einer Nation entwickelt sind, zeigt am augenscheinlichsten der

* [Im Manuskript gestrichen:] Diese Verhältnisse bedingen aber nicht nur die ursprüngliche, naturwüchsige Organisation der Menschen, namentlich die Rassenunterschiede, sondern auch ihre ganze weitere Entwicklung oder Nicht-Entwicklung bis auf den heutigen Tag.

Grad, bis zu dem die Teilung der Arbeit entwickelt ist. Jede neue Produktivkraft, sofern sie nicht eine bloß quantitative Ausdehnung der bisher schon bekannten Produktivkräfte ist (z. B. Urbarmachung von Ländereien), hat eine neue Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge.

Die Teilung der Arbeit innerhalb einer Nation führt zunächst die Trennung der industriellen und kommerziellen von der ackerbauenden Arbeit und damit die Trennung von *Stadt* und *Land* und den Gegensatz der Interessen Beider herbei. Ihre weitere Entwicklung führt zur Trennung der kommerziellen Arbeit von der industriellen. Zu gleicher Zeit entwickeln sich durch die Teilung der Arbeit innerhalb dieser verschiedenen Branchen wieder verschiedene Abteilungen unter den zu bestimmten Arbeiten zusammenwirkenden Individuen. Die Stellung dieser einzelnen Abteilungen gegeneinander ist bedingt durch die Betriebsweise der ackerbauenden, industriellen und kommerziellen Arbeit (Patriarchalismus, Sklaverei, Stände, Klassen). Dieselben Verhältnisse zeigen sich bei entwickelterem Verkehr in den Beziehungen verschiedener Nationen zueinander.

Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Teilung der Arbeit sind ebensoviele verschiedene Formen des Eigentums; d. h., die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse der Individuen zueinander in Beziehung auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit.

Die erste Form des Eigentums ist das Stammeigentum.^[5] Es entspricht der unentwickelten Stufe der Produktion, auf der ein Volk von Jagd und Fischfang, von Viehzucht oder höchstens vom Ackerbau sich nährt. Es setzt in diesem letzteren Falle eine große Masse un bebauter Ländereien voraus. Die Teilung der Arbeit ist auf dieser Stufe noch sehr wenig entwickelt und beschränkt sich auf eine weitere Ausdehnung der in der Familie gegebenen naturwüchsigen Teilung der Arbeit. Die gesellschaftliche Gliederung beschränkt sich daher auf eine Ausdehnung der Familie: patriarchalische Stammhäupter, unter ihnen die Stammitglieder, endlich Sklaven. Die in der Familie latente Sklaverei entwickelt sich erst allmählich mit der Vermehrung der Bevölkerung und der Bedürfnisse und mit der Ausdehnung des äußern Verkehrs, sowohl des Kriegs wie des Tauschhandels.

Die zweite Form ist das antike Gemeinde- und Staatseigentum, das namentlich aus der Vereinigung mehrerer Stämme zu einer *Stadt* durch Vertrag oder Eroberung hervorgeht und bei dem die Sklaverei fortbestehen bleibt. Neben dem Gemeindegut entwickelt sich schon das mobile und später auch das immobile Privateigentum, aber als eine abnorme, dem Gemeindegut untergeordnete Form. Die Staatsbürger besitzen nur in ihrer Gemeinschaft die Macht über ihre arbeitenden Sklaven und sind schon deshalb

an die Form des Gemeindeeigentums gebunden. Es ist das gemeinschaftliche Privateigentum der aktiven Staatsbürger, die den Sklaven gegenüber gezwungen sind, in dieser naturwüchsigen Weise der Assoziation zu bleiben. Daher verfällt die ganze hierauf basierende Gliederung der Gesellschaft und mit ihr die Macht des Volks in demselben Grade, in dem namentlich das immobile Privateigentum sich entwickelt. Die Teilung der Arbeit ist schon entwickelter. Wir finden schon den Gegensatz von Stadt und Land, später den Gegensatz zwischen Staaten, die das städtische und die das Landinteresse repräsentieren, und innerhalb der Städte selbst den Gegensatz zwischen Industrie und Seehandel. Das Klassenverhältnis zwischen Bürgern und Sklaven ist vollständig ausgebildet.

Dieser ganzen Geschichtsauffassung scheint das Faktum der Eroberung zu widersprechen. Man hat bisher die Gewalt, den Krieg, Plünderung, Raubmord pp. zur treibenden Kraft der Geschichte gemacht. Wir können uns hier nur auf die Hauptpunkte beschränken und nehmen daher nur das frappanteste¹ Beispiel, die Zerstörung einer alten Zivilisation durch ein barbarisches Volk und die sich daran anknüpfende, von vorn anfangende Bildung einer neuen Gliederung der Gesellschaft. (Rom und Barbaren, Feudalität und Gallien, oströmisches Reich und Türken.) Bei dem erobernden Barbarenvolke ist der Krieg selbst noch, wie schon oben angedeutet, eine regelmäßige Verkehrsform, die um so eifriger exploitiert wird, je mehr der Zuwachs der Bevölkerung bei der hergebrachten und für sie einzig möglichen rohen Produktionsweise das Bedürfnis neuer Produktionsmittel schafft. In Italien dagegen war durch die Konzentration des Grundeigentums (verursacht außer durch Aufkauf und Verschuldung auch noch durch Erbschaft, indem bei der großen Liederlichkeit und den seltenen Heiraten die alten Geschlechter allmählich ausstarben und ihr Besitz Wenigen zufiel) und Verwandlung desselben in Viehweiden (die außer durch die gewöhnlichen, noch heute gültigen ökonomischen Ursachen durch die Einfuhr geraubten und Tributgetreides und den hieraus folgenden Mangel an Konsumenten für italisches Korn verursacht wurde) die freie Bevölkerung fast verschwunden, die Sklaven selbst starben immer wieder aus und mußten stets durch neue ersetzt werden. Die Sklaverei blieb die Basis der gesamten Produktion. Die Plebejer, zwischen Freien und Sklaven stehend, brachten es nie über ein Lumpenproletariat hinaus. Überhaupt kam Rom nie über die Stadt hinaus und stand mit den Provinzen in einem fast nur politischen Zusammenhange, der natürlich auch wieder durch politische Ereignisse unterbrochen werden konnte.

¹MEGA: frappante

Mit der Entwicklung des Privateigentums treten hier zuerst dieselben Verhältnisse ein, die wir beim modernen Privateigentum, nur in ausgedehnterem Maßstabe, wiederfinden werden. Einerseits die Konzentration des Privateigentums, die in Rom sehr früh anfang (Beweis das licinische Ackergesetz⁽⁶⁾), seit den Bürgerkriegen und namentlich unter den Kaisern sehr rasch vor sich ging; andererseits im Zusammenhange hiermit die Verwandlung der plebejischen kleinen Bauern in ein Proletariat, das aber bei seiner halben Stellung zwischen besitzenden Bürgern und Sklaven zu keiner selbständigen Entwicklung kam.

Die dritte Form ist das feudale oder ständische Eigentum. Wenn das Altertum von der *Stadt* und ihrem kleinen Gebiet ausging, so ging das Mittelalter vom *Lande* aus. Die vorgefundene dünne, über eine große Bodenfläche zersplitterte Bevölkerung, die durch die Eroberer keinen großen Zuwachs erhielt, bedingte diesen veränderten Ausgangspunkt. Im Gegensatz zu Griechenland und Rom beginnt die feudale Entwicklung daher auf einem viel ausgedehnteren, durch die römischen Eroberungen und die anfangs damit verknüpfte Ausbreitung der Agrikultur vorbereiteten Terrain. Die letzten Jahrhunderte des verfallenden römischen Reichs und die Eroberung durch die Barbaren selbst zerstörten eine Masse von Produktivkräften; der Ackerbau war gesunken, die Industrie aus Mangel an Absatz verfallen, der Handel eingeschlafen oder gewaltsam unterbrochen, die ländliche und städtische Bevölkerung hatte abgenommen. Diese vorgefundnen Verhältnisse und die dadurch bedingte Weise der Organisation der Eroberung entwickelten unter dem Einflusse der germanischen Heerverfassung das feudale Eigentum. Es beruht, wie das Stamm- und Gemeindegut, wieder auf einem Gemeinwesen, dem aber nicht wie dem antiken die Sklaven, sondern die leibeigenen kleinen Bauern als unmittelbar produzierende Klasse gegenüberstehen. Zugleich mit der vollständigen Ausbildung des Feudalismus tritt noch der Gegensatz gegen die Städte hinzu. Die hierarchische Gliederung des Grundbesitzes und die damit zusammenhängenden bewaffneten Gefolgschaften gaben dem Adel die Macht über die Leibeigenen. Diese feudale Gliederung war ebensogut wie das antike Gemeindegut eine Assoziation gegenüber der beherrschten produzierenden Klasse; nur war die Form der Assoziation und das Verhältnis zu den unmittelbaren Produzenten verschieden, weil verschiedene Produktionsbedingungen vorlagen.

Dieser feudalen Gliederung des Grundbesitzes entsprach in den *Städten* das korporative Eigentum, die feudale Organisation des Handwerks. Das Eigentum bestand hier hauptsächlich in der Arbeit jedes Einzelnen. Die Notwendigkeit der Assoziation gegen den assoziierten Raubadel, das Bedürfnis

gemeinsamer Markthallen in einer Zeit, wo der Industrielle zugleich Kaufmann war, die wachsende Konkurrenz der den aufblühenden Städten zuströmenden entlaufenen Leibeignen, die feudale Gliederung des ganzen Landes führten die *Zünfte* herbei; die allmählich ersparten kleinen Kapitalien einzelner Handwerker und ihre stabile Zahl bei der wachsenden Bevölkerung entwickelten das Gesellen- und Lehrlingsverhältnis, das in den Städten eine ähnliche Hierarchie zustande brachte wie die auf dem Lande.

Das Haupteigentum bestand während der Feudalepoche also in Grundeigentum mit daran geketteter Leibeignenarbeit einerseits und eigener Arbeit mit kleinem, die Arbeit von Gesellen beherrschendem Kapital andererseits. Die Gliederung von Beiden war durch die bornierten Produktionsverhältnisse – die geringe und rohe Bodenkultur und die handwerksmäßige Industrie – bedingt. Teilung der Arbeit fand in der Blüte des Feudalismus wenig statt. Jedes Land hatte den Gegensatz von Stadt und Land in sich; die Ständegliederung war allerdings sehr scharf ausgeprägt, aber außer der Scheidung von Fürsten, Adel, Geistlichkeit und Bauern auf dem Lande und Meistern, Gesellen, Lehrlingen und bald auch Tagelöhnerpöbel in den Städten fand keine bedeutende Teilung statt. Im Ackerbau war sie durch die parzellierte Bebauung erschwert, neben der die Hausindustrie der Bauern selbst aufkam, in der Industrie war die Arbeit in den einzelnen Handwerken selbst gar nicht, unter ihnen sehr wenig geteilt. Die Teilung von Industrie und Handel wurde in älteren Städten vorgefunden, entwickelte sich in den neueren erst später, als die Städte unter sich in Beziehung traten.

Die Zusammenfassung größerer Länder zu feudalen Königreichen war für den Grundadel wie für die Städte ein Bedürfnis. Die Organisation der herrschenden Klasse, des Adels, hatte daher überall einen Monarchen an der Spitze.

Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen. Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d. h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind.*

* [Im Manuskript gestrichen:] Die Vorstellungen, die sich diese Individuen

Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch 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. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.

Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D. h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hier-

—
machen, sind Vorstellungen entweder über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder über ihre eigne Beschaffenheit. Es ist einleuchtend, daß in allen diesen Fällen diese Vorstellungen der – wirkliche oder illusorische – bewußte Ausdruck ihrer wirklichen Verhältnisse und Betätigung, ihrer Produktion, ihres Verkehrs, ihrer gesellschaftlichen und politischen Organisation sind. Die entgegengesetzte Annahme ist nur dann möglich, wenn man außer dem Geist der wirklichen, materiell bedingten Individuen noch einen aparten Geist voraussetzt. Ist der bewußte Ausdruck der wirklichen Verhältnisse dieser Individuen illusorisch, stellen sie in ihren Vorstellungen ihre Wirklichkeit auf den Kopf, so ist dies wiederum eine Folge ihrer bornierten materiellen Betätigungsweise und ihrer daraus entspringenden bornierten gesellschaftlichen Verhältnisse.

mit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein.

Diese Betrachtungsweise ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern^[7], oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten.

Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können. Die Schwierigkeit beginnt im Gegenteil erst da, wo man sich an die Betrachtung und Ordnung des Materials, sei es einer vergangenen Epoche oder der Gegenwart, an die wirkliche Darstellung gibt. Die Beseitigung dieser Schwierigkeiten ist durch Voraussetzungen bedingt, die keineswegs hier gegeben werden können, sondern die erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben. Wir nehmen hier einige dieser Abstraktionen heraus, die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen, und werden sie an historischen Beispielen erläutern.

[I.] Geschichte

Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um „Geschichte machen“ zu können.* Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten. Selbst wenn die Sinnlichkeit, wie beim heiligen Bruno, auf einen Stock, auf das Minimum reduziert ist, setzt sie die Tätigkeit der Produktion dieses Stockes voraus. Das Erste also bei aller geschichtlichen Auffassung ist, daß man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Rechte kommen läßt. Dies haben die Deutschen bekanntlich nie getan, daher nie eine *irdische* Basis für die Geschichte und folglich nie einen Historiker gehabt. Die Franzosen und Engländer, wenn sie auch den Zusammenhang dieser Tatsache mit der sogenannten Geschichte nur höchst einseitig auffaßten, namentlich solange sie in der politischen Ideologie befangen waren, so haben sie doch immerhin die ersten Versuche gemacht, der Geschichtschreibung eine materialistische Basis zu geben, indem sie zuerst Geschichten der bürgerlichen Gesellschaft, des Handels und der Industrie schrieben.

Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat. Hieran zeigt sich sogleich, wes Geistes Kind die große historische Weisheit der Deutschen ist, die da, wo ihnen das positive Material ausgeht und wo weder theologischer noch politischer noch literarischer Unsinn verhandelt wird, gar keine Geschichte, sondern die „vorgeschichtliche Zeit“ sich ereignen lassen, ohne uns indes darüber aufzuklären, wie man aus diesem Unsinn der „Vorgeschichte“ in die eigentliche Geschichte kommt – obwohl auf der andern Seite ihre historische Spekulation sich ganz besonders auf diese „Vorgeschichte“ wirft, weil sie da sicher

* [Randbemerkung von Marx:] *Hegel*. Geologische, hydrographische etc. Verhältnisse. Die menschlichen Leiber. Bedürfnis, Arbeit.

zu sein glaubt vor den Eingriffen des „rohen Faktums“ und zugleich, weil sie hier ihrem spekulierenden Triebe alle Zügel schießen lassen und Hypothesen zu Tausenden erzeugen und umstoßen kann.

Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eignes Leben täglich neu machen, anfangen, andre Menschen zu machen, sich fortzupflanzen – das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die *Familie*. Diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten (ausgenommen in Deutschland) und muß alsdann nach den existierenden empirischen Daten, nicht nach dem „Begriff der Familie“, wie man in Deutschland zu tun pflegt, behandelt und entwickelt werden.* Übrigens sind diese drei Seiten der sozialen Tätigkeit nicht als drei verschiedene Stufen zu fassen, sondern eben nur als drei Seiten, oder um für die Deutschen klar zu schreiben, drei „Momente“, die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen.

Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis –

* Häuserbau. Bei den Wilden versteht es sich von selbst, daß jede Familie ihre eigne Höhle oder Hütte hat, wie bei den Nomaden das separate Zelt jeder Familie. Diese getrennte Hauswirtschaft wird durch die weitere Entwicklung des Privateigentums nur noch nötiger gemacht. Bei den Agrikulturvölkern ist die gemeinsame Hauswirtschaft ebenso unmöglich wie die gemeinsame Bodenkultur. Ein großer Fortschritt war die Erbauung von Städten. In allen bisherigen Perioden war indes die Aufhebung der getrennten Wirtschaft, die von der Aufhebung des Privateigentums nicht zu trennen ist, schon deswegen unmöglich, weil die materiellen Bedingungen dazu nicht vorhanden waren. Die Einrichtung einer gemeinsamen Hauswirtschaft setzt die Entwicklung der Maschinerie, der Benutzung der Naturkräfte und vieler andern Produktivkräfte voraus – z. B. der Wasserleitungen, der Gasbeleuchtung, der Dampfheizung etc., Aufhebung [des Gegensatzes] von Stadt und Land. Ohne diese Bedingungen würde die gemeinsame Wirtschaft nicht selbst wieder eine neue Produktionskraft sein, aller materiellen Basis entbehren, auf einer bloß theoretischen Grundlage beruhen, d. h. eine bloße Marotte sein und es nur zur Klosterwirtschaft bringen. – Was möglich war, zeigt sich in der Zusammenrückung zu Städten und in der Erbauung gemeinsamer Häuser zu einzelnen bestimmten Zwecken (Gefängnisse, Kasernen pp.). Daß die Aufhebung der getrennten Wirtschaft von der Aufhebung der Familie nicht zu trennen ist, versteht sich von selbst.

gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird. Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine „Produktivkraft“, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die „Geschichte der Menschheit“ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß. Es ist aber auch klar, wie es in Deutschland unmöglich ist, solche Geschichte zu schreiben, da den Deutschen dazu nicht nur die Auffassungsfähigkeit und das Material, sondern auch die „sinnliche Gewißheit“ abgeht und man jenseits des Rheins über diese Dinge keine Erfahrungen machen kann, weil dort keine Geschichte mehr vorgeht. Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine „Geschichte“ darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte.

Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente, vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch „Bewußtsein“ hat.* Aber auch dies nicht von vornherein, als „reines“ Bewußtsein. Der „Geist“ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie „behaftet“ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen.** Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier „*verhält*“ sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das

* Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben *produzieren* müssen, und zwar müssen auf *bestimmte* Weise: dies ist¹ durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewußtsein.

** [Im Manuskript gestrichen:] Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewußtsein.

¹MEGA: dies Müssen

Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. 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 sich die Menschen rein tierisch verhalten, von der sie sich imponieren lassen wie das Vieh; und also ein rein tierisches Bewußtsein der Natur (Naturreligion).

Man sieht hier sogleich: Diese Naturreligion 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 zueinander, und ihr borniertes Verhalten zueinander 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 sich hier vom Hammel nur dadurch, daß sein Bewußtsein ihm die Stelle des Instinkts vertritt, oder daß sein Instinkt ein bewußter ist. Dieses Hammel- oder Stammbewußtsein erhält seine weitere Entwicklung und Ausbildung durch die gesteigerte Produktivität, die Vermehrung der Bedürfnisse und die Beiden zum Grunde liegende Vermehrung der Bevölkerung. Damit entwickelt sich die Teilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlage (z. B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle etc. etc. von selbst oder „naturwüchsig“ macht. Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.* Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen. Aber selbst wenn diese Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. in Widerspruch mit den bestehenden Verhältnissen treten, so kann dies nur dadurch geschehen, daß die bestehenden gesellschaftlichen Verhält-

* [Randbemerkung von Marx:] Erste Form der Ideologen, *Pfaffen*, fällt zusammen.

nisse mit der bestehenden Produktionskraft in Widerspruch getreten sind – was übrigens in einem bestimmten nationalen Kreise von Verhältnissen auch dadurch geschehen kann, daß der Widerspruch nicht in diesem nationalen Umkreis, sondern zwischen diesem nationalen Bewußtsein und der Praxis der anderen Nationen*, d. h. zwischen dem nationalen und allgemeinen Bewußtsein einer Nation sich einstellt.

Übrigens ist es ganz einerlei, was das Bewußtsein alleene anfängt, wir erhalten aus diesem ganzen Dreck nur das eine Resultat, daß diese drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein, in Widerspruch untereinander geraten können und müssen, weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit – daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen, und die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch geraten, nur darin liegt, daß die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die „Gespenster“, „Bande“, „höheres Wesen“, „Begriff“, „Bedenklichkeit“ bloß der idealistische geistliche Ausdruck, die Vorstellung scheinbar des vereinzelt Individuums sind, die Vorstellung von sehr empirischen Fesseln und Schranken, innerhalb deren sich die Produktionsweise des Lebens und die damit zusammenhängende Verkehrsform bewegt.

Mit der Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widersprüche gegeben sind und welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht, ist zu gleicher Zeit auch die *Verteilung*, und zwar die *ungleiche*, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat. Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Ökonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist. Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke – in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem Andern in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird.

Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem

* [Randbemerkung von Marx:] Religion. Die Deutschen mit der *Ideologie* als solcher.

gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als „Allgemeines“, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit im größeren Maßstabe und sonstigen Interessen – und besonders, wie wir später entwickeln werden, der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht. Hieraus folgt, daß alle Kämpfe innerhalb des Staats, der Kampf zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie, der Kampf um das Wahlrecht etc. etc., nichts als die illusorischen Formen sind, in denen die wirklichen Kämpfe der verschiedenen Klassen untereinander geführt werden (wovon die deutschen Theoretiker nicht eine Silbe ahnen, trotzdem daß man ihnen in den „Deutsch-Französischen Jahr-

büchern“ und der „Heiligen Familie“^[8] dazu Anleitung genug gegeben hatte), und ferner, daß jede nach der Herrschaft strebende Klasse, wenn ihre Herrschaft auch, wie dies beim Proletariat der Fall ist, die Aufhebung der ganzen alten Gesellschaftsform und der Herrschaft überhaupt bedingt, sich zuerst die politische Macht erobern muß, um ihr Interesse wieder als das Allgemeine, wozu sie im ersten Augenblick gezwungen ist, darzustellen. Eben weil die Individuen *nur* ihr besondres, für sie nicht mit ihrem gemeinschaftlichen Interesse zusammenfallendes suchen, überhaupt das Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit, wird dies als ein ihnen „fremdes“ und von ihnen „unabhängiges“, als ein selbst wieder besonderes und eigentümliches „Allgemein“-Interesse geltend gemacht, oder sie selbst müssen sich in diesem Zwiespalt bewegen¹, wie in der Demokratie. Andererseits macht denn auch der *praktische* Kampf dieser beständig *wirklich* den gemeinschaftlichen und illusorischen gemeinschaftlichen Interessen entgegentretenden Sonderinteressen die *praktische* Dazwischenkunft und Zügelung durch das illusorische „Allgemein“-Interesse als Staat nötig. Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.

Diese „*Entfremdung*“, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine „unerträgliche“ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus „Eigentumslos“ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (womit zugleich schon die in *weltgeschichtlichem*, statt der in lokalem Dasein der Menschen vorhandne empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und

¹ MEGA: in diesem Zwiespalt begegnen

die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der „Eigentumslosen“ Masse in Allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, und endlich *weltgeschichtliche*, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat. Ohne dies könnte 1. der Kommunismus nur als eine Lokalität existieren, 2. die *Mächte* des Verkehrs selbst hätten sich als *universelle*, drum unerträgliche Mächte nicht entwickeln können, sie wären heimisch-aber-gläubige „Umstände“ geblieben, und 3. würde jede Erweiterung des Verkehrs den lokalen Kommunismus aufheben. Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker „auf einmal“ und gleichzeitig¹ möglich, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.^[9] Wie hätte sonst z.B. das Eigentum überhaupt eine Geschichte haben, verschiedene Gestalten annehmen, und etwa das Grundeigentum je nach der verschiedenen vorliegenden Voraussetzung in Frankreich aus der Parzellierung zur Zentralisation in wenigen Händen, in England aus der Zentralisation in wenigen Händen zur Parzellierung drängen können, wie dies heute wirklich der Fall ist? Oder wie kommt es, daß der Handel, der doch weiter nichts ist als der Austausch der Produkte verschiedner Individuen und Länder, durch das Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr die ganze Welt beherrscht – ein Verhältnis, das, wie ein englischer Ökonom sagt, gleich dem antiken Schicksal über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden² macht –, während mit der Aufhebung der Basis, des Privateigentums, mit der kommunistischen Regelung der Produktion und der darin liegenden Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihrem eignen Produkt verhalten, die Macht des Verhältnisses von Nachfrage und Zufuhr sich in Nichts auflöst und die Menschen den Austausch, die Produktion, die Weise ihres gegenseitigen Verhaltens wieder in ihre Gewalt bekommen?

Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern –

¹ MEGA: „auf einmal“ oder gleichzeitig — ² MEGA: schwinden

massenhafte¹ von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittne Arbeiterkraft – und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den *Weltmarkt* voraus. Das Proletariat kann also nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als „weltgeschichtliche“ Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d. h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.

Die durch die auf allen bisherigen geschichtlichen Stufen vorhandenen Produktionskräfte bedingte und sie wiederum bedingende Verkehrsform ist die *bürgerliche Gesellschaft*, die, wie schon aus dem Vorhergehenden hervorgeht, die einfache Familie und die zusammengesetzte Familie, das sogenannte Stammwesen zu ihrer Voraussetzung und Grundlage hat, und deren nähere Bestimmungen im Vorhergehenden enthalten sind. Es zeigt sich schon hier, daß diese bürgerliche Gesellschaft der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte ist, und wie widersinnig die bisherige, die wirklichen Verhältnisse vernachlässigende Geschichtsauffassung mit ihrer Beschränkung auf hochtönende Haupt- und Staatsaktionen ist.*

Die bürgerliche Gesellschaft umfaßt den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. Sie umfaßt das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht insofern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach Außen hin als Nationalität sich geltend machen, nach Innen als Staat sich gliedern muß. Das Wort bürgerliche Gesellschaft kam auf im achtzehnten Jahrhundert, als die Eigentumsverhältnisse bereits aus dem antiken und mittelalterlichen Gemeinwesen sich herausgearbeitet hatten. Die bürgerliche Gesellschaft als solche entwickelt sich erst mit der Bourgeoisie; die unmittelbar aus der Produktion und dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation, die zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet, ist indes fortwährend mit demselben Namen bezeichnet worden.

* [Im Manuskript gestrichen:] Bisher haben wir hauptsächlich nur die eine Seite der menschlichen Tätigkeit, die *Bearbeitung der Natur* durch die Menschen betrachtet. Die andre Seite, die *Bearbeitung der Menschen* durch die Menschen ...

Ursprung des Staats und das Verhältnis des Staats zur bürgerlichen Gesellschaft.

¹ MEGA: massenhaft

[2.] *Über die Produktion des Bewußtseins*

In der bisherigen Geschichte ist es allerdings ebensowohl eine empirische Tatsache, daß die einzelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen fremden Macht geknechtet worden sind (welchen Druck sie sich denn auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten), einer Macht, die immer massenhafter geworden ist und sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist. Aber ebenso empirisch begründet ist es, daß durch den Umsturz des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes durch die kommunistische Revolution (wovon weiter unten) und die damit identische Aufhebung des Privateigentums diese den deutschen Theoretikern so mysteriöse Macht aufgelöst wird und alsdann die Befreiung jedes einzelnen Individuums in demselben Maße durchgesetzt wird, in dem die Geschichte sich vollständig in Weltgeschichte verwandelt. Daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt, ist nach dem Obigen klar. Die einzelnen Individuen werden erst hierdurch von den verschiedenen nationalen und lokalen Schranken befreit, mit der Produktion (auch mit der geistigen) der ganzen Welt in praktische Beziehung gesetzt und in den Stand gesetzt, sich die Genußfähigkeit für diese allseitige Produktion der ganzen Erde (Schöpfungen der Menschen) zu erwerben. Die *allseitige* Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des *weltgeschichtlichen* Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben. Diese Anschauung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d. h. phantastisch als „Selbsterzeugung der Gattung“ (die „Gesellschaft als Subjekt“) gefaßt und dadurch die aufeinanderfolgende Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen als ein einziges Individuum vorgestellt werden, das das Mysterium vollzieht, sich selbst zu erzeugen. Es zeigt sich hier, daß die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig, aber nicht sich machen, weder im Unsinn des heiligen Bruno, noch im Sinne des „Einigen“, des „gemachten“ Mannes.

Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen,

wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann. Sie hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsanschauung, nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichtsboden stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis und kommt demgemäß auch zu dem Resultat¹, daß alle Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins „Selbstbewußtsein“ oder Verwandlung in „Spuk“, „Gespenster“, „Sparren“ etc., sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können – daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist. Sie zeigt, daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins „Selbstbewußtsein“ als „Geist vom Geist“ aufzulösen, sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffnes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen. Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als „Substanz“ und „Wesen des Menschen“ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als „Selbstbewußtsein“ und „Einzige“ dagegen rebellieren. Diese vorgefundenen Lebensbedingungen der verschiedenen Generationen entscheiden auch, ob die periodisch in der Geschichte wiederkehrende revolutionäre Erschütterung stark genug sein wird oder nicht, die Basis alles Bestehenden umzuwerfen, und wenn diese materiellen Elemente einer totalen Umwälzung, nämlich einerseits die vorhandenen Produktivkräfte,

¹MEGA: kommt demgemäß zu dem Resultat

andererseits die Bildung einer revolutionären Masse, die nicht nur gegen einzelne Bedingungen der bisherigen Gesellschaft, sondern gegen die bisherige „Lebensproduktion“ selbst, die „Gesamtstätigkeit“, worauf sie basierte, revolutioniert – nicht vorhanden sind, so ist es ganz gleichgültig für die praktische Entwicklung, ob die *Idee* dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist – wie die Geschichte des Kommunismus dies beweist.

Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden; die wirkliche Lebensproduktion erscheint als Urgeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extra-Überweltliche erscheint. Das Verhältnis der Menschen zur Natur ist hiermit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird. Sie hat daher in der Geschichte nur politische Haupt- und Staatsaktionen und religiöse und überhaupt theoretische Kämpfe sehen können und speziell bei jeder geschichtlichen Epoche *die Illusion dieser Epoche teilen* müssen. Z.B. bildet sich eine Epoche ein, durch rein „politische“ oder „religiöse“ Motive bestimmt zu werden, obgleich „Religion“ und „Politik“ nur Formen ihrer wirklichen Motive sind, so akzeptiert ihr Geschichtschreiber diese Meinung. Die „Einbildung“, die „Vorstellung“ dieser bestimmten Menschen über ihre wirkliche Praxis wird in die einzig bestimmende und aktive Macht verwandelt, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt. Wenn die rohe Form, in der die Teilung der Arbeit bei den Indern und Ägyptern vorkommt, das Kastenwesen bei diesen Völkern in ihrem Staat und ihrer Religion hervorruft, so glaubt der Historiker, das Kastenwesen sei die Macht, welche diese rohe gesellschaftliche Form erzeugt habe. Während die Franzosen und Engländer wenigstens an der politischen Illusion, die der Wirklichkeit noch am nächsten steht, halten, bewegen sich die Deutschen im Gebiete des „reinen Geistes“ und machen die religiöse Illusion zur treibenden Kraft der Geschichte. Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist die letzte, auf ihren „reinsten Ausdruck“ gebrachte Konsequenz dieser gesamten Deutschen Geschichtschreibung, in der es sich nicht um wirkliche, nicht einmal um politische Interessen, sondern um reine Gedanken handelt, die dann auch dem heiligen Bruno als eine Reihe von „Gedanken“ erscheinen muß, von denen einer den andren auffrißt und in dem „Selbstbewußtsein“ schließlich untergeht, und noch konsequenter dem heiligen Max Stirner, der von der ganzen wirklichen Geschichte nichts weiß, dieser historische Verlauf als eine bloße „Ritter“-

Räuber- und Gespenstergeschichte erscheinen mußte, vor deren Visionen er sich natürlich nur durch die „Heillosigkeit“ zu retten weiß.* Diese Auffassung ist wirklich religiös, sie unterstellt den religiösen Menschen als den Urmenschen, von dem alle Geschichte ausgeht, und setzt in ihrer Einbildung die religiöse Phantasien-Produktion an die Stelle der wirklichen Produktion der Lebensmittel und des Lebens selbst. Diese ganze Geschichtsauffassung samt ihrer Auflösung und den daraus entstehenden Skrupeln und Bedenken ist eine bloß *nationale* Angelegenheit der Deutschen und hat nur *lokales* Interesse für Deutschland, wie zum Exempel die wichtige, neuerdings mehrfach behandelte Frage: wie man denn eigentlich „aus dem Gottesreich in das Menschenreich komme“, als ob dieses „Gottesreich“ je anderswo existiert habe als in der Einbildung und die gelehrten Herren nicht fortwährend, ohne es zu wissen, in dem „Menschenreich“ lebten, zu welchem sie jetzt den Weg suchen, und als ob das wissenschaftliche Amüsement, denn mehr als das ist es nicht, das Kuriosum dieser theoretischen Wolkenbildung zu erklären, nicht gerade umgekehrt darin läge, daß man ihre Entstehung aus den wirklichen irdischen Verhältnissen nachweist. Überhaupt handelt es sich bei diesen Deutschen stets darum, den vorgefundenen Unsinn in irgendeine andre Marotte aufzulösen, d. h. vorauszusetzen, daß dieser ganze Unsinn überhaupt einen aparten *Sinn* habe, der herauszufinden sei, während es sich nur darum handelt, diese theoretischen Phrasen aus den bestehenden wirklichen Verhältnissen zu erklären. Die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Menschen wird, wie schon gesagt, durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt. Für die Masse der Menschen, d. h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn diese Masse je einige theoretische Vorstellungen, z. B. Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.

Das rein Nationale dieser Fragen und Lösungen zeigt sich auch noch darin, daß diese Theoretiker alles Ernstes glauben, Hirngespinnste wie „der Gottmensch“, „der Mensch“ etc. hätten den einzelnen Epochen der Geschichte präsiert – der heilige Bruno geht sogar so weit, zu behaupten, nur „die Kritik und die Kritiker hätten die Geschichte gemacht“ – und, wenn sie sich selbst an geschichtliche Konstruktionen geben, über alles Frühere in der größten Eile

* [Randbemerkung von Marx:] Die sogenannte *objektive* Geschichtsschreibung bestand eben darin, die geschichtlichen Verhältnisse getrennt von der Tätigkeit aufzufassen. Reaktionärer Charakter.

[The page contains two columns of dense, handwritten text in German. The handwriting is cursive and somewhat difficult to decipher due to its density and slant. The text appears to be a philosophical or scientific treatise, consistent with the page number and chapter title provided in the footer. There are some faint markings and what looks like a small circular stamp or mark in the lower right quadrant of the text area.]

hinwegspringen und vom „Mongolentum“ sogleich auf die eigentliche „inhaltsvolle“ Geschichte, nämlich die Geschichte der „Hallischen“ und „Deutschen Jahrbücher“^[10] und der Auflösung der Hegelschen Schule in eine allgemeine Zänkerei übergehen. Alle andern Nationen, alle wirklichen Ereignisse werden vergessen, das *Theatrum mundi*¹ beschränkt sich auf die Leipziger Büchermesse und die gegenseitigen Streitigkeiten der „Kritik“, des „Menschen“ und des „Einzigens“. Wenn sich die Theorie vielleicht einmal daran gibt, wirklich historische Themata zu behandeln, wie z. B. das achtzehnte Jahrhundert, so geben sie nur die Geschichte der Vorstellungen, losgerissen von den Tatsachen und praktischen Entwicklungen, die ihnen zum Grunde liegen, und auch diese nur in der Absicht, um diese Zeit als eine unvollkommene Vorstufe, als den noch bornierten Vorläufer der wahren geschichtlichen Zeit, d. h. der Zeit des deutschen Philosophenkampfes von 1840/44 darzustellen. Diesem Zwecke, eine frühere Geschichte zu schreiben, um den Ruhm einer ungeschichtlichen Person und ihrer Phantasien desto heller leuchten zu lassen, entspricht es denn, daß man alle wirklich historischen Ereignisse, selbst die wirklich historischen Eingriffe der Politik in die Geschichte, nicht erwähnt und dafür eine nicht auf Studien, sondern Konstruktionen und literarischen Klatschgeschichten beruhende Erzählung gibt – wie dies vom heiligen Bruno in seiner nun vergessenen „Geschichte des 18ten Jahrhunderts“^[11] geschehen ist. Diese hochtrabenden und hochfahrenden Gedankenkrämer, die unendlich weit über alle nationalen Vorurteile erhaben zu sein glauben, sind also in der Praxis noch viel nationaler als die Bierphilister, die von Deutschlands Einheit träumen. Sie erkennen die Taten andrer Völker gar nicht für historisch an, sie leben in Deutschland zu Deutschland und für Deutschland, sie verwandeln das Rheinlied^[12] in ein geistliches Lied und erobern Elsaß und Lothringen, indem sie statt des französischen Staats die französische Philosophie bestehen, statt französischer Provinzen französische Gedanken germanisieren. Herr Venedey ist ein Kosmopolit gegen die Heiligen Bruno und Max, die in der Weltherrschaft der Theorie die Weltherrschaft Deutschlands proklamieren.

Es zeigt sich aus diesen Auseinandersetzungen auch, wie sehr Feuerbach sich täuscht, wenn er („Wigand's Vierteljahrsschrift“, 1845, Bd. 2)^[13] sich vermöge der Qualifikation „Gemeinmensch“ für einen Kommunisten erklärt, in ein Prädikat „des“ Menschen verwandelt, also das Wort Kommunist, das in der bestehenden Welt den Anhänger einer bestimmten revolutionären Partei bezeichnet, wieder in eine bloße Kategorie verwandeln zu können glaubt.

¹ Welttheater

Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zueinander geht nur dahin, zu beweisen, daß die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will das Bewußtsein über diese Tatsache etablieren, er will also, wie die übrigen Theoretiker, nur ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen, während es dem wirklichen Kommunisten darauf ankommt, dies Bestehende umzustürzen. Wir erkennen es übrigens vollständig an, daß Feuerbach, indem er das Bewußtsein gerade *dieser* Tatsache zu erzeugen strebt, so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein. Charakteristisch ist es aber, daß die Heiligen Bruno und Max die Vorstellung Feuerbachs vom Kommunisten sogleich an die Stelle des wirklichen Kommunisten setzen, was teilweise schon deswegen geschieht, damit sie auch den Kommunismus als „Geist vom Geist“, als philosophische Kategorie, als ebenbürtigen Gegner bekämpfen können – und von seiten des heiligen Bruno auch noch aus pragmatischen Interessen. Als Beispiel von der Anerkennung und zugleich Verkennung des Bestehenden, die Feuerbach noch immer mit unsern Gegnern teilt, erinnern wir an die Stelle der „Philosophie der Zukunft“, wo er entwickelt, daß das Sein eines Dinges oder Menschen zugleich sein Wesen sei, daß die bestimmten Existenzverhältnisse, Lebensweise und Tätigkeit eines tierischen oder menschlichen Individuums dasjenige sei, worin sein „Wesen“ sich befriedigt fühle. Hier wird ausdrücklich jede Ausnahme als ein unglücklicher Zufall, als eine Abnormität, die nicht zu ändern ist, aufgefaßt. Wenn also Millionen von Proletariern sich in ihren Lebensverhältnissen keineswegs befriedigt fühlen wenn ihr „Sein“ ihrem [...] ¹

[...] sich in Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*, darum handelt, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern. Wenn bei Feuerbach sich zuweilen derartige Anschauungen finden, so gehen sie doch nie über vereinzelte Ahnungen hinaus und haben auf seine allgemeine Anschauungsweise viel zu wenig Einfluß, als daß sie hier anders denn als entwicklungsfähige Keime in Betracht kommen könnten. Feuerbachs „Auffassung“ der sinnlichen Welt beschränkt sich einerseits auf die bloße Anschauung derselben und andererseits auf die bloße Empfindung, er sagt „den Menschen“ statt d[ie] „wirklichen historischen Menschen“. „Der Mensch“ ist realiter² „der Deutsche“. Im ersten Falle, in der *Anschauung* der sinnlichen Welt, stößt er notwendig auf Dinge, die seinem Bewußtsein und seinem Gefühl widersprechen, die die von ihm vorausgesetzte Harmonie aller Teile der sinnlichen

¹ im Manuskript befindet sich hier eine Lücke; vgl. S. 543 – ² in Wirklichkeit

Welt und namentlich des Menschen mit der Natur stören.* Um diese zu beseitigen, muß er dann zu einer doppelten Anschauung seine Zuflucht nehmen, zwischen einer profanen, die nur das „auf platter Hand Liegende“, und einer höheren, philosophischen, die das „wahre Wesen“ der Dinge erschaut. Er sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten „sinnlichen Gewißheit“ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der „sinnlichen Gewißheit“ Feuerbachs gegeben.

Übrigens löst sich in dieser Auffassung der Dinge, wie sie wirklich sind und geschehen sind, wie sich weiter unten noch deutlicher zeigen wird, jedes tiefsinnige philosophische Problem ganz einfach in ein empirisches Faktum auf. Z.B. die wichtige Frage über das Verhältnis des Menschen zur Natur (oder gar, wie Bruno sagt (p. 110)^[14], die „Gegensätze in Natur und Geschichte“, als ob das zwei voneinander getrennte „Dinge“ seien, der Mensch nicht immer eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich habe), aus der alle die „unergündlich hohen Werke“^[15] über „Substanz“ und „Selbstbewußtsein“ hervorgegangen sind, zerfällt von selbst in der Einsicht, daß die vielberühmte „Einheit des Menschen mit der Natur“ in der Industrie von jeher bestanden und in jeder Epoche je nach der geringeren oder größeren Entwicklung der Industrie anders bestanden hat, ebenso wie der „Kampf“ des Menschen mit der Natur, bis zur Entwicklung seiner Produktivkräfte auf einer entsprechenden Basis. Die Industrie und der Handel, die Produktion und der Austausch der Lebensbedürfnisse bedingen ihrerseits und werden wiederum in der Art ihres Betriebes bedingt durch die

* N. B. Nicht daß Feuerbach das auf platter Hand Liegende, den sinnlichen *Schein* der durch genauere Untersuchung des sinnlichen Tatbestandes konstatierten sinnlichen Wirklichkeit unterordnet, ist der Fehler, sondern daß er in letzter Instanz nicht mit der Sinnlichkeit fertig werden kann, ohne sie mit den „Augen“, d. h. durch die „Brille“ des *Philosophen* zu betrachten.

Distribution, die Gliederung der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen – und so kommt es denn, daß Feuerbach in Manchester z. B. nur Fabriken und Maschinen sieht, wo vor hundert Jahren nur Spinnräder und Webstühle zu sehen waren, oder in der Campagna di Roma nur Viehweiden und Sümpfe entdeckt, wo er zur Zeit des Augustus nichts als Weingärten und Villen römischer Kapitalisten gefunden hätte. Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese „reine“ Naturwissenschaft erhält ja ihren Zweck sowohl wie ihr Material erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, daß, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eignes Anschauungsvermögen, ja seine Eigne Existenz sehr bald vermissen würde. Allerdings bleibt dabei die Priorität der äußeren Natur bestehen, und allerdings hat dies Alles keine Anwendung auf die ursprünglichen, durch generatio aequivoca¹ erzeugten Menschen; aber diese Unterscheidung hat nur insofern Sinn, als man den Menschen als von der Natur unterschieden betrachtet. Übrigens ist diese der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja nicht die Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert.

Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den „reinen“ Materialisten, daß er einsieht, wie auch der Mensch „sinnlicher Gegenstand“ ist; aber abgesehen davon, daß er ihn nur als „sinnlichen Gegenstand“, nicht als „sinnliche Tätigkeit“ faßt, da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind, auffaßt, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum „der Mensch“ stehen und bringt es nur dahin, den „wirklichen, individuellen, leibhaftigen Menschen“ in der Empfindung anzuerkennen, d. h., er kennt keine andern „menschlichen Verhältnisse“ „des Menschen zum Menschen“, als Liebe und Freundschaft, und zwar idealisiert. Gibt keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse. Er kommt

¹ Urzeugung

also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen aufzufassen, und ist daher gezwungen, wenn er z.B. statt gesunder Menschen einen Haufen skrofulöser, überarbeiteter und schwindsüchtiger Hungerleider sieht, da zu der „höheren Anschauung“ und zur ideellen „Ausgleichung in der Gattung“ seine Zuflucht zu nehmen, also gerade da in den Idealismus zurückzufallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht.

Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander, was sich übrigens schon aus dem Gesagten erklärt.*

Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird, z.B., daß der Entdeckung Amerikas der Zweck zugrunde gelegt wird, der französischen Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält und eine „Person neben anderen Personen“ (als da sind: „Selbstbewußtsein, Kritik, Einziger“ etc.) wird, während das, was man mit den Worten „Bestimmung“, „Zweck“, „Keim“, „Idee“ der früheren Geschichte bezeichnet, weiter nichts ist als eine Abstraktion von der späteren Geschichte, eine Abstraktion von dem aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere ausübt.

Je weiter sich im Laufe dieser Entwicklung nun die einzelnen Kreise, die aufeinander einwirken, ausdehnen, je mehr die ursprüngliche Abgeschlossenheit der einzelnen Nationalitäten durch die ausgebildete Produktionsweise, Verkehr und dadurch naturwüchsig hervorgebrachte Teilung der Arbeit zwischen verschiedenen Nationen vernichtet wird, desto mehr wird die Geschichte zur Weltgeschichte, so daß z.B., wenn in England eine Maschine er-

* [Im Manuskript gestrichen:] Wenn wir nun dennoch auf die Geschichte hier näher eingehen, so geschieht es deshalb, weil die Deutschen gewohnt sind, bei den Worten Geschichte und geschichtlich sich alles Mögliche, nur nicht das Wirkliche vorzustellen, wovon namentlich der „kanzelberedsamkeitliche“ Sankt Bruno ein glänzendes Exempel ablegt.

funden wird, die in Indien und China zahllose Arbeiter außer Brot setzt und die ganze Existenzform dieser Reiche umwälzt, diese Erfindung zu einem weltgeschichtlichen Faktum wird; oder daß der Zucker und Kaffee ihre weltgeschichtliche Bedeutung im neunzehnten Jahrhundert dadurch bewiesen, daß der durch das napoleonische Kontinentalsystem^[16] erzeugte Mangel an diesen Produkten die Deutschen zum Aufstande gegen Napoleon brachte und so die reale Basis der glorreichen Befreiungskriege von 1813 wurde. Hieraus folgt, daß diese Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte nicht etwa eine bloße abstrakte Tat des „Selbstbewußtseins“, Weltgeistes oder sonst eines metaphysischen Gespenstes ist, sondern eine ganz materielle, empirisch nachweisbare Tat, eine Tat, zu der jedes Individuum, wie es geht und steht, ißt, trinkt und sich kleidet, den Beweis liefert.

Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche 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, so daß 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 gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Anderm auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter Andern 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 sich als herrschender Gedanke die Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein „ewiges Gesetz“ ausgesprochen wird.

Die Teilung der Arbeit, die wir schon oben (p. [31–33]) als eine der Hauptmächte der bisherigen Geschichte vorfanden, äußert sich nun auch in der herrschenden Klasse als Teilung der geistigen und materiellen Arbeit, so daß innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klasse auftritt (die aktiven konzeptiven Ideologen derselben, welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungszweige machen),

während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen. Innerhalb dieser Klasse kann diese Spaltung derselben sich sogar zu einer gewissen Entgegensetzung und Feindschaft beider Teile entwickeln, die aber bei jeder praktischen Kollision, wo die Klasse selbst gefährdet ist, von selbst wegfällt, wo denn auch der Schein verschwindet, als wenn die herrschenden Gedanken nicht die Gedanken der herrschenden Klasse wären und eine von der Macht dieser Klasse unterschiedene Macht hätten. Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus, über deren Voraussetzungen bereits oben (p. [33-36]) das Nötige gesagt ist.

Löst man nun bei der Auffassung des geschichtlichen Verlaufs die Gedanken der herrschenden Klasse von der herrschenden Klasse los, verselbständigt man sie, bleibt dabei stehen, daß in einer Epoche diese und jene Gedanken geherrscht haben, ohne sich um die Bedingungen der Produktion und um die Produzenten dieser Gedanken zu bekümmern, läßt man also die den Gedanken zugrunde liegenden Individuen und Weltzustände weg, so kann man z.B. sagen, daß während der Zeit, in der die Aristokratie herrschte, die Begriffe Ehre, Treue etc., während der Herrschaft der Bourgeoisie die Begriffe Freiheit, Gleichheit etc. herrschten.* Die herrschende Klasse selbst bildet sich dies im Durchschnitt ein. Diese Geschichtsauffassung, die allen Geschichtschreibern vorzugsweise seit dem achtzehnten Jahrhundert gemeinsam ist, wird notwendig auf das Phänomen stoßen, daß immer abstraktere Gedanken herrschen, d. h. Gedanken, die immer mehr die Form der Allgemeinheit annehmen. Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen. Die revolutionierende Klasse tritt von vornherein, schon weil sie einer Klasse gegenübersteht, nicht als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Gesellschaft auf, sie erscheint als die ganze Masse der Gesellschaft

* [Im Manuskript gestrichen:] Diese „herrschenden Begriffe“ werden eine um so allgemeinere und umfassendere Form haben, je mehr die herrschende Klasse genötigt ist, ihr Interesse als das aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen. Die herrschende Klasse selbst hat im Durchschnitt die Vorstellung, daß diese ihre Begriffe herrschten und unterscheidet sie nur dadurch von herrschenden Vorstellungen früherer Epochen, daß sie sie als ewige Wahrheiten darstellt.

gegenüber der einzigen, herrschenden Klasse.* Sie kann dies, weil im Anfange ihr Interesse wirklich noch mehr mit dem gemeinschaftlichen Interesse aller übrigen nichtherrschenden Klassen zusammenhängt, sich unter dem Druck der bisherigen Verhältnisse noch nicht als besonderes Interesse einer besonderen Klasse entwickeln konnte. Ihr Sieg nutzt daher auch vielen Individuen der übrigen, nicht zur Herrschaft kommenden Klassen, aber nur insofern, als er diese Individuen jetzt in den Stand setzt, sich in die herrschende Klasse zu erheben. Als die französische Bourgeoisie die Herrschaft der Aristokratie stürzte, machte sie es dadurch vielen Proletariern möglich, sich über das Proletariat zu erheben, aber nur, insofern sie Bourgeois wurden. Jede neue Klasse bringt daher nur auf einer breiteren Basis als die der bisher herrschenden ihre Herrschaft zustande, wogegen sich dann später auch der Gegensatz der nichtherrschenden gegen die nun herrschende Klasse um so schärfer und tiefer entwickelt. Durch Beides ist bedingt, daß der gegen diese neue herrschende Klasse zu führende Kampf wiederum auf eine entschiedenere, radikalere Negation der bisherigen Gesellschaftszustände hinarbeitet, als alle bisherigen die Herrschaft anstrebenden Klassen dies tun konnten.

Dieser ganze Schein, als ob die Herrschaft einer bestimmten Klasse nur die Herrschaft gewisser Gedanken sei, hört natürlich von selbst auf, sobald die Herrschaft von Klassen überhaupt aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sobald es also nicht mehr nötig ist, ein besonderes Interesse als allgemeines oder „das Allgemeine“ als herrschend darzustellen.

Nachdem einmal die herrschenden Gedanken von den herrschenden Individuen und vor allem von den Verhältnissen, die aus einer gegebenen Stufe der Produktionsweise hervorgehn, getrennt sind und dadurch das Resultat zustande gekommen ist, daß in der Geschichte stets Gedanken herrschen, ist es sehr leicht, aus diesen verschiedenen Gedanken sich „den Gedanken“, die Idee etc. als das in der Geschichte Herrschende zu abstrahieren und damit alle diese einzelnen Gedanken und Begriffe als „Selbstbestimmungen“ des sich in der Geschichte entwickelnden Begriffs zu fassen. Es ist dann auch natürlich, daß alle Verhältnisse der Menschen aus dem Begriff des Menschen, dem vorgestellten Menschen, dem Wesen des Menschen, dem Menschen abgeleitet werden können. Dies hat die spekulative Philosophie getan. Hegel gesteht selbst am Ende der „Geschichtsphilosophie“, daß er „den Fortgang

* [Randbemerkung von Marx:] Die Allgemeinheit entspricht 1. der Klasse contra Stand, 2. der Konkurrenz, Weltverkehr, etc., 3. der großen Zahlreichheit der herrschenden Klasse, 4. der Illusion der *gemeinschaftlichen* Interessen (im Anfang diese Illusion wahr), 5. der Täuschung der Ideologen und der Teilung der Arbeit.

des Begriffs allein betrachtet“ und in der Geschichte die „wahrhafte Theodizee“ dargestellt habe (p. 446). Man kann nun wieder auf die Produzenten „des Begriffs“ zurückgehen, auf die Theoretiker, Ideologen und Philosophen, und kommt dann zu dem Resultate, daß die Philosophen, die Denkenden als solche, von jeher in der Geschichte geherrscht haben – ein Resultat, was, wie wir sehen, auch schon von Hegel ausgesprochen wurde. Das ganze Kunststück also, in der Geschichte die Oberherrlichkeit des Geistes (Hierarchie bei Stirner) nachzuweisen, beschränkt sich auf folgende drei Efforts.

Nr. 1. Man muß die Gedanken der aus empirischen Gründen, unter empirischen Bedingungen und als materielle Individuen Herrschenden von diesen Herrschenden trennen und somit die Herrschaft von Gedanken oder Illusionen in der Geschichte anerkennen.

Nr. 2. Man muß in diese Gedankenherrschaft eine Ordnung bringen, einen mystischen Zusammenhang unter den aufeinanderfolgenden herrschenden Gedanken nachweisen, was dadurch zustande gebracht wird, daß man sie als „Selbstbestimmungen des Begriffs“ faßt (dies ist deshalb möglich, weil diese Gedanken vermittelt ihrer empirischen Grundlage wirklich miteinander zusammenhängen und weil sie als *bloße* Gedanken gefaßt zu Selbstunterscheidungen, vom Denken gemachten Unterschieden, werden).

Nr. 3. Um das mystische Aussehen dieses „sich selbst bestimmenden Begriffs“ zu beseitigen, verwandelt man ihn in eine Person – „das Selbstbewußtsein“ – oder, um recht materialistisch zu erscheinen, in eine Reihe von Personen, die „den Begriff“ in der Geschichte repräsentieren, in „die Denkenden“, die „Philosophen“, die Ideologen, die nun wieder als die Fabrikanten der Geschichte, als „der Rat der Wächter“, als die Herrschenden gefaßt werden.* Hiermit hat man sämtliche materialistischen Elemente aus der Geschichte beseitigt und kann nun seinem spekulativen Roß ruhig die Zügel schießen lassen.

Während im gewöhnlichen Leben jeder Shopkeeper¹ sehr wohl zwischen Dem zu unterscheiden weiß, was Jemand zu sein vorgibt, und dem, was er wirklich ist, so ist unsre Geschichtschreibung noch nicht zu dieser trivialen Erkenntnis gekommen. Sie glaubt jeder Epoche aufs Wort, was sie von sich selbst sagt und sich einbildet.

Es muß diese Geschichtsmethode, die in Deutschland, und warum vorzüglich, herrschte, entwickelt werden aus dem Zusammenhang mit der Illusion der Ideologen überhaupt, z.B. den Illusionen der Juristen, Politiker

* [Randbemerkung von Marx:] *Der Mensch* = dem „denkenden Menschengestalt“.

¹ Krämer

(auch der praktischen Staatsmänner darunter), aus den dogmatischen Träumereien und Verdrehungen dieser Kerls, die sich ganz einfach erklärt aus ihrer praktischen Lebensstellung, ihrem Geschäft und der Teilung der Arbeit.

[B. Die wirkliche Basis der Ideologie]

[1.] Verkehr und Produktivkraft

Die größte Teilung der materiellen und geistigen Arbeit ist die Trennung von Stadt und Land. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land fängt an mit dem Übergange aus der Barbarei in die Zivilisation, aus dem Stammwesen in den Staat, aus der Lokalität in die Nation, und zieht sich durch die ganze Geschichte der Zivilisation bis auf den heutigen Tag (die Anti-Corn-Law League^[17]) hindurch. – Mit der Stadt ist zugleich die Notwendigkeit der Administration, der Polizei, der Steuern usw., kurz des Gemeindewesens und damit der Politik überhaupt gegeben. Hier zeigte sich zuerst die Teilung der Bevölkerung in zwei große Klassen, die direkt auf der Teilung der Arbeit und den Produktionsinstrumenten beruht. Die Stadt ist bereits die Tatsache der Konzentration der Bevölkerung, der Produktionsinstrumente, des Kapitals, der Genüsse, der Bedürfnisse, während das Land gerade die entgegengesetzte Tatsache, die Isolierung und Vereinzelung, zur Anschauung bringt. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land kann nur innerhalb des Privateigentums existieren. Er ist der krasseste Ausdruck der Subsumtion des Individuums unter die Teilung der Arbeit, unter eine bestimmte, ihm aufgezwungene Tätigkeit, eine Subsumtion, die den Einen zum bornierten Stadttier, den Andern zum bornierten Landtier macht und den Gegensatz der Interessen Beider täglich neu erzeugt. Die Arbeit ist hier wieder die Hauptsache, die Macht über den Individuen, und solange diese existiert, solange muß das Privateigentum existieren. Die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land ist eine der ersten Bedingungen der Gemeinschaft, eine Bedingung, die wieder von einer Masse materieller Voraussetzungen abhängt und die der bloße Wille nicht erfüllen kann, wie Jeder auf den ersten Blick sieht. (Diese Bedingungen müssen noch entwickelt werden.) Die Trennung von Stadt und Land kann auch gefaßt werden als die Trennung von Kapital und Grundeigentum, als der Anfang einer vom Grundeigentum unabhängigen Existenz und Entwicklung des Kapitals, eines Eigentums, das bloß in der Arbeit und im Austausch seine Basis hat.

In den Städten, welche im Mittelalter nicht aus der früheren Geschichte fertig überliefert waren, sondern sich neu aus den freigewordenen Leibeigenen

Alle entwickelte Maschinerie besteht aus drei wesentlich verschiedenen Teilen, der Bewegungsmaschine, dem Transmissionsmechanismus, endlich der Werkzeugmaschine oder Arbeitsmaschine. Die Bewegungsmaschine wirkt als Triebkraft des ganzen Mechanismus. Sie erzeugt ihre eigne Bewegungskraft, wie die Dampfmaschine, kalorische Maschine^[114], elektro-magnetische Maschine usw., oder sie empfängt den Anstoß von einer schon fertigen Naturkraft außer ihr, wie das Wasserrad vom Wassergefäll, der Windflügel vom Wind usw. Der Transmissionsmechanismus, zusammengesetzt aus Schwungrädern, Treibwellen, Zahnrädern, Kreiselrädern, Schäften, Schnüren, Riemen, Zwischengeschirr und Vorgelege der verschiedensten Art, regelt die Bewegung, verwandelt, wo es nötig, ihre Form, z.B. aus einer perpendikulären in eine kreisförmige, verteilt und überträgt sie auf die Werkzeugmaschinerie. Beide Teile des Mechanismus sind nur vorhanden, um der Werkzeugmaschine die Bewegung mitzuteilen, wodurch sie den Arbeitsgegenstand anpackt und zweckgemäß verändert. Dieser Teil der Maschinerie, die Werkzeugmaschine, ist es, wovon die industrielle Revolution im 18. Jahrhundert ausgeht. Sie bildet noch jeden Tag von neuem den Ausgangspunkt, sooft Handwerksbetrieb oder Manufakturbetrieb in Maschinenbetrieb übergeht.

Sehn wir uns nun die Werkzeugmaschine oder eigentliche Arbeitsmaschine näher an, so erscheinen im großen und ganzen, wenn auch oft in sehr modifizierter Form, die Apparate und Werkzeuge wieder, womit der Handwerker und Manufakturarbeiter arbeitet, aber statt als Werkzeuge des Menschen jetzt als Werkzeuge eines Mechanismus oder als mechanische. Entweder ist die ganze Maschine nur eine mehr oder minder veränderte mechanische Ausgabe des alten Handwerksinstruments, wie bei

FN 89: nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben? Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztre ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.

Beginn der Fußnote 89 auf Seite 392: (...) Eine kritische Geschichte der Technologie würde überhaupt nachweisen, wie wenig irgendeine Erfindung des 18. Jahrhunderts irgendeinem einzelnen Individuum gehört. Bisher existiert kein solches Werk. Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d.h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit?

dem mechanischen Webstuhl⁹⁰, oder die am Gerüst der Arbeitsmaschine angebrachten tätigen Organe sind alte Bekannte, wie Spindeln bei der Spinnmaschine, Nadeln beim Strumpfwirkerstuhl, Sägeblätter bei der Sägemaschine, Messer bei der Zerhackmaschine usw. Der Unterschied dieser Werkzeuge von dem eigentlichen Körper der Arbeitsmaschine erstreckt sich bis auf ihre Geburt. Sie werden nämlich immer noch größtenteils handwerksmäßig oder manufakturmäßig produziert und später erst an den maschinenmäßig produzierten Körper der Arbeitsmaschine befestigt.⁹¹ Die Werkzeugmaschine ist also ein Mechanismus, der nach Mitteilung der entsprechenden Bewegung mit seinen Werkzeugen dieselben Operationen verrichtet, welche früher der Arbeiter mit ähnlichen Werkzeugen verrichtete. Ob die Triebkraft nun vom Menschen ausgeht oder selbst wieder von einer Maschine, ändert am Wesen der Sache nichts. Nach Übertragung des eigentlichen Werkzeugs vom Menschen auf einen Mechanismus tritt eine Maschine an die Stelle eines bloßen Werkzeugs. Der Unterschied springt sofort ins Auge, auch wenn der Mensch selbst noch der erste Motor bleibt. Die Anzahl von Arbeitsinstrumenten, womit er gleichzeitig wirken kann, ist durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eignen körperlichen Organe, beschränkt. Man versuchte in Deutschland erst einen Spinner zwei Spinnräder treten, ihn also gleichzeitig mit zwei Händen und zwei Füßen arbeiten zu lassen. Dies war zu anstrengend. Später erfand man ein Tretpinnrad mit zwei Spindeln, aber die Spinnvirtuosen, die zwei Fäden gleichzeitig spinnen konnten, waren fast so selten als zweiköpfige Menschen. Die Jenny^[115] spinnt dagegen von vornherein mit 12–18 Spindeln, der Strumpfwirkerstuhl strickt mit viel 1000 Nadeln auf einmal usw. Die Anzahl der Werkzeuge, womit dieselbe Werkzeugmaschine gleichzeitig spielt, ist von vornherein emanzipiert von der organischen Schranke, wodurch das Handwerkszeug eines Arbeiters beengt wird.

An vielem Handwerkszeug besitzt der Unterschied zwischen dem

⁹⁰ Namentlich in der ursprünglichen Form des mechanischen Webstuhls erkennt man den alten Webstuhl auf den ersten Blick wieder. Wesentlich verändert erscheint er in seiner modernen Form.

⁹¹ Erst seit ungefähr 1850 wird ein stets wachsender Teil der Werkzeuge der Arbeitsmaschinen maschinenmäßig in England fabriziert, obgleich nicht von denselben Fabrikanten, welche die Maschinen selbst machen. Maschinen zur Fabrikation solcher mechanischen Werkzeuge sind z.B. die automatic bobbin-making engine, card-setting engine, Maschinen zum Machen der Weberlitzten, Maschinen zum Schmieden von mule und throstle Spindeln.

208

Engels an Conrad Schmidt
in Berlin^[442]

London, 5. Aug. 90

Lieber Schmidt,

Ihr Brief ist in meiner Tasche mit bis zum Nordkap und durch ein halbes Dutzend norwegischer Fjords gewandert; ich wollte ihn auf der Reise beantworten, aber die Schreibgelegenheit auf dem Schiff, auf dem Schorl[emmer] und ich die ganze Reise gemacht haben, war zu elend. Ich hole also jetzt nach.

Besten Dank für Ihre Mitteilungen über Ihr Tun und Treiben, die mich immer sehr interessieren. Den Artikel über Knapp^[443] sollten Sie doch zu machen suchen, der Punkt ist zu wichtig. Es handelt sich darum, die preußische Tradition in einem ihrer Kernpunkte zu vernichten und die alten Renommagen auf den Humbug zu reduzieren, worauf sie hinauslaufen.

Die englischen Blaubücher^[444] für das „Archiv“ zu bearbeiten, kann schwerlich von jemand geschehn, der nicht in London wohnt und dadurch in den Stand gesetzt wird, *selbst* über die theoretische oder praktische Bedeutung der einzelnen Publikationen zu urteilen. Die Anzahl der parlamentarischen Publikationen ist so groß, daß eigne Monatskataloge darüber erscheinen – da wären Sie in der Lage, Nähnadeln in einem Wagen Heu suchen zu müssen und doch noch manchmal eine Stecknadel in die Hand zu bekommen. Wenn Sie aber dennoch hier und da etwas in dieser Branche unternehmen wollen – es ist meist eine schaurige Arbeit, wenn's gut sein soll –, so bin ich gern zu jeder Auskunft bereit. Wenn übrigens Braun da einen regelmäßigen Mann haben will, so kann er nicht besser tun, als sich an E. Bernstein wenden, 4, Corinne Road, Tufnell Park, N. Ede B[ernstein] *will* grade englische Verhältnisse studieren, sobald er vom „Soz[ial]dem[okraten]“ frei wird, und das würde also wohl passen. Er geht heut oder morgen auf einige Wochen an die See, ich kann ihn also nicht über diesen mir eben einfallenden Kasus befragen.

Das Buch von Paul Barth sah ich angezeigt in den Wiener „Deutschen Worten“ von dem Unglücksvogel Moritz Wirth, und *diese* Kritik hat mir

einen auch für das Buch selbst ungünstigen Eindruck hinterlassen. Ich werde es mir ansehen, aber ich muß sagen, daß, wenn das Moritzchen ihn darin richtig zitiert, daß Barth in allen Marxschen Schriften nur das einzige Beispiel der Abhängigkeit der Philosophie etc. von den materiellen Daseinsbedingungen finden kann, daß Descartes die Tiere für Maschinen erklärt, mir der Mann leid tut, der so was schreiben kann. Und wenn der Mann noch nicht entdeckt hat, daß, wenn die materielle Daseinsweise das *primum agens* ist, das nicht ausschließt, daß die ideellen Gebiete eine reagierende, aber sekundäre Einwirkung auf sie hinwiederum ausüben, so kann er doch unmöglich den Gegenstand begriffen haben, worüber er schreibt. Aber, wie gesagt, das ist alles zweiter Hand, und Moritzchen ist ein fataler Freund. Auch die materialistische Geschichtsauffassung hat deren heute eine Menge, denen sie als Vorwand dient, Geschichte *nicht* zu studieren. Ganz wie Marx von den französischen „Marxisten“ der letzten 70er Jahre sagte: „Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste.“¹

Da ist auch in der „Volks-Trib[üne]“ eine Diskussion gewesen über die Verteilung der Produkte in der künftigen Gesellschaft, ob das nach dem Arbeitsquantum geschieht oder anders.^[445] Man hat die Sache auch sehr „materialistisch“ angefaßt gegen gewisse idealistische Gerechtigkeitsredenarten. Aber sonderbarerweise ist es niemandem eingefallen, daß der Verteilungsmodus doch wesentlich davon abhängt, *wieviel* zu verteilen ist, und daß dies doch wohl mit den Fortschritten der Produktion und gesellschaftlichen Organisation sich ändert, also auch wohl der Verteilungsmodus sich ändern dürfte. Aber bei allen Beteiligten erscheint die „sozialistische Gesellschaft“ nicht als ein in fortwährender Veränderung und Fortschritt begriffenes, sondern als ein stabiles, ein für allemal fixiertes Ding, das also auch einen ein für allemal fixierten Verteilungsmodus haben soll. Vernünftigerweise aber kann man doch nur 1. versuchen, den Verteilungsmodus zu entdecken, mit dem *angefangen* wird, und 2. suchen, die *allgemeine Tendenz zu finden*, worin sich die Weiterentwicklung bewegt. Davon aber finde ich kein Wort in der ganzen Debatte.

Überhaupt dient das Wort „materialistisch“ in Deutschland vielen jüngeren Schriftstellern als eine einfache Phrase, womit man alles und jedes ohne weiteres Studium etikettiert, d. h. diese Etikette aufklebt und dann die Sache abgetan zu haben glaubt. Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum. Die ganze Geschichte muß neu studiert werden, die

¹ „Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin.“

Daseinsbedingungen der verschiedenen Gesellschaftsformationen müssen im einzelnen untersucht werden, ehe man versucht, die politischen, privatrechtlichen, ästhetischen, philosophischen, religiösen etc. Anschauungsweisen, die ihnen entsprechen, aus ihnen abzuleiten. Darin ist bis jetzt nur wenig geschehn, weil nur wenige sich ernstlich darangesetzt haben. Darin können wir Hülfe in Massen brauchen, das Gebiet ist unendlich groß, und wer ernstlich arbeiten will, kann viel leisten und sich auszeichnen. Statt dessen aber dient die Phrase des historischen Materialismus (man kann eben *alles* zur Phrase machen) nur zu vielen jüngeren Deutschen nur dazu, ihre eignen relativ dürftigen historischen Kenntnisse – die ökonomische Geschichte liegt ja noch in den Windeln! – schleunigst systematisch zu-rechtzunkonstruieren und sich dann sehr gewaltig vorzukommen. Und dann kann denn ein Barth kommen und die Sache selbst angreifen, die in seiner Umgebung allerdings zur bloßen Phrase degradiert worden ist.

Indes, das wird sich alles schon ausgleichen. Wir sind jetzt in Deutschland stark genug, um viel vertragen zu können. Einer der größten Dienste, die uns das Sozialistengesetz^[15] tat, war, uns von der Zudringlichkeit des sozialistisch angehauchten deutschen Studiosus zu befreien. Wir sind jetzt stark genug, auch den deutschen Studiosus verdauen zu können, der sich wieder sehr breitmacht. Sie, der Sie wirklich etwas geleistet haben, müssen selbst bemerkt haben, wie wenige von den jungen Literaten, die sich an die Partei hängen, sich die Mühe geben, Ökonomie, Geschichte der Ökonomie, Geschichte des Handels, der Industrie, des Ackerbaus, der Gesellschaftsformationen zu treiben. Wie viele kennen von Maurer mehr als den Namen! Die Süffisance des Journalisten muß da alles leisten, und es ist auch danach. Es ist manchmal, als glaubten diese Herren, es sei alles gut genug für die Arbeiter. Wenn diese Herren wüßten, wie Marx seine besten Sachen noch immer nicht gut genug für die Arbeiter hielt, wie er es für ein Verbrechen ansah, den Arbeitern etwas Geringeres als das Allerbeste zu bieten!

Auf unsre Arbeiter, und nur auf sie, habe ich seit der brillanten Probe, die sie seit 1878 bestanden, unbedingtes Vertrauen. Sie, wie jede große Partei, werden in den Einzelheiten der Entwicklung Fehler begehn, vielleicht große Fehler. Massen lernen eben nur durch die Folgen ihrer eignen Fehler, durch Experimente am eignen Körper. Aber alles das wird überwunden, und bei uns viel leichter als anderswo, weil unsre Jungen in der Tat von unzerstörbarer Gesundheit sind, und dann, weil Berlin, das schwerlich so bald über sein spezifisches Berlinertum hinauskommt, bei uns nur formell Zentrum, ähnlich wie London, nicht wie Paris in Frank-

reich. Ich habe mich über die französischen und englischen Arbeiter oft genug geärgert – trotz der Erkenntnis der Ursachen ihrer Böcke –, aber über die Deutschen seit 1870 nie, wohl über einzelne Leute, die in ihrem Namen sprachen, nie über die Massen, die alles wieder ins Gleise brachten. Und ich möchte wetten, ich werde nie in den Fall kommen, mich über sie zu ärgern.

Ihr
F. Engels

Ich adressiere „Volks-Tribüne“, da ich nicht weiß, ob „Pankow“ noch gültig.

220

Engels an Joseph Bloch
in Königsberg

London, 21. Sept. 1890

Sehr geehrter Herr,

Ihr Brief vom 3. cr. wurde mir nach Folkestone nachgeschickt; da ich aber das betr. Buch¹ nicht dort hatte, konnte ich ihn nicht beantworten.^[463] Am 12. wieder zu Hause eingetroffen, fand ich einen solchen Haufen dringender Arbeit vor, daß ich erst heute dazu komme, Ihnen ein paar Zeilen zu schreiben. Dies zur Erklärung des Aufschubs mit Bitte um gefl. Entschuldigung.

Ad I. Erstens ersehen Sie auf S. 19 des „Ursprungs“², daß der Prozeß des Heranwachsens der Punaluafamilie als so allmählich verlaufend dargestellt wird, daß selbst noch in diesem Jahrhundert in der königlichen Familie in Hawai Ehen von Bruder und Schwester (*von einer Mutter*) vorkamen. Und im ganzen Altertum finden wir Beispiele von Geschwisterehen, z. B. noch bei den Ptolemäern. Hier aber ist – zweitens – der Unterschied zu machen zwischen Geschwistern von *mütterlicher* oder bloß von *väterlicher* Seite; *ἄδελφός*, *ἄδελφή*³ kommen her von *δελφός* Gebärmutter, bedeuten also ursprünglich nur Geschwister von *Mutterseite*. Und aus der Periode des Mutterrechts hat sich noch lange das Gefühl erhalten, daß Kinder einer Mutter, wenn auch verschiedener Väter, einander näherstehen, als Kinder eines Vaters, aber verschiedener Mütter. Die Punaluaform der Familie schließt nur Ehen zwischen ersteren, keineswegs aber zwischen letzteren aus, die nach der entsprechenden Vorstellung ja *gar nicht einmal verwandt sind* (da Mutterrecht gilt). Nun beschränken sich, soviel ich weiß, die im griechischen Altertum vorkommenden Fälle von Geschwisterehen auf solche, wo die Leute entweder verschiedene Mütter haben oder doch solche, von denen dies nicht bekannt, also auch nicht ausgeschlossen ist, widersprechen also dem Punaluagebrauch absolut nicht. Sie haben eben übersehen, daß zwischen der Punaluazeit und der griechischen Monogamie der

¹ Friedrich Engels: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ –
² siehe Band 21 unserer Ausgabe, S. 44–45 – ³ Bruder, Schwester

Sprung aus dem Matriarchat ins Patriarchat liegt, der die Sache bedeutend ändert.

Nach Wachsmuths „Hellen[sischen] Alterthümern“ ist im heroischen Zeitalter bei den Griechen „von Bedenken über zu nahe Verwandtschaft der Ehegatten, abgerechnet das Verhältnis von Eltern und Kindern, keine Spur“ (III, p. 157). „Ehe mit der leiblichen Schwester war in Kreta nicht anstößig“ (ib. p. 170). Letzteres nach Strabo, X. Buch, ich kann aber die Stelle augenblicklich nicht finden wegen mangelnder Kapiteleinteilung. – Unter *leiblicher* Schwester verstehe ich bis zum Gegenbeweis Schwestern von Vaterseite.

Ad II qualifiziere ich Ihren ersten Hauptsatz so: Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus – politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate – Verfassungen, Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren *Form*. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder so unnachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können) als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt. Sonst wäre die Anwendung der Theorie auf eine beliebige Geschichtsperiode ja leichter als die Lösung einer einfachen Gleichung ersten Grades.

Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. Darunter sind die ökonomischen die schließlich entscheidenden. Aber auch die politischen usw., ja selbst die in den Köpfen der Menschen spukende Tradition, spielen eine Rolle, wenn auch nicht die entscheidende. Der preußische Staat ist auch durch historische, in letzter Instanz ökonomische Ursachen entstanden und fortentwickelt. Es wird sich aber kaum ohne Pedanterie behaupten lassen, daß unter den vielen Kleinstaaten Norddeutschlands gerade Brandenburg durch

ökonomische Notwendigkeit und nicht auch durch andere Momente (vor allen seine Verwickelung, durch den Besitz von Preußen, mit Polen und dadurch mit internationalen politischen Verhältnissen – die ja auch bei der Bildung der österreichischen Hausmacht entscheidend sind) dazu bestimmt war, die Großmacht zu werden, in der sich der ökonomische, sprachliche und seit der Reformation auch religiöse Unterschied des Nordens vom Süden verkörperte. Es wird schwerlich gelingen, die Existenz jedes deutschen Kleinstaates der Vergangenheit und Gegenwart oder den Ursprung der hochdeutschen Lautverschiebung, die die geographische, durch die Gebirge von den Sudeten bis zum Taunus gebildete Scheidewand zu einem förmlichen Riß durch Deutschland erweiterte, ökonomisch zu erklären, ohne sich lächerlich zu machen.

Zweitens aber macht sich die Geschichte so, daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante – das geschichtliche Ergebnis – hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, *bewußtlos* und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat. So verläuft die bisherige Geschichte nach Art eines Naturprozesses und ist auch wesentlich denselben Bewegungsgesetzen unterworfen. Aber daraus, daß die einzelnen Willen – von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eignen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben – nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen.

Des weiteren möchte ich Sie bitten, diese Theorie in den Originalquellen und nicht aus zweiter Hand zu studieren, es ist wirklich viel leichter. Marx hat kaum etwas geschrieben, wo sie nicht eine Rolle spielt. Besonders aber ist „*Der 18. Brumaire des L. Bonaparte*“ ein ganz ausgezeichnetes Beispiel ihrer Anwendung. Ebenso sind im „*Kapital*“ viele Hinweise. Dann darf ich Sie auch wohl verweisen auf meine Schriften: „Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“ und „L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, wo ich die ausführlichste Darlegung des historischen Materialismus gegeben habe, die meines Wissens existiert.

Daß von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten, den Gegnern gegenüber, das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen. Aber sowie es zur Darstellung eines historischen Abschnitts, also zur praktischen Anwendung kam, änderte sich die Sache, und da war kein Irrtum möglich. Es ist aber leider nur zu häufig, daß man glaubt, eine neue Theorie vollkommen verstanden zu haben und ohne weiteres handhaben zu können, sobald man die Hauptsätze sich angeeignet hat, und das auch nicht immer richtig. Und diesen Vorwurf kann ich manchem der neueren „Marxisten“ nicht ersparen, und es ist da dann auch wunderbares Zeug geleistet worden.

Ad I habe ich gestern (ich schreibe dies am 22. Sept.) noch folgende entscheidende, meine obige Darstellung vollauf bestätigende Stelle gefunden bei Schoemann, „Griech[ische] Alterthümer“, Berlin 1855, I, p. 52: „Daß aber Ehen zwischen Halbgeschwistern *von verschiedenen Müttern* im späteren Griechenland nicht als Blutschande galten, ist bekannt.“

Ich hoffe, die entsetzlichen Einschachtelungen, die mir der Kürze halber in die Feder geflossen sind, werden Sie nicht zu sehr abschrecken, und bleibe

Ihr ergebener
F. Engels

Nach: „Der sozialistische Akademiker“.
I. Jg., Nr. 19. Berlin, 1. Oktober 1895.

236

Engels an Conrad Schmidt
in Berlin^[484]

London, 27. Okt. 1890

Lieber Schmidt,

Ich benutze die erste freie Stunde dazu, Ihnen zu antworten. Ich glaube, Sie werden sehr gut tun, den Züricher Posten anzunehmen.^[485] Ökonomisch können Sie da immer manches lernen, besonders, wenn Sie im Auge behalten, daß Zürich immer doch nur ein Geld- und Spekulationsmarkt dritten Rangs ist und daher die sich dort geltend machenden Eindrücke durch doppelte und dreifache Rückspiegelung abgeschwächt resp. absichtlich gefälscht sind. Aber Sie lernen das Getriebe praktisch kennen und sind genötigt, die Börsenberichte erster Hand aus London, New York, Paris, Berlin, Wien zu verfolgen, und da tut sich Ihnen der Weltmarkt – in seinem Reflex als Geld- und Effektenmarkt – auf. Es ist mit den ökonomischen, politischen und andern Reflexen ganz wie mit denen im menschlichen Auge, sie gehn durch eine Sammellinse und stellen sich daher verkehrt, auf dem Kopf, dar. Nur daß der Nervenapparat fehlt, der sie für die Vorstellung wieder auf die Füße stellt. Der Geldmarktmensch sieht die Bewegung der Industrie und des Weltmarkts eben nur in der umkehrenden Widerspiegelung des Geld- und Effektenmarkts, und da wird für ihn die Wirkung zur Ursache. Das habe ich schon in den 40er Jahren in Manchester gesehn^[314]: Für den Gang der Industrie und ihre periodischen Maxima und Minima waren die Londoner Börsenberichte absolut unbrauchbar, weil die Herren alles aus Geldmarktskrisen, die doch meist selbst nur Symptome waren, erklären wollten. Damals handelte es sich darum, die Entstehung der Industriekrisen aus temporärer Überproduktion wegzudemonstrieren, und die Sache hatte also obendrein noch eine tendenzielle, zur Verdrehung auffordernde Seite. Dieser Punkt fällt jetzt – wenigstens ein für allemal für uns – weg, und zudem ist es ja Tatsache, daß der Geldmarkt auch seine eignen Krisen haben kann, bei denen direkte Industriestörungen nur eine untergeordnete Rolle oder selbst gar keine spielen, und hier ist noch manches, auch besonders historisch für die letzten 20 Jahre, festzustellen und zu untersuchen.

Wo Teilung der Arbeit auf gesellschaftlichem Maßstab, da ist auch Verselbständigung der Teilarbeiten gegeneinander. Die Produktion ist das in letzter Instanz Entscheidende. Sowie aber der Handel mit den Produkten sich gegenüber der eigtl. Produktion verselbständigt, folgt er einer eignen Bewegung, die zwar im ganzen und großen von der der Produktion beherrscht wird, aber, im einzelnen und innerhalb dieser allgemeinen Abhängigkeit, doch wieder eignen Gesetzen folgt, die in der Natur dieses neuen Faktors liegen, die ihre eignen Phasen hat und ihrerseits wieder auf die Bewegung der Produktion zurückschlägt. Die Entdeckung Amerikas war dem Goldhunger geschuldet, der die Portugiesen vorher schon nach Afrika getrieben (cf. Soetbeers „Edelmetall-Produktion“), weil die im 14. und 15. Jahrhundert so gewaltig ausgedehnte europäische Industrie und der ihr entsprechende Handel mehr Tauschmittel erforderten, die Deutschland – das große Silberland 1450–1550 – nicht liefern konnte. Die Eroberung Indiens durch Portugiesen, Holländer, Engländer 1500–1800 hatte zum Zweck den *Import von* Indien, an Export dorthin dachte kein Mensch. Und doch, welch kolossaler Rückschlag dieser rein durch Handelsinteressen bedingten Entdeckungen und Eroberungen auf die Industrie – erst die Bedürfnisse für den *Export nach* jenen Ländern schufen und entwickelten die große Industrie.

So ist es auch mit dem Geldmarkt. Sowie sich der Geldhandel vom Warenhandel trennt, hat er eine – unter gewissen durch Produktion und Warenhandel gesetzten Bedingungen und innerhalb dieser Grenzen – eigne Entwicklung, besondre, durch seine eigne Natur bestimmte Gesetze und aparte Phasen. Kommt nun noch dazu, daß der Geldhandel sich in dieser weitem Entwicklung zum Effektenhandel erweitert, daß diese Effekten nicht nur Staatspapiere sind, sondern Industrie- und Verkehrsaktien dazukommen, der Geldhandel also eine direkte Herrschaft über einen Teil der ihn, im ganzen und großen, beherrschenden Produktion sich erobert, so wird die Reaktion des Geldhandels auf die Produktion noch stärker und verwickelter. Die Geldhändler sind Eigentümer der Eisenbahnen, Bergwerke, Eisenwerke etc. Diese Produktionsmittel bekommen ein doppeltes Angesicht: Ihr Betrieb hat sich zu richten bald nach den Interessen der unmittelbaren Produktion, bald aber auch nach den Bedürfnissen der Aktionäre, soweit sie Geldhändler sind. Das schlagendste Beispiel davon: die nordamerikanischen Eisenbahnen, deren Betrieb ganz von den – der speziellen Bahn und ihren Interessen qua¹ Verkehrsmittel total fremden –

¹ als

momentanen Börsenoperationen eines Jay Gould, Vanderbilt etc. abhängt. Und selbst hier in England haben wir jahrzehntelange Kämpfe der verschiedenen Bahngesellschaften um die Grenzgebiete zwischen je zweien gesehn – Kämpfe, wo enormes Geld verpulvert wurde, nicht im Interesse der Produktion und des Verkehrs, sondern einzig geschuldet einer Rivalität, die meist nur den Zweck hatte, Börsenoperationen der die Aktien besitzenden Geldhändler zu ermöglichen.

In diesen paar Andeutungen meiner Auffassung des Verhältnisses von Produktion zu Warenhandel und von beiden zu Geldhandel habe ich im Grunde auch schon geantwortet auf Ihre Fragen über historischen Materialismus überhaupt. Die Sache faßt sich am leichtesten vom Standpunkt der Teilung der Arbeit. Die Gesellschaft erzeugt gewisse gemeinsame Funktionen, deren sie nicht entraten kann. Die hierzu ernannten Leute bilden einen neuen Zweig der Teilung der Arbeit *innerhalb der Gesellschaft*. Sie erhalten damit besondre Interessen auch gegenüber ihren Mandataren, sie verselbständigen sich ihnen gegenüber, und – der Staat ist da. Und nun geht es ähnlich wie beim Warenhandel und später beim Geldhandel: Die neue selbständige Macht hat zwar im ganzen und großen der Bewegung der Produktion zu folgen, reagiert aber auch, kraft der ihr innewohnenden, d. h. ihr einmal übertragenen und allmählich weiterentwickelten relativen Selbständigkeit, wiederum auf die Bedingungen und den Gang der Produktion. Es ist Wechselwirkung zweier ungleicher Kräfte, der ökonomischen Bewegung auf der einen, der nach möglichster Selbständigkeit strebenden und, weil einmal eingesetzten, auch mit einer Eigenbewegung begabten neuen politischen Macht; die ökonomische Bewegung setzt sich im ganzen und großen durch, aber sie muß auch Rückwirkung erleiden von der durch sie selbst eingesetzten und mit relativer Selbständigkeit begabten politischen Bewegung, der Bewegung einerseits der Staatsmacht, andererseits der mit ihr gleichzeitig erzeugten Opposition. Wie im Geldmarkt sich die Bewegung des Industriemarkts im ganzen und großen, und unter oben angedeuteten Vorbehalten, widerspiegelt, und natürlich *verkehrt*, so spiegelt sich im Kampf zwischen Regierung und Opposition der Kampf der vorher schon bestehenden und kämpfenden Klassen wider, aber ebenfalls *verkehrt*, nicht mehr direkt, sondern indirekt, nicht als Klassenkampf, sondern als Kampf um politische Prinzipien, und so verkehrt, daß es Jahrtausend gebraucht hat, bis wir wieder dahinterkamen.

Die Rückwirkung der Staatsmacht auf die ökonomische Entwicklung kann dreierlei Art sein: Sie kann in derselben Richtung vorgehn, dann geht's rascher, sie kann dagegen angehn, dann geht sie heutzutage auf die

Dauer in jedem großen Volk kaputt, oder sie kann der ökonomischen Entwicklung bestimmte Richtungen abschneiden und andre vorschreiben – dieser Fall reduziert sich schließlich auf einen der beiden vorhergehenden. Es ist aber klar, daß in den Fällen II und III die politische Macht der ökonomischen Entwicklung großen Schaden tun und Kraft- und Stoffvergeudung in Massen erzeugen kann.

Dazu nun noch der Fall der Eroberung und brutalen Vernichtung von ökonomischen Hilfsquellen, woran unter Umständen früher eine ganze ökonomische Lokal- und Nationalentwicklung zugrund gehen konnte. Dieser Fall hat heute meist entgegengesetzte Wirkungen, wenigstens bei den großen Völkern: Der Geschlagne gewinnt auf die Dauer ökonomisch, politisch und moralisch manchmal mehr als der Sieger.

Mit dem Jus ist es ähnlich: Sowie die neue Arbeitsteilung nötig wird, die Berufsjuristen schafft, ist wieder ein neues, selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und dem Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt. In einem modernen Staat muß das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch *ein in sich zusammenhängender* Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertigzubringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche. Und dies um so mehr, je seltner es vorkommt, daß ein Gesetzbuch der schroffe, ungemilderte, unverfälschte Ausdruck der Herrschaft einer Klasse ist: Das wäre ja selbst schon gegen den „Rechtsbegriff“. Der reine, konsequente Rechtsbegriff der revolutionären Bourgeoisie von 1792–96 ist ja schon im Code Napoléon^[401] nach vielen Seiten gefälscht, und soweit er darin verkörpert, muß er täglich allerhand Abschwächungen erfahren durch die steigende Macht des Proletariats. Was den Code Napoléon nicht hindert, das Gesetzbuch zu sein, das allen neuen Kodifikationen in allen Weltteilen zugrunde liegt. So besteht der Gang der „Rechtentwicklung“ großenteils nur darin, daß erst die aus unmittelbarer Übersetzung ökonomischer Verhältnisse in juristische Grundsätze sich ergebenden Widersprüche zu beseitigen und ein harmonisches Rechtssystem herzustellen gesucht wird und dann der Einfluß und Zwang der ökonomischen Weiterentwicklung dies System immer wieder durchbricht und in neue Widersprüche verwickelt (ich spreche hier zunächst nur vom Zivilrecht).

Die Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse als Rechtsprinzipien ist notwendig ebenfalls eine auf den Kopf stellende: Sie geht vor, ohne daß sie den Handelnden zum Bewußtsein kommt, der Jurist bildet sich ein, mit

aprioristischen Sätzen zu operieren, während es doch nur ökonomische Reflexe sind – so steht alles auf dem Kopf. Und daß diese Umkehrung, die, solange sie nicht erkannt ist, das konstituiert, was wir *ideologische Anschauung* nennen, ihrerseits wieder auf die ökonomische Basis zurückwirkt und sie innerhalb gewisser Grenzen modifizieren kann, scheint mir selbstverständlich. Die Grundlage des Erbrechts, gleiche Entwicklungsstufe der Familie vorausgesetzt, ist eine ökonomische. Trotzdem wird es schwer nachzuweisen sein, daß z. B. in England die absolute Testierfreiheit, in Frankreich deren starke Beschränkung in allen Einzelheiten nur ökonomische Ursachen haben. Aber in sehr bedeutender Weise wirken beide zurück auf die Ökonomie, dadurch, daß sie die Vermögensverteilung beeinflussen.

Was nun die noch höher in der Luft schwebenden ideologischen Gebiete angeht, Religion, Philosophie etc., so haben diese einen vorgeschichtlichen, von der geschichtlichen Periode vorgefunden und übernommen Bestand von – was wir heute Blödsinn nennen würden. Diesen verschiedenen falschen Vorstellungen von der Natur, von der Beschaffenheit des Menschen selbst, von Geistern, Zauberkraften etc. liegt meist nur negativ Ökonomisches zum Grunde; die niedrige ökonomische Entwicklung der vorgeschichtlichen Periode hat zur Ergänzung, aber auch stellenweise zur Bedingung und selbst Ursache, die falschen Vorstellungen von der Natur. Und wenn auch das ökonomische Bedürfnis die Haupttriebfeder der fortschreitenden Naturerkenntnis war und immer mehr geworden ist, so wäre es doch pedantisch, wollte man für all diesen urzuständlichen Blödsinn ökonomische Ursachen suchen. Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, resp. seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn. Die Leute, die dies besorgen, gehören wieder besonders Sphären der Teilung der Arbeit an und kommen sich vor, als bearbeiteten sie ein unabhängiges Gebiet. Und insofern sie eine selbständige Gruppe innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bilden, insofern haben ihre Produktionen, inkl. ihrer Irrtümer, einen rückwirkenden Einfluß auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf die ökonomische. Aber bei alledem stehn sie selbst wieder unter dem beherrschenden Einfluß der ökonomischen Entwicklung. Z. B. in der Philosophie läßt sich dies am leichtesten für die bürgerliche Periode nachweisen. Hobbes war der erste moderne Materialist (im Sinn des 18. Jahrhunderts), aber Absolutist zur Zeit, wo die absolute Monarchie in ganz Europa ihre Blütezeit hatte und in England den Kampf mit dem Volk aufnahm. Locke war in Religion wie Politik der Sohn des Klassenkompromisses von 1688^[486].

Die englischen Deisten^[487] und ihre konsequenteren Fortsetzer, die französischen Materialisten, waren die echten Philosophen der Bourgeoisie – die Franzosen sogar der bürgerlichen Revolution. In der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel geht der deutsche Spießbürger durch – bald positiv, bald negativ. Aber als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden und wovon sie ausgeht. Und daher kommt es, daß ökonomisch zurückgebliebne Länder in der Philosophie doch die erste Violine spielen können: Frankreich im 18. Jh. gegenüber England, auf dessen Philosophie die Franzosen fußten, später Deutschland gegenüber beiden. Aber auch in Frankreich wie in Deutschland war die Philosophie, wie die allgemeine Literaturblüte jener Zeit, auch Resultat eines ökonomischen Aufschwungs. Die schließliche Suprematie der ökonomischen Entwicklung auch über diese Gebiete steht mir fest, aber sie findet statt innerhalb der durch das einzelne Gebiet selbst vorgeschriebnen Bedingungen: in der Philosophie z. B. durch Einwirkung ökonomischer Einflüsse (die meist wieder erst in ihrer politischen usw. Verkleidung wirken) auf das vorhandne philosophische Material, das die Vorgänger geliefert haben. Die Ökonomie schafft hier nichts *a novo*², sie bestimmt aber die Art der Abänderung und Fortbildung des vorgefundnen Gedankenstoffs, und auch das meist indirekt, indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die größte direkte Wirkung auf die Philosophie üben.

Über die Religion habe ich das Nötigste im letzten Abschnitt über Feuerbach³ gesagt.

Wenn also Barth meint, wir leugneten alle und jede Rückwirkung der politischen usw. Reflexe der ökonomischen Bewegung auf diese Bewegung selbst, so kämpft er einfach gegen Windmühlen. Er soll sich doch nur den „18. Brumaire“ von Marx ansehen, wo es sich doch fast nur um die *besondere* Rolle handelt, die die politischen Kämpfe und Ereignisse spielen, natürlich innerhalb ihrer *allgemeinen* Abhängigkeit von ökonomischen Bedingungen. Oder das „Kapital“, den Abschnitt z. B. über den Arbeitstag, wo die Gesetzgebung, die doch ein politischer Akt ist, so einschneidend wirkt. Oder den Abschnitt über die Geschichte der Bourgeoisie (24. Kapitel).⁴ Oder warum kämpfen wir denn um die politische Diktatur des Proletariats, wenn die politische Macht ökonomisch ohnmächtig ist? Die Gewalt (d. h. die Staatsmacht) ist auch eine ökonomische Potenz!

² neu – ³ „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ –

⁴ siehe Band 23 unserer Ausgabe, S. 245–320 und 741–791

Aber das Buch^[488] zu kritisieren hab' ich jetzt keine Zeit. Der III. Band⁵ muß zuerst heraus, und übrigens glaube ich, daß auch z. B. Bernstein ganz gut das abmachen könnte.

Was den Herren allen fehlt, ist Dialektik. Sie sehn stets nur hier Ursache, dort Wirkung. Daß dies eine hohle Abstraktion ist, daß in der wirklichen Welt solche metaphysische polare Gegensätze nur in Krisen existieren, daß der ganze große Verlauf aber in der Form der Wechselwirkung – wenn auch sehr ungleicher Kräfte, wovon die ökonomische Bewegung weitaus die stärkste, ursprünglichste, entscheidendste – vor sich geht, daß hier nichts absolut und alles relativ ist, das sehn sie nun einmal nicht, für sie hat Hegel nicht existiert.

Was den Parteikrakeel angeht, so haben die Herren von der Opposition mich mit Gewalt hineingezerzt, und da blieb mir keine Wahl. Die Art, wie Herr Ernst mich behandelt hat, ist absolut unqualifizierbar, wenn ich ihn nicht einen Schuljungen nennen soll.^[421] Daß der Mann krank ist und schreiben muß, um zu leben, tut mir leid. Aber wer eine so starke Phantasie hat, daß er nicht eine Zeile lesen kann, ohne das Gegenteil des Gesagten herauszulesen, der kann seine Phantasie auf andern Gebieten anwenden als auf dem nicht phantastischen des Sozialismus. Er soll Romane, Dramen, Kunstkritiken und dergleichen schreiben, da schadet er nur der Bourgeoisbildung und nützt uns damit. Vielleicht kommt er dann auch so weit zur Reife, daß er imstande ist, auch auf unserm Feld etwas zu leisten. Aber das muß ich sagen: Solch ein Wust unreifen Zeugs und absoluten Blödsinns, wie diese Opposition zutage gefördert, ist mir noch nie und nirgends vorgekommen. Und diese grünen Jungen, die nichts sehn als ihren maßlosen Eigendünkel, wollen die Parteitaktik vorschreiben! Aus einer einzigen Bebel'schen Korrespondenz in der Wiener „Arb[eiter-]Z[eit]un[g]“ habe ich mehr gelernt als aus dem ganzen Wust dieser Leute. Und die bilden sich ein, mehr wert zu sein als dieser klare Kopf, der die Verhältnisse so wunderbar richtig auffaßt und so handgreiflich in zwei Worten schildert! Es sind alles mißratne Belletristen, und selbst der wohlgeratne Belletrist ist schon ein schlimmes Tier.

Wenn die „Volks-Trib[üne]“ unterginge, sollte mir das leid tun. Unter Ihrer Redaktion hat sich gezeigt, daß ein solches Wochenblatt mehr theoretischen als aktuellen Inhalts schon etwas leisten könnte – und ich weiß ja, welche Sorte Mitarbeiter Sie haben! Aber freilich, neben der „Neuen Zeit“, seitdem die wöchentlich geworden, wird's vielleicht fraglich, ob sie haltbar.

⁵ des „Kapitals“

Jedenfalls werden Sie sich freuen, die Leiden und Freuden der Redaktion ablegen zu können und Zeit für andre als rein journalistische Arbeiten zu finden. Und auch in Berlin wird die nächste Zeit noch durch allerhand Nachklänge des letzten Krakeels beherrscht sein, und dabei kommt nichts heraus für den, der mitten drinsteht.

Der Abdruck der Stelle meines Briefs hat nichts geschadet^[489], aber so etwas geschieht doch besser nicht. In Briefen schreibt man aus dem Kopf und rasch, ohne Nachschlagen etc., und da kann denn immer ein Ausdruck mit unterlaufen, an den sich dann einer von jenen, bei uns am Rhein als Korinthenscheißer bezeichneten, Leuten hängt und Gott weiß was für Blödsinn daraus ableitet.

Besten Dank für Ihre antizipierten Glückwünsche zu meinem 70. Geburtstag, zu dem es immer noch einen Monat Zeit hat. Es geht mir soweit noch recht wohl, nur daß ich meine Augen noch immer schonen muß und bei Gaslicht nicht schreiben darf. Wollen hoffen, daß es so bleibt.

Jetzt muß ich aber schließen.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

F. Engels

54

Engels an Franz Mehring
in Berlin

London, 14. Juli 93

Lieber Herr Mehring,

Erst heute komme ich dazu, Ihnen für die mir gütigst zugesandte „Lessing-Legende“ zu danken. Ich wollte Ihnen nicht eine bloß formelle Empfangsanzeige des Buchs schicken, sondern Ihnen auch gleichzeitig etwas darüber – über seinen Inhalt – sagen. Daher die Verzögerung.

Ich fange an mit dem Ende – dem Anhang „Über den historischen Materialismus“, worin Sie die Haupttatsachen vortrefflich und für jeden Unbefangenen überzeugend zusammengestellt haben. Wenn ich etwas auszusetzen finde, ist es, daß Sie mir mehr Verdienst zuschreiben als mir zukommt, selbst wenn ich alles einrechne, was ich möglicherweise selbständig ausgefunden hätte – mit der Zeit –, was aber Marx bei seinem rascheren coup d'œil¹ und weiteren Überblick viel schneller entdeckte. Wenn man das Glück hatte, vierzig Jahre lang mit einem Mann wie Marx zusammenzuarbeiten, so wird man bei dessen Lebzeiten gewöhnlich nicht so anerkannt, wie man es zu verdienen glaubt; stirbt dann der Größere, so wird der Geringere leicht überschätzt – und das scheint mir grade jetzt mein Fall zu sein; die Geschichte wird das alles schließlich in Ordnung bringen, und bis dahin ist man glücklich um die Ecke und weiß nichts mehr von nichts.

Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von Marx und mir regelmäßig nicht genug hervorgehoben ist und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die *Ableitung* der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelten Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und *legen müssen*. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen. Das hat denn den Gegnern willkommenen Anlaß zu Mißverständnissen resp. Entstellungen gegeben, wovon Paul Barth ein schlagendes Exempel.^[139]

¹ Einblick

Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eignen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbezogen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken *vermittelt*, auch in letzter Instanz im Denken *begründet* erscheint.

Der historische Ideolog (historisch soll hier einfach zusammenfassend stehn für politisch, juristisch, philosophisch, theologisch, kurz für alle Gebiete, die der *Gesellschaft* angehören und nicht bloß der Natur) – der historische Ideolog hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirn dieser einander folgenden Generationen eine selbständige, eigne Entwicklungsreihe durchgemacht hat. Allerdings mögen äußere Tatsachen, die dem eignen oder andern Gebieten angehören, mitbestimmend auf diese Entwicklung eingewirkt haben, aber diese Tatsachen sind nach der stillschweigenden Voraussetzung ja selbst wieder bloße Früchte eines Denkprozesses, und so bleiben wir immer noch im Bereich des bloßen Denkens, das selbst die härtesten Tatsachen anscheinend glücklich verdaut hat.

Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiet, der die meisten Leute vor allem blendet. Wenn Luther und Calvin die offizielle katholische Religion, wenn Hegel den Fichte und Kant, Rousseau indirekt mit seinem republikanischen „*Contrat social*“ den konstitutionellen Montesquieu „überwindet“, so ist das ein Vorgang, der innerhalb der Theologie, der Philosophie, der Staatswissenschaft bleibt, eine Etappe in der Geschichte dieser Denkgebiete darstellt und gar nicht aus dem Denkgebiet hinauskommt. Und seitdem die bürgerliche Illusion von der Ewigkeit und Letztinstanzlichkeit der kapitalistischen Produktion dazugekommen, gilt ja sogar die Überwindung der Merkantilisten durch die Physiokraten und A. Smith für einen bloßen Sieg des Gedankens; nicht für den Gedankenreflex veränderter ökonomischer Tatsachen, sondern für die endlich errungene richtige Einsicht in stets und überall bestehende tatsächliche Bedingungen; hätten Richard Löwenherz und Philippe Auguste den

Freihandel eingeführt, statt sich in Kreuzzüge zu verwickeln, so blieben uns fünfhundert Jahre Elend und Dummheit erspart.

Diese Seite der Sache, die ich hier nur andeuten kann, haben wir, glaube ich, alle mehr vernachlässigt, als sie verdient. Es ist die alte Geschichte: Im Anfang wird stets die Form über den Inhalt vernachlässigt. Wie gesagt, ich habe das ebenfalls getan, und der Fehler ist mir immer erst *post festum* aufgestoßen. Ich bin also nicht nur weit entfernt davon, Ihnen irgendeinen Vorwurf daraus zu machen – dazu bin ich als älterer Mitschuldiger ja gar nicht berechtigt, im Gegenteil –, aber ich möchte Sie doch für die Zukunft auf diesen Punkt aufmerksam machen.

Damit zusammen hängt auch die blödsinnige Vorstellung der Ideologen: Weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, sprächen wir ihnen auch jede *historische Wirksamkeit* ab. Es liegt hier die ordinäre undialektische Vorstellung von Ursache und Wirkung als starr einander entgegengesetzten Polen zugrunde, die absolute Vergessung der Wechselwirkung. Daß ein historisches Moment, sobald es einmal durch andre, schließlich ökonomische Ursachen, in die Welt gesetzt, nun auch reagiert, auf seine Umgebung und selbst seine eignen Ursachen zurückwirken kann, vergessen die Herren oft fast absichtlich. So Barth z.B. bei Priesterstand und Religion, S. 475 bei Ihnen. Über Ihre Abfertigung dieses über alle Erwartung flachen Burschen habe ich mich sehr gefreut. Und den Mann machen sie zum Geschichtsprofessor in Leipzig! Da war doch der alte Wachsmuth, der auch flach von Hirnkasten war, aber einen sehr großen Sinn für Tatsachen hatte, ein ganz anderer Kerl.

Im übrigen kann ich von dem Buch nur wiederholen, was ich schon von den Artikeln, als sie in der „N[eu]en Z[eit]“ erschienen, wiederholt gesagt habe: Es ist bei weitem die beste Darstellung der Genesis des preußischen Staats, die existiert, ja ich kann wohl sagen, die einzig gute, in den meisten Dingen bis in die Einzelheiten hinein richtig die Zusammenhänge entwickelnde. Man bedauert nur, daß Sie nicht auch gleich die ganze Weiterentwicklung bis auf Bismarck haben mit hineinnehmen können, und hofft unwillkürlich, daß Sie dies ein andermal tun und das Gesamtbild im Zusammenhang darstellen werden vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm bis zum alten Wilhelm². Sie haben ja doch die Vorstudien einmal gemacht und wenigstens der Hauptsache nach so gut wie beendet. Und gemacht werden muß es ja doch einmal, ehe der Rumpelkasten zusammenbricht; die

² Wilhelm I.

Auflösung der monarchisch-patriotischen Legenden ist, wenn auch nicht grade eine notwendige Voraussetzung der Beseitigung der die Klassenherrschaft deckenden Monarchie (da eine *reine*, bürgerliche Republik in Deutschland überholt ist, ehe sie zustande kam), aber doch einer der wirksamsten Hebel dazu.

Dann werden Sie auch mehr Raum und Gelegenheit haben, die preussische Lokalgeschichte als Stück der deutschen Gesamtmisère darzustellen. Es ist das der Punkt, wo ich von Ihrer Auffassung hier und da etwas abweiche, namentlich in der Auffassung der Vorbedingungen der Zersplitterung Deutschlands und des Fehlschlagens der deutschen bürgerlichen Revolution des 16. Jahrhunderts. Wenn ich dahin komme, die historische Einleitung zu meinem „Bauernkrieg“ neu zu bearbeiten, was, wie ich hoffe, nächsten Winter geschieht, dann werde ich die bezüglichen Punkte dort entwickeln können.^[140] Nicht daß ich die von Ihnen angegebenen für unrichtig hielte, aber ich stelle andre daneben und gruppiere etwas anders.

Beim Studium der deutschen Geschichte – die ja eine einzige fortlaufende Misère darstellt – habe ich immer gefunden, daß das Vergleichen der entsprechenden französischen Epochen erst den rechten Maßstab gibt, weil dort das grade Gegenteil von dem geschieht, was bei uns. Dort die Herstellung des Nationalstaats aus den *disiectis membris*³ des Feudalstaats, grade als bei uns der Hauptverfall. Dort eine seltne objektive Logik in dem ganzen Verlauf des Prozesses, bei uns öde und stets ödere Zerfahrenheit. Dort repräsentiert der englische Eroberer im Mittelalter in seiner Einmischung zugunsten der provenzalischen Nationalität gegen die nordfranzösische die fremde Einmischung; die Engländerkriege stellen sozusagen den 30jährigen Krieg vor, der aber mit der Vertreibung der ausländischen Einmischung und der Unterwerfung des Südens unter den Norden endigt. Dann kommt der Kampf der Zentralmacht mit dem sich auf ausländische Besitzungen stützenden burgundischen Vasallen⁴, der die Rolle von Brandenburg-Preußen spielt, der aber mit dem Sieg der Zentralmacht endigt und die Herstellung des Nationalstaats endgültig macht. Und grade in dem Moment bricht bei uns der Nationalstaat vollständig zusammen (soweit man das „deutsche Königtum“ innerhalb des Heiligen Römischen Reichs einen Nationalstaat nennen kann) und die Plünderung deutsches Gebiets auf großem Maßstab fängt an. Es ist ein im höchsten Grad für den Deutschen beschämender Vergleich, aber eben darum um so lehrreicher, und seitdem unsre Arbeiter Deutschland wieder in die erste

³ zersplitterten Gliedern – ⁴ Karl der Kühne

Reihe der geschichtlichen Bewegung gestellt haben, können wir die Schmach der Vergangenheit etwas leichter schlucken.

Ganz besonders bezeichnend für die deutsche Entwicklung ist noch, daß die beiden Teilstaaten, die schließlich ganz Deutschland unter sich geteilt, beides keine rein deutschen, sondern Kolonien auf erobertem slawischem Gebiet sind: Österreich eine bayrische, Brandenburg eine sächsische Kolonie, und daß sie sich Macht *in* Deutschland verschafft haben nur dadurch, daß sie sich auf fremden, undeutschen Besitz stützten: Österreich auf Ungarn (von Böhmen nicht zu sprechen), Brandenburg auf Preußen. An der am meisten bedrohten Westgrenze fand so was nicht statt, an der Nordgrenze überließ man den Dänen, Deutschland gegen die Dänen zu schützen, und im Süden war so wenig zu schützen, daß die Grenzwächter, die Schweizer, sich sogar selbst von Deutschland losreißen konnten!

Doch ich gerate auf allerhand Allotria – lassen Sie sich dies Gerede wenigstens zum Beweis dienen, wie anregend Ihre Arbeit auf mich wirkt.

Nochmals herzlichen Dank und Gruß von

Ihrem
F. Engels

Menschen führt aber noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß aber notwendig für die passive und gedankenlos genießende Tierwelt der Philisterei ungenießbar und unverdaulich werden.

Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt.

Text Nr.15

M. an R.

Kreuznach, im September 1843

Es freut mich, daß Sie entschlossen sind und von den Rückblicken auf das Vergangene Ihre Gedanken zu einem neuen Unternehmen vorwärts wenden. Also in Paris^[146], der alten Hochschule der Philosophie, *absit omen!*¹ und der neuen Hauptstadt der neuen Welt. Was notwendig ist, das fügt sich. Ich zweifle daher nicht, daß sich alle Hindernisse, deren Gewicht ich nicht verkenne, beseitigen lassen.

Das Unternehmen mag aber zustande kommen oder nicht; jedenfalls werde ich Ende dieses Monats in Paris sein, da die hiesige Luft leibeigen macht und ich in Deutschland durchaus keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit sehe.

In Deutschland wird alles gewaltsam unterdrückt, eine wahre Anarchie des Geistes, das Regiment der Dummheit selbst ist hereingebrochen, und Zürich gehorcht den Befehlen aus Berlin; es wird daher immer klarer, daß ein neuer Sammelpunkt für die wirklich denkenden und unabhängigen Köpfe gesucht werden muß. Ich bin überzeugt, durch unsern Plan würde einem wirklichen Bedürfnisse entsprochen werden, und die wirklichen Bedürfnisse müssen sich doch auch wirklich erfüllen lassen. Ich zweifle also nicht an dem Unternehmen, sobald ernst damit gemacht wird.

Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten zu sein. Denn wenn auch kein Zweifel über das „Woher“, so

¹ möge es nichts Schlimmes bedeuten!

herrscht desto mehr Konfusion über das „Wohin“. Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist, so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil. Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen suchen, daß sie ihre Sätze sich klarmachen. So ist namentlich der *Kommunismus* eine dogmatische Abstraktion, wobei ich aber nicht irgendeinen eingebildeten und möglichen, sondern den wirklich existierenden *Kommunismus*, wie ihn Cabet, Dézamy, Weitling etc. lehren, im Sinn habe. Dieser Kommunismus ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips. Aufhebung des Privateigentums und Kommunismus sind daher keineswegs identisch, und der Kommunismus hat andre sozialistische Lehren, wie die von Fourier, Proudhon etc., nicht zufällig, sondern notwendig sich gegenüber entstehn sehn, weil er selbst nur eine besondere, einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips ist.

Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die *Realität* des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andre Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstande unserer Kritik zu machen. Außerdem wollen wir auf unsere Zeitgenossen wirken, und zwar auf unsre deutschen Zeitgenossen. Es fragt sich, wie ist das anzustellen? Zweierlei Fakta lassen sich nicht ableugnen. Einmal die Religion, dann die Politik sind Gegenstände, welche das Hauptinteresse des jetzigen Deutschlands bilden. An diese, wie sie auch sind, ist anzuknüpfen, nicht irgendein System wie etwa die „*Voyage en Icarie*“^[147] ihnen fertig entgegenzusetzen.

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.

Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln. Wie die *Religion* das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der *politische Staat* von ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form *sub specie rei publicae*¹ alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus. Es ist also durchaus nicht unter der *hauteur des princes*², die speziellste politische Frage – etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System – zum Gegenstand der Kritik zu machen. Denn diese Frage drückt nur auf *politische* Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigentums aus. Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen (die nach der Ansicht der krassen Sozialisten unter aller Würde sind) eingehn. Indem er den Vorzug des repräsentativen Systems vor dem ständischen entwickelt, *interessiert* er *praktisch* eine große Partei. Indem er das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zugrunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehn, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust.

Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will.

¹ als einer besonderen Staatsform – ² dem Niveau der Prinzipien

Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.

Wir können also die Tendenz unsers Blattes in *ein* Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine *Beichte*, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind.

Nach: „Deutsch-Französische Jahrbücher“,
Paris 1844.

seine Auflösung gefunden! Diese kritischen Elemente dürfen von sich rühmen: Ehe denn Abraham war, waren wir. Ehe die Entwicklung den Gegensatz zu uns erzeugte, lag der *ungeborne* in unserem chaotischen Schoß aufgelöst, gestorben, verdorben. Da nun in den wahren Elementen der Kritik ihr Widerspruch gegen ihre wahren Elemente „bereits seine Auflösung gefunden hatte“, da aber ein *aufgelöster* Widerspruch *kein* Widerspruch ist, befand sie sich also, genau zu reden, in *keinem* Widerspruch mit ihren wahren Elementen, in *keinem* Widerspruch mit sich selbst, und – der allgemeine Zweck der Selbstapologie wäre erreicht.

Die Selbstapologie der absoluten Kritik verfügt über ein ganzes *apologetisches* Wörterbuch:

„nicht einmal eigentlich“, „nur nicht gemerkt“, „es gab außerdem“, „noch nicht vollständig“, „trotzdem – dennoch“, „nicht nur – sondern hauptsächlich“, „ebensosehr eigentlich erst“, „die Kritik hätte sollen, wenn es nur möglich gewesen wäre und wenn es auf der andern Seite ...“, „wenn ... so wird man *doch zugleich* zugeben“, „war es nun nicht natürlich, war es nicht unvermeidlich“, „auch nicht“ etc.

Vor nicht gar zu langer Zeit äußerte sich die absolute Kritik über ähnliche apologetische Wendungen wie folgt:

„Obgleich‘ und ‚dennoch‘, ‚zwar‘ und ‚aber‘, ein himmlisches Nein und ein irdisches Ja sind die Grundsäulen der neueren Theologie, die Stelzen, auf denen sie einherschreitet, der Kunstgriff, auf den sich ihre ganze Weisheit beschränkt, die Wendung, die in allen ihren Wendungen wiederkehrt, ihr A und O.“ („Entdeckt[es] Christ[entum]“, p. 102.)

Text Nr.16

b) Die Judenfrage Nr.III

Die „absolute Kritik“ bleibt nicht dabei stehen, ihre eigentümliche Allmacht, die „*das Alte ebensosehr eigentlich erst schafft wie das Neue*“, durch ihre Selbstbiographie zu beweisen. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Apologie ihrer Vergangenheit *höchstselbst* zu schreiben. An dritte Personen, an die übrige profane Welt stellt sie jetzt die absolute „Aufgabe“, die „Aufgabe, auf die es *vielmehr nun* ankommt“, nämlich die *Apologie* der Bauerschen Taten und „Werke“.

Die „*Deutsch-Französischen Jahrbücher*“ brachten eine Kritik von Herrn Bauers „*Judenfrage*“^[40]. Sein Grundirrtum, die Verwechslung der „*politischen*“ mit der „*menschlichen Emanzipation*“, wurde aufgedeckt. Die alte *Judenfrage* wurde zwar nicht erst in ihre „*richtige Stellung*“ gebracht, sondern die „*Judenfrage*“ wurde in der Stellung behandelt und gelöst, welche die neuere Entwicklung *den alten Zeitfragen* gegeben hat und wodurch letztere

eben aus „Fragen“ der Vergangenheit zu „Fragen“ der Gegenwart geworden sind.

Im dritten Feldzug der absoluten Kritik soll, wie es scheint, den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ repliziert werden. Zunächst *gesteht* die absolute Kritik:

„In der Judenfrage wurde dasselbe ‚*Versehn*‘ begangen, das *menschliche* und das *politische Wesen* identifiziert.“

Die Kritik bemerkt, daß:

„es zu spät sein würde, wenn man der Kritik wegen der Stellung, die sie vor zwei Jahren noch zum Teil einnahm, einen *Vorwurf* machen wollte“. „*Es kommt vielmehr darauf an, die Erklärung* davon zu geben, daß die Kritik ... sogar politisieren mußte!“

„Vor zwei Jahren“? Zählen wir nach der *absoluten* Zeitrechnung, nach der *Geburt* des kritischen Weltheilands, der Bauerschen „Literatur-Zeitung“! Der kritische Welterlöser wurde geboren Anno 1843. In demselben Jahre erblickte die zweite, vermehrte Ausgabe der „Judenfrage“ das Licht der Welt. Die „kritische“ Behandlung der „Judenfrage“ in den „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“^[41] erschien noch später, in demselben Jahre 1843 alten Stils. Nach dem *Untergang* der „Deutschen Jahrbücher“ und der „Rheinischen Zeitung“ in demselben bedeutungsvollen Jahre 1843 alten Stils oder Jahr I der kritischen Zeitrechnung erschien Herr Bauers phantastisch-politische Schrift „*Staat, Religion und Parthei*“, welche genau seine alten Irrtümer über das „*politische Wesen*“ wiederholt. Der Apologet ist gezwungen, die *Chronologie* zu verfälschen.

Die „*Erklärung*“, warum Herr Bauer „sogar“ politisieren „*mußte*“, gewährt nur unter gewissen Bedingungen ein allgemeines Interesse. Setzt man nämlich die Unfehlbarkeit, Reinheit und Absolutheit der kritischen Kritik als *Grunddogma* voraus, so verwandeln sich allerdings die Tatsachen, welche diesem Dogma widersprechen, in ebenso schwierige, denkwürdige, geheimnisvolle Rätsel, als es die scheinbar ungöttlichen Handlungen Gottes für den Theologen sind.

Betrachtet man dagegen „*den Kritiker*“ als ein endliches Individuum, trennt man ihn nicht von der *Schranke* seiner Zeit, so ist man der Antwort, *warum er sogar* innerhalb der Welt sich entwickeln mußte, überhoben, weil die *Frage* selbst nicht existiert.

Beharrt indessen die absolute Kritik auf ihrer Forderung, so er bietet man sich, ein scholastisches Traktätlein zu liefern, welches folgende *Zeitfragen* behandeln soll:

„Warum die Empfängnis der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist grade von Herrn Bruno Bauer bewiesen werden mußte?“ „Warum Herr Bauer beweisen mußte, daß der Engel, der dem Abraham erschien, eine *wirkliche* Emanation Gottes war, eine Emanation, der indessen noch die zur *Verdauung* von *Speisen* notwendige Konsistenz abging?“ „Warum Herr Bauer die Apologie des preußischen Königshauses liefern und den preußischen Staat zum *absoluten* Staat erheben mußte?“ „Warum Herr Bauer in der ‚Kritik der Synoptiker‘ das ‚*unendliche Selbstbewußtsein*‘ an die Stelle des *Menschen* setzen mußte?“ „Warum Herr Bauer in seinem ‚*Entdeckten Christentum*‘ die *christliche Kreationstheorie* in *Hegelscher* Form wiederholen mußte?“ „Warum Herr Bauer die ‚*Erklärung*‘ des Wunders, daß er irren mußte, von sich und andern verlangen mußte?“

Bis zum Nachweis dieser ebenso „kritischen“ als „absoluten“ Notwendigkeiten lauschen wir noch einstweilen den apoletischen Ausflüchten der „Kritik“.

„Die Judenfrage ... mußte ... erst in ihre *richtige* Stellung gebracht werden, als eine *religiöse* und eine *theologische* und als eine *politische* Frage.“ „Als die Behandlung und Lösung beider Fragen *ist die* ‚Kritik‘ *weder religiös noch politisch*.“

In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ wird nämlich die Bauerische Behandlung der „Judenfrage“ für eine *wirklich* theologische und *phantastisch-politische* erklärt.

Zunächst in bezug auf den „Vorwurf“ ihrer *theologischen* Beschränktheit antwortet die „Kritik“:

„Die Judenfrage *ist eine religiöse*. Die *Aufklärung* glaubte sie zu lösen, indem sie den *religiösen Gegensatz* als einen *gleichgültigen* bezeichnete oder sogar leugnete. Die *Kritik* mußte ihn dagegen in seiner Reinheit darstellen.“

Bei der *politischen* Partie der Judenfrage angekommen, werden wir sehn, wie der Theologe, Herr Bauer, auch in der Politik nicht mit der Politik, sondern mit der Theologie beschäftigt ist.

Wurde aber in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ seine Behandlung der Judenfrage als eine „*rein religiöse*“ angegriffen, so handelt es sich speziell um seinen Aufsatz in den „Einundzwanzig Bogen“:

„Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.“

Dieser Aufsatz hat mit der alten „Aufklärung“ nichts zu schaffen. Er enthält die *positive* Ansicht des Herrn Bauer über die Emanzipationsfähigkeit der heutigen Juden, also über die Möglichkeit ihrer Emanzipation.

„Die Kritik“ sagt:

„Die Judenfrage ist eine *religiöse* Frage.“

Es fragt sich eben, *was eine religiöse Frage ist* und namentlich, *was sie heutzutage ist?*

Der *Theologe* wird nach dem *Schein* urteilen und in einer *religiösen* Frage eine *religiöse* Frage erblicken. Aber „die Kritik“ erinnere sich ihrer Erklärung gegen Prof. *Hinrichs*, daß die *politischen* Interessen der Gegenwart eine *gesellschaftliche* Bedeutung haben: von *politischen Interessen* sei „*nicht mehr die Rede*“.

Mit demselben Rechte sagten ihr die „Deutsch-Franz[ösischen] Jahrbücher“: Die *religiösen* Tagesfragen haben heutzutage eine *gesellschaftliche* Bedeutung. Von *religiösen* Interessen als *solchen* ist nicht mehr die Rede. Nur noch der *Theologe* kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle. Allerdings begingen die etc. Jahrbücher das *Unrecht*, nicht bei dem *Worte* „*gesellschaftlich*“ stehenzubleiben. Die *wirkliche* Stellung des Judentums in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft wurde charakterisiert. Nachdem das Judentum aus der *religiösen* Vermummung losgeschält und in seinen empirischen, weltlichen, praktischen Kern aufgelöst war, konnte die praktische, *wirklich gesellschaftliche* Weise, in welcher nun dieser Kern aufzulösen ist, angedeutet werden. Herr Bauer beruhigt sich dabei, daß „eine religiöse Frage“ eine „religiöse Frage“ ist.

Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den *Schein* vormacht, geleugnet, daß die Judenfrage auch eine *religiöse* Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift *nur* das *religiöse* Wesen des Judentums, nicht aber die *weltliche, reale Grundlage* dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das *religiöse Bewußtsein* als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die *wirklichen* Juden aus der *jüdischen Religion*, statt das Geheimnis der jüdischen Religion aus den *wirklichen* Juden zu erklären. Herr Bauer versteht den Juden also nur, insoweit er unmittelbarer Gegenstand der *Theologie* oder *Theologe* ist.

Herr Bauer ahnt daher nicht, daß das wirkliche, *weltliche* Judentum und darum *auch* das *religiöse* Judentum fortwährend von dem *heutigen bürgerlichen Leben* erzeugt wird und im *Geldsystem* seine letzte Ausbildung erhält. Er konnte dies nicht ahnen, weil er das Judentum nicht als Glied der wirklichen Welt, sondern nur als Glied *seiner* Welt, *der Theologie*, kannte, weil er als ein frommer und gottergebener Mann nicht im tätigen *Werkeltagsjuden*, sondern im scheinheiligen *Sabbatjuden* den *wirklichen* Juden erblickte. Für Herrn Bauer, als *christgläubigen* Theologen, mußte die *weltgeschichtliche* Bedeutung des Judentums von der *Geburtsstunde* des Christentums an aufhören.

Die alte orthodoxe Ansicht, daß es sich *trotz* der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judentum nur existiere als *Bestätigung* des göttlichen Fluchs, als *sinnfälliger Beweis* der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der *kritisch-theologischen* Form wiederkehren, daß es nur existiere und existiert habe als *roher religiöser Zweifel* an der überweltlichen Abkunft des Christentums, d. h. als *sinnfälliger Beweis* wider die christliche Offenbarung.

Man bewies dagegen, daß das Judentum *durch* die Geschichte, *in* und *mit* der Geschichte sich erhalten und entwickelt habe, daß aber nicht mit dem Auge des Theologen, sondern nur mit dem Auge des Weltmannes, weil nicht in der *religiösen Theorie*, sondern nur in der *kommerziellen* und *industriellen Praxis* diese Entwicklung zu finden sei. Man erklärte, *warum* das praktische Judentum seine Vollendung erst in der vollendeten *christlichen Welt* erreicht, ja die vollendete *Praxis der christlichen Welt selber* ist. Man erklärte das Dasein des *heutigen* Juden nicht aus seiner Religion – als ob diese ein apartes, für sich existierendes Wesen wäre –, man erklärte das zähe Leben der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen *phantastischen* Reflex finden. Die Emanzipation der Juden zu Menschen oder die menschliche Emanzipation vom Judentum wurde daher nicht, wie von Herrn Bauer, als die spezielle Aufgabe des Juden, sondern als allgemeine praktische Aufgabe der heutigen Welt, die bis in ihr innerstes Herz *jüdisch* sei, gefaßt. Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben.

Herr Bauer, als *echter*, wenn auch *kritischer Theologe* oder *theologischer Kritiker*, konnte über den *religiösen Gegensatz* nicht hinauskommen. Er konnte in dem Verhältnis der Juden zur christlichen Welt *nur* das Verhältnis der *jüdischen Religion* zur *christlichen Religion* erblicken. Er mußte sogar den religiösen Gegensatz *kritisch* wiederherstellen, in dem *Gegensatz* zwischen dem Verhältnis des Juden und des Christen zur *kritischen Religion* – dem *Atheismus*, der letzten Stufe des *Theismus*, der *negativen* Anerkennung Gottes. Er mußte endlich in seinem *theologischen Fanatismus* die Fähigkeit der „heutigen Juden und Christen“, d. h. der heutigen Welt, „frei zu werden“, auf ihre Fähigkeit, „die Kritik“ der Theologie aufzufassen und selbst auszuüben, *beschränken*. Wie nämlich dem orthodoxen Theologen die ganze Welt in „Religion und Theologie“ sich auflöst (er könnte sie ebensogut in Politik, Nationalökonomie etc. auflösen und die *Theologie* z. B. als die himmlische *Nationalökonomie* bezeichnen, da sie die Lehre von der Produktion, Distri-

bution, Austausch und Konsumtion des „geistlichen Reichthums“ und der Schätze im Himmel ist!), so löst sich dem radikalen, dem kritischen Theologen die *Fähigkeit* der Welt, sich zu befreien, in die *einzig* abstrakte Fähigkeit auf, „Religion und Theologie“ als „Religion und Theologie“ zu kritisieren. Der einzige Kampf, den er kennt, ist der Kampf gegen die *religiöse* Befangenheit des Selbstbewußtseins, dessen kritische „*Reinheit*“ und „*Unendlichkeit*“ nicht minder eine theologische Befangenheit ist.

Herr Bauer behandelte also die *religiöse* und *theologische Frage* in *religiöser* und *theologischer* Weise, schon darum, weil er in der „religiösen“ Zeitfrage eine „*rein religiöse*“ Frage sah. Seine „*richtige Stellung* der Frage“ stellte die Frage nur in eine „*richtige*“ Stellung zu seiner „*eigenen Fähigkeit*“ – zu antworten!

Nun zur politischen Partie der *Judenfrage*!

Die *Juden* (wie die Christen) *sind* in verschiedenen Staaten vollständig *politisch emanzipiert*. Die Juden und Christen sind weit davon entfernt, *menschlich* emanzipiert zu sein. Es muß also ein *Unterschied* zwischen der *politischen* und der *menschlichen* Emanzipation stattfinden. Das Wesen der *politischen* Emanzipation, d. h. des ausgebildeten, modernen Staats, ist daher zu untersuchen. Die Staaten dagegen, welche den Juden noch nicht *politisch* emanzipieren können, sind wieder am vollendeten politischen Staate zu messen und als unentwickelte Staaten nachzuweisen.

Das war der Standpunkt, von dem die „*politische* Emanzipation“ der Juden zu behandeln war und in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ behandelt ist.

Herr Bauer verteidigt die „*Judenfrage*“ der „*Kritik*“ wie folgt:

„Den Juden wird gezeigt, daß sie über *den Zustand*, von dem sie Freiheit verlangten, in *einer* Illusion befangen waren.“

Herr Bauer hat die Illusion *der deutschen* Juden, in einem Lande, wo kein politisches Gemeinwesen existiert, Teilnahme an dem politischen Gemeinwesen – wo nur politische Privilegien existieren, *politische Rechte* zu verlangen, allerdings gezeigt. Man hat dagegen Herrn Bauer gezeigt, daß er selbst, nicht minder als die Juden, über den „deutschen politischen Zustand“ in „*Illusionen*“ befangen war. Er erklärte nämlich das Verhältnis der Juden in den deutschen Staaten daraus, daß „*der christliche Staat*“ die Juden nicht politisch emanzipieren könne. Er schlug der Tatsache ins Gesicht, er konstruierte den Staat der *Privilegien*, den *christlich-germanischen* Staat, als den absoluten christlichen Staat. Man bewies ihm dagegen, daß der politisch vollendete, moderne Staat, der keine religiösen Privilegien kennt, auch der

vollendete *christliche* Staat sei, daß also der vollendete christliche Staat die Juden nicht nur emanzipieren *kann*, sondern emanzipiert hat und seinem Wesen nach emanzipieren muß.

„Den Juden wird gezeigt ... daß sie sich über sich selbst die größten Illusionen machen, wenn sie *Freiheit* und Anerkennung der *freien Menschlichkeit* zu verlangen meinten, während es ihnen nur um ein besonderes *Privilegium* zu tun sei und zu tun sein könne.“

Freiheit! Anerkennung der freien Menschlichkeit! Besonderes Privilegium!
Erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!

Freiheit? Es handelte sich um die *politische* Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, „*politisiert*“ und keine der *politischen* Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die *Zersetzung* des Menschen in den nichtreligiösen *Staatsbürger* und den religiösen *Privatmenschen* keineswegs der politischen Emanzipation widerspricht. Man zeigte ihm, daß, wie der Staat sich von der Religion emanzipiert, indem er sich von der *Staatsreligion* emanzipiert, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aber die Religion sich selbst überläßt, so der einzelne Mensch sich *politisch* von der Religion emanzipiert, indem er sich zu ihr nicht mehr als zu einer *öffentlichen* Angelegenheit, sondern als zu seiner *Privatanglegenheit* verhält. Man zeigte endlich, daß das *terroristische* Verhalten der französischen *Revolution* zur *Religion*, weit entfernt, diese Auffassung zu widerlegen, sie vielmehr bestätigt.

Statt das wirkliche Verhältnis des *modernen* Staats zur Religion zu untersuchen, mußte Herr Bauer einen *kritischen* Staat imaginieren, einen Staat, der nichts anders ist als der in seiner Phantasie *zum Staat aufgeblähte Kritiker der Theologie*. Wenn Herr Bauer in der *Politik* befangen ist, so nimmt er stets wieder die Politik unter seinen Glauben, den *kritischen* Glauben, gefangen. Soweit er sich mit dem Staat beschäftigte, verwandelte er ihn immer in *ein Argument* gegen „den Gegner“, die *unkritische* Religion und Theologie. Der Staat dient als Exekutor der *kritisch-theologischen* Herzenswünsche.

Als Herr Bauer zuerst von der *orthodoxen* unkritischen *Theologie* sich befreit hatte, trat ihm die *politische* *Autorität* an die Stelle der *religiösen* *Autorität*. Sein Glaube an Jehova verwandelte sich in den Glauben an den preußischen Staat. In der Schrift „*Evangelische Landeskirche*“ von Bruno Bauer wurde nicht nur der preußische Staat, sondern, was konsequent war, auch das preußische Königshaus als *absolut* konstruiert. In Wahrheit aber nahm Herr Bauer kein *politisches* Interesse an diesem Staat, dessen Verdienst vor den Augen der „Kritik“ vielmehr in der Auflösung der Dogmen durch die *Union* und in der polizeilichen Unterdrückung der dissentierenden Sekten bestand.

Die politische Bewegung, welche in dem Jahre 1840 begann, erlöste Herrn Bauer von seiner *konservativen Politik* und erhob ihn für einen Augenblick zur *liberalen Politik*. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein *Prätex*t für die Theologie. In der Schrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Sache“ ist der freie Staat der Kritiker der theologischen Fakultät zu Bonn und ein Argument gegen die Religion. In der „Judenfrage“ bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emanzipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt. In der letzten politischen Schrift „Staat, Religion und Parthei“ wird endlich der geheimste Herzenswunsch des zum Staat aufgeblähten Kritikers ausgesprochen. Die *Religion* wird dem *Staatswesen geopfert*, oder vielmehr, das Staatswesen ist nur das *Mittel*, um den Gegner „der Kritik“, die unkritische Religion und Theologie, um ihr Leben zu bringen. Endlich, nachdem *die* Kritik durch die seit 1843 in Deutschland sich ausbreitenden sozialistischen Gedanken von aller Politik, wenn auch nur scheinbar, erlöst worden ist, wie sie durch die politische Bewegung nach 1840 von ihrer konservativen Politik erlöst wurde, endlich kann sie ihre Schriften gegen die *unkritische* Theologie für gesellschaftlich erklären und ihre eigne *kritische* Theologie, den Gegensatz von Geist und Masse, wie die Verkündung des kritischen Heilands und Welt-erlösers, ungehindert betreiben.

Zu unserm Thema zurück!

Anerkennung der freien Menschlichkeit? Die „freie Menschlichkeit“, deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich begehrt, ist dieselbe „freie Menschlichkeit“, welche ihre *klassische* Anerkennung in den sogenannten allgemeinen *Menschenrechten* gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer freien Menschlichkeit ausdrücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen *Menschenrechte*.

In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese „freie Menschlichkeit“ und ihre „Anerkennung“ nichts anders ist als die Anerkennung des *egoistischen, bürgerlichen Individuums* und der *zügellosten* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des *heutigen* bürgerlichen Lebens bilden, daß die *Menschenrechte* den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die *Religionsfreiheit* geben, ihn nicht von dem Eigentum befreien, sondern ihm die *Freiheit des Eigentums* verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die *Gewerbefreiheit* verleihen.

Text Nr.17

II

Programm der blanquistischen
Kommuneflüchtlinge^[396][„Der Volksstaat“
Nr.73 vom 26. Juni 1874]

Nach jeder gescheiterten Revolution oder Kontrevolution entwickelt sich unter den ins Ausland entkommenen Flüchtlingen eine fieberhafte Tätigkeit. Die verschiedenen Parteischattierungen gruppieren sich, klagen sich gegenseitig an, den Karren in den Dreck gefahren zu haben, beschuldigen einander des Verrats und aller möglichen sonstigen Todsünden. Dabei bleibt man mit der Heimat in reger Verbindung, organisiert, konspiriert, druckt Flugblätter und Zeitungen, schwört darauf, daß es in vierundzwanzig Stunden wieder losgeht, daß der Sieg gewiß ist, und verteilt im Hinblick hierauf schon die Regierungsämter. Natürlich folgt Enttäuschung auf Enttäuschung, und da man diese nicht den unvermeidlichen historischen Verhältnissen, die man nicht verstehen will, sondern zufälligen Fehlern einzelner zuschreibt, so häufen sich die gegenseitigen Anklagen, und das Ganze endet in einem allgemeinen Krakeel. Das ist die Geschichte aller Flüchtlingschaften von den royalistischen Emigrierten von 1792 bis auf den heutigen Tag; und wer unter den Flüchtlingen Verstand und Einsicht hat, der zieht sich von dem unfruchtbaren Gezänk zurück, sobald es mit Anstand geschehen kann, und treibt etwas Besseres.

Die französische Emigration nach der Kommune ist diesem unvermeidlichen Schicksal ebenfalls nicht entgangen. Durch die europäische Verleumdungskampagne, die alle gleichmäßig angriff, und in London speziell durch den gemeinsamen Mittelpunkt, den sie im Generalrat der Internationalen fand, eine Zeitlang genötigt, ihre inneren Zwistigkeiten wenigstens vor der Welt zu unterdrücken, war sie in den letzten zwei Jahren nicht mehr imstande, den immer rascher fortschreitenden Zersetzungprozeß zu verheimlichen. Der offene Streit brach allenthalben los. In der Schweiz schloß

sich ein Teil an die Bakunisten an, wesentlich beeinflusst von *Malon*, der selbst einer der Stifter der geheimen Allianz^[2] war. Dann zogen sich in London die sogenannten Blanquisten von den Internationalen zurück und bildeten eine Gruppe für sich unter dem Titel: Die revolutionäre Kommune. Daneben erstanden später eine Menge anderer Gruppen, die aber in fortwährender Umbildung und Umschmelzung begriffen bleiben und auch in Manifesten nichts Erkleckliches geleistet haben, während die Blanquisten soeben in einer Proklamation an die „Communeux“ ihr Programm zur Kenntnis aller Welt bringen^[397].

Diese Blanquisten heißen so nicht etwa als eine von Blanqui gestiftete Gruppe – nur ein paar der 33 Unterzeichner dieses Programms haben wohl je mit Blanqui gesprochen –, sondern weil sie in seinem Geiste und nach seiner Tradition tätig sein wollen. Blanqui ist wesentlich politischer Revolutionär, Sozialist nur dem Gefühl nach, mit den Leiden des Volks sympathisierend, aber er hat weder eine sozialistische Theorie noch bestimmte praktische Vorschläge sozialer Abhilfe. In seiner politischen Tätigkeit war er wesentlich „Mann der Tat“, des Glaubens, daß eine kleine wohlorganisierte Minderzahl, die im richtigen Moment einen revolutionären Handstreich versucht, durch ein paar erste Erfolge die Volksmasse mit sich fortreißen und so eine siegreiche Revolution machen kann. Diesen Kern konnte er unter Louis-Philippe natürlich nur als geheime Gesellschaft organisieren, und da passierte denn, was gewöhnlich bei Verschwörungen passiert: Die Leute, überdrüssig des ewigen Hinhaltens mit leeren Versprechungen, es werde nun bald losgehen, verloren zuletzt ganz die Geduld, wurden rebellisch, und so blieb nur die Wahl: entweder die Verschwörung zerfallen zu lassen oder ohne allen äußeren Anlaß loszuschlagen. Man schlug los (12. Mai 1839) und wurde im Nu erdrückt. Übrigens war diese Blanquische Verschwörung die einzige, in der die Polizei nie Fuß fassen konnte; der Schlag kam ihr wie aus heiterm Himmel. – Daraus, daß Blanqui jede Revolution als den Handstreich einer kleinen revolutionären Minderzahl auffaßt, folgt von selbst die Notwendigkeit der Diktatur nach dem Gelingen: der Diktatur, wohlverstanden, nicht der ganzen revolutionären Klasse, des Proletariats, sondern der kleinen Zahl derer, die den Handstreich gemacht haben und die selbst schon im voraus wieder unter der Diktatur eines oder einiger wenigen organisiert sind.

Man sieht, Blanqui ist ein Revolutionär der vorigen Generation. Diese Vorstellungen vom Gang revolutionärer Ereignisse sind wenigstens für die deutsche Arbeiterpartei längst veraltet und werden auch in Frankreich nur bei den weniger reifen oder bei den ungeduldigeren Arbeitern noch Anklang

finden können. Auch werden wir finden, daß sie im vorliegenden Programm gewissen Beschränkungen unterworfen werden. Aber auch bei unsern Londoner Blanquisten geht als Grundsatz durch: daß Revolutionen überhaupt nicht sich selbst machen, sondern gemacht werden; daß sie gemacht werden von einer verhältnismäßig geringen Minderzahl und nach einem vorher entworfenen Plan; und endlich, daß es jederzeit „bald losgeht“. Mit solchen Grundsätzen ist man natürlich sämtlichen Selbsttäuschungen des Flüchtlingtums unrettbar preisgegeben und muß man sich aus einer Torheit in die andre stürzen. Man will vor allem Blanqui, „Mann der Tat“, spielen. Aber mit dem guten Willen ist hier wenig ausgerichtet; den revolutionären Instinkt, die rasche Entschlossenheit Blanquis hat nun einmal nicht jeder, und Hamlet mag noch so viel von Energie reden, er bleibt immer Hamlet. Und wenn nun gar unsere dreiunddreißig Männer der Tat auf dem Gebiet dessen, was sie Tat nennen, absolut nichts zu tun vorfinden, so kommen unsere dreiunddreißig Brutusse in einen mehr komischen als tragischen Widerspruch mit sich selbst, einen Widerspruch, dessen Tragik keineswegs erhöht wird durch das finstere Ansehen, mit dem sie sich umgeben, als wären sie lauter „Möros, den Dolch im Gewande“, was ihnen beiläufig gar nicht einfällt. Was können sie tun? Sie präparieren das nächste „Losgehen“, indem sie Proskriptionslisten für die Zukunft aufstellen, damit die Reihe der Leute, die an der Kommune teilgenommen, gereinigt (épuré) werde, weshalb sie auch bei den andern Flüchtlingen die *Reinen* (les purs) heißen. Ob sie sich selbst diesen Titel beilegen, ist mir nicht bekannt, er würde auch verschiedenen unter ihnen ziemlich schief sitzen. Ihre Sitzungen sind geschlossen und ihre Beschlüsse sollen geheimgehalten werden, was aber durchaus nicht verhindert, daß am nächsten Morgen das ganze französische Viertel davon widerhallt. Und wie es solchen ernsten Männern der Tat, wo nichts zu tun ist, immer geht: Sie haben sich in einen erst persönlichen, dann literarischen Streit eingelassen mit einem würdigen Gegner, einem der anrühligsten Leute der kleinen Pariser Presse, einem gewissen Vermersch, der unter der Kommune den „Père Duchêne“, eine Jammerkarikatur des Hébertschen Blatts^[398] von 1793, herausgab. Dieser Edle antwortet auf ihre sittliche Entrüstung, indem er sie in einem Pamphlet sämtlich für „Spitzbuben oder Mitschuldige von Spitzbuben“ erklärt und mit einer seltenen Fülle von Abtrittschimpfwörtern überschüttet:

Jedes Wort

Ist ein Nachtopf, und kein leerer.^[399]

Und mit einem solchen Gegner finden es unsere dreiunddreißig Brutusse für nötig, sich vor dem Publikum herumzubalgen!

Wenn etwas sicher ist, so ist es doch wohl dies, daß das Pariser Proletariat nach dem erschöpfenden Krieg, nach der Aushungerung von Paris und namentlich nach dem furchtbaren Aderlaß der Maitage 1871 eine geraume Zeit der Ruhe nötig hat, um wieder Kräfte anzusammeln, und daß jeder verfrühte Versuch einer Erhebung nur eine neue, vielleicht noch furchtbarere Niederlage zur Folge haben kann. Unsere Blanquisten sind anderer Ansicht. Der Zerfall der monarchischen Majorität in Versailles verkündet ihnen

„den Fall von Versailles, die Revanche der Kommune. Denn wir kommen zu einem jener großen geschichtlichen Augenblicke, zu einer jener großen Krisen, wo das Volk, während es in seinem Elend unterzugehen und dem Tode zu verfallen scheint, mit neuer Kraft seinen revolutionären Vormarsch wieder antritt.“

Es geht also wieder los, und zwar alsbald. Diese Hoffnung auf sofortige „Revanche der Kommune“ ist nicht bloße Flüchtlingsillusion, sie ist notwendiger Glaubensartikel bei Leuten, die sich mit Gewalt in den Kopf setzen, „Männer der Tat“ zu spielen zu einer Zeit, wo es in ihrem Sinn, dem Sinn des revolutionären Losschlagens, absolut nichts zu tun gibt. Einerlei. Da es losgeht, scheint ihnen „der Moment gekommen, daß alles in der Flüchtlingschaft, was noch Leben in sich hat, sich erkläre“. Und somit erklären uns die 33, daß sie sind 1. Atheisten, 2. Kommunisten, 3. Revolutionäre.

Unsere Blanquisten haben mit den Bakunisten das gemein, daß sie die am allerweitesten gehende, extremste Richtung vertreten wollen. Weswegen sie auch, beiläufig gesagt, obwohl in den Zielen jenen entgegengesetzt, dennoch in den Mitteln oft mit ihnen zusammengehen. Es handelt sich also darum, in Beziehung auf den Atheismus radikaler zu sein als alle andern. Atheist zu sein, ist heutzutage glücklicherweise keine Kunst mehr. Der Atheismus ist so ziemlich selbstverständlich bei den europäischen Arbeiterparteien, obwohl er in gewissen Ländern oft genug beschaffen sein mag wie der jenes spanischen Bakunisten, der sich dahin erklärte: an Gott zu glauben, das sei gegen allen Sozialismus, aber an die Jungfrau Maria, das sei ganz was andres, an die müsse ein ordentlicher Sozialist natürlich glauben. Von den deutschen sozialdemokratischen Arbeitern¹ kann man sogar sagen, daß der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz

¹ (1894) heißt dieser Satzanfang: Von der großen Mehrzahl der deutschen sozialdemokratischen Arbeiter

zum Gottesglauben stehen: Sie sind *mit Gott einfach fertig*, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten. Dies wird in Frankreich auch wohl der Fall sein. Aber wenn nicht, so wäre doch nichts einfacher, als dafür zu sorgen, daß die prachtvolle französische materialistische Literatur des vorigen Jahrhunderts massenhaft unter den Arbeitern verbreitet würde, jene Literatur, in der der französische Geist nach Form und Inhalt bisher sein Höchstes geleistet hat und die – den damaligen Stand der Wissenschaft berücksichtigt – dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hochsteht und der Form nach nie wieder erreicht worden ist. Aber das kann unsern Blanquisten nicht passen. Um zu beweisen, daß sie die Allerradikalsten sind, wird Gott, wie 1793, durch Dekret abgeschafft:

„Die Kommune möge auf ewig die Menschheit befreien von diesem Gespenst des vergangenen Elends“ (Gott), „von dieser Ursache“ (der nichtexistierende Gott eine Ursache!) „ihres gegenwärtigen Elends. – In der Kommune ist kein Platz für den Pfaffen; jede religiöse Kundgebung, jede religiöse Organisation muß verboten werden.“

Und diese Forderung, die Leute *par ordre du mufti*¹ in Atheisten zu verwandeln, ist unterzeichnet von zwei Mitgliedern der Kommune, die doch wahrlich Gelegenheit genug hatten, zu erfahren, daß erstens man ungeheuer viel auf dem Papier befehlen kann, ohne daß es darum ausgeführt zu werden braucht, und zweitens, daß Verfolgungen das beste Mittel sind, mißliebige Überzeugungen zu befördern! Soviel ist sicher: Der einzige Dienst, den man Gott heutzutage noch tun kann, ist der, den Atheismus zum zwangsmäßigen Glaubensartikel zu erklären und die Bismarckschen Kirchenkulturkampfgesetze durch ein Verbot der Religion überhaupt zu übertrumpfen.

Der zweite Punkt des Programms ist der Kommunismus. Hier finden wir uns schon viel heimischer, denn das Schiff, auf dem wir hier segeln, heißt: „Manifest der Kommunistischen Partei“², veröffentlicht im Februar 1848. Bereits im Herbst 1872 hatten die aus der Internationalen austretenden fünf Blanquisten sich zu einem sozialistischen Programm bekannt, das in allen wesentlichen Punkten das des jetzigen deutschen Kommunismus war, und ihren Austritt nur damit begründet, daß die Internationale sich weigerte, nach Art dieser Fünf Revolution zu spielen.^[400] Jetzt adoptiert der Rat der Dreiunddreißig dies Programm mit seiner ganzen materialistischen Geschichtsanschauung, wenn auch die Übertragung desselben ins blanquistische Französisch gar manches zu wünschen läßt, soweit nicht das

¹ auf Befehl des Mufti (Anweisung von oben) – ² siehe Band 4 unserer Ausgabe

„Manifest“ ziemlich wörtlich beibehalten wurde, wie dies z.B. in folgendem Satz geschah:

„Als letzter Ausdruck aller Formen der Knechtschaft hat die Bourgeoisie die Ausbeutung der Arbeit der mystischen Schleier beraubt, die sie früher verhüllten: Regierungen, Religionen, Familie, Gesetze, Institutionen der Vergangenheit wie der Gegenwart stellten sich endlich dar, in dieser auf den einfachen Gegensatz von Kapitalisten und Lohnarbeitern zurückgeführten Gesellschaft, als die Werkzeuge der Unterdrückung, mit deren Hilfe die Bourgeoisie ihre Herrschaft aufrecht – und das Proletariat darniederhält.“

Hiermit vergleiche man das „Kommunistische Manifest“, Abschnitt I:

„Die Bourgeoisie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verbrämten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. Sie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt. Sie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es in ein reines Geldverhältnis verwandelt“¹ usw.

Sowie wir aber von der Theorie in die Praxis hinabsteigen, zeigt sich die Absonderlichkeit der Dreiunddreißig:

„Wir sind Kommunisten, weil wir bei unserm Ziel ankommen wollen, ohne uns an Zwischenstationen aufzuhalten, an Kompromissen, die nur den Sieg vertagen und die Sklaverei verlängern.“

Die deutschen Kommunisten sind Kommunisten, weil sie durch alle Zwischenstationen und Kompromisse, die nicht von ihnen, sondern von der geschichtlichen Entwicklung geschaffen werden, das Endziel klar hindurchsehen²: die Abschaffung der Klassen, die Errichtung einer Gesellschaft, worin kein Privateigentum an der Erde und an den Produktionsmitteln mehr existiert. Die Dreiunddreißig sind Kommunisten, weil sie sich einbilden, sobald sie nur den guten Willen haben, die Zwischenstationen und Kompromisse zu überspringen, sei die Sache abgemacht, und wenn es, wie ja feststeht, dieser Tage „losgeht“ und sie nur ans Ruder kommen, so sei übermorgen „der Kommunismus eingeführt“. Wenn das nicht sofort möglich, sind sie also auch keine Kommunisten. Kindliche Naivetät, die Ungeduld als einen theoretisch überzeugenden Grund anzuführen!

Endlich aber sind unsere Dreiunddreißig „Revolutionäre“. In diesem

¹ Vgl. Band 4 unserer Ausgabe, S.465 – ² (1894) eingefügt: und verfolgen

Fach ist nun, was die dick aufgeschwollenen Worte angeht, bekanntlich von den Bakunisten schon das Menschenmögliche geleistet; trotzdem aber haben unsere Blanquisten die Pflicht, sie noch zu übertreffen. Und wie? Bekanntlich hat das ganze sozialistische Proletariat, von Lissabon und New York bis Pest und Belgrad die Verantwortlichkeit für die Handlungen der Pariser Kommune sofort en bloc übernommen. Das genügt unseren Blanquisten nicht:

„Was uns angeht, so beanspruchen wir unsern Teil von Verantwortlichkeit für jene Hinrichtungen, die“ (unter der Kommune) „die Feinde des Volks getroffen haben“ (folgt die Aufzählung der Erschossenen), „wir beanspruchen unsern Teil der Verantwortlichkeit an jenen Brandstiftungen, die die Werkzeuge der monarchischen oder bürgerlichen Unterdrückung zerstörten oder die Kämpfenden beschützten.“

In jeder Revolution geschehen unvermeidlich eine Menge Dummheiten, gerade wie zu jeder andern Zeit, und wenn man sich endlich wieder Ruhe genug gesammelt hat, um kritikfähig zu sein, so kommt man notwendig zum Schluß: Wir haben viel getan, was wir besser unterlassen hätten, und wir haben viel unterlassen, was wir besser getan hätten, und deswegen ging die Sache schief. Welcher Mangel an Kritik liegt aber darin, die Kommune geradezu heilig zu sprechen, sie für unfehlbar zu erklären, zu behaupten, jedem Haus, das abgebrannt, jedem Geisel, der erschossen, sei genau und bis auf das Pünktchen überm i sein Recht widerfahren? Heißt das nicht behaupten, während der Maiwoche sind vom Volk gerade die Leute erschossen worden, und nicht mehr, die zu erschießen nötig war, gerade die Gebäude verbrannt, und nicht mehr, die verbrannt werden mußten? Heißt das nicht dasselbe wie von der ersten französischen Revolution sagen: Jedem einzelnen Geköpften ist recht geschehen, zuerst denen, die Robespierre köpfen ließ, und dann dem Robespierre selbst? Zu solchen Kindereien führt es, wenn im Grund ganz gutmütige Leute dem Drang, haarsträubend zu erscheinen, freien Lauf lassen.

Genug. Bei allen Flüchtlingstorheiten und bei allen ins Komische umschlagenden Versuchen, den Knaben Karl (oder Eduard?)¹ fürchterlich werden zu lassen, ist in diesem Programm ein wesentlicher Fortschritt nicht zu verkennen. Es ist das erste Manifest, worin *französische Arbeiter sich zum jetzigen deutschen Kommunismus bekennen*. Und noch dazu Arbeiter von derjenigen Richtung, die die Franzosen für das auserwählte Volk der Revolution, Paris für das revolutionäre Jerusalem hält. Sie dahin gebracht zu

¹ Anspielung auf Édouard Vaillant; (1894) fehlt: (oder Eduard?)

haben, ist das unbestrittene Verdienst *Vaillants*, der mitunterzeichnet hat und der bekanntlich die deutsche Sprache und die deutsche sozialistische Literatur gründlich kennt. Die deutschen sozialistischen Arbeiter aber, die 1870 bewiesen haben, daß sie vollständig frei sind von jedem nationalen Chauvinismus, werden es immerhin als ein gutes Zeichen ansehen dürfen, wenn französische Arbeiter richtige theoretische Grundsätze annehmen, obgleich sie aus Deutschland kommen.

100

Engels an Eduard Bernstein
in Zürich

[London, Juli 1884]

[...]¹ Ich habe mich geopfert, indem ich einige Hefte der „N[eu]en Welt“ durchsah. Das ist so ertötend langweilig, daß es nicht lange ging. Was den Herrn Geiser angeht, so ist seine „Wissenschaft“ [da]² unangreifbar. Wer sich in einem solchen Pfennigmagazin mit Wissenschaft brüsten tut, beweist schon damit, daß er wirklich auch nichts gelernt hat. Selbst wenn er nicht fortwährend Cholera-Bacillus druckte³ statt bacillus, als ob das Wort von bacca herkomme und nicht von baculus. Es steht zudem in jedem lateinischen Wörterbuch. Die Redensart, daß der Materialismus wie Idealismus beide einseitig seien und zu einer höhern Einheit zusammengefaßt werden müßten^[279], ist uralte und sollte Dich nicht grämen, und daß Atheismus nur eine Negation ausdrückt, haben wir selbst schon vor 40 Jahren gegen die Philosophen gesagt, nur mit dem Zusatz, daß der Atheismus, als bloße Negation der Religion und stets sich auf Religion beziehend, ohne sie selbst nichts, und daher selbst noch eine Religion ist. Die übrige Wissenschaft wird charakterisiert in einem Artikel von Bloss über griechische und deutsche Götter^[285], worin allein mir folgende grobe Schnitzer aufgefallen:

1. die „Epistolae obscurorum virorum“ sollen von Reuchlin sein. Sie entstanden in seiner Umgebung, aber er hat weit weniger Teil daran als U. v. Hutten.

2. die griechischen Götter „schmausen Nektar und zechen Ambrosia“!

3. „Met“, alias Meth, wird in Klammern durch „Bier“ erläutert, wo jedes Kind weiß, daß das nicht aus Malz, sondern aus Honig bis heute gemacht wird.

4. Bloss kennt nicht einmal die Namen der deutschen Götter, [er]⁴ gibt bald altnordische, bald deutsche. Neben dem altnordischen Odin, dessen deutsche Namen (altsächsisch Wodan, althochdeutsch Wuotan) er nicht kennt, steht der althochdeutsche Ziu. Odin soll auch eine Frau Freia haben, sie heißt aber altnordisch Frigg, althochdeutsch Fricka, was sogar Richard

¹ Der Anfang des Briefes fehlt – ² schwer lesbar – ³ siehe vorl. Band, S. 177 – ⁴ Tintenkleck

Wagner besser wußte. Das eine kurze oberflächliche Blumenlese in 10 Minuten! Vor der Wissenschaft wird nicht der kleinste Köter bange! Laß sie sich doch in ihrem Pfennigmagazin brüsten wie die Pfauen, guckt man hinter den Pfauenschweif, so entdeckt man nur den Ort, woher die Exkremente kommen!

Dein
F. E.

Gruß an K. K[autsky].

Arbeiter den vollständigen Artikel herstellt; 2. Manufaktur, wobei eine größere Anzahl Arbeiter, in einer großen Werkstätte gruppiert, den vollständigen Artikel nach dem Prinzip der Arbeitsteilung herstellt, indem jeder Arbeiter nur eine Teiloperation verrichtet, so daß das Produkt erst vollendet ist, nachdem es nacheinander durch die Hände aller gegangen ist; 3. moderne Industrie, wobei das Produkt durch die mittels Kraft angetriebene Maschinerie hergestellt wird und die Tätigkeit des Arbeiters sich darauf beschränkt, die Verrichtungen des Mechanismus zu überwachen und zu korrigieren.¹

Ich weiß sehr gut, daß der Inhalt dieses Büchleins einen großen Teil des britischen Publikums vor den Kopf stoßen wird. Aber hätten wir Kontinentale die geringste Rücksicht genommen auf die Vorurteile der britischen „Respektabilität“, d.h. des britischen Philisteriums, so wären wir noch schlimmer dran als ohnehin der Fall ist. Diese Schrift vertritt das, was wir den „historischen Materialismus“ nennen, und das Wort Materialismus ist für die Ohren der ungeheuren Mehrzahl britischer Leser ein schriller Mißton. „Agnostizismus“ ginge noch an, aber Materialismus – rein unmöglich. Und doch ist die Urheimat alles modernen Materialismus, vom siebzehnten Jahrhundert an, nirgendwo anders als in – England.

„Der Materialismus ist der eingeborne Sohn Großbritanniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich, ‚ob die Materie nicht denken könne‘.

Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, d.h., er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist^[252]. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist.

Der wahre Stammvater des englischen Materialismus ist Baco. Die Naturwissenschaft gilt ihm als die wahre Wissenschaft und die sinnliche Physik als der vornehmste Teil der Naturwissenschaft. Anaxagoras mit seinen Homoiomerien^[253] und Demokrit mit seinen Atomen sind häufig seine Autoritäten. Nach seiner Lehre sind die Sinne untrüglich und die Quelle aller Kenntnisse. Die Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft und besteht darin, eine rationelle Methode auf das sinnlich Gegebene anzuwenden. Induktion, Analyse, Vergleichung, Beobachtung, Experimentieren sind die Hauptbedingungen einer rationellen Methode. Unter den der

¹ Nach diesem Absatz beginnt der von Engels übersetzte Teil der Einleitung, der in der „Neuen Zeit“ veröffentlicht wurde

Materie eingebornen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen* – der Materie. Die primitiven Formen der letztern sind lebendige, individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzierende Wesenskräfte.

In Baco, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. Die aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inkonsequenzen.

In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig. Hobbes ist der Systematiker des baconischen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich. Um den menschenfeindlichen, fleischlosen Geist auf seinem eignen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtöten und zum Asketen werden. Er tritt auf als ein Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.

Wenn die Sinnlichkeit alle Kenntnisse den Menschen liefert, demonstriert Hobbes, von Baco ausgehend, so sind Anschauung, Gedanke, Vorstellung etc. nichts als Phantome der mehr oder minder von ihrer sinnlichen Form entkleideten Körperwelt. Die Wissenschaft kann diese Phantome nur benennen. Ein Name kann auf mehrere Phantome angewandt werden. Es kann sogar Namen von Namen geben. Es wäre aber ein Widerspruch, einerseits alle Ideen ihren Ursprung in der Sinnenwelt finden zu lassen und andererseits zu behaupten, daß ein Wort mehr als ein Wort sei, daß es außer den vorgestellten, immer einzelnen Wesen noch allgemeine Wesen gebe.

* „Qual“ ist ein philosophisches Wortspiel. Qual bedeutet wörtlich torture, einen Schmerz, der zu irgendeiner Tat antreibt; zugleich trägt der Mystiker Böhme in das deutsche Wort etwas von der Bedeutung des lateinischen *qualitas*¹ hinein; im Gegensatz zu einem Schmerz, der von außen zugefügt wird, war seine „Qual“ das aktivierende Prinzip, das aus der spontanen Entwicklung des Dings – der Beziehung oder der Person, die dieser Qual ausgesetzt sind – entsteht und seinerseits fördernd auf die Entwicklung einwirkt. [Fußnote von Engels zum englischen Text; fehlt in der „Neuen Zeit“.]

¹ Eigenschaft

Eine unkörperliche Substanz ist vielmehr derselbe Widerspruch wie ein unkörperlicher Körper. Körper, Sein, Substanz ist eine und dieselbe reelle Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, die denkt. Sie ist das Subjekt aller Veränderungen. Das Wort unendlich ist sinnlos, wenn es nicht die Fähigkeit unsres Geistes bedeutet, ohne Ende hinzuzufügen. Weil nur das Materielle wahrnehmbar, wißbar ist, so weiß man nichts von Gottes Existenz. Nur meine eigne Existenz ist sicher. Jede menschliche Leidenschaft ist eine mechanische Bewegung, die endet oder anfängt. Die Objekte der Triebe sind das Gute. Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur. Macht und Freiheit sind identisch.

Hobbes hatte den Baco systematisiert, aber sein Grundprinzip, den Ursprung der Kenntnisse und Ideen aus der Sinnenwelt, nicht näher begründet.

Locke begründet das Prinzip des Baco und Hobbes in seinem Versuch über den Ursprung des menschlichen Verstandes.^[254]

Wie Hobbes die theistischen Vorurteile des baconischen Materialismus vernichtete, so Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. die letzte theologische Schranke des Lockeschen Sensualismus. Mehr als eine bequeme und nachlässige Weise, die Religion loszuwerden, ist der Deismus^[255] wenigstens für den Materialisten nicht.“*

So sprach Karl Marx sich aus über den britischen Ursprung des modernen Materialismus. Und wenn heutzutage die Engländer sich nicht besonders erbaut fühlen durch die Anerkennung, die er ihren Vorfahren zollte, so kann uns das nur leid tun. Es bleibt trotzdem unleugbar, daß Baco, Hobbes und Locke die Väter waren jener glänzenden Schule französischer Materialisten, die, trotz aller von Deutschen und Engländern zu Land und zur See über Franzosen erfochtenen Siege, das achtzehnte Jahrhundert zu einem vorwiegend französischen Jahrhundert machten; und das lange vor jener den Jahrhunderteschluß krönenden französischen Revolution, deren Resultate wir ändern, in England wie in Deutschland, noch immer zu akklimatisieren bestrebt sind.

Es ist nun einmal nicht zu leugnen. Wenn um die Mitte unseres Jahrhunderts ein gebildeter Ausländer in England Wohnsitz nahm, so fiel ihm eins am meisten auf, und das war – wie er es auffassen mußte – die religiöse Bigotterie und Dummheit der englischen „respektablen“ Mittelklasse. Wir waren damals alle Materialisten oder doch sehr weitgehende Freidenker;

* K.Marx u. F.Engels, „Die heilige Familie“, Frankfurt a. M. 1845, p.201-204. F.E.¹

¹ Siehe Band 2 unserer Ausgabe, S.135/136

es erschien uns unbegreiflich, daß fast alle gebildeten Leute in England an allerlei unmögliche Wunder glaubten und daß selbst Geologen wie Buckland und Mantell die Tatsachen ihrer Wissenschaft verdrehten, damit sie nur ja nicht zu sehr den Mythen der mosaischen Schöpfungsgeschichte ins Gesicht schlugen; unbegreiflich, daß, um Leute zu finden, die ihren Verstand in religiösen Dingen zu brauchen wagten, man gehn mußte zu den Ungebildeten, zu der „ungewaschenen Horde“, wie es damals hieß, zu den Arbeitern, besonders den owenistischen Sozialisten.

Aber seitdem ist England „zivilisiert“ worden. Die Ausstellung von 1851^[256] läutete die Totenglocke der englischen insularen Ausschließlichkeit. England internationalisierte sich allmählich, in Essen und Trinken, in Sitten, in Vorstellungen, so sehr, daß ich mehr und mehr wünsche, gewisse englische Sitten fänden auf dem Kontinent dieselbe allgemeine Annahme wie andre kontinentale Gebräuche in England. Soviel ist sicher: Die Ausbreitung des (vor 1851 nur der Aristokratie bekannten) Salatöls war begleitet von einer fatalen Ausbreitung des kontinentalen Skeptizismus in religiösen Dingen; und dahin ist es gekommen, daß der Agnostizismus zwar noch nicht für ebenso fein gilt wie die englische Staatskirche, aber doch, was Respektabilität anlangt, fast auf derselben Stufe steht wie die Baptisten-sekte und jedenfalls einen höheren Rang einnimmt als die Heilsarmee^[257]. Und da kann ich mir nicht anders vorstellen, als daß für viele, die diesen Fortschritt des Unglaubens von Herzen bedauern und verfluchen, es tröstlich sein wird, zu erfahren, daß diese neugebacknen Ideen nicht ausländischen Ursprungs, nicht mit der Marke: Made in Germany, deutsches Fabrikat, versehen sind wie so viele andre Artikel alltäglichen Gebrauchs, daß sie im Gegenteil altenglischen Ursprungs sind und daß ihre britischen Urheber vor zweihundert Jahren ein gut Stück weiter gingen als ihre Nachkommen heutigestags.

In der Tat, was ist Agnostizismus anders¹ als verschämter Materialismus? Die Naturanschauung des Agnostikers ist durch und durch materialistisch. Die ganze natürliche Welt wird von Gesetzen beherrscht und schließt jederlei Einwirkung von außen absolut aus. Aber, setzt der Agnostiker vorsichtig hinzu, wir sind nicht imstande, die Existenz oder Nichtexistenz irgendeines höchsten Wesens jenseits der uns bekannten Welt zu beweisen. Dieser Vorbehalt mochte seinen Wert haben zur Zeit, als Laplace auf Napoleons Frage, warum in der „Mécanique céleste“ des großen Astronomen der Schöpfer nicht einmal erwähnt sei, die stolze Antwort gab:

¹ In der englischen Ausgabe eingefügt: um einen treffenden Lancashirer Ausdruck zu gebrauchen

Je n'avais pas besoin de cette hypothèse.¹ Heute aber läßt unser Gedankenbild vom Weltall in seiner Entwicklung absolut keinen Raum weder für einen Schöpfer noch für einen Regierer; wollte man aber ein von der ganzen existierenden Welt ausgeschloßnes höchstes Wesen annehmen, so wäre das ein Widerspruch in sich selbst und obendrein, wie mir scheint, eine unprovizierte Verletzung der Gefühle religiöser Leute.

Ebenso gibt unser Agnostiker zu, daß all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsre Sinne empfangen. Aber, setzt er hinzu, woher wissen wir, ob unsre Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiter berichtet er uns: Wenn er von Dingen oder ihren Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben. Das ist allerdings eine Auffassungsweise, der es schwierig scheint, auf dem Wege der bloßen Argumentation beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. „Im Anfang war die Tat.“^[258] Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating.² In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen. Finden wir dagegen, daß wir einen Fehlstoß gemacht, dann dauert es meistens auch nicht lange, ehe wir die Ursache davon entdecken; wir finden, daß die unserm Versuch zugrunde gelegte Wahrnehmung entweder selbst unvollständig und oberflächlich oder mit den Ergebnissen andrer Wahrnehmungen in einer durch die Sachlage nicht gerechtfertigten Weise verkettet worden war³. Solange wir unsre Sinne richtig ausbilden und gebrauchen und unsre Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, solange werden wir

¹ Ich bedurfte dieser Hypothese nicht. —² Man prüft den Pudding, indem man ihn ißt. —

³ in der englischen Ausgabe eingefügt: was wir einen Fehlschluß nennen

finden, daß die Erfolge unsrer Handlungen den Beweis liefern für die Übereinstimmung unsrer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge. Nicht in einem einzigen Fall, soviel bis heute bekannt, sind wir zu dem Schluß gedrängt worden, daß unsre wissenschaftlich kontrollierten Sinneswahrnehmungen in unserm Gehirn Vorstellungen von der Außenwelt erzeugen, die ihrer Natur nach von der Wirklichkeit abweichen, oder daß zwischen der Außenwelt und unsren Sinneswahrnehmungen von ihr eine angeborne Unverträglichkeit besteht.

Aber dann kommt der neukantianische Agnostiker und sagt: Ja, wir können möglicherweise die Eigenschaften eines Dings richtig wahrnehmen, aber nicht durch irgendwelchen Sinnes- oder Denkprozeß das Ding selbst erfassen. Dies Ding an sich ist jenseits unsrer Kenntnis. Hierauf hat schon Hegel vor langer Zeit geantwortet: Wenn ihr alle Eigenschaften eines Dings kennt, so kennt ihr auch das Ding selbst; es bleibt dann nichts als die Tatsache, daß besagtes Ding außer uns existiert, und sobald eure Sinne euch diese Tatsache beigebracht haben, habt ihr den letzten Rest dieses Dings, Kants berühmtes unerkennbares Ding an sich, erfaßt. Heute können wir dem nur noch zufügen, daß zu Kants Zeit unsre Kenntnis der natürlichen Dinge fragmentarisch genug war, um hinter jedem¹ noch ein besonderes geheimnisvolles Ding an sich vermuten zu lassen. Aber seitdem sind diese unfaßbaren Dinge eines nach dem andern durch den Riesenfortschritt der Wissenschaft gefaßt, analysiert und, was mehr ist, reproduziert worden. Und was wir *machen* können, das können wir sicherlich nicht als unerkennbar bezeichnen. Für die Chemie der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts waren die organischen Substanzen solche geheimnisvolle Dinge. Jetzt lernen wir sie eine nach der andern aus den chemischen Elementen und ohne Hilfe organischer Prozesse aufbauen. Die moderne Chemie erklärt: Sobald die chemische Konstitution einerlei welches Körpers bekannt ist, kann dieser Körper aus den Elementen zusammengesetzt werden. Nun sind wir noch weit entfernt von genauer Kenntnis der Konstitution der höchsten organischen Substanzen, der sogenannten Eiweißkörper; aber es liegt durchaus kein Grund vor, warum wir nicht, wenn auch erst nach Jahrhunderten, diese Kenntnis erlangen und mit ihrer Hilfe künstliches Eiweiß machen sollten. Kommen wir aber dahin, so haben wir auch gleichzeitig organisches Leben produziert, denn Leben, von seinen niedrigsten bis zu seinen höchsten Formen, ist nichts als die normale Daseinsweise der Eiweißkörper.

Hat unser Agnostiker aber diese formellen Vorbehalte einmal gemacht,

¹ In der englischen Ausgabe: hinter dem Wenigen, das wir über jedes von ihnen wußten.

so spricht und handelt er ganz als der hartgesottne Materialist, der er im Grunde ist. Er mag sagen: Soweit *wir* wissen, kann Materie und Bewegung, oder wie man jetzt sagt, Energie, weder geschaffen noch vernichtet werden, aber wir haben keinen Beweis dafür, daß beide nicht zu irgendeiner unbekanntem Zeit erschaffen worden sind. Versucht ihr aber einmal, dies Zugeständnis in einem gegebenen Fall gegen ihn zu verwerten, so wird er euch schleunigst ab- und zur Ruhe verweisen. Gibt er die Möglichkeit des Spiritualismus in abstracto zu, so will er in concreto nichts von ihr wissen. Er wird euch sagen: Soviel wir wissen und wissen können, gibt es keinen Schöpfer oder Regierer des Weltalls; soweit wir in Betracht kommen, sind Materie und Energie ebenso unerschaffbar wie unzerstörbar; für uns ist das Denken eine Form der Energie, eine Funktion des Gehirns; alles, was *wir* wissen, läuft darauf hinaus, daß die materielle Welt von unveränderlichen Gesetzen beherrscht wird – usw. usw.; soweit er also ein *wissenschaftlicher* Mann ist, soweit er etwas *weiß*, soweit ist er Materialist; außerhalb seiner Wissenschaft, auf Gebieten, wo er nicht zu Hause ist, übersetzt er seine Unwissenheit ins Griechische und nennt sie Agnostizismus.

Jedenfalls scheint eines sicher: Selbst wenn ich ein Agnostiker wäre, könnte ich die in diesem Büchlein skizzierte Geschichtsauffassung nicht bezeichnen als „historischen Agnostizismus“. Religiöse Leute würden mich auslachen, und die Agnostiker würden mich entrüstet fragen, ob ich sie verhöhnen will. Und so hoffe ich, daß auch die britische „Respektabilität“, die man auf deutsch Philisterium heißt, nicht gar zu entsetzt sein wird, wenn ich im Englischen, wie in so vielen andern Sprachen, den Ausdruck „historischer Materialismus“ anwende zur Bezeichnung derjenigen Auffassung des Weltgeschichtsverlaufs, die die schließliche Ursache und die entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse sieht in der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft, in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise, in der daraus entspringenden Spaltung der Gesellschaft in verschiedene Klassen und in den Kämpfen dieser Klassen unter sich.

Man wird mir diese Nachsicht vielleicht um so eher angedeihen lassen, wenn ich nachweise, daß der historische Materialismus von Nutzen sein kann sogar für die Respektabilität des britischen Philisters. Ich habe auf die Tatsache hingewiesen, daß vor vierzig oder fünfzig Jahren jedem gebildeten Ausländer, der sich in England niederließ, das unangenehm gegenübertrat, was ihm erscheinen mußte als die religiöse Bigotterie und Verrantheit der englischen „respektablen“ Mittelklasse. Ich werde jetzt nachweisen, daß die respektable englische Mittelklasse jener Zeit doch nicht ganz so dumm

war, wie sie dem intelligenten Ausländer erschien. Ihre religiösen Tendenzen lassen sich erklären.

Als Europa aus dem Mittelalter herauskam, war das emporkommende Bürgertum der Städte sein revolutionäres Element. Die anerkannte Stellung, die es sich innerhalb der mittelalterlichen Feudalverfassung erobert hatte, war bereits zu eng geworden für seine Expansionskraft. Die freie Entwicklung des Bürgertums vertrug sich nicht mehr mit dem Feudalsystem, das Feudalsystem mußte fallen.

Das große internationale Zentrum des Feudalsystems aber war die römisch-katholische Kirche. Sie vereinigte das ganze feudalisierte Westeuropa, trotz aller innern Kriege, zu einem großen politischen Ganzen, das im Gegensatz stand sowohl zu der schismatisch-griechischen wie zur muhammedanischen Welt. Sie umgab die Feudalverfassung mit dem Heiligenschein göttlicher Weihe. Sie hatte ihre eigne Hierarchie nach feudalem Muster eingerichtet, und schließlich war sie der größte aller Feudalherren, denn mindestens der dritte Teil alles katholischen Grundbesitzes gehörte ihr. Ehe der weltliche Feudalismus in jedem Land und im einzelnen angegriffen werden konnte, mußte diese seine zentrale, geheiligte Organisation zerstört werden.

Schritt für Schritt mit dem Emporkommen des Bürgertums entwickelte sich aber der gewaltige Aufschwung der Wissenschaft. Astronomie, Mechanik, Physik, Anatomie, Physiologie wurden wieder betrieben. Das Bürgertum gebrauchte zur Entwicklung seiner industriellen Produktion eine Wissenschaft, die die Eigenschaften der Naturkörper und die Betätigungsweisen der Naturkräfte untersuchte. Bisher aber war die Wissenschaft nur die demütige Magd der Kirche gewesen, der es nicht gestattet war, die durch den Glauben gesetzten Schranken zu überschreiten – kurz, sie war alles gewesen, nur keine Wissenschaft. Jetzt rebellierte die Wissenschaft gegen die Kirche; das Bürgertum brauchte die Wissenschaft und machte die Rebellion mit.

Ich habe hiermit nur zwei der Punkte berührt, bei denen das emporstrebende Bürgertum mit der bestehenden Kirche in Kollision kommen mußte; das wird aber genügen zum Beweis, erstens, daß die bei dem Kampf gegen die Machtstellung der katholischen Kirche am meisten beteiligte Klasse eben dies Bürgertum war; und zweitens, daß damals jeder Kampf gegen den Feudalismus eine religiöse Verkleidung annehmen, sich in erster Instanz richten mußte gegen die Kirche. Wurde aber der Schlachtruf angestimmt von den Universitäten und den Geschäftsleuten der Städte, so fand er unvermeidlich starken Widerhall bei den Massen des Landvolks, den Bauern,

Friedrich Engels

Bruno Bauer und das Urchristentum^[186]

In Berlin starb am 13. April ein Mann, der früher einmal als Philosoph und Theolog eine Rolle gespielt, seit Jahren aber, halb verschollen, nur von Zeit zu Zeit als „literarischer Sonderling“ die Aufmerksamkeit des Publikums auf sich gezogen hatte. Die offiziellen Theologen, unter ihnen auch *Renan*, schrieben ihn ab und schwiegen ihn deshalb einstimmig tot. Und doch war er mehr wert als sie alle und hat mehr geleistet als sie alle in einer Frage, die auch uns Sozialisten interessiert: in der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung des Christentums.

Nehmen wir von seinem Tode Anlaß, den jetzigen Stand dieser Frage und Bauers Beiträge zu ihrer Lösung kurz zu schildern.

Die seit den Freigeistern des Mittelalters bis auf die Aufklärer des 18. Jahrhunderts, diese eingeschlossen, herrschende Ansicht, daß alle Religionen, und somit auch das Christentum, das Werk von Betrügern seien, war nicht mehr genügend, seitdem Hegel der Philosophie die Aufgabe gestellt hatte, eine rationelle Entwicklung in der Weltgeschichte nachzuweisen.

Es ist nun einleuchtend, daß, wenn naturwüchsige Religionen, wie der Fetischdienst der Neger oder die gemeinsame Urreligion der Arier^[187], entstehen, ohne daß Betrug dabei eine Rolle spielt, doch in ihrer weiteren Ausbildung priesterliche Täuschung sehr bald unvermeidlich wird. Kunstreligionen aber können, neben aller aufrichtigen Schwärmerei, schon bei ihrer Stiftung des Betrugs und der Geschichtsfälschung nicht entbehren, und auch das Christentum hat schon gleich im Anfang hierin ganz hübsche Leistungen aufzuweisen, wie Bauer in der Kritik des Neuen Testaments gezeigt^[188]. Aber damit ist nur eine allgemeine Erscheinung festgestellt, nicht aber der einzelne Fall erklärt, um den es sich grade handelt.

Mit einer Religion, die das römische Weltreich sich unterworfen und den weitaus größten Teil der zivilisierten Menschheit 1800 Jahre lang beherrscht hat, wird man nicht fertig, indem man sie einfach für von Betrügern

zusammengestoppelten Unsinn erklärt. Man wird erst fertig mit ihr, sobald man ihren Ursprung und ihre Entwicklung aus den historischen Bedingungen zu erklären versteht, unter denen sie entstanden und zur Herrschaft gekommen ist. Und namentlich beim Christentum. Es gilt eben die Frage zu lösen, wie es kam, daß die Volksmassen des römischen Reiches diesen noch dazu von Sklaven und Unterdrückten gepredigten Unsinn allen andern Religionen vorzogen, so daß endlich der ehrgeizige *Konstantin* in der Annahme dieser Unsinnreligion das beste Mittel sah, sich zum Alleinherrscher der römischen Welt emporzuschwingen.

Zur Beantwortung dieser Frage hat Bruno Bauer bei weitem mehr beigetragen als irgendein anderer. Die von Wilke rein sprachlich nachgewiesene zeitliche Reihenfolge und gegenseitige Abhängigkeit der Evangelien voneinander wies er auch aus dem Inhalt derselben unwiderleglich nach, wie sehr auch die halbgläubigen Theologen der Reaktionszeit seit 1849 sich dagegen sperren mögen. Die verschwommene Mythentheorie von Strauß, bei der jeder in den evangelischen Erzählungen grade so viel für historisch halten kann wie ihm beliebt, stellte er in ihrer ganzen Unwissenschaftlichkeit bloß. Und wenn dabei von dem ganzen Inhalt der Evangelien sich fast absolut nichts als geschichtlich erweisbar darstellte – so daß man selbst die geschichtliche Existenz eines Jesus Christus für fraglich erklären kann –, so hatte Bauer hiermit erst den Boden gereinigt, auf dem die Frage gelöst werden kann: Woher stammen die Vorstellungen und Gedanken, die im Christentum zu einer Art System verknüpft worden sind, und wie kamen sie zur Weltherrschaft?

Hiermit beschäftigte sich Bauer bis zuletzt. Seine Forschungen gipfeln in dem Resultat, daß der alexandrinische Jude *Philo*, der noch im Jahre 40 unsrer Zeitrechnung, aber in hohem Alter, lebte, der eigentliche Vater des Christentums sei und der römische Stoiker *Seneca* sozusagen dessen Onkel. Die uns unter dem Namen *Philos* überlieferten zahlreichen Schriften sind in der Tat entstanden aus einer Verschmelzung allegorisch-rationalistisch aufgefaßter jüdischer Traditionen mit griechischer, namentlich stoischer Philosophie. Diese Versöhnung okzidentalischer und orientalischer Anschauungen enthält schon alle wesentlich christlichen Vorstellungen: Die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen, den Logos, das Wort, das bei Gott und Gott selbst ist, das den Mittler macht zwischen Gott und Mensch; die Buße nicht durch Tieropfer, sondern durch das Darbringen des eignen Herzens an Gott; endlich den wesentlichen Zug, daß die neue Religionsphilosophie die bisherige Weltordnung umkehrt, ihre Jünger unter den Armen, Elenden, Sklaven und Verworfenen sucht und die Reichen,

Mächtigen, Privilegierten verachtet, und daß damit die Verachtung aller weltlichen Genüsse und die Abtötung des Fleisches vorgeschrieben sind.

Andrerseits hatte schon Augustus dafür gesorgt, daß nicht nur der Gottmensch, sondern auch die sog. unbefleckte Empfängnis von Reichs wegen vorgeschriebne Formeln wurden. Nicht nur ließ er Cäsar und sich selbst göttlich verehren, er ließ auch verbreiten, er, Augustus Cäsar Divus, der Göttliche, sei nicht der Sohn seines menschlichen Vaters, sondern seine Mutter habe ihn vom Apollgott empfangen. Wenn dieser Apollgott nur kein Verwandter des von Heine Besungenen war!^[189]

Man sieht, es fehlt nur noch der Schlußstein, und das ganze Christentum ist in seinen Grundzügen fertig: Die Verkörperung des menschengewordenen Logos in einer bestimmten Person und sein Sühnopfer am Kreuz zur Erlösung der sündigen Menschheit.

Wie dieser Schlußstein geschichtlich in die stoisch-philonischen Lehren eingefügt, darüber lassen uns die wirklich zuverlässigen Quellen im Stich. Soviel aber ist sicher, von Philosophen, Schülern Philos oder der Stoa, ist er nicht eingefügt worden. Religionen werden gestiftet von Leuten, die selbst ein religiöses Bedürfnis empfinden und Sinn haben für das religiöse Bedürfnis der Massen, und das ist in der Regel nicht der Fall bei Schulphilosophen. Dagegen finden wir in Zeiten allgemeiner Auflösung – wie z. B. auch jetzt – Philosophie und religiöse Dogmatik in vulgarisierter Form verflacht und allgemein verbreitet. Führte die klassische griechische Philosophie in ihren letzten Formen – besonders bei der epikureischen Schule – zum atheistischen Materialismus, so die griechische Vulgärphilosophie zur Lehre vom einigen Gott und von der unsterblichen Menschenseele. Ebenso war das in der Mischung und dem Umgang mit Fremden und Halbjuden rationalistisch-vulgarisierte Judentum angekommen bei der Vernachlässigung der Gesetzeszeremonien, bei der Verwandlung des ehemaligen ausschließlich jüdischen Nationalgottes Jahveh* in den einzig wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, und bei der Annahme der dem Judentum ursprünglich fremden Unsterblichkeit der Seele. So begegnete sich die monotheistische Vulgärphilosophie mit der Vulgär-

* Wie schon Ewald bewiesen, schrieben die Juden in punktierten (mit Vokalen und Lesezeichen versehenen) Handschriften unter die Konsonanten des Namens Jahveh, den auszusprechen verboten war, die Vokale des an seiner Stelle gelesenen Wortes Adonai. Dies lasen die späteren dann Jehovah. Dieses Wort ist also nicht der Name eines Gottes, sondern einfach ein grober grammatischer Schnitzer: es ist im Hebräischen einfach unmöglich.

religion, die ihr den einigen Gott fix und fertig präsentierte. Und somit war der Boden präpariert, auf dem bei den Juden die Verarbeitung ebenfalls vulgarisierter, philonischer Vorstellungen das Christentum erzeugen und das einmal erzeugte bei den Griechen und Römern Annahme finden konnte. Daß es popularisierte philonische Vorstellungen waren und nicht Philos Schriften unmittelbar, aus denen das Christentum hervorging, ist bewiesen dadurch, daß das Neue Testament den Hauptteil dieser Schriften fast vollständig vernachlässigt, nämlich die allegorische philosophische Deutung alttestamentlicher Erzählungen. Es ist dies eine Seite, die Bauer nicht hinreichend beachtet hat.

Wie das Christentum in seiner ersten Gestalt ausgesehen hat, davon kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man die sog. Offenbarung Johannis liest. Wüster, verworrener Fanatismus, von Dogmen erst die Anfänge, von der sog. christlichen Moral nur die Fleischesabtötung, dagegen Visionen und Prophezeiungen die Menge. Die Ausbildung der Dogmen und der Sittenlehre gehört einer späteren Zeit an, in der die Evangelien und sog. apostolischen Episteln geschrieben wurden. Und da wurde – für die Moral wenigstens – die stoische Philosophie und namentlich Seneca ungeniert benutzt. Daß die Episteln ihn oft wörtlich abschreiben, hat Bauer nachgewiesen; in der Tat, die Sache war schon den Rechtgläubigen aufgefallen; aber sie behaupteten, Seneka habe das – damals noch gar nicht verfaßte – Neue Testament abgeschrieben. Die Dogmatik entwickelte sich einerseits in Verbindung mit der sich bildenden evangelischen Legende von Jesus, andererseits im Kampfe zwischen Judenchristen und Heidenchristen.

Über die Ursachen, die dem Christentum zum Sieg und zur Weltherrschaft verhelfen, gibt Bauer auch sehr wertvolle Daten. Aber hier tritt der Idealismus des deutschen Philosophen ihm in den Weg, verhindert ihn, klar zu sehen und scharf zu formulieren. Die Phrase muß oft am entscheidenden Punkt statt der Sache Dienst tun. Statt also auf die Ansichten Bauers im einzelnen einzugehn, geben wir lieber unsre eigne, außer auf Bauers Schriften auch auf selbständigen Studien beruhende Auffassung dieses Punktes.

Die römische Eroberung löste in allen unterworfenen Ländern zunächst direkt die früheren politischen Zustände und sodann indirekt auch die alten gesellschaftlichen Lebensbedingungen auf. Erstens, indem sie an die Stelle der früheren ständischen Gliederung (abgesehen von der Sklaverei) den einfachen Unterschied zwischen römischen Bürgern und Nichtbürgern oder Staatsuntertanen setzte. Zweitens, und hauptsächlich, durch die Erpressungen im Namen des römischen Staates. Wurde der Bereicherungswut

der Statthalter unter dem Kaiserreich im Staatsinteresse möglichst ein Ziel gesetzt, so trat an deren Stelle die stets und mit wachsender Kraft wirkende, immer mehr angezogene Steuerschraube für den Staatssäckel – eine Ausaugung, die furchtbar auflösend wirkte. Drittens endlich wurde überall nach römischem Recht von römischen Richtern geurteilt, die einheimischen gesellschaftlichen Ordnungen damit für ungültig erklärt, soweit sie nicht mit römischer Rechtsordnung stimmten. Diese drei Hebel mußten mit ungeheurer nivellierender Kraft wirken, namentlich, wenn sie ein paar Jahrhunderte lang angesetzt wurden an Bevölkerungen, deren kräftigster Teil schon in den der Eroberung vorhergehenden, sie begleitenden und oft noch ihr folgenden Kämpfen niedergemacht oder in die Sklaverei abgeführt war. Die sozialen Verhältnisse der Provinzen näherten sich immer mehr denen der Hauptstadt Italiens. Die Bevölkerung teilte sich mehr und mehr in drei aus den verschiedensten Elementen und Nationalitäten zusammengewürfelte Klassen: Reiche, darunter nicht wenig freigelassene Sklaven (s. Petronius⁽¹⁹⁰⁾), Großgrundbesitzer, Zinswucherer oder beides, wie der Onkel des Christentums, Seneca; besitzlose Freie, in Rom vom Staate ernährt und belustigt – in den Provinzen konnten sie sehn, wie sie fort kamen; endlich die große Masse – Sklaven. Gegenüber dem Staat, d. h. dem Kaiser, waren die beiden ersten Klassen fast ebenso rechtlos wie die Sklaven gegenüber ihren Herren. Namentlich von Tiberius bis Nero war es Regel, reiche Römer zum Tode zu verurteilen, um ihr Vermögen einzuziehen. Stütze der Regierung war materiell das Heer, das einer Landsknechtsarmee schon weit ähnlicher sah als dem alten römischen Bauernheer, und moralisch die allgemeine Einsicht, daß aus dieser Lage nicht herauszukommen, daß zwar nicht dieser oder jener Kaiser, aber das auf Militärherrschaft gegründete Kaisertum eine unabwendliche Notwendigkeit sei. Auf welchen sehr materiellen Tatsachen diese Einsicht beruhte, darauf einzugehn, ist hier nicht der Ort.

Der allgemeinen Rechtlosigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit besserer Zustände entsprach die allgemeine Erschlaffung und Demoralisation. Die wenigen noch übrigen Altrömer patrizischer Art und Gesinnung wurden beseitigt oder starben aus; ihr letzter ist Tacitus. Die übrigen waren froh, wenn sie sich vom öffentlichen Leben ganz fernhalten konnten; Reichtumserwerb und Reichtumsgenuß füllten ihr Dasein aus, Privatklatsch und Privatkabale. Die besitzlosen Freien, in Rom Staatspensionäre, hatten dagegen in den Provinzen einen harten Stand. Arbeiten mußten sie und das obendrein gegen die Konkurrenz der Sklavenarbeit. Doch waren sie auf die Städte beschränkt. Neben ihnen gab es in den Provinzen noch Bauern, freie

Grundbesitzer (hie und da wohl auch noch in Gemeineigentum) oder, wie in Gallien, Schuldhörige großer Grundherren. Diese Klasse wurde von der gesellschaftlichen Umwälzung am wenigsten berührt; sie stellte auch der religiösen den längsten Widerstand entgegen*. Endlich die Sklaven, recht- und willenlos, in der Unmöglichkeit, sich zu befreien, wie schon die Niederlage des Spartakus bewiesen; aber dabei größtenteils selbst ehemalige Freie oder Söhne Freigelassener. Unter ihnen mußte also noch am meisten lebendiger, wenn auch nach außen ohnmächtiger Haß gegen ihre Lebenslage vorhanden sein.

Dementsprechend werden wir auch die Ideologen jener Zeit geartet finden. Die Philosophen waren entweder bloße gelderwerbende Schulmeister oder bezahlte Possenreißer reicher Prasser. Manche waren sogar Sklaven. Was aus ihnen wurde, wenn es ihnen gut ging, zeigt Herr Seneca. Dieser Tugend und Enthaltung predigende Stoiker war erster Hofintrigant Neros, was ohne Kriecherei nicht abging, ließ sich von ihm Geld, Güter, Gärten, Paläste schenken, und während er den armen Lazarus des Evangeliums predigte, war er in Wirklichkeit der reiche Mann desselben Gleichnisses. Erst als Nero ihm an den Kragen wollte, bat er den Kaiser, alle Geschenke zurückzunehmen, seine Philosophie genüge ihm. Nur ganz vereinzelte Philosophen, wie Persius, schwangen wenigstens die Geißel der Satire über ihre entarteten Zeitgenossen. Was aber die zweite Art Ideologen angeht, die Juristen, so schwärmten diese für die neuen Zustände, weil die Verwischung aller Standesunterschiede ihnen erlaubte, ihr geliebtes Privatrecht in aller Breite auszuarbeiten, wofür sie dann den Kaisern das hündischste Staatsrecht verfertigten, das je existiert hat.

Mit den politischen und sozialen Besonderheiten der Völker hatte das Römerreich auch seine besonderen Religionen dem Untergang geweiht. Alle Religionen des Altertums waren naturwüchsige Stammes- und später Nationalreligionen, hervorgesproßt aus und verwachsen mit den gesellschaftlichen und politischen Zuständen des jedesmaligen Volks. Einmal diese ihre Grundlagen zerstört, die überlieferten Gesellschaftsformen, die hergebrachte politische Einrichtung und die nationale Unabhängigkeit gebrochen, brach die dazugehörige Religion selbstredend zusammen. Die Nationalgötter konnten andre Nationalgötter, bei anderen Völkern, neben sich dulden, und das war die allgemeine Regel im Altertum: aber nicht über sich. Die Verpflanzung orientalischer Götterkulte nach Rom schadete nur

* Nach Fallmerayer wurde noch im 9. Jahrhundert in der Maina (Peloponnes) von den Bauern dem Zeus geopfert.

der römischen Religion, konnte aber den Verfall der orientalischen Religionen nicht hemmen. Sobald die Nationalgötter die Unabhängigkeit und Selbständigkeit ihrer Nation nicht mehr schirmen können, brechen sie sich selbst den Hals. So geschah es überall (abgesehen von den Bauern, besonders im Gebirg). Was in Rom und Griechenland die vulgärphilosophische Aufklärung, ich hätte beinahe gesagt der Voltairianismus, das tat in den Provinzen die römische Unterjochung und die Ersetzung freiheitsstolzer Männer durch verzweifelnde Untertanen und selbstsüchtige Lumpen.

Das war die materielle und moralische Lage. Die Gegenwart unerträglich, die Zukunft womöglich noch drohender. Kein Ausweg. Verzweiflung oder Rettung in den allerordinärsten sinnlichen Genuß – bei denen wenigstens, die sich das erlauben konnten, und das war eine kleine Minderzahl. Sonst blieb nur noch die schlaife Ergebung in das Unvermeidliche.

Aber in allen Klassen mußte es eine Anzahl Leute geben, die, an der materiellen Erlösung verzweifelnd, eine geistige Erlösung als Ersatz suchten – einen Trost im Bewußtsein, der sie vor der gänzlichen Verzweiflung bewahrte. Diesen Trost konnte die Stoa nicht bieten, ebensowenig wie die Schule Epikurs, eben weil sie Philosophien, also nicht für das gemeine Bewußtsein berechnet sind, und dann zweitens, weil der Lebenswandel ihrer Jünger die Lehren der Schule in Mißkredit brachte. Der Trost sollte nicht die verlorne Philosophie, sondern die verlorne Religion ersetzen, er mußte eben in religiöser Form auftreten, wie damals, und noch bis ins 17. Jahrhundert, alles, was die Massen packen sollte.

Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daß von diesen sich nach einem solchen Bewußtseinstrost, nach dieser Flucht aus der äußern Welt in die innere sehnenen Leuten die Mehrzahl sich finden mußte – unter den *Sklassen*.

In diese allgemeine ökonomische, politische, intellektuelle und moralische Auflösung trat nun das Christentum. Zu allen bisherigen Religionen trat es in entschiednen Gegensatz.

Bei allen bisherigen Religionen waren die Zeremonien die Hauptsache. Nur durch die Teilnahme an Opfern und Umzügen, im Orient noch dazu durch die Beobachtung der umständlichsten Diät- und Reinheitsvorschriften, konnte man seine Angehörigkeit bekunden. Während Rom und Griechenland in letzterer Beziehung tolerant waren, herrschte im Orient eine religiöse Verbotskut, die zum schließlichen Verfall nicht wenig beigetragen hat. Leute zweier verschiedner Religionen, Ägypter, Perser, Juden, Chaldäer etc., können nicht zusammen essen oder trinken; keinen alltäglichen Akt gemeinsam begehn, kaum zusammen sprechen. An dieser Scheidung

des Menschen vom Menschen ist der alte Orient größtenteils mit untergegangen. Das Christentum kennt keine scheidenden Zeremonien, nicht einmal die Opfer und Umzüge der klassischen Welt. Indem es so alle Nationalreligionen und das ihnen gemeinsame Zeremoniell verwirft und an alle Völker ohne Unterschied sich wendet, wird es selbst die *erste mögliche Weltreligion*. Auch das Judentum hatte mit seinem neuen Universalgott einen Anlauf zur Weltreligion genommen; aber die Kinder Israels blieben immer eine Aristokratie unter den Gläubigen und Beschnittenen, und selbst das Christentum mußte die Vorstellung von dem Vorzug der Judenchristen (die noch in der sog. Offenbarung Johannis herrschte) erst loswerden, ehe es wirkliche Weltreligion werden konnte. Andererseits hat der Islam, durch Beibehaltung seines spezifisch orientalischen Zeremoniells, selbst sein Ausbreitungsgebiet auf den Orient und das eroberte und von arabischen Beduinen neu bevölkerte Nordafrika beschränkt: hier konnte er herrschende Religion werden, im Westen nicht.

Zweitens schlug das Christentum eine Saite an, die in zahllosen Herzen widerklingen mußte. Auf alle Klagen über die Schlechtigkeit der Zeiten und das allgemeine materielle und moralische Elend antwortete das christliche Sündenbewußtsein: So ist es, und so kann es nicht anders sein, an der Verderbtheit der Welt bist Du schuld, Ihr alle, Deine und Euere eigne innere Verderbtheit! Und wo war der Mann, der nein sagen konnte? *Mea culpa!*¹ Die Erkenntnis des eignen Schuldanteils jedes einzelnen am allgemeinen Unglück war unabweisbar und wurde nun auch Vorbedingung der geistigen Erlösung, die das Christentum gleichzeitig verkündete. Und diese geistige Erlösung war so eingerichtet, daß sie von den Genossen jeder alten Religionsgemeinschaft leicht verstanden werden konnte. Allen diesen alten Religionen war die Vorstellung des Sühnopfers geläufig, durch das die beleidigte Gottheit versöhnt wurde; wie sollte die Vorstellung von dem ein für allemal die Sünden der Menschheit tilgenden Selbstopfer des Mittlers da nicht leicht Boden finden? Indem also das Christentum das allgemein verbreitete Gefühl, daß die Menschen am allgemeinen Verderben selbst schuld seien, als Sündenbewußtsein jedes einzelnen zum klaren Ausdruck brachte und gleichzeitig mit dem Opfertod seines Stifters eine überall leicht erfassliche Form der allgemein ersehnten inneren Erlösung von der verderbten Welt, des Bewußtseinstrosts, lieferte, bewährte es wieder seine Fähigkeit, Weltreligion zu werden – und zwar eine für die grade vorliegende Welt passende Religion.

¹ Meine Schuld!

So ist es gekommen, daß unter den Tausenden von Propheten und Predigern in der Wüste, die jene Zeit mit ihren zahllosen Religionserneuerungen erfüllten, allein die Stifter des Christentums Erfolg gehabt haben. Nicht nur in Palästina, im ganzen Orient wimmelte es von solchen Religionsstiftern, unter denen ein – man kann sagen – darwinistischer Kampf um die ideelle Existenz herrschte. Dank vornehmlich den oben entwickelten Elementen siegte das Christentum. Und wie es allmählich im Kampf der Sekten untereinander und mit der heidnischen Welt durch natürliche Zuchtwahl seinen Charakter als Weltreligion immer weiter ausbildete, das lehrt im einzelnen die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte.

F. Engels

Geschrieben in der zweiten Aprilhälfte 1882.

Nach der Handschrift.

I

Die Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung. Wie diese, war das Christentum im Ursprung eine Bewegung Unterdrückter: es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker. Beide, Christentum wie Arbeitersozialismus, predigen eine bevorstehende Erlösung aus Knechtschaft und Elend; das Christentum setzt diese Erlösung in ein jenseitiges Leben nach dem Tod, in den Himmel, der Sozialismus in diese Welt, in eine Umgestaltung der Gesellschaft. Beide werden verfolgt und gehetzt, ihre Anhänger geächtet, unter Ausnahmegesetze gestellt, die einen als Feinde des Menschengeschlechts, die andern als Reichsfeinde, Feinde der Religion, der Familie, der gesellschaftlichen Ordnung. Und trotz aller Verfolgungen, ja sogar direkt gefördert durch sie, dringen beide siegreich, unaufhaltsam vor. Dreihundert Jahre nach seinem Entstehen ist das Christentum anerkannte Staatsreligion des römischen Weltreichs, und in kaum sechzig Jahren hat sich der Sozialismus eine Stellung erobert, die ihm den Sieg absolut sicherstellt.

Wenn also Herr Professor Anton Menger in seinem „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“ sich wundert, warum bei der kolossalen Zentralisation des Grundbesitzes unter den römischen Kaisern und bei den maßlosen Leiden der damaligen, fast ausschließlich aus Sklaven bestehenden Arbeiterklasse „auf den Sturz des weströmischen Reichs nicht der Sozialismus gefolgt sei“^[399], – so sieht er eben nicht, daß dieser „Sozialismus“, soweit er damals möglich war, in der Tat bestand und auch zur Herrschaft kam – im Christentum. Nur daß dies Christentum, wie dies den geschichtlichen Vorbedingungen nach gar nicht anders sein konnte, die soziale Umgestaltung nicht in dieser Welt verwirklichen wollte, sondern im Jenseits,

im Himmel, im ewigen Leben nach dem Tod, im nahe bevorstehenden „Tausendjährigen Reich“.

Die Parallele beider geschichtlichen Erscheinungen drängt sich schon im Mittelalter auf, bei den ersten Erhebungen unterdrückter Bauern und namentlich städtischer Plebejer. Diese Erhebungen, wie alle Massenbewegungen des Mittelalters, trugen notwendig eine religiöse Maske, erschienen als Wiederherstellungen des Urchristentums aus eingerissener Entartung*; aber regeln.äßig verbargen sich hinter der religiösen Exaltation sehr handfeste weltliche Interessen. Am großartigsten trat dies hervor in der Organisation der böhmischen Taboriten unter Johann Žižka glorreichen Angedenkens^[401]; aber durch das ganze Mittelalter geht dieser Zug, bis er nach dem deutschen Bauernkrieg allmählich einschläft, um wieder zu erwachen bei den Arbeiterkommunisten nach 1830. Sowohl die französischen revolutionären Kommunisten wie namentlich Weitling und seine Anhänger berufen sich aufs Urchristentum, lange bevor Ernest Renan sagte: Wollt ihr euch eine Vorstellung von den ersten christlichen Gemeinden machen, so seht euch eine lokale Sektion der Internationalen Arbeiterassoziation an.

* Einen eigentümlichen Gegensatz hierzu bilden die religiösen Aufstände der muhammedanischen Welt, namentlich in Afrika. Der Islam ist eine auf Orientalen, speziell Araber zugeschnittene Religion, also einerseits auf handel- und gewerbebetreibende Städter, andererseits auf nomadisierende Beduinen. Darin liegt aber der Keim einer periodisch wiederkehrenden Kollision. Die Städter werden reich, üppig, lax in Beobachtung des „Gesetzes“. Die Beduinen, arm und aus Armut sittenstreng, schauen mit Neid und Gier auf diese Reichtümer und Genüsse. Dann tun sie sich zusammen unter einem Propheten, einem Mahdi, die Abgefallnen zu züchtigen, die Achtung vor dem Zeremonialgesetz und dem wahren Glauben wiederherzustellen und zum Lohn die Schätze der Abtrünnigen einzuheimsen. Nach hundert Jahren stehn sie natürlich genau da, wo jene Abtrünnigen standen; eine neue Glaubensreinigung ist nötig, ein neuer Mahdi steht auf, das Spiel geht von vorne an. So ist's geschehn von den Eroberungszügen der afrikanischen Almoraviden und Almohaden nach Spanien bis zum letzten Mahdi von Chartum, der den Engländern so erfolgreich trotzte^[400]. So oder ähnlich verhielt es sich mit den Aufständen in Persien und andern muhammedanischen Ländern. Es sind alles religiös verkleidete Bewegungen, entspringend aus ökonomischen Ursachen; aber, auch wenn siegreich, lassen sie die alten ökonomischen Bedingungen unangerührt fortbestehen. Es bleibt also alles beim alten, und die Kollision wird periodisch. In den Volkserhebungen des christlichen Westens dagegen dient die religiöse Verkleidung nur als Fahne und Maske für Angriffe auf eine veraltende ökonomische Ordnung; diese wird schließlich gestürzt, eine neue kommt auf, die Welt kommt vorwärts.

Der französische Belletrist, der auf Grundlage einer selbst in der modernen Journalistik beispiellosen Ausschlichtung der deutschen Bibelkritik den kirchengeschichtlichen Roman: „*Origines du Christianisme*“ anfertigte, wußte selbst nicht, wieviel Wahres in obigem Worte lag. Ich möchte den alten „Internationalen“ sehen, der z. B. den sogenannten zweiten Brief Pauli an die Korinther lesen kann, ohne daß wenigstens in einer Beziehung alte Wunden bei ihm aufbrechen. Der ganze Brief, vom achten Kapitel an, hallt den ewigen, ach so wohlbekannten Klage-ton wider: *les cotisations ne rentrent pas* – die Beiträge wollen nicht einkommen! Wie viele der eifrigsten Propagandisten der sechziger Jahre würden dem Verfasser dieses Briefs, wer er auch sei, verständnisinnig die Hand drücken und flüstern: also auch dir ging's so! Auch wir können ein Liedchen davon singen – auch in unsrer Assoziation wimmelte es von Korinthern – diese nicht einkommenden Beiträge, die unfäßbar vor unsren Tantalusblicken umherflatterten, das waren ja grade die berühmten „Millionen der Internationale“!

Eine unsrer besten Quellen über die ersten Christen ist Lucian von Samosata, der Voltaire des klassischen Altertums, der gegen jede Art religiösen Aberglaubens sich gleich skeptisch verhielt und daher weder heidnisch-gläubige noch politische Gründe hatte, die Christen anders zu behandeln als irgendwelche andre Religionsgenossenschaft. Im Gegenteil, er verspottet sie alle ihres Aberglaubens halber, die Jupiter-Anbeter nicht minder als die Christus-Anbeter; für seinen flach-rationalistischen Standpunkt ist die eine Sorte Aberglauben ebenso albern wie die andre. Dieser jedenfalls unparteiische Zeuge erzählt unter anderm auch die Lebensgeschichte eines Abenteurers Peregrinus, der sich Proteus nannte, aus Parium am Hellespont. Besagter Peregrinus debütierte in seiner Jugend in Armenien mit einem Ehebruch, wurde auf frischer Tat ertappt und nach Landessitte gelyncht. Glücklicherweise entrannt, erdrosselte er in Parium seinen Vater und mußte fliehen.

„Und da geschah es“ – ich zitiere nach der Übersetzung von Schott^[402] –, „daß er auch die wundersame Weisheit der Christianer kennenlernte, mit deren Priestern und Schriftgelehrten er in Palästina Umgang gepflogen hatte. Und in kurzer Zeit brachte er es so weit, daß seine Lehrer nur Kinder gegen ihn zu sein schienen. Er ward Prophet, Gemeindeältester, Synagogenmeister, kurz, alles in allem: er legte ihre Schriften aus und schrieb selbst welche in großer Zahl, so daß sie am Ende ein höheres Wesen in ihm zu sehen glaubten, sich Gesetze von ihm geben ließen, und ihn zu ihrem Vorsteher (Bischof) ernannten... Aus dieser Veranlassung“ (d. h. als Christ) „ward nun einmal auch Proteus von der Obrigkeit festgenommen und ins Gefängnis geworfen... Während er so in Banden lag, machten die Christianer, welche seine Gefangenmachung ein

großes Unglück dünkte, alle möglichen Versuche, ihn zu befreien. Allein es gelang nicht, und nun wurde ihm von ihnen alle mögliche Pflege mit der ungewöhnlichsten Sorgfalt erwiesen. Mit Tagesanbruch schon sah man alte Mütterchen, Witwen und junge Waisen vor der Tür seines Gefängnisses harren; die angeseheneren Christianer bestachen sogar die Gefangenwärter und brachten ganze Nächte bei ihm zu; sie trugen daselbst ihre Mahlzeiten zusammen, lasen bei ihm ihre heiligen Bücher; kurz, der liebe Peregrinus (so hieß er damals noch) war ihnen nichts Geringeres als ein andrer Sokrates. Sogar aus einigen kleinasiatischen Städten erschienen Abgeordnete der christianischen Gemeinden, ihm hülfreiche Hand zu leisten, ihn zu trösten und seine Fürsprecher vor Gericht zu sein. Es ist unglaublich, wie schnell diese Leute überall bei der Hand sind, wenn es eine Angelegenheit ihrer Gemeinschaft betrifft; sie sparen alsdann weder Mühe noch Kosten. Und so kamen auch dem Peregrinus damals Gelder von allen Seiten zu, so daß seine Gefangenschaft für ihn Quelle einer reichlichen Einnahme wurde. Die armen Leute haben sich nämlich beredet, mit Leib und Seele unsterblich zu sein und in alle Ewigkeit zu leben; daher kommt es auch, daß sie den Tod verachten und viele von ihnen sich demselben sogar freiwillig hingeben. Sodann hat ihnen ihr vornehmster Gesetzgeber die Meinung beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder wären, sobald sie übergegangen, d. h. die griechischen Götter verleugnet und sich zur Anbetung jenes gekreuzigten Sophisten bekannt hätten und nach dessen Vorschriften lebten. Daher verachten sie alle äußern Güter ohne Unterschied und besitzen sie gemeinschaftlich – Lehren, die sie auf Treu und Glauben, ohne Prüfung und Beweis, angenommen haben. Wenn nun ein geschickter Betrüger an sie kommt, der die Umstände schlau zu benutzen weiß, so kann es ihm in kurzem gelingen, ein reicher Mann zu werden und die einfältigen Tröpfe ins Fäustchen auszulachen. Übrigens wurde Peregrinus von dem damaligen Präekten von Syrien wieder auf freien Fuß gesetzt.“

Nach einigen weiteren Abenteuern heißt es dann:

„Nun zog unser Mann zum zweitenmal“ (von Parium) „aufs Landstreichen aus, wobei ihm statt alles Reisegeldes die Gutmütigkeit der Christianer genügte, welche ihm überall zur Bedeckung dienten und es ihm an nichts gebrechen ließen. Eine Zeitlang ward er auf diese Weise gefüttert. Als er aber auch gegen die Gesetze der Christianer verstieß – man hatte ihn, glaube ich, etwas bei ihnen Verbotnes essen sehen –, so schlossen sie ihn aus ihrer Gemeinschaft aus.“

Welche Jugenderinnerungen steigen mir auf bei dieser Stelle Lucians. Da ist zuerst der „Prophet Albrecht“, der von etwa 1840 an die Weitlingschen Kommunistengemeinden^[403] der Schweiz auf einige Jahre im buchstäblichen Sinn des Worts unsicher machte – ein großer starker Mann mit langem Bart, der die Schweiz zu Fuß durchwanderte und Zuhörer für sein geheimnisvolles neues Weltbefreiungs-Evangelium aufstöberte –, der aber im übrigen ein ziemlich harmloser Konfusionarius gewesen zu sein scheint und bald starb. Da ist sein weniger harmloser Nachfolger, der „Dr.“ Georg

Kuhlmann aus Holstein, der die Zeit benutzte, da Weitling im Gefängnis saß, um die Gemeinden der französischen Schweiz zu *seinem* Evangelium zu bekehren, und zeitweilig mit solchem Glück, daß er sogar den weitaus geistreichsten, aber auch verbummeltsten unter ihnen, August Becker, einfiel. Dieser Kuhlmann hielt ihnen Vorlesungen, die 1845 zu Genf veröffentlicht wurden unter dem Titel: „Die Neue Welt, oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung“. Und in der von seinen Anhängern (wahrscheinlich von August Becker) redigierten Einleitung heißt es:

„Es fehlte an einem Mann, in dessen Munde all' unsere Leiden und all' unser Sehnen und Hoffen, mit einem Wort alles was unsre Zeit im Innersten bewegt, zur Sprache würde... Dieser Mann, den unsre Zeit erwartet, er ist aufgetreten. Er ist der Dr. Georg Kuhlmann aus Holstein. Er ist aufgetreten mit der Lehre von der neuen Welt oder dem Reich des Geistes in der Wirklichkeit.“^[404]

Ich brauche wohl nicht hinzuzusetzen, daß diese Lehre von der neuen Welt weiter nichts ist als die allerordinärste Gefühlsduselei, in halb-biblische Redensarten à la Lamennais gebracht und mit Prophetenarroganz vorgebracht. Was die guten Weitlingianer nicht verhinderte, diesen Schwindler ebenso auf den Händen zu tragen wie jene asiatischen Christen den Peregrinus. Sie, die sonst erdemokratisch und egalitär bis aufs äußerste waren, derart, daß sie gegen jeden Schulmeister, Journalisten, überhaupt Nicht-Handwerker, als gegen einen „Gelehrten“, der sie ausbeuten wolle, einen unauslöschlichen Verdacht hegten, sie ließen sich von dem melodramatisch ausgestaffierten Kuhlmann beibringen, daß in der „neuen Welt“ der Weiseste, id est Kuhlmann, die Verteilung der Genüsse regeln werde und deshalb auch schon jetzt, in der alten Welt, die Jünger demselben Weisesten die Genüsse scheffelweis zutragen, sich selbst aber mit den Brosamen begnügen müßten. Und Peregrinus-Kuhlmann lebte herrlich und in Freuden auf Kosten der Gemeinden – solange es währte. Sehr lange währte es freilich nicht; wachsendes Murren der Zweifler und Ungläubigen, drohende Verfolgungen der Waadtländer Regierung machten dem „Reich des Geistes“ in Lausanne ein Ende – Kuhlmann verschwand.

Jedem, der die europäische Arbeiterbewegung in ihren Anfängen aus Erfahrung gekannt hat, werden ähnliche Beispiele zu Dutzenden ins Gedächtnis kommen. Heutzutage sind solche extreme Fälle, wenigstens in den größern Zentren, unmöglich geworden, aber in abgelegnern Gegenden, wo die Bewegung neues Terrain erobert, kann so ein kleiner Peregrinus noch auf zeitweiligen beschränkten Erfolg rechnen. Und wie sich an die Arbeiterpartei in allen Ländern alle Elemente herandrängen, die von der offiziellen

Welt nichts zu erwarten oder bei ihr ausgespielt haben – Impfgegner, Mäßigkeitsleute, Vegetarianer, Antivivisektionisten, Naturärzte, freigemeindliche Prediger⁽⁴⁰⁵⁾, denen die Gemeinde aus dem Leim gegangen, Verfasser neuer Weltentstehungstheorien, erfolglose oder verunglückte Erfinder, Dulder wirklicher oder vermeintlicher Ungerechtigkeiten, die von der Bürokratie als „unnütze Querulanten“ bezeichnet werden, ehrliche Narren und unehrliche Betrüger –, so ging es den ersten Christen auch. Alle die Elemente, die der Auflösungsprozeß der alten Welt freigesetzt, d.h. an die Luft gesetzt hatte, kamen nacheinander in den Anziehungskreis des Christentums als des einzigen Elements, das diesem Auflösungsprozeß widerstand – weil es eben sein eigenes notwendiges Produkt war – und das daher blieb und wuchs, während die andern Elemente nur Eintagsfliegen waren. Keine Schwärmerei, Narrheit oder Schwindelei, die nicht an die jungen Christengemeinden sich herangedrängt, die nicht wenigstens an einzelnen Orten zeitweilig offene Ohren und willige Gläubige gefunden hätte. Und wie unsere ersten kommunistischen Arbeitergemeinden, so waren auch die ersten Christen für Dinge, die in ihren Kram paßten, von einer beispiellosen Leichtgläubigkeit, so daß wir nicht einmal sicher sind, daß nicht aus „der großen Zahl Schriften“, die Peregrinus für die Christenheit verfaßte, das eine oder andre Fragment sich in unser Neues Testament verirrt hat.

II

Die deutsche Bibelkritik, bis jetzt die einzige wissenschaftliche Grundlage unsrer Kenntnis der Geschichte des Urchristentums, ist in doppelter Richtung verlaufen.

Die eine Richtung ist die der *Tübinger Schule*^[406], zu der im weitern Sinn auch D.F. Strauß zu rechnen ist. Sie geht in der kritischen Untersuchung so weit, wie eine *theologische* Schule gehn kann. Sie gibt zu, daß die vier Evangelien keine Berichte von Augenzeugen, sondern spätere Überarbeitungen verlornen Schriften, und daß von den dem Apostel Paulus zugeschriebnen Briefen höchstens vier echt sind usw. Sie streicht alle Wunder und alle Widersprüche als unzulässig aus der Geschichtserzählung aus; von dem übrigen aber sucht sie „zu retten, was noch zu retten ist“, und dabei kommt dann ihr Charakter als der einer Schule von Theologen sehr zum Vorschein. Sie hat es damit möglich gemacht, daß Renan, der großenteils auf ihr fußt, durch Anwendung derselben Methode noch viel mehr „gerettet“ hat und uns außer vielen mehr als zweifelhaften neutestamentlichen Erzählungen auch noch eine Menge sonstiger Märtyrerlegenden als historisch beglaubigt aufnötigen will. Jedenfalls aber kann alles, was die Tübinger Schule im Neuen Testament als ungeschichtlich oder untergeschoben verwirft, als endgültig für die Wissenschaft beseitigt gelten.

Die andere Richtung ist vertreten nur durch einen Mann – *Bruno Bauer*.^[407] Sein großes Verdienst besteht nicht nur in der rücksichtslosen Kritik der Evangelien und apostolischen Briefe, sondern auch darin, daß er zum erstenmal Ernst gemacht hat mit der Untersuchung, nicht nur der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, sondern auch der rein griechischen und griechisch-römischen Elemente, die dem Christentum erst die Laufbahn zur Weltreligion eröffnet haben. Die Sage von dem aus dem Judentum fix und fertig erstandnen Christentum, das von Palästina aus mit in der Hauptsache feststehender Dogmatik und Ethik die Welt eroberte, ist

seit Bruno Bauer unmöglich geworden; nur in den theologischen Fakultäten kann sie noch fortvegetieren und bei Leuten, die „dem Volk die Religion erhalten“ wollen selbst auf Kosten der Wissenschaft. Der gewaltige Anteil, den die philonische Schule Alexandriens und die griechisch-römische Vulgärphilosophie – platonische und namentlich stoische^[408] – an dem Christentum haben, das unter Konstantin Staatsreligion wurde, ist noch lange nicht im einzelnen festgestellt, aber sein Dasein ist erwiesen, und das ist vorwiegend Bruno Bauers Werk; er hat den Grund des Beweises gelegt, daß das Christentum nicht von außen, von Judäa in die römisch-griechische Welt importiert und ihr aufgenötigt worden, sondern daß es, wenigstens in seiner Weltreligionsgestalt, das eigenste Produkt dieser Welt ist. Natürlich schoß Bauer, wie alle gegen eingewurzelte Vorurteile ankämpfenden Leute, bei dieser Arbeit weit übers Ziel hinaus. Um den Einfluß Philos und namentlich Senecas auf das werdende Christentum auch literarisch zu fixieren und die neutestamentlichen Schriftsteller förmlich als Plagiatoren jener Philosophen darzustellen, muß er die Entstehung der neuen Religion um ein halbes Jahrhundert später setzen, die entgegenstehenden Berichte der römischen Geschichtsschreiber verwerfen und überhaupt mit der Geschichtsdarstellung sich starke Freiheiten erlauben. Das Christentum als solches entsteht nach ihm erst unter den flavischen Kaisern, die neutestamentliche Literatur erst unter Hadrian, Antonin und Marcus Aurelius. Damit verschwindet bei Bauer denn auch jeder historische Hintergrund für die neutestamentlichen Erzählungen von Jesus und seinen Jüngern; sie lösen sich auf in Sagen, worin die inneren Entwicklungsphasen und Gemütskämpfe der ersten Gemeinden auf mehr oder weniger fingierte Personen übertragen sind. Nicht Galiläa und Jerusalem, sondern Alexandria und Rom sind nach Bauer die Geburtsstätten der neuen Religion.

Wenn also die Tübinger Schule uns in dem von ihr unangefochtenen Residuum der neutestamentlichen Geschichte und Literatur das äußerste Maximum dessen bot, was die Wissenschaft sich heute selbst noch als streitig gefallen lassen kann, so bietet uns Bruno Bauer das Maximum dessen, was sie darin anfechten kann. Zwischen diesen Grenzen liegt die tatsächliche Wahrheit. Ob diese mit den heutigen Mitteln sich bestimmen läßt, scheint sehr zweifelhaft. Neue Funde namentlich in Rom, im Orient, vor allem in Ägypten werden viel mehr dazu beitragen als alle Kritik.

Nun aber haben wir im Neuen Testament ein einziges Buch, dessen Abfassungszeit sich bis auf wenige Monate feststellen läßt, das zwischen Juni 67 und Januar oder April 68 geschrieben sein muß^[409]; ein Buch, das also der allerersten christlichen Zeit angehört und uns deren Vorstellungen mit der

II

[Die großen oppositionellen Gruppierungen
und ihre Ideologien – Luther und Münzer]

Die Gruppierung der damals so mannigfaltigen Stände zu größeren Ganzen wurde schon durch die Dezentralisation und die lokale und provinzielle Selbständigkeit, durch die industrielle und kommerzielle Entfremdung der Provinzen voneinander, durch die schlechten Kommunikationen fast unmöglich gemacht. Diese Gruppierung bildet sich erst heraus mit der allgemeinen Verbreitung revolutionärer religiös-politischer Ideen in der Reformation. Die verschiedenen Stände, die sich diesen Ideen anschließen oder entgegenstellen, konzentrieren, freilich nur sehr mühsam und annähernd, die Nation in drei große Lager, in das katholische oder reaktionäre, das lutherische bürgerlich-reformierende und das revolutionäre. Wenn wir auch in dieser großen Zerklüftung der Nation wenig Konsequenz entdecken, wenn wir in den ersten beiden Lagern zum Teil dieselben Elemente finden, so erklärt sich dies aus dem Zustand der Auflösung, in dem sich die meisten, aus dem Mittelalter überlieferten offiziellen Stände befanden, und aus der Dezentralisation, die denselben Ständen an verschiedenen Orten momentan entgegengesetzte Richtungen anwies. Wir haben in den letzten Jahren so häufig ganz ähnliche Fakta in Deutschland zu sehen Gelegenheit gehabt, daß uns eine solche scheinbare Durcheinanderwürfelung der Stände und Klassen unter den viel verwickelteren Verhältnissen des 16. Jahrhunderts nicht wundern kann.

Die deutsche Ideologie sieht, trotz der neuesten Erfahrungen, in den Kämpfen, denen das Mittelalter erlag, noch immer weiter nichts als heftige theologische Zänkerereien. Hätten die Leute jener Zeit sich nur über die himmlischen Dinge verständigen können, so wäre, nach der Ansicht unsrer vaterländischen Geschichtskenner und Staatsweisen, gar kein Grund vorhanden gewesen, über die Dinge dieser Welt zu streiten. Diese Ideologen sind leichtgläubig genug, alle Illusionen für bare Münze zu nehmen, die sich eine Epoche über sich selbst macht oder die die Ideologen einer Zeit sich über diese Zeit machen. Dieselbe Klasse von Leuten sieht z.B. in der Revolution

von 1789 nur eine etwas hitzige Debatte über die Vorzüge der konstitutionellen vor der absoluten Monarchie, in der Julirevolution eine praktische Kontroverse über die Unhaltbarkeit des Rechts „von Gottes Gnaden“, in der Februarrevolution^[219] den Versuch zur Lösung der Frage „Republik oder Monarchie?“ usw. Von den *Klassenkämpfen*, die in diesen Erschütterungen ausgefochten werden und deren bloßer Ausdruck die jedesmal auf die Fahne geschriebene politische Phrase ist, von diesen Klassenkämpfen haben selbst heute noch unsre Ideologen kaum eine Ahnung, obwohl die Kunde davon vernehmlich genug nicht nur vom Auslande herüber, sondern auch aus dem Murren und Grollen vieler tausend einheimischen Proletarier herauf erschallt.

Auch in den sogenannten Religionskriegen des sechzehnten Jahrhunderts handelte es sich vor allem um sehr positive materielle Klasseninteressen, und diese Kriege waren Klassenkämpfe, ebensogut wie die späteren inneren Kollisionen in England und Frankreich. Wenn diese Klassenkämpfe damals religiöse Schibboleths trugen, wenn die Interessen, Bedürfnisse und Forderungen der einzelnen Klassen sich unter einer religiösen Decke verbargen, so ändert dies nichts an der Sache und erklärt sich leicht aus den Zeitverhältnissen.

Das Mittelalter hatte sich ganz aus dem Rohen entwickelt. Über die alte Zivilisation, die alte Philosophie, Politik und Jurisprudenz hatte es reinen Tisch gemacht, um in allem wieder von vorn anzufangen. Das einzige, das es aus der untergegangenen alten Welt übernommen hatte, war das Christentum und eine Anzahl halbzerstörter, ihrer ganzen Zivilisation entkleideter Städte. Die Folge davon war, daß, wie auf allen ursprünglichen Entwicklungsstufen, die Pfaffen das Monopol der intellektuellen Bildung erhielten und damit die Bildung selbst einen wesentlich theologischen Charakter bekam. Unter den Händen der Pfaffen blieben Politik und Jurisprudenz, wie alle übrigen Wissenschaften, bloße Zweige der Theologie und wurden nach denselben Prinzipien behandelt, die in dieser Geltung hatten. Die Dogmen der Kirche waren zu gleicher Zeit politische Axiome, und Bibelstellen hatten in jedem Gerichtshof Gesetzeskraft. Selbst als ein eigener Juristenstand sich bildete, blieb die Jurisprudenz noch lange unter der Vormundschaft der Theologie. Und diese Oberherrlichkeit der Theologie auf dem ganzen Gebiet der intellektuellen Tätigkeit war zugleich die notwendige Folge von der Stellung der Kirche als der allgemeinsten Zusammenfassung und Sanktion der bestehenden Feudalherrschaft.

Es ist klar, daß hiermit alle allgemein ausgesprochenen Angriffe auf den Feudalismus, vor allem Angriffe auf die Kirche, alle revolutionären, gesellschaftlichen und politischen Doktrinen zugleich und vorwiegend theologische

Ketzereien sein mußten. Damit die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse angetastet werden konnten, mußte ihnen der Heiligenschein abgestreift werden.

Die revolutionäre Opposition gegen die Feudalität geht durch das ganze Mittelalter. Sie tritt auf, je nach den Zeitverhältnissen, als Mystik, als offene Ketzerei, als bewaffneter Aufstand. Was die Mystik angeht, so weiß man, wie abhängig die Reformatoren des 16. Jahrhunderts von ihr waren; auch Münzer hat viel aus ihr genommen. Die Ketzereien waren teils der Ausdruck der Reaktion der patriarchalischen Alpenhirten gegen die zu ihnen vordringende Feudalität (die Waldenser^[220]); teils der Opposition der dem Feudalismus entwachsenen Städte gegen ihn (die Albigenser^[221], Arnold von Brescia etc.); teils direkter Insurrektionen der Bauern (John Ball, der Meister aus Ungarn¹, in der Pikardie etc.). Die patriarchalische Ketzerei der Waldenser können wir hier, ganz wie die Insurrektion der Schweizer, als einen nach Form und Inhalt reaktionären Versuch der Absperrung gegen die geschichtliche Bewegung, und von nur lokaler Bedeutung, beiseite lassen. In den beiden übrigen Formen der mittelalterlichen Ketzerei finden wir schon im zwölften Jahrhundert die Vorläufer des großen Gegensatzes zwischen bürgerlicher und bäurisch-plebejischer Opposition, an dem der Bauernkrieg zugrunde ging. Dieser Gegensatz zieht sich durchs ganze spätere Mittelalter.

Die Ketzerei der Städte – und sie ist die eigentlich offizielle Ketzerei des Mittelalters – wandte sich hauptsächlich gegen die Pfaffen, deren Reichtümer und politische Stellung sie angriff. Wie jetzt die Bourgeoisie ein gouvernement à bon marché, eine wohlfeile Regierung fordert, so verlangten die mittelalterlichen Bürger zunächst eine église à bon marché, eine wohlfeile Kirche. Der Form nach reaktionär, wie jede Ketzerei, die in der Fortentwicklung der Kirche und der Dogmen nur eine Entartung sehen kann, forderte die bürgerliche Ketzerei Herstellung der urchristlichen einfachen Kirchenverfassung und Aufhebung des exklusiven Priesterstandes. Diese wohlfeile Einrichtung beseitigte die Mönche, die Prälaten, den römischen Hof, kurz alles, was in der Kirche kostspielig war. Die Städte, selbst Republiken, wenn auch unter dem Schutz von Monarchen, sprachen durch ihre Angriffe gegen das Papsttum zum ersten Male in allgemeiner Form aus, daß die normale Form der Herrschaft des Bürgertums die Republik ist. Ihre Feindschaft gegen eine Reihe von Dogmen und Kirchengesetzen erklärt sich teils aus dem Gesagten, teils aus ihren sonstigen Lebensverhältnissen. Warum sie z. B. so heftig gegen das Zölibat auftraten, darüber gibt niemand besser Aufschluß als Boccaccio.

¹ Jakob

Arnold von Brescia in Italien und Deutschland, die Albigenser in Südfrankreich, John Wycliffe^[222] in England, Hus und die Calixtiner^[223] in Böhmen waren die Hauptrepräsentanten dieser Richtung. Daß die Opposition gegen den Feudalismus hier nur als Opposition gegen die *geistliche* Feudalität auftritt, erklärt sich sehr einfach daraus, daß die Städte überall schon anerkannter Stand waren und die weltliche Feudalität mit ihren Privilegien, mit den Waffen oder in den ständischen Versammlungen hinreichend bekämpfen konnten.

Auch hier sehen wir schon, sowohl in Südfrankreich wie in England und Böhmen, daß der größte Teil des niederen Adels sich den Städten im Kampf gegen die Pfaffen und in der Ketzerei anschließt – eine Erscheinung, die sich aus der Abhängigkeit des niederen Adels von den Städten und aus der Gemeinsamkeit der Interessen beider gegenüber den Fürsten und Prälaten erklärt und die wir im Bauernkrieg wiederfinden werden.

Einen ganz verschiedenen Charakter hatte die Ketzerei, die der direkte Ausdruck der bäurischen und plebejischen Bedürfnisse war und sich fast immer an einen Aufstand anschloß. Sie teilte zwar alle Forderungen der bürgerlichen Ketzerei in betreff der Pfaffen, des Papsttums und der Herstellung der urchristlichen Kirchenverfassung, aber sie ging zugleich unendlich weiter. Sie verlangte die Herstellung des urchristlichen Gleichheitsverhältnisses unter den Mitgliedern der Gemeinde und seine Anerkennung als Norm auch für die bürgerliche Welt. Sie zog von der „Gleichheit der Kinder Gottes“ den Schluß auf die bürgerliche Gleichheit und selbst teilweise schon auf die Gleichheit des Vermögens. Gleichstellung des Adels mit den Bauern, der Patrizier und bevorrechteten Bürger mit den Plebejern, Abschaffung der Frondienste, Grundzinsen, Steuern, Privilegien und wenigstens der schreiendsten Vermögensunterschiede waren Forderungen, die mit mehr oder weniger Bestimmtheit aufgestellt und als notwendige Konsequenzen der urchristlichen Doktrin behauptet wurden. Diese bäurisch-plebejische Ketzerei, in der Blütezeit des Feudalismus, z. B. bei den Albigensern, kaum noch zu trennen von der bürgerlichen, entwickelt sich zu einer scharf geschiedenen Parteiensicht im 14. und 15. Jahrhundert, wo sie gewöhnlich ganz selbständig neben der bürgerlichen Ketzerei auftritt. So John Ball, der Prediger des Wat-Tylerschen Aufstandes in England^[224] neben der Wycliffeschen Bewegung, so die Taboriten^[225] neben Calixtinern in Böhmen. Bei den Taboriten tritt sogar schon die republikanische Tendenz unter theokratischer Verbrämung hervor, die am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts durch die Vertreter der Plebejer in Deutschland weiter ausgebildet wurde.

An diese Form der Ketzerei schließt sich die Schwärmerei mystisierenden-

der Sekten, der Geißler^[226], Lollards^[227] etc., die in Zeiten der Unterdrückung die revolutionäre Tradition fortpflanzen.

Die Plebejer waren damals die einzige Klasse, die ganz außerhalb der offiziell bestehenden Gesellschaft stand. Sie befand sich außerhalb des feudalen und außerhalb des bürgerlichen Verbandes. Sie hatte weder Privilegien noch Eigentum; sie hatte nicht einmal, wie die Bauern und Kleinbürger, einen mit drückenden Lasten beschwerten Besitz. Sie war in jeder Beziehung besitzlos und rechtlos; ihre Lebensbedingungen kamen direkt nicht einmal in Berührung mit den bestehenden Institutionen, von denen sie vollständig ignoriert wurden. Sie war das lebendige Symptom der Auflösung der feudalen und zunftbürgerlichen Gesellschaft und zugleich der erste Vorläufer der modernbürgerlichen Gesellschaft.

Aus dieser Stellung erklärt es sich, warum die plebejische Fraktion schon damals nicht bei der bloßen Bekämpfung des Feudalismus und der privilegierten Pfahlbürgerei stehenbleiben konnte, warum sie, wenigstens in der Phantasie, selbst über die kaum empordämmernde modernbürgerliche Gesellschaft hinausgreifen, warum sie, die vollständig besitzlose Fraktion, schon Institutionen, Anschauungen und Vorstellungen in Frage stellen mußte, welche allen auf Klassengegensätzen beruhenden Gesellschaftsformen gemeinsam sind. Die chiliastischen Schwärmerieien^[228] des ersten Christentums boten hierzu einen bequemen Anknüpfungspunkt. Aber zugleich konnte dies Hinausgehen, nicht nur über die Gegenwart, sondern selbst über die Zukunft, nur ein gewaltsames, phantastisches sein und mußte beim ersten Versuch der praktischen Anwendung zurückfallen in die beschränkten Grenzen, die die damaligen Verhältnisse allein zuließen. Der Angriff auf das Privateigentum, die Forderung der Gütergemeinschaft, mußte sich auflösen in eine rohe Organisation der Wohltätigkeit; die vage christliche Gleichheit konnte höchstens auf die bürgerliche „Gleichheit vor dem Gesetz“ hinauslaufen; die Beseitigung aller Obrigkeit verwandelt sich schließlich in die Herstellung vom Volke gewählter republikanischer Regierungen. Die Antizipation des Kommunismus durch die Phantasie wurde in der Wirklichkeit eine Antizipation der modernen bürgerlichen Verhältnisse.

Diese gewaltsame, aber dennoch aus der Lebenslage der plebejischen Fraktion sehr erklärliche Antizipation auf die spätere Geschichte finden wir zuerst in *Deutschland*, bei *Thomas Münzer* und seiner Partei. Bei den Taboriten hatte allerdings eine Art chiliastischer Gütergemeinschaft bestanden, aber nur als rein militärische Maßregel. Erst bei Münzer sind diese kommunistischen Anklänge Ausdruck der Bestrebungen einer wirklichen Gesellschaftsfraktion, erst bei ihm sind sie mit einer gewissen Bestimmtheit formuliert, und seit ihm

finden wir sie in jeder großen Volkerschütterung wieder, bis sie allmählich mit der modernen proletarischen Bewegung zusammenfließen; geradeso wie im Mittelalter die Kämpfe der freien Bauern gegen die sie mehr und mehr umstrickende Feudalherrschaft zusammenfließen mit den Kämpfen der Leibeigenen und Hörigen um den vollständigen Bruch der Feudalherrschaft.

Während sich in dem ersten der drei großen Lager, im *konservativ-katholischen*, alle Elemente zusammenfanden, die an der Erhaltung des Bestehenden interessiert waren, also die Reichsgewalt, die geistlichen und ein Teil der weltlichen Fürsten, der reichere Adel, die Prälaten und das städtische Patriziat, sammeln sich um das Banner der *bürgerlich-gemäßigten lutherischen* Reform die besitzenden Elemente der Opposition, die Masse des niederen Adels, die Bürgerschaft und selbst ein Teil der weltlichen Fürsten, der sich durch Konfiskation der geistlichen Güter zu bereichern hoffte und die Gelegenheit zur Erringung größerer Unabhängigkeit vom Reich benutzen wollte. Die Bauern und Plebejer endlich schlossen sich zur *revolutionären* Partei zusammen, deren Forderungen und Doktrinen am schärfsten durch Münzer ausgesprochen wurden.

Luther und Münzer repräsentieren nach ihrer Doktrin wie nach ihrem Charakter und ihrem Auftreten jeder seine Partei vollständig.

Luther hat in den Jahren 1517 bis 1525 ganz dieselben Wandlungen durchgemacht, die die modernen deutschen Konstitutionellen von 1846 bis 1849 durchmachten und die jede bürgerliche Partei durchmacht, welche, einen Moment an die Spitze der Bewegung gestellt, in dieser Bewegung selbst von der hinter ihr stehenden plebejischen oder proletarischen Partei überflügelt wird.

Als Luther 1517 zuerst gegen die Dogmen und die Verfassung der katholischen Kirche auftrat, hatte seine Opposition durchaus noch keinen bestimmten Charakter. Ohne über die Forderungen der früheren bürgerlichen Ketzerei hinauszugehen, schloß sie keine einzige weitergehende Richtung aus und konnte es nicht. Im ersten Moment mußten alle oppositionellen Elemente vereinigt, mußte die entschiedenste revolutionäre Energie angewandt, mußte die Gesamtmasse der bisherigen Ketzerei gegenüber der katholischen Rechtgläubigkeit vertreten werden. Geradeso waren unsere liberalen Bourgeois noch 1847 revolutionär, nannten sich Sozialisten und Kommunisten und schwärmten für die Emanzipation der Arbeiterklasse. Die kräftige Bauernatur Luthers machte sich in dieser ersten Periode seines Auftretens in der ungestümsten Weise Luft.

„Wenn ihr“ (der römischen Pfaffen) „rasend Wüten einen Fortgang haben sollte, so dünkt mich, es wäre schier kein besserer Rat und Arznei, ihm zu steuern, denn daß

Könige und Fürsten mit Gewalt dazutäten, sich rüsteten und diese schädlichen Leute, so alle Welt vergiften, angriffen und einmal des Spiels ein Ende machten, *mit Waffen, nicht mit Worten*. So wir Diebe mit Schwert, Mörder mit Strang¹, Ketzler mit Feuer strafen, warum greifen wir nicht vielmehr an diese schädlichen Lehrer des Verderbens, als Päpste, Kardinäle, Bischöfe und das ganze Geschwärm der römischen Sodoma *mit allerlei Waffen und waschen unsere Hände in ihrem Blut?*^[220]

Aber dieser erste revolutionäre Feuereifer dauerte nicht lange. Der Blitz schlug ein, den Luther geschleudert hatte. Das ganze deutsche Volk geriet in Bewegung. Auf der einen Seite sahen Bauern und Plebejer in seinen Aufrufen wider die Pfaffen, in seiner Predigt von der christlichen Freiheit das Signal zur Erhebung; auf der andern schlossen sich die gemäßigeren Bürger und ein großer Teil des niederen Adels ihm an, wurden selbst Fürsten vom Strom mit fortgerissen. Die einen glaubten den Tag gekommen, wo sie mit allen ihren Unterdrückern Abrechnung halten könnten, die andern wollten nur die Macht der Pfaffen, die Abhängigkeit von Rom, die katholische Hierarchie brechen und sich aus der Konfiskation des Kirchengutes bereichern. Die Parteien sonderten sich und fanden ihre Repräsentanten. Luther mußte zwischen ihnen wählen. Er, der Schützling des Kurfürsten von Sachsen, der angesehene Professor von Wittenberg, der über Nacht mächtig und berühmt gewordene, mit einem Zirkel von abhängigen Kreaturen und Schmeichlern umgebene große Mann zauderte keinen Augenblick. Er ließ die populären Elemente der Bewegung fallen und schloß sich der bürgerlichen, adligen und fürstlichen Seite an. Die Aufrufe zum Vertilgungskampfe gegen Rom verstummten; Luther predigte jetzt die *friedliche Entwicklung* und den *passiven Widerstand* (vgl. z. B. „An den Adel teutscher Nation“, 1520 etc.). Auf Huttners Einladung, zu ihm und Sickingen auf die Ebernburg, den Mittelpunkt der Adelsverschwörung gegen Pfaffen und Fürsten, zu kommen, antwortete Luther:

„Ich möchte nicht, daß man das Evangelium *mit Gewalt und Blutvergießen verfechte*. Durch das Wort ist die Welt überwunden worden, durch das Wort ist die Kirche erhalten, durch das Wort wird sie auch wieder in den Stand kommen, und der Antichrist, wie er Seines ohne Gewalt bekommen, wird ohne Gewalt fallen.“^[230]

Von dieser Wendung, oder vielmehr von dieser bestimmteren Feststellung der Richtung Luthers, begann jenes Markten und Feilschen um die beizubehaltenden oder zu reformierenden Institutionen und Dogmen, jenes widerwärtige Diplomatisieren, Konzedieren, Intrigieren und Vereinbaren,

¹ Bei Zimmermann: Diebe mit Strang, Mörder mit Schwert

dessen Resultat die Augsburgerische Konfession^[231] war, die schließlich erhandelte Verfassung der reformierten Bürgerkirche. Es ist ganz derselbe Schacher, der sich neuerdings in deutschen Nationalversammlungen, Vereinbarungsversammlungen, Revisionskammern und Erfurter Parlamenten^[146] in politischer Form bis zum Ekel wiederholt hat. Der spießbürgerliche Charakter der offiziellen Reformation trat in diesen Verhandlungen aufs offenste hervor.

Daß Luther, als nunmehr erklärter Repräsentant der bürgerlichen Reform, den gesetzlichen Fortschritt predigte, hatte seine guten Gründe. Die Masse der Städte war der gemäßigten Reform zugefallen; der niedere Adel schloß sich ihr mehr und mehr an, ein Teil der Fürsten fiel zu, ein anderer schwankte. Ihr Erfolg war so gut wie gesichert, wenigstens in einem großen Teile von Deutschland. Bei fortgesetzter friedlicher Entwicklung konnten die übrigen Gegenden auf die Dauer dem Andrang der gemäßigten Opposition nicht widerstehn. Jede gewaltsame Erschütterung aber mußte die gemäßigte Partei in Konflikt bringen mit der extremen, plebejischen und Bauernpartei, mußte die Fürsten, den Adel und manche Städte der Bewegung entfremden und ließ nur die Chance entweder der Überflügelung der bürgerlichen Partei durch die Bauern und Plebejer oder der Unterdrückung sämtlicher Bewegungsparteien durch die katholische Restauration. Und wie die bürgerlichen Parteien, sobald sie die geringsten Siege erfochten haben, vermittelt des gesetzlichen Fortschritts zwischen der Scylla der Revolution und der Charybdis^[232] der Restauration durchzulavieren suchen, davon haben wir in der letzten Zeit Exempel genug gehabt.

Wie unter den allgemein gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen der damaligen Zeit die Resultate jeder Veränderung notwendig den Fürsten zugute kommen und ihre Macht vermehren mußten, so mußte die bürgerliche Reform, je schärfer sie sich von den plebejischen und bäurischen Elementen schied, immer mehr unter die Kontrolle der reformierten Fürsten geraten. Luther selbst wurde mehr und mehr ihr Knecht, und das Volk wußte sehr gut, was es tat, wenn es sagte, er sei ein Fürstendiener geworden wie die andern, und wenn es ihn in Orlamünde mit Steinwürfen verfolgte.

Als der Bauernkrieg losbrach, und zwar in Gegenden, wo Fürsten und Adel größtenteils katholisch waren, suchte Luther eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Er griff die Regierungen entschieden an. Sie seien schuld am Aufstand durch ihre Bedrückungen; nicht die Bauern setzten sich wider sie, sondern Gott selbst. Der Aufstand sei freilich auch ungöttlich und wider das Evangelium, hieß es auf der andern Seite. Schließlich riet er beiden Parteien, nachzugeben und sich göttlich zu vertragen.

Aber der Aufstand, trotz dieser wohlmeinenden Vermittlungsvorschläge, dehnte sich rasch aus, ergriff sogar protestantische, von lutherischen Fürsten, Herren und Städten beherrschte Gegenden und wuchs der bürgerlichen, „besonnenen“ Reform rasch über den Kopf. In Luthers nächster Nähe, in Thüringen, schlug die entschiedenste Fraktion der Insurgenten unter Münzer ihr Hauptquartier auf. Noch ein paar Erfolge, und ganz Deutschland stand in Flammen, Luther war umzingelt, vielleicht als Verräter durch die Spieße gejagt, und die bürgerliche Reform weggeschwemmt von der Sturmflut der bäurisch-plebejischen Revolution. Da galt kein Besinnen mehr. Gegenüber der Revolution wurden alle alten Feindschaften vergessen; im Vergleich mit den Rotten der Bauern waren die Diener der römischen Sodoma unschuldige Lämmer, sanftmütige Kinder Gottes; und Bürger und Fürsten, Adel und Pfaffen, Luther und Papst verbanden sich „wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“^[233].

„Man soll sie *zerschmeißen, würgen und stechen, heimlich und öffentlich*, wer da kann, wie man einen *tollen Hund* totschiagen muß!“ schrie Luther. „Darum, liebe Herren, loset hie, rettet da, steche, schlage, würge sie, wer da kann, bleibst du darüber tot, wohl dir, seligeren Tod kannst du nimmermehr überkommen.“

Man solle nur keine falsche Barmherzigkeit mit den Bauern haben. Die mengen sich selber unter die Aufrührischen, die sich derer erbarmen, welcher sich Gott nicht erbarmt, sondern welche er gestraft und verderbet haben will. Nachher werden die Bauern selber Gott danken lernen, wenn sie die eine Kuh hergeben müssen, auf daß sie die andre in Frieden genießen können; und die Fürsten werden durch den Aufruhr erkennen, wes Geistes der Pöbel sei, der nur mit Gewalt zu regieren.^[234]

„Der weise Mann sagt: *Cibus, onus et virga asino*¹ – in einen Bauern gehört Haberstroh, sie hören nicht das Wort und sind unsinnig, so müssen sie die *virgam*, die Büchse, hören, und geschieht ihnen recht. Bitten sollen wir für sie, daß sie gehorchen; wo nicht, so gilt's hier nicht viel Erbarmens. *Lasset nur die Büchsen unter sie sausen*, sie machen's sonst tausendmal ärger.“^[235]

Geradeso sprachen unsere weiland sozialistischen und philanthropischen Bourgeois, als das Proletariat nach den Märztagen seinen Anteil an den Früchten des Siegs reklamieren kam.

Luther hatte der plebejischen Bewegung ein mächtiges Werkzeug in die Hand gegeben durch die Übersetzung der Bibel. In der Bibel hatte er dem feudalisierten Christentum der Zeit das bescheidene Christentum der ersten

¹ Der Esel braucht Futter, Bürde und Stockschläge

Jahrhunderte, der zerfallenden feudalen Gesellschaft das Abbild einer Gesellschaft entgegengehalten, die nichts von der weitschichtigen, kunstmäßigen Feudalhierarchie wußte. Die Bauern hatten dies Werkzeug gegen Fürsten, Adel, Pfaffen, nach allen Seiten hin benutzt. Jetzt kehrte Luther es gegen sie und stellte aus der Bibel einen wahren Dithyrambus auf die von Gott eingesetzte Obrigkeit zusammen, wie ihn kein Tellerlecker der absoluten Monarchie je zustande gebracht hat. Das Fürstentum von Gottes Gnaden, der passive Gehorsam, selbst die Leibeigenschaft wurde mit der Bibel sanktioniert. Nicht nur der Bauernaufstand, auch die ganze Auflehnung Luthers selbst gegen die geistliche und weltliche Autorität war hierin verleugnet; nicht nur die populäre Bewegung, auch die bürgerliche war damit an die Fürsten veraten.

Brauchen wir die Bourgeois zu nennen, die auch von dieser Verleugnung ihrer eignen Vergangenheit uns kürzlich wieder Beispiele gegeben haben?

Stellen wir nun dem bürgerlichen Reformator Luther den plebejischen Revolutionär *Münzer* gegenüber.

Thomas Münzer^[236] war geboren zu *Stolberg* am Harz, um das Jahr 1498^[237]. Sein Vater soll, ein Opfer der Willkür der Stolberg'schen Grafen, am Galgen gestorben sein. Schon in seinem fünfzehnten Jahre stiftete Münzer auf der Schule zu Halle einen geheimen Bund gegen den Erzbischof von Magdeburg und die römische Kirche überhaupt. Seine Gelehrsamkeit in der damaligen Theologie verschaffte ihm früh den Doktorgrad und eine Stelle als Kaplan in einem Nonnenkloster zu Halle. Hier behandelte er schon Dogmen und Ritus der Kirche mit der größten Verachtung, bei der Messe ließ er die Worte der Wandlung ganz aus und aß, wie Luther von ihm erzählt, die Herrgötter ungeweiht^[238]. Sein Hauptstudium waren die mittelalterlichen Mystiker, besonders die chiliastischen Schriften Joachims des Calabresen. Das Tausendjährige Reich, das Strafgericht über die entartete Kirche und die verderbte Welt, das dieser verkündete und ausmalte, schien Münzer mit der Reformation und der allgemeinen Aufregung der Zeit nahe herbeigekommen. Er predigte in der Umgegend mit großem Beifall. 1520 ging er als erster evangelischer Prediger nach Zwickau. Hier fand er eine jener schwärmerischen chiliastischen Sekten vor, die in vielen Gegenden im stillen fortexistierten, hinter deren momentaner Demut und Zurückgezogenheit sich die fortwuchernde Opposition der untersten Gesellschaftsschichten gegen die bestehenden Zustände verborgen hatte und die jetzt mit der wachsenden Agitation immer offener und beharrlicher ans Tageslicht hervortraten. Es war die Sekte der Wiedertäufer,^[239] an deren Spitze Niklas *Storch* stand. Sie predigten das Nahen des Jüngsten Gerichts und des Tausendjährigen Reichs; sie

hatten „Gesichte, Verzückungen und den Geist der Weissagung“. Bald kamen sie in Konflikt mit dem Zwickauer Rat; Münzer verteidigte sie, obwohl er sich ihnen nie unbedingt anschloß, sondern sie vielmehr unter seinen Einfluß bekam. Der Rat schritt energisch gegen sie ein; sie mußten die Stadt verlassen, und Münzer mit ihnen. Es war Ende 1521.

Er ging nach Prag und suchte, an die Reste der hussitischen Bewegung anknüpfend, hier Boden zu gewinnen; aber seine Proklamation^[240] hatte nur den Erfolg, daß er auch aus Böhmen wieder fliehen mußte. 1522 wurde er Prediger zu Allstedt in Thüringen. Hier begann er damit, den Kultus zu reformieren. Noch ehe Luther so weit zu gehen wagte, schaffte er die lateinische Sprache total ab und ließ die ganze Bibel, nicht bloß die vorgeschriebenen sonntäglichen Evangelien und Episteln verlesen. Zu gleicher Zeit organisierte er die Propaganda in der Umgegend. Von allen Seiten lief das Volk ihm zu, und bald wurde Allstedt das Zentrum der populären Antipfaffenbewegung von ganz Thüringen.

Noch war Münzer vor allem Theologe; noch richtete er seine Angriffe fast ausschließlich gegen die Pfaffen. Aber er predigte nicht, wie Luther damals schon, die ruhige Debatte und den friedlichen Fortschritt, er setzte die früheren gewaltsamen Predigten Luthers fort und rief die sächsischen Fürsten und das Volk auf zum bewaffneten Einschreiten gegen die römischen Pfaffen.

„Sagt doch Christus, ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Was sollt ihr“ (die sächsischen Fürsten) „aber mit demselben machen? Nichts anders, denn die Bösen, die das Evangelium verhindern, wegtun und absondern, wollt ihr anders Diener Gottes sein. Christus hat mit großem Ernst befohlen, Luc. 19,27, nehmt meine Feinde und würget sie vor meinen Augen... Gebet uns keine schalen Fratzen vor, daß die Kraft Gottes es tun soll ohne euer Zutun des Schwertes, es möchte euch sonst in der Scheide verrotten. Die, welche Gottes Offenbarung zuwider sind, soll man wegtun, ohne alle Gnade, wie Hiskias, Cyrus, Josias, Daniel und Elias die Baalspfaffen verstöret haben, anders mag die christliche Kirche zu ihrem Ursprung nicht wieder kommen. Man muß das Unkraut ausraufen aus dem Weingarten Gottes in der Zeit der Ernte. Gott hat 5. Mose 7 gesagt, ihr sollt euch nicht erbarmen über die Abgöttischen, zerbrecht ihre Altäre, zerschmeißt ihre Bilder und verbrennet sie, auf daß ich nicht mit euch zürne.“^[241]

Aber diese Aufforderungen an die Fürsten blieben ohne Erfolg, während gleichzeitig unter dem Volk die revolutionäre Aufregung von Tag zu Tag wuchs. Münzer, dessen Ideen immer schärfer ausgebildet, immer kühner wurden, trennte sich jetzt entschieden von der bürgerlichen Reformation und trat von nun an zugleich direkt als politischer Agitator auf.

Seine theologisch-philosophische Doktrin griff alle Hauptpunkte nicht nur des Katholizismus, sondern des Christentums überhaupt an. Er lehrte unter christlichen Formen einen Pantheismus, der mit der modernen spekulativen Anschauungsweise eine merkwürdige Ähnlichkeit hat^[242] und stellenweise sogar an Atheismus anstreift. Er verwarf die Bibel sowohl als ausschließliche wie als unfehlbare Offenbarung. Die eigentliche, die lebendige Offenbarung sei die Vernunft, eine Offenbarung, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern existiert habe und noch existiere. Der Vernunft die Bibel entgegenhalten, heiße den Geist durch den Buchstaben töten. Denn der Heilige Geist, von dem die Bibel spreche, sei nichts außer uns Existierendes; der Heilige Geist sei eben die Vernunft. Der Glaube sei nichts anderes als das Lebendigwerden der Vernunft im Menschen, und daher könnten auch die Heiden den Glauben haben. Durch diesen Glauben, durch die lebendig gewordene Vernunft werde der Mensch vergöttlicht und selig. Der Himmel sei daher nichts Jenseitiges, er sei in diesem Leben zu suchen, und der Beruf der Gläubigen sei, diesen Himmel, das Reich Gottes, hier auf der Erde herzustellen. Wie keinen jenseitigen Himmel, so gebe es auch keine jenseitige Hölle oder Verdammnis. Ebenso gebe es keinen Teufel als die bösen Lüste und Begierden der Menschen. Christus sei ein Mensch gewesen wie wir, ein Prophet und Lehrer, und sein Abendmahl sei ein einfaches Gedächtnismahl, worin Brot und Wein ohne weitere mystische Zutat genossen werde.

Diese Lehren predigte Münzer meist versteckt unter denselben christlichen Redeweisen, unter denen sich die neuere Philosophie eine Zeitlang verstecken mußte. Aber der erzketterische Grundgedanke blickt überall aus seinen Schriften hervor, und man sieht, daß es ihm mit dem biblischen Deckmantel weit weniger ernst war als manchem Schüler Hegels in neuerer Zeit. Und doch liegen dreihundert Jahre zwischen Münzer und der modernen Philosophie.

Seine politische Doktrin schloß sich genau an diese revolutionäre religiöse Anschauungsweise an und griff ebensoweit über die unmittelbar vorliegenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hinaus wie seine Theologie über die geltenden Vorstellungen seiner Zeit. Wie Münzers Religionsphilosophie an den Atheismus, so streifte sein politisches Programm an den Kommunismus, und mehr als eine moderne kommunistische Sekte hatte noch am Vorabend der Februarrevolution über kein reichhaltigeres theoretisches Arsenal zu verfügen als die „Münzerschen“ des sechzehnten Jahrhunderts. Dies Programm, weniger die Zusammenfassung der Forderungen der damaligen Plebejer als die geniale Antizipation der Emanzipationsbedingungen der kaum sich entwickelnden proletarischen Elemente unter diesen Plebejern – dies Programm forderte die sofortige Herstellung des Reiches Gottes, des prophe-

zeiten Tausendjährigen Reichs auf Erden, durch Zurückführung der Kirche auf ihren Ursprung und Beseitigung aller Institutionen, die mit dieser angeblich urchristlichen, in Wirklichkeit aber sehr neuen Kirche in Widerspruch standen. Unter dem Reich Gottes verstand Münzer aber nichts anderes als einen Gesellschaftszustand, in dem keine Klassenunterschiede, kein Privateigentum und keine den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber selbständige, fremde Staatsgewalt mehr bestehen. Sämtliche bestehende Gewalten, sofern sie nicht sich fügen und der Revolution anschließen wollten, sollten gestürzt, alle Arbeiten und alle Güter gemeinsam und die vollständigste Gleichheit durchgeführt werden. Ein Bund sollte gestiftet werden, um dies durchzusetzen, nicht nur über ganz Deutschland, sondern über die ganze Christenheit; Fürsten und Herren sollten eingeladen werden, sich anzuschließen; wo nicht, sollte der Bund sie bei der ersten Gelegenheit mit den Waffen in der Hand stürzen oder töten.

Münzer setzte sich gleich daran, diesen Bund zu organisieren. Seine Predigten nahmen einen noch heftigeren, revolutionäreren Charakter an; neben den Angriffen auf die Pfaffen donnerte er mit gleicher Leidenschaft gegen die Fürsten, den Adel, das Patriziat, schilderte er in glühenden Farben den bestehenden Druck und hielt dagegen sein Phantasiebild des Tausendjährigen Reichs der sozial-republikanischen Gleichheit. Zugleich veröffentlichte er ein revolutionäres Pamphlet nach dem andern und sandte Emissäre nach allen Richtungen aus, während er selbst den Bund in Allstedt und der Umgegend organisierte.

Die erste Frucht dieser Propaganda war die Zerstörung der Marienkapelle zu Mellerbach bei Allstedt, nach dem Gebot: „Ihre Altäre sollt ihr zerreißen, ihre Säulen zerbrechen und ihre Götzen mit Feuer verbrennen, denn ihr seid ein heilig Volk“ (Deut. 7, 6¹). Die sächsischen Fürsten kamen selbst nach Allstedt, um den Aufruhr zu stillen, und ließen Münzer aufs Schloß rufen. Dort hielt er eine Predigt, wie sie deren von Luther, „dem sanftlebenden Fleisch zu Wittenberg“^[243], wie Münzer ihn nannte, nicht gewohnt waren. Er bestand darauf, daß die gottlosen Regenten, besonders Pfaffen und Mönche, die das Evangelium als Ketzerei behandeln, getötet werden müßten, und berief sich dafür aufs Neue Testament. Die Gottlosen hätten kein Recht zu leben, es sei denn durch die Gnade der Auserwählten. Wenn die Fürsten die Gottlosen nicht vertilgen, so werde Gott ihnen das Schwert nehmen, *denn die ganze Gemeinde habe die Gewalt des Schwerts*. Die Grundsuppe² des Wuchers, der

¹ Deuteronomium (5. Buch Mose) 7,5-6 - ² alter Kraftausdruck; Inbegriff alles Schlechten (Bodensatz)

Dieberei und Räuberei seien die Fürsten und Herren; sie nehmen alle Kreaturen zum Eigentum, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden. Und dann predigen sie gar noch den Armen das Gebot: Du sollst nicht stehlen, sie selber aber nehmen, wo sie's finden, schinden und schaben den Bauer und den Handwerker; wo aber dieser am Allergeringsten sich vergreife, so müsse er hängen, und zu dem allen sage dann der Doktor Lügner: Amen.

„Die Herren machen das selber, daß ihnen der arme Mann feind wird. Die Ursache des Aufruhrs wollen sie nicht wegtun, wie kann es in die Länge gut werden? Ach, liebe Herren, wie hübsch wird der Herr unter die alten Töpfe schmeißen mit einer eisernen Stange! So ich das sage, werde ich aufrührisch sein. Wohl hin!“ (Vgl. Zimmermann, „Bauernkrieg“, II, S. 75.)^[244]

Münzer ließ die Predigt drucken; sein Drucker in Allstedt wurde zur Strafe vom Herzog Johann von Sachsen gezwungen, das Land zu verlassen, und ihm selbst wurde für alle seine Schriften die Zensur der herzoglichen Regierung zu Weimar auferlegt. Aber diesen Befehl achtete er nicht. Er ließ gleich darauf eine höchst aufregende Schrift in der Reichsstadt Mühlhausen drucken^[245], worin er das Volk aufforderte,

„das Loch weit zu machen, auf daß alle Welt sehen und greifen möge, wer unsre großen Hansen sind, die Gott also lästerlich zum gemalten Männlein gemacht haben“, und die er mit den Worten beschloß: „Die ganze Welt muß einen großen Stoß aushalten; es wird ein solch Spiel angehn, daß die Gottlosen vom Stuhl gestürzt, die Niedrigen aber erhöht werden.“

Als Motto schrieb „Thomas Münzer mit dem Hammer“ auf den Titel:

„Nimm wahr, ich habe meine Worte in deinen Mund gesetzt, ich habe dich heute über die Leute und über die Reiche gesetzt¹, auf daß du auswurzlest, zerbrechest, zerstreuest und verstürzest, und bauest und pflanzest. Eine eiserne Mauer wider die Könige, Fürsten, Pfaffen und wider das Volk ist dargestellt. Die mögen streiten, der Sieg ist wunderbarlich zum Untergang der starken gottlosen Tyrannen.“

Der Bruch Münzers mit Luther und seiner Partei war schon lange vorhanden. Luther hatte manche Kirchenreformen selbst annehmen müssen, die Münzer, ohne ihn zu fragen, eingeführt hatte. Er beobachtete Münzers Tätigkeit mit dem ärgerlichen Mißtrauen des gemäßigten Reformers gegen die energischere, weitertreibende Partei. Schon im Frühjahr 1524 hatte Münzer an Melanchthon, dieses Urbild des philiströsen, hektischen Stubenhockers, geschrieben, er und Luther verständn die Bewegung gar nicht. Sie suchten sie

¹ (1875) fehlt: ich habe dich heute über die Leute und über die Reiche gesetzt

im biblischen Buchstabenglauben zu ersticken, ihre ganze Doktrin sei wurmstichig.

„Lieben Brüder, laßt euer Warten und Zaudern, es ist Zeit, der Sommer ist vor der Tür. Wollet nicht Freundschaft halten mit den Gottlosen, sie hindern, daß das Wort nicht wirke in voller Kraft. Schmeichelei nicht euren Fürsten, sonst werdet ihr selbst mit ihnen verderben. Ihr zarten Schriftgelehrten, seid nicht unwillig, ich kann es nicht anders machen.“^[246]

Luther fordert Münzer mehr als einmal zur Disputation heraus; aber dieser, bereit, den Kampf jeden Augenblick vor dem Volk aufzunehmen, hatte nicht die geringste Lust, sich in eine theologische Zänkerei vor dem parteiischen Publikum der Wittenberger Universität einzulassen. Er wollte „das Zeugnis des Geistes nicht ausschließlich auf die hohe Schule bringen“^[247]. Wenn Luther aufrichtig sei, so solle er seinen Einfluß dahin verwenden, daß die Schikanen gegen Münzers Drucker und das Gebot der Zensur aufhöre, damit der Kampf ungehindert in der Presse ausgefochten werden könne.

Jetzt, nach der erwähnten revolutionären Broschüre Münzers, trat Luther öffentlich als Denunziant gegen ihn auf. In seinem gedruckten „Brief an die Fürsten zu Sachsen wider den aufrührerischen Geist“ erklärte er Münzer für ein Werkzeug des Satans und forderte die Fürsten auf, einzuschreiten und die Anstifter des Aufruhrs zum Lande hinauszujagen, da sie sich nicht begnügen, ihre schlimmen Lehren zu predigen, sondern zum Aufstand und zur gewaltsamen Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit aufrufen.

Am 1. August mußte Münzer sich vor den Fürsten auf dem Schloß zu Weimar gegen die Anklage aufrührerischer Umtriebe verantworten. Es lagen höchst kompromittierende Tatsachen gegen ihn vor; man war seinem geheimen Bund auf die Spur gekommen, man hatte in den Verbindungen der Bergknappen und Bauern seine Hand entdeckt. Man bedrohte ihn mit Verbannung. Kaum nach Allstedt zurück, erfuhr er, daß Herzog Georg von Sachsen seine Auslieferung verlangte; Bundesbriefe von seiner Handschrift waren aufgefangen worden, worin er Georgs Untertanen zu bewaffnetem Widerstand gegen die Feinde des Evangeliums aufforderte. Der Rat hätte ihn ausgeliefert, wenn er nicht die Stadt verlassen hätte.

Inzwischen hatte die steigende Agitation unter Bauern und Plebejern die Münzersche Propaganda ungemein erleichtert. Für diese Propaganda hatte er an den Wiedertäufern unschätzbare Agenten gewonnen. Diese Sekte, ohne bestimmte positive Dogmen, zusammengehalten nur durch ihre gemeinsame Opposition gegen alle herrschenden Klassen und durch das gemeinsame Symbol der Wiedertaufe, asketisch-streng im Lebenswandel, unermüdlich, fanatisch und unerschrocken in der Agitation, hatte sich mehr und mehr um

Münzer gruppiert. Durch die Verfolgungen von jedem festen Wohnsitz ausgeschlossen, streifte sie über ganz Deutschland und verkündete überall die neue Lehre, in der Münzer ihnen ihre eigenen Bedürfnisse und Wünsche klargemacht hatte. Unzählige wurden gefoltert, verbrannt oder sonst hingerichtet, aber der Mut und die Ausdauer dieser Emissäre war unerschütterlich, und der Erfolg ihrer Tätigkeit, bei der schnell wachsenden Aufregung des Volks, war unermesslich. Daher fand Münzer bei seiner Flucht aus Thüringen den Boden überall vorbereitet, er mochte sich hinwenden, wohin er wollte.

Bei Nürnberg, wohin Münzer zuerst ging^[248], war kaum einen Monat vorher ein Bauernaufstand im Keime erstickt worden. Münzer agitierte hier im stillen; bald traten Leute auf, die seine kühnsten theologischen Sätze von der Unverbindlichkeit der Bibel und der Nichtigkeit der Sakramente verteidigten, Christus für einen bloßen Menschen und die Gewalt der weltlichen Obrigkeit für ungöttlich erklärten. „Da sieht man den Satan umgehn, den Geist aus Allstedt!“^[249] rief Luther. Hier in Nürnberg ließ Münzer seine Antwort an Luther drucken^[243]. Er klagte ihn geradezu an, daß er den Fürsten heuchle und die reaktionäre Partei mit seiner Halbheit unterstütze. Aber das Volk werde trotzdem frei werden, und dem Doktor Luther werde es dann gehen wie einem gefangenen Fuchs. – Die Schrift wurde von Rats wegen mit Beschlag belegt, und Münzer mußte Nürnberg verlassen.

Er ging jetzt durch Schwaben nach dem Elsaß, der Schweiz und zurück nach dem oberen Schwarzwald, wo schon seit einigen Monaten der Aufstand ausgebrochen war, beschleunigt zum großen Teil durch seine wiedertäuferischen Emissäre. Diese Propagandareise Münzers hat offenbar zur Organisation der Volkspartei, zur klaren Feststellung ihrer Forderungen und zum endlichen allgemeinen Ausbruch des Aufstandes im April 1525 wesentlich beigetragen. Die doppelte Wirksamkeit Münzers, einerseits für das Volk, dem er in der ihm damals allein verständlichen Sprache des religiösen Prophetismus zuredete, und andererseits für die Eingeweihten, gegen die er sich offen über seine schließliche Tendenz aussprechen konnte, tritt hier besonders deutlich hervor. Hatte er schon früher in Thüringen einen Kreis der entschiedensten Leute, nicht nur aus dem Volk, sondern auch aus der niedrigen Geistlichkeit, um sich versammelt und an die Spitze der geheimen Verbindung gestellt, so wird er hier der Mittelpunkt der ganzen revolutionären Bewegung von Südwestdeutschland, so organisiert er die Verbindung von Sachsen und Thüringen über Franken und Schwaben bis nach dem Elsaß und der Schweizer Grenze und zählt die süddeutschen Agitatoren, wie Hubmaier in Waldshut, Konrad Grebel von Zürich, Franz Rabmann zu Griefen, Schappeler zu Mem-

mingen, Jakob Wehe zu Leipheim, Doktor Mantel in Stuttgart, meist revolutionäre Pfarrer, unter seine Schüler und unter die Häupter des Bundes. Er selbst hielt sich meist in Griesen an der Schaffhausener Grenze auf und durchstreifte von da den Hegau, Klettgau etc. Die blutigen Verfolgungen, die die beunruhigten Fürsten und Herren überall gegen diese neue plebejische Ketzerei unternahmen, trugen nicht wenig dazu bei, den rebellischen Geist zu schüren und die Verbindung fester zusammenzuschließen. So agitierte Münzer gegen fünf Monate in Oberdeutschland und ging um die Zeit, wo der Ausbruch der Verschwörung herannahte, wieder nach Thüringen zurück, wo er den Aufstand selbst leiten wollte und wo wir ihn wiederfinden werden.

Wir werden sehen, wie treu der Charakter und das Auftreten der beiden Parteichefs die Haltung ihrer Parteien selbst widerspiegeln; wie die Unentschiedenheit, die Furcht vor der ernsthaft werdenden Bewegung selbst, die feige Fürstendienerei Luthers ganz der zaudernden, zweideutigen Politik der Bürgerschaft entsprach und wie die revolutionäre Energie und Entschlossenheit Münzers in der entwickeltsten Fraktion der Plebejer und Bauern sich reproduzieren. Der Unterschied ist nur, daß, während Luther sich begnügte, die Vorstellungen und Wünsche der Majorität seiner Klasse auszusprechen und sich damit eine höchst wohlfeile Popularität bei ihr zu erwerben, Münzer im Gegenteil weit über die unmittelbaren Vorstellungen und Ansprüche der Plebejer und Bauern hinausging und sich aus der Elite der vorgefundenen revolutionären Elemente erst eine Partei bildete, die übrigens, soweit sie auf der Höhe seiner Ideen stand und seine Energie teilte, immer nur eine kleine Minorität der insurgierten Masse blieb.

VI

[Der thüringische, elsässische und österreichische Bauernkrieg]

Gleich beim Ausbruch der ersten Bewegungen in Schwaben war *Thomas Münzer* wieder nach *Thüringen* geeilt und hatte seit Ende Februar oder Anfangs März seinen Wohnsitz in der freien Reichsstadt *Mühlhausen* genommen, wo seine Partei am stärksten war. Er hatte die Fäden der ganzen Bewegung in der Hand; er wußte, welcher allgemeiner Sturm in Süddeutschland auszubrechen im Begriff war, und hatte es übernommen, Thüringen in das Zentrum der Bewegung für Norddeutschland zu verwandeln. Er fand einen höchst fruchtbaren Boden. Thüringen selbst, der Hauptsitz der Reformationsbewegung, war im höchsten Grade aufgeregt; und die materielle Not der unterdrückten Bauern nicht minder als die kursierenden revolutionären, religiösen und politischen Doktrinen hatten auch die benachbarten Länder, Hessen, Sachsen und die Harzgegend, für einen allgemeinen Aufstand vorbereitet. In Mühlhausen namentlich war die ganze Masse der Kleinbürgerschaft für die extreme, Münzersche Richtung gewonnen und konnte kaum den Moment erwarten, an dem sie ihre Überzahl gegen die hochmütige Ehrbarkeit geltend machen sollte. Münzer selbst mußte, um dem richtigen Moment nicht vorzugreifen, besänftigend auftreten; doch sein Schüler Pfeifer, der hier die Bewegung dirigierte, hatte sich schon so kompromittiert, daß er den Ausbruch nicht zurückhalten konnte, und schon am 17. März 1525, noch vor dem allgemeinen Aufstand in Süddeutschland, machte Mühlhausen seine Revolution. Der alte patrizische Rat wurde gestürzt und die Regierung in die Hände des neugewählten „ewigen Rats“ gelegt, dessen Präsident Münzer war ^[272].

Es ist das Schlimmste, was dem Führer einer extremen Partei widerfahren kann, wenn er gezwungen wird, in einer Epoche die Regierung zu übernehmen, wo die Bewegung noch nicht reif ist für die Herrschaft der Klasse, die er vertritt, und für die Durchführung der Maßregeln, die die Herrschaft dieser Klasse erfordert. Was er tun *kann*, hängt nicht von seinem Willen ab, sondern

von der Höhe, auf die der Gegensatz der verschiedenen Klassen getrieben ist, und von dem Entwicklungsgrad der materiellen Existenzbedingungen, der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, auf dem der jedesmalige Entwicklungsgrad der Klassengegensätze beruht. Was er tun *soll*, was seine eigne Partei von ihm verlangt, hängt wieder nicht von ihm ab, aber auch nicht von dem Entwicklungsgrad des Klassenkampfes und seiner Bedingungen; er ist gebunden an seine bisherigen Doktrinen und Forderungen, die wieder nicht aus der momentanen Stellung der gesellschaftlichen Klassen gegeneinander und aus dem momentanen, mehr oder weniger zufälligen Stande der Produktions- und Verkehrsverhältnisse hervorgehen, sondern aus seiner größeren oder geringeren Einsicht in die allgemeinen Resultate der gesellschaftlichen¹ und politischen Bewegung. Er findet sich so notwendigerweise in einem unlösbaren Dilemma: Was er tun *kann*, widerspricht seinem ganzen bisherigen Auftreten, seinen Prinzipien und den unmittelbaren Interessen seiner Partei; und was er tun *soll*, ist nicht durchzuführen. Er ist, mit einem Wort, gezwungen, nicht seine Partei, seine Klasse, sondern die Klasse zu vertreten, für deren Herrschaft die Bewegung gerade reif ist. Er muß im Interesse der Bewegung selbst die Interessen einer ihm fremden Klasse durchführen und seine eigne Klasse mit Phrasen und Versprechungen, mit der Beteuerung abfertigen, daß die Interessen jener fremden Klasse ihre eignen Interessen sind. Wer in diese schiefe Stellung gerät, ist unrettbar verloren. In der neuesten Zeit noch haben wir Beispiele davon erlebt; wir erinnern nur an die Stellung, die in der letzten französischen provisorischen Regierung die Vertreter des Proletariats einnahmen^[273], obwohl sie selbst nur eine sehr untergeordnete Entwicklungsstufe des Proletariats repräsentierten. Wer nach den Erfahrungen der Februarregierung – von unsern edlen deutschen provisorischen Regierungen und Reichsregentschaften nicht zu sprechen – noch auf offizielle Stellungen spekulieren kann, muß entweder über die Maßen borniert sein oder der extrem-revolutionären Partei höchstens mit der Phrase angehören.

Die Stellung Münzers an der Spitze des ewigen Rats von Mühlhausen war indes noch viel gewagter als die irgendeines modernen revolutionären Regenten. Nicht nur die damalige Bewegung, auch sein ganzes Jahrhundert war nicht reif für die Durchführung der Ideen, die er selbst erst dunkel zu ahnen begonnen hatte. Die Klasse, die er repräsentierte, weit entfernt, vollständig entwickelt und fähig zur Unterjochung und Umbildung² der ganzen Gesellschaft zu sein, war eben erst im Entstehen begriffen. Der gesellschaftliche Umschwung, der seiner Phantasie vorschwebte, war noch so wenig in den vor-

¹ (1850) industriellen – ² (1850) fehlt: und Umbildung

liegenden materiellen Verhältnissen begründet, daß diese sogar eine Gesellschaftsordnung vorbereiteten, die das gerade Gegenteil seiner geträumten Gesellschaftsordnung war. Dabei aber blieb er an seine bisherigen Predigten von der christlichen Gleichheit und der evangelischen Gütergemeinschaft gebunden; er mußte wenigstens den Versuch ihrer Durchführung machen. Die Gemeinschaft aller Güter, die gleiche Verpflichtung aller zur Arbeit und die Abschaffung aller Obrigkeit wurde proklamiert. Aber in der Wirklichkeit blieb Mühlhausen eine republikanische Reichsstadt mit etwas demokratisierter Verfassung, mit einem aus allgemeiner Wahl hervorgegangenen Senat, der unter der Kontrolle des Forums stand, und mit einer eilig improvisierten Naturalverpflegung der Armen. Der Gesellschaftsumsturz, der den protestantischen bürgerlichen Zeitgenossen so entsetzlich vorkam, ging in der Tat nie hinaus über einen schwachen und unbewußten Versuch zur übereilten Herstellung der späteren bürgerlichen Gesellschaft.

Münzer selbst scheint die weite Kluft zwischen seinen Theorien und der unmittelbar vorliegenden Wirklichkeit gefühlt zu haben, eine Kluft, die ihm um so weniger verborgen bleiben konnte, je verzerrter seine genialen Anschauungen sich in den rohen Köpfen der Masse seiner Anhänger widerspiegeln mußten. Er warf sich mit einem selbst bei ihm unerhörten Eifer auf die Ausbreitung und Organisation der Bewegung; er schrieb Briefe und sandte Boten und Emissäre nach allen Seiten aus. Seine Schreiben und Predigten atmen einen revolutionären Fanatismus, der selbst nach seinen früheren Schriften in Erstaunen setzt. Der naive jugendliche Humor der revolutionären¹ Münzerschen Pamphlete ist ganz verschwunden; die ruhige, entwickelnde Sprache des Denkers, die ihm früher nicht fremd war, kommt nicht mehr vor. Münzer ist jetzt ganz Revolutionsprophet; er schürt unaufhörlich den Haß gegen die herrschenden Klassen, er stachelt die wildesten Leidenschaften auf und spricht nur noch in den gewaltsamen Wendungen, die das religiöse und nationale Delirium den alttestamentarischen Propheten in den Mund legte. Man sieht aus dem Stil, in den er sich jetzt hineinarbeiten mußte, auf welcher Bildungsstufe das Publikum stand, auf das er zu wirken hatte.

Das Beispiel Mühlhausens und die Agitation Münzers wirkten rasch in die Ferne. In *Thüringen*, im *Eichsfeld*, im *Harz*, in den *sächsischen Herzogtümern*, in *Hessen* und *Fulda*, in *Oberfranken* und im *Vogtland* standen überall Bauern auf, zogen sich in Haufen zusammen und verbrannten Schlösser und Klöster. Münzer war mehr oder weniger als Führer der ganzen Bewegung anerkannt, und Mühlhausen blieb Zentralpunkt, während in Erfurt eine rein bürgerliche

¹ (1850) vorrevolutionären

II

Inzwischen war neben und nach der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts die neuere deutsche Philosophie entstanden und hatte in Hegel ihren Abschluß gefunden. Ihr größtes Verdienst war die Wiederaufnahme der Dialektik als der höchsten Form des Denkens. Die alten griechischen Philosophen waren alle geborne, naturwüchsige Dialektiker, und der universellste Kopf unter ihnen, Aristoteles, hat auch bereits die wesentlichsten Formen des dialektischen Denkens untersucht. Die neuere Philosophie dagegen, obwohl auch in ihr die Dialektik glänzende Vertreter hatte (z. B. Descartes und Spinoza), war besonders durch englischen Einfluß mehr und mehr in der sog. metaphysischen Denkweise festgefahren, von der auch die Franzosen des 18. Jahrhunderts, wenigstens in ihren speziell philosophischen Arbeiten, fast ausschließlich beherrscht wurden. Außerhalb der eigentlichen Philosophie waren sie ebenfalls imstande, Meisterwerke der Dialektik zu liefern; wir erinnern nur an „Rameaus Neffen“ von Diderot^[139] und die „Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“ von Rousseau. – Wir geben hier kurz das Wesentliche beider Denkmethode an.

Wenn wir die Natur oder die Menschengeschichte oder unsre geistige Tätigkeit der denkenden Betrachtung unterwerfen, so bietet sich uns zunächst dar das Bild einer unendlichen Verschlingung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen, in der nichts bleibt, was, wo und wie es war, sondern alles sich bewegt, sich verändert, wird und vergeht. Wir sehen zunächst also das Gesamtbild, in dem die Einzelheiten noch mehr oder weniger zurücktreten, wir achten mehr auf die Bewegung, die Übergänge, die Zusammenhänge, als auf das, *was* sich bewegt, übergeht und zusammenhängt. Diese ursprüngliche, naive, aber der Sache nach richtige Anschauung von der Welt ist die der alten griechischen Philosophie und ist zuerst klar ausgesprochen von Heraklit: Alles ist und ist auch nicht, denn alles

fließt, ist in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen. Aber diese Anschauung, so richtig sie auch den allgemeinen Charakter des Gesamtbildes der Erscheinungen erfaßt, genügt doch nicht, die Einzelheiten zu erklären, aus denen sich dies Gesamtbild zusammensetzt; und solange wir diese nicht kennen, sind wir auch über das Gesamtbild nicht klar. Um diese Einzelheiten zu erkennen, müssen wir sie aus ihrem natürlichen oder geschichtlichen Zusammenhang herausnehmen und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besondern Ursachen und Wirkungen etc. untersuchen. Dies ist zunächst die Aufgabe der Naturwissenschaft und Geschichtsforschung; Untersuchungs-zweige, die aus sehr guten Gründen bei den Griechen der klassischen Zeit einen nur untergeordneten Rang einnahmen, weil diese vor allem erst das Material dafür zusammenschleppen mußten. Erst nachdem der natürliche und geschichtliche Stoff bis auf einen gewissen Grad angesammelt ist, kann die kritische Sichtung, die Vergleichung beziehungsweise die Einteilung in Klassen, Ordnungen und Arten in Angriff genommen werden. Die Anfänge der exakten Naturforschung werden daher erst bei den Griechen der alexandrinischen Periode^[140] und später, im Mittelalter, von den Arabern weiterentwickelt; eine wirkliche Naturwissenschaft datiert indes erst von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und von da an hat sie mit stets wachsender Geschwindigkeit Fortschritte gemacht. Die Zerlegung der Natur in ihre einzelnen Teile, die Sonderung der verschiedenen Naturvorgänge und Naturgegenstände in bestimmte Klassen, die Untersuchung des Innern der organischen Körper nach ihren mannigfachen anatomischen Gestaltungen war die Grundbedingung der Riesenfortschritte, die die letzten vierhundert Jahre uns in der Erkenntnis der Natur gebracht. Aber sie hat uns ebenfalls die Gewohnheit hinterlassen, die Naturdinge und Naturvorgänge in ihrer Vereinzelung, außerhalb des großen Gesamtzusammenhangs aufzufassen; daher nicht in ihrer Bewegung, sondern in ihrem Stillstand; nicht als wesentlich veränderliche, sondern als feste Bestände; nicht in ihrem Leben, sondern in ihrem Tod. Und indem, wie dies durch Bacon und Locke geschah, diese Anschauungsweise aus der Naturwissenschaft sich in die Philosophie übertrug, schuf sie die spezifische Borniertheit der letzten Jahrhunderte, die metaphysische Denkweise.

Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, vereinzelte, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen; seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Übel. Für ihn existiert ein Ding ent-

weder, oder es existiert nicht: Ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein andres sein. Positiv und negativ schließen einander absolut aus; Ursache und Wirkung stehn ebenso in starrem Gegensatz zueinander. Diese Denkweise erscheint uns auf den ersten Blick deswegen äußerst einleuchtend, weil sie diejenige des sogenannten gesunden Menschenverstands ist. Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbacknen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt ganz wunderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt; und die metaphysische Anschauungsweise, auf so weiten, je nach der Natur des Gegenstands ausgedehnten Gebieten sie auch berechtigt und sogar notwendig ist, stößt doch jedesmal früher oder später auf eine Schranke, jenseits welcher sie einseitig, borniert, abstrakt wird und sich in unlösliche Widersprüche verirrt, weil sie über den einzelnen Dingen deren Zusammenhang, über ihrem Sein ihr Werden und Vergehen, über ihrer Ruhe ihre Bewegung vergißt, weil sie vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. Für alltägliche Fälle wissen wir z. B. und können mit Bestimmtheit sagen, ob ein Tier existiert oder nicht; bei genauerer Untersuchung finden wir aber, daß dies manchmal eine höchst verwickelte Sache ist, wie das die Juristen sehr gut wissen, die sich umsonst abgeplagt haben, eine rationelle Grenze zu entdecken, von der an die Tötung des Kindes im Mutterleibe Mord ist; und ebenso unmöglich ist es, den Moment des Todes festzustellen, indem die Physiologie nachweist, daß der Tod nicht ein einmaliges, augenblickliches Ereignis, sondern ein sehr langwieriger Vorgang ist. Ebenso ist jedes organische Wesen in jedem Augenblick dasselbe und nicht dasselbe; in jedem Augenblick verarbeitet es von außen zugeführte Stoffe und scheidet andre aus, in jedem Augenblick sterben Zellen seines Körpers ab und bilden sich neue; je nach einer längern oder kürzern Zeit ist der Stoff dieses Körpers vollständig erneuert, durch andre Stoffatome ersetzt worden, so daß jedes organisierte¹ Wesen stets dasselbe und doch ein andres ist. Auch finden wir bei genauer Betrachtung, daß die beiden Pole eines Gegensatzes, wie positiv und negativ, ebenso untrennbar voneinander wie entgegengesetzt sind, und daß sie trotz aller Gegensätzlichkeit sich gegenseitig durchdringen; ebenso, daß Ursache und Wirkung Vorstellungen sind, die nur in der Anwendung auf den einzelnen Fall als solche Gültigkeit haben, daß sie aber, sowie wir den einzelnen Fall in seinem allgemeinen Zusammenhang mit dem Weltganzen betrachten, zusammengehn, sich auflösen in der Anschauung der universellen Wechselwirkung, wo Ursachen und Wirkungen

¹ In der französischen Ausgabe: organische

fortwährend ihre Stelle wechseln, das, was jetzt oder hier Wirkung, dort oder dann Ursache wird und umgekehrt.

Alle diese Vorgänge und Denkmethoden passen nicht in den Rahmen des metaphysischen Denkens hinein. Für die Dialektik dagegen, die die Dinge und ihre begrifflichen Abbilder wesentlich in ihrem Zusammenhang, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen auffaßt, sind Vorgänge wie die obigen ebensoviel Bestätigungen ihrer eignen Verfahrungsweise. Die Natur ist die Probe auf die Dialektik, und wir müssen es der modernen Naturwissenschaft nachsagen, daß sie für diese Probe ein äußerst reichliches, sich täglich häufendes Material geliefert und damit bewiesen hat, daß es in der Natur, in letzter Instanz, dialektisch und nicht metaphysisch hergeht, daß sie sich nicht im ewigen Einerlei eines stets wiederholten Kreises bewegt, sondern eine wirkliche Geschichte durchmacht. Hier ist vor allen Darwin zu nennen, der der metaphysischen Naturauffassung den gewaltigsten Stoß versetzt hat durch seinen Nachweis, daß die ganze heutige organische Natur, Pflanzen und Tiere und damit auch der Mensch, das Produkt eines durch Millionen Jahre fortgesetzten Entwicklungsprozesses ist. Da aber die Naturforscher bis jetzt zu zählen sind, die dialektisch zu denken gelernt haben, so erklärt sich aus diesem Konflikt der entdeckten Resultate mit der hergebrachten Denkweise die grenzenlose Verwirrung, die jetzt in der theoretischen Naturwissenschaft herrscht und die Lehrer wie Schüler, Schriftsteller wie Leser zur Verzweiflung bringt.

Eine exakte Darstellung des Weltganzen, seiner Entwicklung und der der Menschheit sowie des Spiegelbildes dieser Entwicklung in den Köpfen der Menschen, kann also nur auf dialektischem Wege, mit steter Beachtung der allgemeinen Wechselwirkungen des Werdens und Vergehens, der fort- oder rückschreitenden Änderungen zustande kommen. Und in diesem Sinne trat die neuere deutsche Philosophie auch sofort auf. Kant eröffnete seine Laufbahn damit, daß er das stabile Newtonsche Sonnensystem und seine – nachdem der famose erste Anstoß einmal gegeben – ewige Dauer auflöste in einen geschichtlichen Vorgang: in die Entstehung der Sonne und aller Planeten aus einer rotierenden Nebelmasse. Dabei zog er bereits die Folgerung, daß mit dieser Entstehung ebenfalls der künftige Untergang des Sonnensystems notwendig gegeben sei. Seine Ansicht wurde ein halbes Jahrhundert später durch Laplace mathematisch begründet und noch ein halbes Jahrhundert später wies das Spektroskop die Existenz solcher glühenden Gasmassen, in verschiedenen Stufen der Verdichtung, im Welt-
raum nach.^[141]

Ihren Abschluß fand diese neuere deutsche Philosophie im Hegelschen System, worin zum erstenmal – und das ist sein großes Verdienst – die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen, dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den innern Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus erschien die Geschichte der Menschheit nicht mehr als ein wüstes Gewirr sinnloser Gewalttätigkeiten, die vor dem Richterstuhl der jetzt gereiften Philosophenvernunft alle gleich verwerflich sind und die man am besten so rasch wie möglich vergißt, sondern als der Entwicklungsprozeß der Menschheit selbst, dessen allmählichen Stufengang durch alle Irrwege zu verfolgen und dessen innere Gesetzmäßigkeit durch alle scheinbaren Zufälligkeiten hindurch nachzuweisen jetzt die Aufgabe des Denkens wurde.

Daß das Hegelsche System die Aufgabe nicht löste, die es sich gestellt, ist hier gleichgültig. Sein epochemachendes Verdienst war, sie gestellt zu haben. Es ist eben eine Aufgabe, die kein einzelner je wird lösen können. Obwohl Hegel – neben Saint-Simon – der universellste Kopf seiner Zeit war, so war er doch beschränkt erstens durch den notwendig begrenzten Umfang seiner eignen Kenntnisse und zweitens durch die ebenfalls nach Umfang und Tiefe begrenzten Kenntnisse und Anschauungen seiner Epoche. Dazu aber kam noch ein Drittes. Hegel war Idealist, d. h. ihm galten die Gedanken seines Kopfs nicht als die mehr oder weniger abstrakten Abbilder der wirklichen Dinge und Vorgänge, sondern umgekehrt galten ihm die Dinge und ihre Entwicklung nur als die verwirklichten Abbilder der irgendwie schon vor der Welt existierenden „Idee“. Damit war alles auf den Kopf gestellt und der wirkliche Zusammenhang der Welt vollständig umgekehrt. Und so richtig und genial daher auch manche Einzelzusammenhänge von Hegel aufgefaßt wurden, so mußte doch aus den angegebenen Gründen auch im Detail vieles geflickt, gekünstelt, konstruiert, kurz, verkehrt ausfallen. Das Hegelsche System als solches war eine kolossale Fehlgeburt – aber auch die letzte ihrer Art. Es litt nämlich noch an einem innern unheilbaren Widerspruch: einerseits hatte es zur wesentlichen Voraussetzung die historische Anschauung, wonach die menschliche Geschichte ein Entwicklungsprozeß ist, der seiner Natur nach nicht durch die Entdeckung einer sogenannten absoluten Wahrheit seinen intellektuellen Abschluß finden kann; andererseits aber behauptet es, der Inbegriff eben dieser absoluten Wahrheit zu sein. Ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens; was

indes keineswegs ausschließt, sondern im Gegenteil einschließt, daß die systematische Erkenntnis der gesamten äußern Welt von Geschlecht zu Geschlecht Riesenfortschritte machen kann.

Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber wohlgemerkt, nicht zum bloß metaphysischen, ausschließlich mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Gegenüber der naiv-revolutionären, einfachen Verwerfung aller frühern Geschichte sieht der moderne Materialismus in der Geschichte den Entwicklungsprozeß der Menschheit, dessen Bewegungsgesetze zu entdecken seine Aufgabe ist. Gegenüber der sowohl bei den Franzosen des 18. Jahrhunderts wie noch bei Hegel herrschenden Vorstellung von der Natur als eines sich in engen Kreisläufen bewegendem, sich stets gleichbleibenden Ganzen mit ewigen Weltkörpern, wie sie Newton, und unveränderlichen Arten von organischen Wesen, wie sie Linné gelehrt hatte, faßt er die neueren Fortschritte der Naturwissenschaft zusammen, wonach die Natur ebenfalls ihre Geschichte in der Zeit hat, die Weltkörper wie die Artungen der Organismen, von denen sie unter günstigen Umständen bewohnt werden, entstehn und vergehn, und die Kreisläufe, soweit sie überhaupt zulässig bleiben, unendlich großartigere Dimensionen annehmen. In beiden Fällen ist er wesentlich dialektisch und braucht keine über den andern Wissenschaften stehende Philosophie mehr. Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzuwerden, ist jede besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang überflüssig. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.

Während jedoch der Umschwung in der Naturanschauung nur in dem Maß sich vollziehen konnte, als die Forschung den entsprechenden positiven Erkenntnisstoff lieferte, hatten sich schon viel früher historische Tatsachen geltend gemacht, die für die Geschichtsauffassung eine entscheidende Wendung herbeiführten. 1831 hatte in Lyon der erste Arbeiteraufstand stattgefunden; 1838 bis 1842 erreichte die erste nationale Arbeiterbewegung, die der englischen Chartisten, ihren Höhepunkt. Der Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie trat in den Vordergrund der Geschichte der fortgeschrittensten Länder Europas, in demselben Maß, wie sich dort einerseits die große Industrie, andererseits die neueroberte politische Herrschaft der Bourgeoisie entwickelte. Die Lehren der bürgerlichen Ökonomie

von der Identität der Interessen von Kapital und Arbeit, von der allgemeinen Harmonie und dem allgemeinen Volkwohlstand als Folge der freien Konkurrenz wurden immer schlagender von den Tatsachen Lügen gestraft. Alle diese Dinge waren nicht mehr abzuweisen, ebensowenig wie der französische und englische Sozialismus, der ihr theoretischer, wenn auch höchst unvollkommener Ausdruck war. Aber die alte idealistische Geschichtsauffassung, die noch nicht verdrängt war, kannte keine auf materiellen Interessen beruhenden Klassenkämpfe, überhaupt keine materiellen Interessen; die Produktion wie alle ökonomischen Verhältnisse kamen in ihr nur so nebenbei, als untergeordnete Elemente der „Kulturgeschichte“ vor.

Die neuen Tatsachen zwangen dazu, die ganze bisherige Geschichte einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, und da zeigte sich, daß *alle* bisherige Geschichte, mit Ausnahme der Urzustände, die Geschichte von Klassenkämpfen war, daß diese einander bekämpfenden Klassen der Gesellschaft jedesmal Erzeugnisse sind der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, mit einem Wort, der *ökonomischen* Verhältnisse ihrer Epoche; daß also die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnitts in letzter Instanz zu erklären sind. Hegel hatte die Geschichtsauffassung von der Metaphysik befreit, er hatte sie dialektisch gemacht – aber seine Auffassung der Geschichte war wesentlich idealistisch. Jetzt war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung, vertrieben, eine materialistische Geschichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, um das Bewußtsein der Menschen aus ihrem Sein, statt wie bisher ihr Sein aus ihrem Bewußtsein zu erklären.

Hiernach erschien jetzt der Sozialismus nicht mehr als zufällige Entdeckung dieses oder jenes genialen Kopfs, sondern als das notwendige Erzeugnis des Kampfes zweier geschichtlich entstandnen Klassen, des Proletariats und der Bourgeoisie. Seine Aufgabe war nicht mehr, ein möglichst vollkommenes System der Gesellschaft zu verfertigen, sondern den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen und ihr Widerstreit mit Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffnen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken. Mit dieser materialistischen Auffassung war aber der bisherige Sozialismus ebenso unverträglich wie die Naturauffassung des französischen Materialismus mit der Dialektik und der neueren Naturwissenschaft. Der bisherige Sozialismus kritisierte zwar die bestehende kapitalistische Produktions-

weise und ihre Folgen, konnte sie aber nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden; er konnte sie nur einfach als schlecht verwerfen. Je heftiger er gegen die von ihr unzertrennliche Ausbeutung der Arbeiterklasse eiferte, desto weniger war er imstand, deutlich anzugeben, worin diese Ausbeutung bestehe und wie sie entstehe. Es handelte sich aber darum, die kapitalistische Produktionsweise einerseits in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und ihrer Notwendigkeit für einen bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitt, also auch die Notwendigkeit ihres Untergangs, darzustellen, andererseits aber auch ihren innern Charakter bloßzulegen, der noch immer verborgen war. Dies geschah durch die Enthüllung des *Mehrwerts*. Es wurde bewiesen, daß die Aneignung unbezahlter Arbeit die Grundform der kapitalistischen Produktionsweise und der durch sie vollzognen Ausbeutung des Arbeiters ist; daß der Kapitalist, selbst wenn er die Arbeitskraft seines Arbeiters zum vollen Wert kauft, den sie als Ware auf dem Warenmarkt hat, dennoch mehr Wert aus ihr heraus schlägt, als er für sie bezahlt hat; und daß dieser Mehrwert in letzter Instanz die Wertsumme bildet, aus der sich die stets wachsende Kapitalmasse in den Händen der besitzenden Klassen anhäuft. Der Hergang sowohl der kapitalistischen Produktion wie der Produktion von Kapital war erklärt.

Diese beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelt des Mehrwerts verdanken wir *Marx*. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft, die es sich nun zunächst darum handelt, in allen ihren Einzelheiten und Zusammenhängen weiter auszuarbeiten.

10. Öffentliche und unentgeltliche Erziehung aller Kinder. Beseitigung der Fabrikarbeit der Kinder in ihrer heutigen Form. Vereinigung der Erziehung mit der materiellen Produktion usw.¹

Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern. Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegengesatzes, die² Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf.

An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegengesätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.

Text Nr.24

III

Sozialistische und kommunistische Literatur

I. Der reaktionäre Sozialismus

a) *Der feudale Sozialismus*

Die französische und englische Aristokratie war ihrer geschichtlichen Stellung nach dazu berufen, Pamphlete gegen die moderne bürgerliche Gesellschaft zu schreiben. In der französischen Julirevolution von 1830, in der englischen Reformbewegung war sie noch einmal dem verhaßten Emporkömmling erlegen. Von einem ernstesten politischen Kampfe konnte nicht mehr die Rede sein. Nur der literarische Kampf blieb ihr übrig. Aber auch auf dem Gebiete der Literatur waren die alten Redensarten der Restaurationszeit* unmöglich geworden. Um Sympathie zu erregen, mußte die Aristokratie scheinbar ihre Interessen aus dem Auge³ verlieren und nur⁴ im Interesse der exploitierten Arbeiterklasse ihren Anklageakt gegen die Bourgeoisie formu-

* Gemeint ist nicht die englische Restaurationszeit 1660–1689, sondern die französische Restaurationszeit 1814–1830. [Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.]

¹ (1848, 1872, 1883) usw., usw. – ² (1848) der – ³ (1848, 1872, 1883) den Augen – ⁴ (1848) eingefügt: noch

lieren. Sie bereitete so die Genugtuung vor, Schmählieder auf ihren neuen Herrscher singen und mehr oder minder unheilswangere Prophezeiungen ihm ins Ohr raunen zu dürfen.

Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bitteres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen.

Den proletarischen Bettelsack¹ schwenkten sie als Fahne in der Hand, um das Volk hinter sich her zu versammeln. Sooft es ihnen aber folgte, erblickte es auf ihrem Hintern die alten feudalen Wappen und verlief sich mit lautem und unehrerbietigem Gelächter.

Ein Teil der französischen Legitimisten^[37] und das Junge England^[38] gaben dies Schauspiel zum besten.

Wenn die Feudalen beweisen, daß ihre Weise der Ausbeutung anders gestaltet war als die bürgerliche Ausbeutung, so vergessen sie nur, daß sie unter gänzlich verschiedenen und jetzt überlebten Umständen und Bedingungen ausbeuteten. Wenn sie nachweisen, daß unter ihrer Herrschaft nicht das moderne Proletariat existiert hat, so vergessen sie nur, daß eben die moderne Bourgeoisie ein notwendiger Sprößling ihrer Gesellschaftsordnung war.

Übrigens verheimlichen sie den reaktionären Charakter ihrer Kritik so wenig, daß ihre Hauptanklage gegen die Bourgeoisie eben darin besteht, unter ihrem Regime entwickle sich eine Klasse, welche die ganze alte Gesellschaftsordnung in die Luft sprengen werde.

Sie werfen der Bourgeoisie mehr noch vor, daß sie ein revolutionäres Proletariat, als daß sie überhaupt ein Proletariat erzeugt.

In der politischen Praxis nehmen sie daher an allen Gewaltmaßregeln gegen die Arbeiterklasse teil, und im gewöhnlichen Leben bequemen sie sich, allen ihren aufgeblähten Redensarten zum Trotz die goldnen Äpfel² aufzulesen und Treue, Liebe, Ehre mit dem Schacher in Schafswolle, Runkelrüben und Schnaps zu vertauschen.*

Wie der Pfaffe immer Hand in Hand ging mit dem Feudalen, so der pfäffische Sozialismus mit dem feudalistischen.

* Dies bezieht sich hauptsächlich auf Deutschland, wo der Landadel und das Junkertum einen großen Teil ihrer Güter auf eigene Rechnung durch ihre Verwalter bewirtschaften lassen und daneben noch Großproduzenten von Rübenzucker und Kartoffelschnaps sind. Die reicheren englischen Aristokraten sind noch nicht soweit

¹ (1848, 1872) Bettlersack - ² (1888) eingefügt: Äpfel, die vom Baum der Industrie abgefallen sind,

Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert? Hat es nicht die Wohltätigkeit und den Bettel, das Zölibat und die Fleischesertötung, das Zellenleben und die Kirche an ihrer¹ Stelle gepredigt? Der christliche² Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet.

b) Kleinbürgerlicher Sozialismus

Die feudale Aristokratie ist nicht die einzige Klasse, welche durch die Bourgeoisie gestürzt wurde, deren Lebensbedingungen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft verkümmerten und abstarben. Das mittelalterliche Pfahlbürgertum und der kleine Bauernstand waren die Vorläufer der modernen Bourgeoisie. In den weniger industriell und kommerziell entwickelten Ländern vegetiert diese Klasse noch fort neben der aufkommenden Bourgeoisie.

In den Ländern, wo sich die moderne Zivilisation entwickelt hat, hat sich eine neue Kleinbürgerschaft gebildet, die zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie schwebt und als ergänzender Teil der bürgerlichen Gesellschaft stets von neuem sich bildet, deren Mitglieder aber beständig durch die Konkurrenz ins Proletariat hinabgeschleudert werden, ja selbst mit der Entwicklung der großen Industrie einen Zeitpunkt herannahen sehen, wo sie als selbständiger Teil der modernen Gesellschaft gänzlich verschwinden und im Handel, in der Manufaktur, in der Agrikultur durch Arbeitsaufseher und Domestiken ersetzt werden.

In Ländern wie in Frankreich, wo die Bauernklasse weit mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmacht, war es natürlich, daß Schriftsteller, die für das Proletariat gegen die Bourgeoisie auftraten, an ihre Kritik des Bourgeoisregimes den kleinbürgerlichen und kleinbäuerlichen Maßstab anlegten und die Partei der Arbeiter vom Standpunkt des Kleinbürgertums ergriffen. Es bildete sich so der kleinbürgerliche Sozialismus. Sismondi ist das Haupt dieser Literatur nicht nur für Frankreich, sondern auch für England.

Dieser Sozialismus zergliederte höchst scharfsinnig die Widersprüche in den modernen Produktionsverhältnissen. Er enthüllte die gleisnerischen

heruntergekommen; aber auch sie wissen, wie man das Sinken der Rente wettmachen kann durch die Hergabe ihres Namens an mehr oder weniger zweifelhafte Gründer von Aktiengesellschaften. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.*]

¹ (1848) ihre - ² (1848) heilige

Eine zweite, weniger systematische, nur¹ mehr praktische Form d[ies]es Sozialismus suchte der Arbeiterklasse jede revolutionäre Bewegung zu verleiden, durch den Nachweis, wie nicht diese oder jene politische Veränderung, sondern nur eine Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse, der ökonomischen Verhältnisse ihr von Nutzen sein könne. Unter Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse versteht dieser Sozialismus aber keineswegs Abschaffung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse, die nur auf revolutionärem Wege möglich ist, sondern administrative Verbesserungen, die auf dem Boden dieser Produktionsverhältnisse vor sich gehen, also an dem Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit nichts ändern, sondern im besten Fall der Bourgeoisie die Kosten ihrer Herrschaft vermindern und ihren Staatshaushalt vereinfachen.

Seinen entsprechenden Ausdruck erreicht der Bourgeoisozialismus erst da, wo er zur bloßen rednerischen Figur wird.

Freier Handel! im Interesse der arbeitenden Klasse; Schutzzölle! im Interesse der arbeitenden Klasse; Zellengefängnisse! im Interesse der arbeitenden Klasse: das ist das letzte, das einzige ernstgemeinte Wort des Bourgeoisozialismus.

Der Sozialismus der Bourgeoisie² besteht eben in der Behauptung, daß die Bourgeois Bourgeois sind – im Interesse der arbeitenden Klasse.

3. Der kritisch-utopistische Sozialismus und Kommunismus

Wir reden hier nicht von der Literatur, die in allen großen modernen Revolutionen die Forderungen des Proletariats aussprach. (Schriften Babeufs etc.)

Die ersten Versuche des Proletariats, in einer Zeit allgemeiner Aufregung, in der Periode des Umsturzes der feudalen Gesellschaft direkt sein eigenes Klasseninteresse durchzusetzen, scheiterten notwendig an der unentwickelten Gestalt des Proletariats selbst wie an dem Mangel der materiellen Bedingungen seiner Befreiung, die eben erst das Produkt der bürgerlichen Epoche sind. Die revolutionäre Literatur, welche diese ersten Bewegungen des Proletariats begleitete, ist dem Inhalt nach notwendig reaktionär. Sie lehrt einen allgemeinen Asketismus und eine rohe Gleichmacherei.

Die eigentlich sozialistischen und kommunistischen Systeme, die Systeme St-Simons, Fouriers, Owens usw., tauchen auf in der ersten, unentwickelten

¹ (1848, 1872, 1883) und -² (1848) Ihr Sozialismus

Periode des Kampfs zwischen Proletariat und Bourgeoisie, die wir oben dargestellt haben. (S[iehe] Bourgeoisie und Proletariat.)

Die Erfinder dieser Systeme sehen zwar den Gegensatz der Klassen wie die Wirksamkeit der auflösenden Elemente in der herrschenden Gesellschaft selbst. Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung.

Da die Entwicklung des Klassengegengesatzes gleichen Schritt hält mit der Entwicklung der Industrie, finden sie ebensowenig die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats vor und suchen nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen.

An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne.

Sie sind sich zwar bewußt, in ihren Plänen hauptsächlich das Interesse der arbeitenden Klasse als der leidendsten Klasse zu vertreten. Nur unter diesem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse existiert das Proletariat für sie.

Die unentwickelte Form des Klassenkampfes wie ihre eigene Lebenslage bringen es aber mit sich, daß sie weit über jenen Klassengegensatz erhaben zu sein glauben. Sie wollen die Lebenslage aller Gesellschaftsglieder, auch der bestgestellten, verbessern. Sie appellieren daher fortwährend an die ganze Gesellschaft ohne Unterschied, ja vorzugsweise an die herrschende Klasse. Man braucht ihr System ja nur zu verstehen, um es als den bestmöglichen Plan der bestmöglichen Gesellschaft anzuerkennen.

Sie verwerfen daher alle politische, namentlich alle revolutionäre Aktion, sie wollen ihr Ziel auf friedlichem Wege erreichen und versuchen, durch kleine, natürlich fehlschlagende Experimente, durch die Macht des Beispiels dem neuen gesellschaftlichen Evangelium Bahn zu brechen.

Die¹ phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft entspringt² in einer Zeit, wo das Proletariat noch höchst unentwickelt ist, also selbst noch phantastisch seine eigene Stellung auffaßt, seinem ersten ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft.

Die sozial[istisch]en und kommunistischen Schriften bestehen aber auch aus kritischen Elementen. Sie greifen alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft an. Sie haben daher höchst wertvolles Material zur Aufklärung der

¹ (1848) Diese - ² (1848, 1888) entspricht

Arbeiter geliefert. Ihre positiven Sätze über die zukünftige Gesellschaft, z.B. Aufhebung des Gegensatzes zwischen¹ Stadt und Land, der Familie, des Privaterwerbs, der Lohnarbeit, die Verkündigung der gesellschaftlichen Harmonie, die Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion – alle diese ihre Sätze drücken bloß das Wegfallen des Klassengegensatzes aus, der eben erst sich zu entwickeln beginnt, den sie nur noch in seiner ersten gestaltlosen Unbestimmtheit kennen. Diese Sätze selbst haben daher noch einen rein utopistischen Sinn.

Die Bedeutung des kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung. Waren daher die Urheber dieser Systeme auch in vieler Beziehung revolutionär, so bilden ihre Schüler jedesmal reaktionäre Sekten. Sie halten die alten Anschauungen der Meister fest gegenüber der geschichtlichen Fortentwicklung des Proletariats. Sie suchen daher konsequent den Klassenkampf wieder abzustumpfen und die Gegensätze zu vermitteln. Sie träumen noch immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens* – Duodeztausgabe des neuen Jerusalems –, und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren. Allmählich fallen sie in die Kategorie der oben geschilderten reaktionären oder konservativen Sozialisten und unterscheiden sich nur noch² von ihnen durch mehr systematische Pedanterie, durch den fanatischen Aberglauben an die Wunderwirkungen ihrer sozialen Wissenschaft.

Sie treten daher mit Erbitterung aller politischen Bewegung der Arbeiter entgegen, die nur aus blindem Unglauben an das neue Evangelium hervorgehen konnte.

* Phalanstere war die Bezeichnung für die von Charles Fourier geplanten sozialistischen Kolonien; Ikarien nannte Cabet seine Utopie und später seine kommunistische Kolonie in Amerika. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.*]

Home-Kolonien (Kolonien im Inland) nennt Owen seine kommunistischen Muster-gesellschaften. Phalanstere war der Name der von Fourier geplanten gesellschaftlichen Paläste. Ikarien hieß das utopische Phantasieland, dessen kommunistische Einrichtungen Cabet schilderte. [*Anmerkung von Engels zur deutschen Ausgabe von 1890.*]

¹ (1848) von – ² (1848) mehr

Die Owenisten in England, die Fourieristen in Frankreich reagieren dort gegen die Chartisten, hier gegen die Reformisten.^[36]

IV

Stellung der Kommunisten zu den verschiedenen oppositionellen Parteien

Nach Abschnitt II versteht sich das Verhältnis der Kommunisten zu den bereits konstituierten Arbeiterparteien von selbst, also ihr Verhältnis zu den Chartisten in England und den agrarischen Reformern in Nordamerika.

Sie kämpfen für die Erreichung der unmittelbar vorliegenden Zwecke und Interessen der Arbeiterklasse, aber sie vertreten in der gegenwärtigen Bewegung zugleich die Zukunft der Bewegung. In Frankreich schließen sich die Kommunisten an die sozialistisch-demokratische* Partei an gegen die konservative und radikale Bourgeoisie, ohne darum das Recht aufzugeben, sich kritisch zu den aus der revolutionären Überlieferung herrührenden Phrasen und Illusionen zu verhalten.

In der Schweiz unterstützen sie die Radikalen, ohne zu verkennen, daß diese Partei aus widersprechenden Elementen besteht, teils aus demokratischen Sozialisten im französischen Sinn, teils aus radikalen Bourgeois.

Unter den Polen unterstützen die Kommunisten die Partei, welche eine agrarische Revolution zur Bedingung der nationalen Befreiung macht, dieselbe Partei, welche die Krakauer Insurrektion von 1846^[24] ins Leben rief.

In Deutschland kämpft die Kommunistische Partei, sobald die Bourgeoisie revolutionär auftritt, gemeinsam mit der Bourgeoisie gegen die absolute Monarchie, das feudale Grundeigentum und die Kleinbürgerei.

Sie unterläßt aber keinen Augenblick, bei den Arbeitern ein möglichst

* Die Partei, die damals im Parlament von Ledru-Rollin, in der Literatur von Louis Blanc und in der Tagespresse von der „*Réforme*“ vertreten wurde. Der Name „Sozialdemokratie“ bedeutete bei diesen ihren Erfindern eine Sektion der demokratischen oder republikanischen Partei mit mehr oder weniger sozialistischer Färbung. *[Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.]*

Die damals sich sozialistisch-demokratisch nennende Partei in Frankreich war die durch Ledru-Rollin politisch und durch Louis Blanc literarisch vertretene; sie war also himmelweit verschieden von der heutigen deutschen Sozialdemokratie. *[Anmerkung von Engels zur deutschen Ausgabe von 1890.]*

I

Bourgeois und Proletarier*

Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft** ist die Geschichte von Klassenkämpfen.

Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.

In den früheren Epochen der Geschichte finden wir fast überall eine vollständige Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Stände, eine mannigfaltige Abstufung der gesellschaftlichen Stellungen. Im alten Rom haben wir

* Unter Bourgeoisie wird die Klasse der modernen Kapitalisten verstanden, die Besitzer der gesellschaftlichen Produktionsmittel sind und Lohnarbeit ausnutzen. Unter Proletariat die Klasse der modernen Lohnarbeiter, die, da sie keine eigenen Produktionsmittel besitzen, darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um leben zu können. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.*]

** Das heißt, genau gesprochen, die schriftlich überlieferte Geschichte. 1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft, die gesellschaftliche Organisation, die aller niedergeschriebenen Geschichte vorausging, noch so gut wie unbekannt. Seitdem hat Haxthausen das Gemeineigentum am Boden in Rußland entdeckt, Maurer hat es nachgewiesen als die gesellschaftliche Grundlage, wovon alle deutschen Stämme geschichtlich ausgingen, und allmählich fand man, daß Dorfgemeinden mit gemeinsamem Bodenbesitz die Urform der Gesellschaft waren von Indien bis Irland. Schließlich wurde die innere Organisation dieser urwüchsigen kommunistischen Gesellschaft in ihrer typischen Form bloßgelegt durch Morgans krönende Entdeckung der wahren Natur der Gens und ihrer Stellung im Stamm. Mit der Auflösung dieser ursprünglichen Gemeinwesen beginnt die Spaltung der Gesellschaft in besondere und schließlich einander entgegengesetzte Klassen. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888 und zur deutschen Ausgabe von 1890.*] Ich habe versucht, diesen Auflösungsprozeß in „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ zu verfolgen; zweite Auflage, Stuttgart 1886. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.*]

Patrizier, Ritter, Plebejer, Sklaven; im Mittelalter Feudalherren, Vasallen, Zunftbürger, Gesellen, Leibeigene, und noch dazu in fast jeder dieser Klassen wieder besondere Abstufungen.

Die aus dem Untergang der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt.

Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.

Aus den Leibeigenen des Mittelalters gingen die Pfahlbürger der ersten Städte hervor; aus dieser Pfahlbürgerschaft entwickelten sich die ersten Elemente der Bourgeoisie.

Die Entdeckung Amerikas, die Umschiffung Afrikas schufen der aufkommenden Bourgeoisie ein neues Terrain. Der ostindische und chinesische Markt, die Kolonisierung von Amerika, der Austausch mit den Kolonien, die Vermehrung der Tauschmittel und der Waren überhaupt gaben dem Handel, der Schifffahrt, der Industrie einen nie gekannten Aufschwung und damit dem revolutionären Element in der zerfallenden feudalen Gesellschaft eine rasche Entwicklung.

Die bisherige feudale oder zünftige Betriebsweise der Industrie reichte nicht mehr aus für den mit neuen¹ Märkten anwachsenden Bedarf. Die Manufaktur trat an ihre Stelle. Die Zunftmeister wurden verdrängt durch den industriellen Mittelstand; die Teilung der Arbeit zwischen den verschiedenen Korporationen verschwand vor der Teilung der Arbeit in der einzelnen Werkstatt selbst.

Aber immer wuchsen die Märkte, immer stieg der Bedarf. Auch die Manufaktur reichte nicht mehr aus. Da revolutionierte der Dampf und die Maschinerie die industrielle Produktion. An die Stelle der Manufaktur trat die moderne große Industrie, an die Stelle des industriellen Mittelstandes traten die industriellen Millionäre, die Chefs ganzer industrieller Armeen, die modernen Bourgeois.

Die große Industrie hat den Weltmarkt hergestellt, den die Entdeckung Amerikas vorbereitete. Der Weltmarkt hat dem Handel, der Schifffahrt, den Landkommunikationen eine unermessliche Entwicklung gegeben. Diese hat

¹ (1848, 1872, 1883) den neuen

wieder auf die Ausdehnung der Industrie zurückgewirkt, und in demselben Maße, worin Industrie, Handel, Schiffahrt, Eisenbahnen sich ausdehnten, in demselben Maße entwickelte sich die Bourgeoisie, vermehrte sie ihre Kapitalien, drängte sie alle vom Mittelalter her überlieferten Klassen in den Hintergrund.

Wir sehen also, wie die moderne Bourgeoisie selbst das Produkt eines langen Entwicklungsganges, einer Reihe von Umwälzungen in der Produktions- und Verkehrsweise ist.

Jede dieser Entwicklungsstufen der Bourgeoisie war begleitet von einem entsprechenden politischen Fortschritt¹. Unterdrückter Stand unter der Herrschaft der Feudalherren, bewaffnete und sich selbst verwaltende Assoziation² in der Kommune*, hier unabhängige städtische Republik³, dort dritter steuerpflichtiger Stand der Monarchie⁴, dann zur Zeit der Manufaktur Gegengewicht gegen den Adel in der ständischen oder in der absoluten Monarchie⁵, Hauptgrundlage der großen Monarchien überhaupt, erkämpfte sie sich endlich seit der Herstellung der großen Industrie und des Weltmarktes im modernen Repräsentativstaat die ausschließliche politische Herrschaft. Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisiklasse verwaltet.

Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt.

Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose „bare Zahlung“. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritter-

* „Kommune“ nannten sich die in Frankreich entstehenden Städte, sogar bevor sie ihren feudalen Herrn und Meistern lokale Selbstverwaltung und politische Rechte als „Dritter Stand“ abzurufen vermochten. Allgemein gesprochen haben wir hier als typisches Land für die ökonomische Entwicklung der Bourgeoisie England, für ihre politische Entwicklung Frankreich angeführt. [*Anmerkung von Engels zur englischen Ausgabe von 1888.*]

So nannten die Städtebürger Italiens und Frankreichs ihr städtisches Gemeinwesen, nachdem sie die ersten Selbstverwaltungsrechte ihren Feudalherren abgekauft oder abgezwungen hatten. [*Anmerkung von Engels zur deutschen Ausgabe von 1890.*]

¹ (1888) eingefügt: dieser Klasse – ² (1848, 1872) Assoziationen – ³ (1888) eingefügt: (wie in Italien und Deutschland) – ⁴ (1888) eingefügt: (wie in Frankreich) – ⁵ (1848) eingefügt: und

lichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl-erworbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.

Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.

Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt.

Die Bourgeoisie hat enthüllt, wie die brutale Kraftäußerung, die die Reaktion so sehr am Mittelalter bewundert, in der trügsten Bärenhäuterei ihre passende Ergänzung fand. Erst sie hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann. Sie hat ganz andere Wunderwerke vollbracht als ägyptische Pyramiden, römische Wasserleitungen und gotische Kathedralen, sie hat ganz andere Züge ausgeführt als Völkerwanderungen und Kreuzzüge.

Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen¹ aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.

Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen.

¹ (1848, 1872, 1883) früheren

Die Anklagen gegen den Kommunismus, die von religiösen, philosophischen und ideologischen Gesichtspunkten überhaupt erhoben werden, verdienen keine ausführlichere Erörterung.

Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewußtsein sich ändert?

Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.

Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, daß mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält.

Als die alte Welt im Untergehen begriffen war, wurden die alten Religionen von der christlichen Religion besiegt. Als die christlichen Ideen im 18. Jahrhundert den Aufklärungsideen unterlagen, rang die feudale Gesellschaft ihren Todeskampf mit der damals revolutionären Bourgeoisie. Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens¹ aus.

„Aber“, wird man sagen, „religiöse, moralische, philosophische, politische, rechtliche Ideen usw. modifizierten sich allerdings im Lauf der geschichtlichen Entwicklung. Die Religion, die Moral, die Philosophie, die Politik, das Recht erhielten sich stets in diesem Wechsel.

Es gibt zudem ewige Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit usw., die allen gesellschaftlichen Zuständen gemeinsam sind. Der Kommunismus aber schafft die ewigen Wahrheiten ab, er schafft die Religion ab, die Moral, statt sie neu zu gestalten, er widerspricht also allen bisherigen geschichtlichen Entwicklungen.“

Worauf reduziert sich diese Anklage? Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren.

Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den andern ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt,

¹ (1848) Gewissens

in¹ Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen.

Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.

Doch lassen wir die Einwürfe der Bourgeoisie gegen den Kommunismus.

Wir sahen schon oben, daß der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist.

Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d.h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren.

Es kann dies natürlich zunächst nur geschehn vermitteltst despotischer Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse, durch Maßregeln also, die ökonomisch unzureichend und unhaltbar erscheinen, die aber im Lauf der Bewegung über sich selbst hinaustreiben und als Mittel zur Umwälzung der ganzen Produktionsweise unvermeidlich sind.

Diese Maßregeln werden natürlich je nach den verschiedenen Ländern verschieden sein.

Für die fortgeschrittensten Länder werden jedoch die folgenden ziemlich allgemein in Anwendung kommen können:

1. Expropriation des Grundeigentums und Verwendung der Grundrente zu Staatsausgaben.

2. Starke Progressivsteuer.

3. Abschaffung des Erbrechts.

4. Konfiskation des Eigentums aller Emigranten und Rebellen.

5. Zentralisation des Kredits in den Händen des Staats durch eine Nationalbank mit Staatskapital und ausschließlichem Monopol.

6. Zentralisation des² Transportwesens in den Händen des Staats.

7. Vermehrung der Nationalfabriken, Produktionsinstrumente, Urbarmachung und Verbesserung der Ländereien nach einem gemeinschaftlichen Plan.

8. Gleicher Arbeitszwang für alle, Errichtung industrieller Armeen, besonders für den Ackerbau.

9. Vereinigung des Betriebs von Ackerbau und Industrie, Hinwirken auf die allmähliche Beseitigung des Unterschieds³ von Stadt und Land.

¹ (1848, 1872, 1883) Formen, - ² (1848) alles - ³ (1848) Gegensatzes

Die Schwierigkeit im Begriff der Geldform beschränkt sich auf das Begreifen der allgemeinen Äquivalentform, also der allgemeinen Wertform überhaupt, der Form III. Form III löst sich rückbezüglich auf in Form II, die entfaltete Wertform, und ihr konstituierendes Element ist Form I: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock oder x Ware A = y Ware B. Die einfache Warenform ist daher der Keim der Geldform.

4. Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis

Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z.B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.²⁵

Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert. Er entspringt ebensowenig aus dem Inhalt der Wertbestimmungen. Denn erstens, wie verschieden die nützlichen Arbeiten oder produktiven Tätigkeiten sein mögen, es ist eine physiologische Wahrheit, daß sie Funktionen des menschlichen Organismus sind und daß jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan usw. ist. Was zweitens der Bestimmung der Wertgröße zugrunde liegt, die Zeitdauer jener Verausgabung oder die Quantität der Arbeit, so ist die Quantität sogar sinnfällig von der Qualität der Arbeit unterscheidbar. In allen Zuständen mußte die Arbeitszeit, welche die Produktion der Lebensmittel kostet, den Men-

²⁵ Man erinnert sich, daß China und die Tische zu tanzen anfangen, als alle übrige Welt still zu stehn schien – pour encourager les autres^[28].

schen interessieren, obgleich nicht gleichmäßig auf verschiedenen Entwicklungsstufen.²⁶ Endlich, sobald die Menschen in irgendeiner Weise füreinander arbeiten, erhält ihre Arbeit auch eine gesellschaftliche Form.

Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein andres Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies

²⁶ Note zur 2. Ausg. Bei den alten Germanen wurde die Größe eines Morgens Land nach der Arbeit eines Tages berechnet und daher der Morgen Tagwerk (auch Tagwanne) (jurnale oder jurnalnis, terra jurnalnis, jornalnis oder diurnalnis), Mannwerk, Mannskraft, Mannsmaad, Mannshauet usf. benannt. Sieh Georg Ludwig von Maurer, „Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw. Verfassung“, München 1854, p. 129 sq.

nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.

Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert.

Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die gesellschaftliche Gesamtarbeit. Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.

Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit. Diese Spaltung des Arbeitsprodukts in nützlich Ding und Wertding betätigt sich nur praktisch, sobald der Austausch bereits hinreichende Ausdehnung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Dinge für den Austausch produziert werden, der Wertcharakter der Sachen also schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt. Von diesem Augenblick erhalten die Privatarbeiten der Produzenten tatsächlich einen doppelten gesellschaftlichen Charakter. Sie müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Art Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleichgilt. Die Gleichheit *toto coelo*^{1*} verschiedener Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehen, in der Reduktion auf den

^{1*} völlig

gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen. Das Gehirn der Privatproduzenten spiegelt diesen doppelten gesellschaftlichen Charakter ihrer Privatarbeiten nur wider in den Formen, welche im praktischen Verkehr, im Produktaustausch erscheinen – den gesellschaftlich nützlichen Charakter ihrer Privatarbeiten also in der Form, daß das Arbeitsprodukt nützlich sein muß, und zwar für andre – den gesellschaftlichen Charakter der Gleichheit der verschiedenartigen Arbeiten in der Form des gemeinsamen Wertcharakters dieser materiell verschiedenen Dinge, der Arbeitsprodukte.

Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.²⁷ Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache. Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit. Was nur für diese besondere Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, erscheint, vor wie nach jener Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig, als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperform fortbestehn läßt.

²⁷ Note zur 2. Ausg. Wenn daher Galiani sagt: Der Wert ist ein Verhältnis zwischen Personen – „La Ricchezza è una ragione tra due persone“ –, so hätte er hinzusetzen müssen: unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis. (Galiani, „Della Moneta“, p. 221, t. III von Custodis Sammlung der „Scrittori Classici Italiani di Economia Politica“, Parte Moderna, Milano 1803.)

Was die Produktaustauscher zunächst praktisch interessiert, ist die Frage, wieviel fremde Produkte sie für das eigne Produkt erhalten, in welchen Proportionen sich also die Produkte austauschen. Sobald diese Proportionen zu einer gewissen gewohnheitsmäßigen Festigkeit herangereift sind, scheinen sie aus der Natur der Arbeitsprodukte zu entspringen, so daß z. B. eine Tonne Eisen und 2 Unzen Gold gleichwertig, wie ein Pfund Gold und ein Pfund Eisen trotz ihrer verschiedenen physikalischen und chemischen Eigenschaften gleich schwer sind. In der Tat befestigt sich der Wertcharakter der Arbeitsprodukte erst durch ihre Betätigung als Wertgrößen. Die letzteren wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden. Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren. Es bedarf vollständig entwickelter Warenproduktion, bevor aus der Erfahrung selbst die wissenschaftliche Einsicht herauswächst, daß die unabhängig voneinander betriebenen, aber als naturwüchsige Glieder der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten fortwährend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß reduziert werden, weil sich in den zufälligen und stets schwankenden Austauschverhältnissen ihrer Produkte die zu deren Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt.²⁸ Die Bestimmung der Wertgröße durch die Arbeitszeit ist daher ein unter den erscheinenden Bewegungen der relativen Warenwerte verstecktes Geheimnis. Seine Entdeckung hebt den Schein der bloß zufälligen Bestimmung der Wertgrößen der Arbeitsprodukte auf, aber keineswegs ihre sachliche Form.

Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses. Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vor-

²⁸ „Was soll man von einem Gesetze denken, das sich nur durch periodische Revolutionen durchsetzen kann? Es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht.“ (Friedrich Engels, „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ in „Deutsch-Französische Jahrbücher“, herausg. von Arnold Ruge und Karl Marx, Paris 1844.^{1*})

^{1*} Siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 515

ausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt. So war es nur die Analyse der Warenpreise, die zur Bestimmung der Wertgröße, nur der gemeinschaftliche Geldausdruck der Waren, der zur Fixierung ihres Wertcharakters führte. Es ist aber ebendiese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren. Wenn ich sage, Rock, Stiefel usw. beziehen sich auf Leinwand als die allgemeine Verkörperung abstrakter menschlicher Arbeit, so springt die Verrücktheit dieses Ausdrucks ins Auge. Aber wenn die Produzenten von Rock, Stiefel usw. diese Waren auf Leinwand – oder auf Gold und Silber, was nichts an der Sache ändert – als allgemeines Äquivalent beziehen, erscheint ihnen die Beziehung ihrer Privatarbeiten zu der gesellschaftlichen Gesamtarbeit genau in dieser verrückten Form.

Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion. Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.

Da die politische Ökonomie Robinsonaden liebt²⁹, erscheine zuerst Robinson auf seiner Insel. Bescheiden, wie er von Haus aus ist, hat er doch verschiedenartige Bedürfnisse zu befriedigen und muß daher nützliche Arbeiten verschiedner Art verrichten, Werkzeuge machen, Möbel fabri-

²⁹ Note zur 2. Ausgabe. Auch Ricardo ist nicht ohne seine Robinsonade. „Den Urfischer und den Urjäger läßt er sofort als Warenbesitzer Fisch und Wild austauschen, im Verhältnis der in diesen Tauschwerten vergegenständlichten Arbeitszeit. Bei dieser Gelegenheit fällt er in den Anachronismus, daß Urfischer und Urjäger zur Berechnung ihrer Arbeitsinstrumente die 1817 auf der Londoner Börse gangbaren Annuitätentabellen zu Rate ziehn. Die ‚Parallelogramme des Herrn Owen‘^[29] scheinen die einzige Gesellschaftsform, die er außer der bürgerlichen kannte.“ (Karl Marx, „Zur Kritik etc.“, p. 38, 39.^{1*})

^{1*} Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 46

zieren, Lama zähmen, fischen, jagen usw. Vom Beten u. dgl. sprechen wir hier nicht, da unser Robinson daran sein Vergnügen findet und derartige Tätigkeit als Erholung betrachtet. Trotz der Verschiedenheit seiner produktiven Funktionen weiß er, daß sie nur verschiedene Betätigungsformen desselben Robinson, also nur verschiedene Weisen menschlicher Arbeit sind. Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiedenen Funktionen zu verteilen. Ob die eine mehr, die andre weniger Raum in seiner Gesamttätigkeit einnimmt, hängt ab von der größeren oder geringeren Schwierigkeit, die zur Erzielung des bezweckten Nutzeffekts zu überwinden ist. Die Erfahrung lehrt ihn das, und unser Robinson, der Uhr, Hauptbuch, Tinte und Feder aus dem Schiffbruch gerettet, beginnt als guter Engländer bald Buch über sich selbst zu führen. Sein Inventarium enthält ein Verzeichnis der Gebrauchsgegenstände, die er besitzt, der verschiedenen Verrichtungen, die zu ihrer Produktion erheischt sind, endlich der Arbeitszeit, die ihm bestimmte Quanta dieser verschiedenen Produkte im Durchschnitt kosten. Alle Beziehungen zwischen Robinson und den Dingen, die seinen selbstgeschaffnen Reichtum bilden, sind hier so einfach und durchsichtig, daß selbst Herr M. Wirth sie ohne besondere Geistesanstrengung verstehn dürfte. Und dennoch sind darin alle wesentlichen Bestimmungen des Werts enthalten.

Versetzen wir uns nun von Robinsons lichter Insel in das finstre europäische Mittelalter. Statt des unabhängigen Mannes finden wir hier jedermann abhängig – Leibeigne und Grundherrn, Vasallen und Lehnsgeber, Laien und Pfaffen. Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären. Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebne gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehn als Naturaldienste und Naturalleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein. Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form. Die Fronarbeit ist ebensogut durch die Zeit gemessen wie die Waren produzierende Arbeit, aber jeder Leibeigne weiß, daß es ein bestimmtes Quantum seiner persönlichen Arbeitskraft ist, die er im Dienst seines Herrn verausgabt. Der dem Pfaffen zu leistende Zehnten ist klarer als der Segen des Pfaffen. Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenüber treten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen

Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.

Für die Betrachtung gemeinsamer, d. h. unmittelbar vergesellschafteter Arbeit brauchen wir nicht zurückzugehen zu der naturwüchsigen Form derselben, welche uns an der Geschichtsschwelle aller Kulturvölker begegnet.³⁰ Ein näherliegendes Beispiel bildet die ländlich patriarchalische Industrie einer Bauernfamilie, die für den eignen Bedarf Korn, Vieh, Garn, Leinwand, Kleidungsstücke usw. produziert. Diese verschiedenen Dinge treten der Familie als verschiedene Produkte ihrer Familienarbeit gegenüber, aber nicht sich selbst wechselseitig als Waren. Die verschiedenen Arbeiten, welche diese Produkte erzeugen, Ackerbau, Viehzucht, Spinnen, Weben, Schneiderei usw. sind in ihrer Naturalform gesellschaftliche Funktionen, weil Funktionen der Familie, die ihre eigne, naturwüchsige Teilung der Arbeit besitzt so gut wie die Warenproduktion. Geschlechts- und Altersunterschiede wie die mit dem Wechsel der Jahreszeit wechselnden Naturbedingungen der Arbeit regeln ihre Verteilung unter die Familie und die Arbeitszeit der einzelnen Familienglieder. Die durch die Zeitdauer gemessene Verausgabung der individuellen Arbeitskräfte erscheint hier aber von Haus aus als gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten selbst, weil die individuellen Arbeitskräfte von Haus aus nur als Organe der gemeinsamen Arbeitskraft der Familie wirken.

Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell. Alle Produkte Robinsons

³⁰ Note zur 2. Ausgabe. „Es ist ein lächerliches Vorurteil in neuester Zeit verbreitet, daß die Form des naturwüchsigen Gemeineigentums spezifisch slawische, sogar ausschließlich russische Form sei. Sie ist die Urform, die wir bei Römern, Germanen, Kelten nachweisen können, von der aber eine ganze Musterkarte mit mannigfachen Proben sich noch immer, wenn auch zum Teil ruinenweise, bei den Indiern vorfindet. Ein genaueres Studium der asiatischen, speziell der indischen Gemeineigentumsformen würde nachweisen, wie aus den verschiedenen Formen des naturwüchsigen Gemeineigentums sich verschiedene Formen seiner Auflösung ergeben. So lassen sich z. B. die verschiedenen Originaltypen von römischem und germanischem Privateigentum aus verschiedenen Formen des indischen Gemeineigentums ableiten.“ (Karl Marx, „Zur Kritik etc.“, p. 10.^{1*})

^{1*} Siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 21

waren sein ausschließlich persönliches Produkt und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gesamtprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.

Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform. In den altasiatischen, antiken usw. Produktionsweisen spielt die Verwandlung des Produkts in Ware, und daher das Dasein der Menschen als Warenproduzenten, eine untergeordnete Rolle, die jedoch um so bedeutender wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Untergangs treten. Eigentliche Handelsvölker existieren nur in den Intermundien der alten Welt, wie Epikurs Götter^[30] oder wie Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur.

Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.

Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen³¹ Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten

³¹ Das Unzulängliche in Ricardos Analyse der Wertgröße – und es ist die beste – wird man aus dem dritten und vierten Buch dieser Schrift ersehnen. Was aber den Wert überhaupt betrifft, so unterscheidet die klassische politische Ökonomie nirgendwo ausdrücklich und mit klarem Bewußtsein die Arbeit, wie sie sich im Wert, von derselben Arbeit, soweit sie sich im Gebrauchswert ihres Produkts darstellt. Sie macht natürlich den Unterschied tatsächlich, da sie die Arbeit das einmal quantitativ, das andermal qualitativ betrachtet. Aber es fällt ihr nicht ein, daß bloß quantitativer Unterschied der Arbeiten ihre qualitative Einheit oder Gleichheit voraussetzt, also ihre Reduktion auf abstrakt menschliche Arbeit. Ricardo z.B. erklärt sich einverstanden mit Destutt de Tracy, wenn dieser sagt: „Da es sicher ist, daß unsere körperlichen und geistigen Fähigkeiten allein unser ursprünglicher Reichtum sind, ist der Gebrauch dieser Fähigkeiten, eine gewisse Art Arbeit, unser ursprünglicher Schatz; es ist immer dieser Gebrauch, welcher alle jene Dinge schafft, die wir Reichtum nennen ... Zudem ist es gewiß, daß alle jene Dinge nur die Arbeit darstellen, die sie geschaffen hat, und wenn sie einen Wert haben, oder sogar zwei unterschiedliche Werte, so können sie dies doch nur haben aus dem“ (dem Wert) „der Arbeit, der sie entspringen.“ (Ricardo, „The principles of Pol. Econ.“, 3.ed., Lond. 1821, p.334.^{1*}) Wir deuten nur an, daß Ricardo dem Destutt seinen eignen tieferen Sinn unterschiebt. Destutt sagt in der Tat zwar einerseits, daß alle Dinge, die den Reichtum bilden, „die Arbeit repräsentieren, die sie geschaffen hat“, aber andererseits, daß sie ihre „zwei verschiedenen Werte“ (Gebrauchswert und Tauschwert) vom „Wert der Arbeit“ erhalten. Er fällt damit in die Flachheit der Vulgärökonomie, die den Wert einer Ware (hier der Arbeit) voraussetzt, um dadurch hinterher den Wert der andren Waren zu bestimmen. Ricardo liest ihn so, daß sowohl im Gebrauchswert als Tauschwert sich Arbeit (nicht Wert der Arbeit) dar-

^{1*} Vgl. Destutt de Tracy, „Éléments d'idéologie.“ 4^e et 5^e parties, Paris 1826, p.35, 36

Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt?³² Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert, gelten ihrem bürgerlichen Bewußtsein für ebenso selbstverständliche Naturnot-

stellt. Er selbst aber scheidet so wenig den zwieschlächtigen Charakter der Arbeit, die doppelt dargestellt ist, daß er in dem ganzen Kapitel: „Value and Riches, their Distinctive Properties“^{1*} sich mühselig mit den Trivialitäten eines J.B.Say herumschlagen muß. Am Ende ist er daher auch ganz erstaunt, daß Destutt zwar mit ihm selbst über Arbeit als Wertquelle und dennoch andererseits mit Say über den Wertbegriff harmoniere.

³² Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn eben zum Tauschwert macht, herauszufinden. Grade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo, behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches. Der Grund ist nicht allein, daß die Analyse der Wertgröße ihre Aufmerksamkeit ganz absorbiert. Er liegt tiefer. Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch charakterisiert wird. Versieht man sie daher für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion, so übersieht man notwendig auch das Spezifische der Wertform, also der Warenform, weiter entwickelt der Geldform, Kapitalform usw. Man findet daher bei Ökonomen, welche über das Maß der Wertgröße durch Arbeitszeit durchaus übereinstimmen, die kunterbuntesten und widersprechendsten Vorstellungen von Geld, d.h. der fertigen Gestalt des allgemeinen Äquivalents. Dies tritt schlagend hervor z.B. bei der Behandlung des Bankwesens, wo mit den gemeinplätzlichen Definitionen des Geldes nicht mehr ausgereicht wird. Im Gegensatz entsprang daher ein restauriertes Merkantilsystem (Ganilh usw.), welches im Wert nur die gesellschaftliche Form sieht oder vielmehr nur ihren substanzlosen Schein. – Um es ein für allemal zu bemerken, verstehe ich unter klassischer politischer Ökonomie alle Ökonomie seit W.Petty, die den innern Zusammenhang der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erforscht im Gegensatz zur Vulgärökonomie, die sich nur innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt, für eine plausible Verständlichmachung der sozusagen größten Phänomene und den bürgerlichen Hausbedarf das von der wissenschaftlichen Ökonomie längst gelieferte Material stets von neuem wiederkauft, im übrigen aber sich darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisieren, pedantisieren und als ewige Wahrheiten zu proklamieren.

^{1*} „Wert und Reichtum, ihre unterscheidenden Eigenschaften“

wendigkeit als die produktive Arbeit selbst. Vorbürgerliche Formen des gesellschaftlichen Produktionsorganismus werden daher von ihr behandelt wie etwa von den Kirchenvätern vorchristliche Religionen.³³

³³ „Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist. – Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.“ (Karl Marx, „Misére de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon“, 1847, p. 113.^{1*}) Wahrhaft drollig ist Herr Bastiat, der sich einbildet, die alten Griechen und Römer hätten nur von Raub gelebt. Wenn man aber viele Jahrhunderte durch von Raub lebt, muß doch beständig etwas zu rauben da sein oder der Gegenstand des Raubes sich fortwährend reproduzieren. Es scheint daher, daß auch Griechen und Römer einen Produktionsprozeß hatten, also eine Ökonomie, welche ganz so die materielle Grundlage ihrer Welt bildete wie die bürgerliche Ökonomie die der heutigen Welt. Oder meint Bastiat etwa, daß eine Produktionsweise, die auf der Sklavenarbeit beruht, auf einem Raubsystem ruht? Er stellt sich dann auf gefährlichen Boden. Wenn ein Denkiere wie Aristoteles in seiner Würdigung der Sklavenarbeit irrte, warum sollte ein Zwergökonom, wie Bastiat, in seiner Würdigung der Lohnarbeit richtig gehn? – Ich ergreife diese Gelegenheit, um einen Einwand, der mir beim Erscheinen meiner Schrift „Zur Kritik der Pol. Oekonomie“, 1859, von einem deutsch-amerikanischen Blatte gemacht wurde, kurz abzuweisen. Es sagte, meine Ansicht, daß die bestimmte Produktionsweise und die ihr jedesmal entsprechenden Produktionsverhältnisse, kurz „die ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Basis sei, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebe und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprächen“, daß „die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedinge“^{2*}, – alles dies sei zwar richtig für die heutige Welt, wo die materiellen Interessen, aber weder für das Mittelalter, wo der Katholizismus, noch für Athen und Rom, wo die Politik herrschte. Zunächst ist es befremdlich, daß jemand voraussetzen beliebt, diese weltbekannten Redensarten über Mittelalter und antike Welt seien irgend jemand unbekannt geblieben. Soviel ist klar, daß das Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte. Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen, erklärt umgekehrt, warum dort die Politik, hier der Katholizismus die Hauptrolle spielte. Es gehört übrigens wenig Bekanntschaft z. B. mit der Geschichte der römischen Republik dazu, um zu wissen, daß die Geschichte des Grundeigentums ihre Geheimgeschichte bildet. Andererseits hat schon Don Quixote den Irrtum gebüßt, daß er die fahrende Ritterschaft mit allen ökonomischen Formen der Gesellschaft gleich verträglich wählte.

^{1*} Siehe Band 4 unserer Ausgabe, S. 139 – ^{2*} siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 8/9

Wie sehr ein Teil der Ökonomen von dem der Warenwelt anklebenden Fetischismus oder dem gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen getäuscht wird, beweist u.a. der langweilig abgeschmackte Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauschwertes. Da Tauschwert eine bestimmte gesellschaftliche Manier ist, die auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken, kann er nicht mehr Naturstoff enthalten als etwa der Wechselkurs.

Da die Warenform die allgemeinste und unentwickeltste Form der bürgerlichen Produktion ist, weswegen sie früh auftritt, obgleich nicht in derselben herrschenden, also charakteristischen Weise wie heutzutage, scheint ihr Fetischcharakter noch relativ leicht zu durchschauen. Bei konkreteren Formen verschwindet selbst dieser Schein der Einfachheit. Woher die Illusionen des Monetarsystems? Es sah dem Gold und Silber nicht an, daß sie als Geld ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellen, aber in der Form von Naturdingen mit sonderbar gesellschaftlichen Eigenschaften. Und die moderne Ökonomie, die vornehm auf das Monetarsystem herabgrinst, wird ihr Fetischismus nicht handgreiflich, sobald sie das Kapital behandelt? Seit wie lange ist die physiokratische Illusion verschwunden, daß die Grundrente aus der Erde wächst, nicht aus der Gesellschaft?

Um jedoch nicht vorzugreifen, genüge hier noch ein Beispiel bezüglich der Warenform selbst. Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehn uns nur als Tauschwerte aufeinander. Man höre nun, wie der Ökonom aus der Warensseele heraus spricht:

„Wert“ (Tauschwert) „ist Eigenschaft der Dinge, Reichtum“ (Gebrauchswert) „des Menschen. Wert in diesem Sinn schließt notwendig Austausch ein, Reichtum nicht.“³⁴
 „Reichtum“ (Gebrauchswert) „ist ein Attribut des Menschen, Wert ein Attribut der Waren. Ein Mensch oder ein Gemeinwesen ist reich; eine Perle oder ein Diamant ist wertvoll ... Eine Perle oder ein Diamant hat Wert als Perle oder Diamant.“³⁵

³⁴ „Value is a property of things, riches of man. Value, in this sense, necessarily implies exchanges, riches do not.“ („Observations on some verbal disputes in Pol. Econ., particularly relating to value, and to supply and demand“, Lond. 1821, p. 16.)

³⁵ „Riches are the attribute of man, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable ... A pearl or a diamond is valuable as a pearl or diamond.“ (S. Bailey, l.c. p. 165 sq.)

Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt. Die ökonomischen Entdecker dieser chemischen Substanz, die besonderen Anspruch auf kritische Tiefe machen, finden aber, daß der Gebrauchswert der Sachen unabhängig von ihren sachlichen Eigenschaften, dagegen ihr Wert ihnen als Sachen zukommt. Was sie hierin bestätigt, ist der sonderbare Umstand, daß der Gebrauchswert der Dinge sich für den Menschen ohne Austausch realisiert, also im unmittelbaren Verhältnis zwischen Ding und Mensch, ihr Wert umgekehrt nur im Austausch, d. h. in einem gesellschaftlichen Prozeß. Wer erinnert sich hier nicht des guten Dogberry, der den Nachtwächter Seacoal belehrt³¹:

„Ein gut aussehender Mann zu sein ist eine Gabe der Umstände, aber lesen und schreiben zu können kommt von Natur.“³⁶

³⁶ Der Verfasser der „Observations“ und S. Bailey beschuldigen Ricardo, er habe den Tauschwert aus einem nur Relativen in etwas Absolutes verwandelt. Umgekehrt. Er hat die Scheinrelativität, die diese Dinge, Diamant und Perlen z. B., als Tauschwerte besitzen, auf das hinter dem Schein verborgene wahre Verhältnis reduziert, auf ihre Relativität als bloße Ausdrücke menschlicher Arbeit. Wenn die Ricardianer dem Bailey grob, aber nicht schlagend antworten, so nur, weil sie bei Ricardo selbst keinen Aufschluß über den inneren Zusammenhang zwischen Wert und Wertform oder Tauschwert fanden.

ZWEITES KAPITEL

Der Austauschprozeß

Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen.³⁷ Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermitteltst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.³⁸ Die Personen existieren hier nur

³⁷ Im 12., durch seine Frömmigkeit so berufenen Jahrhundert, kommen unter diesen Waren oft sehr zarte Dinge vor. So zählt ein französischer Dichter jener Zeit unter den Waren, die sich auf dem Markt von Landit^[32] einfanden, neben Kleidungsstoffen, Schuhen, Leder, Ackergeräten, Häuten usw. auch „femmes folles de leur corps“^{1*} auf.

³⁸ Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle^{2*}, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodelln. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die „ewigen Ideen“ der „natu-

1* „Frauen mit feurigem Körper“ - 2* ewigen Gerechtigkeit

Siebenter Abschnitt

Die Revenuen und ihre Quellen

ACHTUNDVIERZIGSTES KAPITEL

Die trinitarische Formel

I⁴⁸

Kapital – Profit (Unternehmergewinn plus Zins), Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, dies ist die trinitarische Form, die alle Geheimnisse des gesellschaftlichen Produktionsprozesses einbegreift.

Da ferner, wie früher gezeigt^{1*}, der Zins als das eigentliche, charakteristische Produkt des Kapitals, und der Unternehmergewinn im Gegensatz dazu als vom Kapital unabhängiger Arbeitslohn erscheint, reduziert sich jene trinitarische Form näher auf diese:

Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, wo der Profit, die die kapitalistische Produktionsweise spezifisch charakterisierende Form des Mehrwerts, glücklich beseitigt ist.

Sieht man sich nun diese ökonomische Dreieinigkeit näher an, so findet man:

Erstens, die angeblichen Quellen des jährlich disponiblen Reichtums gehören ganz disparaten Sphären an und haben nicht die geringste Analogie untereinander. Sie verhalten sich gegenseitig etwa wie Notariatsgebühren, rote Rüben und Musik.

Kapital, Boden, Arbeit! Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt.

⁴⁸ Die folgenden drei Fragmente finden sich an verschiedenen Stellen des Ms. zum VI. Abschnitt. – F. E.

^{1*} Siehe vorliegenden Band, Kapitel 23

Das Kapital ist nicht die Summe der materiellen und produzierten Produktionsmittel. Das Kapital, das sind die in Kapital verwandelten Produktionsmittel, die an sich so wenig Kapital sind, wie Gold oder Silber an sich Geld ist. Es sind die von einem bestimmten Teil der Gesellschaft monopolisierten Produktionsmittel, die der lebendigen Arbeitskraft gegenüber verselbständigten Produkte und Betätigungsbedingungen eben dieser Arbeitskraft, die durch diesen Gegensatz im Kapital personifiziert werden. Es sind nicht nur die, in selbständige Mächte verwandelten Produkte der Arbeiter, die Produkte als Beherrscher und Käufer ihrer Produzenten, sondern es sind auch die gesellschaftlichen Kräfte und die zukünftige... (? unleserlich) Form^{1*} dieser Arbeit, die als Eigenschaften ihres Produkts ihnen gegenüber treten. Also hier haben wir eine bestimmte, auf den ersten Blick sehr mystische, gesellschaftliche Form eines der Faktoren eines historisch fabrizierten gesellschaftlichen Produktionsprozesses.

Und nun daneben den Boden, die unorganische Natur als solche, rudis indigestaque moles^[121] in ihrer ganzen Waldursprünglichkeit. Wert ist Arbeit. Mehrwert kann daher nicht Erde sein. Absolute Fruchtbarkeit des Bodens bewirkt nichts, als daß ein gewisses Quantum Arbeit ein gewisses, von der natürlichen Fruchtbarkeit des Bodens bedingtes Produkt gibt. Die Differenz in der Fruchtbarkeit des Bodens bewirkt, daß dieselben Mengen von Arbeit und Kapital, also derselbe Wert, sich in verschiedenen Mengen von Bodenprodukten ausdrückt; daß diese Produkte also verschiedene individuelle Werte haben. Die Ausgleichung dieser individuellen Werte zu Marktwerten bewirkt, daß die

„advantages of fertile over inferior soil... are transferred from the cultivator or consumer to the landlord“^{2*}. (Ricardo, „Principles“, p.62.)

Und endlich als Dritten im Bunde ein bloßes Gespenst – „die“ Arbeit, die nichts ist als eine Abstraktion und für sich genommen überhaupt nicht existiert oder wenn wir die {unleserlich} nehmen^{3*}, die produktive Tätigkeit des Menschen überhaupt, wodurch er den Stoffwechsel mit der Natur vermittelt, entkleidet nicht nur jeder gesellschaftlichen Form und Charakterbestimmtheit, sondern selbst in ihrem bloßen Naturdasein, unabhängig von der Gesellschaft, allen Gesellschaften enthoben, und als

^{1*} Wir entziffern: die gesellschaftlichen Kräfte und zusammenhängende Form – ^{2*} „Vorteile von fruchtbarem über minderwertigen Boden... vom Bebauer oder dem Konsumenten auf den Grundeigentümer übertragen werden“ – ^{3*} wir entziffern: wenn wir das Gemeinte nehmen

Lebensäußerung und Lebensbewahrung dem überhaupt noch nicht gesellschaftlichen Menschen gemeinsam mit dem irgendwie gesellschaftlich bestimmten.

II

Kapital – Zins; Grundeigentum, Privateigentum am Erdball, und zwar modernes, der kapitalistischen Produktionsweise entsprechendes – Rente; Lohnarbeit – Arbeitslohn. In dieser Form soll also Zusammenhang zwischen den Quellen der Revenue bestehn. Wie das Kapital, so sind Lohnarbeit und Grundeigentum geschichtlich bestimmte gesellschaftliche Formen; die eine der Arbeit, das andre des monopolisierten Erdballs, und zwar sind sie beide, dem Kapital entsprechende, und derselben ökonomischen Gesellschaftsformation angehörende Formen.

Das erste Auffällige an dieser Formel ist, daß neben dem Kapital, neben dieser, einer bestimmten Produktionsweise, einer bestimmten historischen Gestalt des gesellschaftlichen Produktionsprozesses angehörigen Form eines Produktionselements, neben einem Produktionselement verquickt mit, und dargestellt in einer bestimmten sozialen Form, ohne weiteres rangiert werden: die Erde auf der einen Seite, die Arbeit auf der andern, zwei Elemente des realen Arbeitsprozesses, die in dieser stofflichen Form allen Produktionsweisen gemeinsam, die die stofflichen Elemente jedes Produktionsprozesses sind, und mit der gesellschaftlichen Form desselben nichts zu schaffen haben.

Zweitens. In der Formel: Kapital – Zins, Erde – Bodenrente, Arbeit – Arbeitslohn, erscheinen Kapital, Erde, Arbeit, respektive als Quellen von Zins (statt Profit), Grundrente und Arbeitslohn als ihren Produkten, Früchten; sie der Grund, jene die Folge, sie die Ursache, jene die Wirkung; und zwar so, daß jede einzelne Quelle auf ihr Produkt als das von ihr Abgestoßene und Produzierte bezogen ist. Alle drei Einkommen, Zins (statt Profit), Rente, Arbeitslohn, sind drei Teile vom Wert des Produkts, also überhaupt Wertteile, oder in Geld ausgedrückt, gewisse Geldteile, Preisteile. Die Formel: Kapital – Zins, ist nun zwar die begriffsloseste Formel des Kapitals, aber sie ist eine Formel desselben. Aber wie soll die Erde einen Wert, d. h. ein gesellschaftlich bestimmtes Quantum Arbeit schaffen, und nun gar den besondern Wertteil ihrer eignen Produkte, der die Rente bildet? Die Erde ist z. B. als Produktionsagent bei der Herstellung eines Gebrauchswerts, eines materiellen Produkts, des Weizens, tätig. Aber sie hat nichts zu tun mit der Produktion des *Weizenwerts*. Soweit sich Wert im Weizen darstellt, wird der Weizen nur als ein bestimmtes Quantum vergegenständlichter gesell-

schaftlicher Arbeit betrachtet, ganz gleichgültig gegen den besondern Stoff, worin sich diese Arbeit darstellt, oder den besondern Gebrauchswert dieses Stoffs. Es widerspricht dem nicht, 1. daß bei sonst gleichen Umständen die Wohlfeilheit oder Teuerkeit des Weizens von der Produktivität der Erde abhängt. Die Produktivität der agrikolen Arbeit ist an Naturbedingungen geknüpft, und je nach der Produktivität derselben stellt sich dasselbe Quantum Arbeit in viel oder wenig Produkten, Gebrauchswerten dar. Wie groß das Quantum Arbeit ist, das sich in einem Scheffel darstellt, hängt ab von der Masse der Scheffel, die dasselbe Quantum Arbeit liefert. Es hängt hier von der Produktivität der Erde ab, in welchen Mengen von Produkt der Wert sich darstellt; aber dieser Wert ist gegeben, unabhängig von dieser Verteilung. Wert stellt sich in Gebrauchswert dar; und Gebrauchswert ist eine Bedingung der Wertschöpfung; aber es ist Narrheit, einen Gegensatz zu bilden, wo auf der einen Seite ein Gebrauchswert, die Erde, steht und auf der andern ein Wert, und noch dazu ein besonderer Wertteil. 2. {Hier bricht das Ms. ab.}

III

Die Vulgärökonomie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten dieser Produktion doktrinär zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologetisieren. Es darf uns also nicht wundernehmen, daß sie gerade in der entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse, worin diese prima facie abgeschmackt und vollkommene Widersprüche sind – und alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen –, wenn gerade hier die Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich selbst fühlt, und ihr diese Verhältnisse um so selbstverständlicher erscheinen, je mehr der innere Zusammenhang an ihnen verborgen ist, sie aber der ordinären Vorstellung geläufig sind. Daher hat sie nicht die geringste Ahnung darüber, daß die Trinität, von der sie ausgeht: Grund und Boden – Rente, Kapital – Zins, Arbeit – Arbeitslohn oder Preis der Arbeit drei prima facie unmögliche Kompositionen sind. Erst haben wir den Gebrauchswert *Boden*, der keinen Wert hat, und den Tauschwert *Rente*: so daß ein soziales Verhältnis, als Ding gefaßt, zur Natur in eine Proportion gesetzt ist; also zwei inkommensurable Größen, die ein Verhältnis zueinander haben sollen. Dann *Kapital – Zins*. Wird das Kapital als eine gewisse, in Geld selbständig dargestellte Wertsumme gefaßt, so ist es prima facie Unsinn, daß ein Wert mehr Wert sein soll als er wert ist. Gerade in der Form: Kapital – Zins fällt alle Vermittlung fort, und ist das

Kapital auf seine allgemeinste, aber darum auch aus sich selbst unerklärliche und absurde Formel reduziert. Ebendarum zieht der Vulgärökonom die Formel Kapital – Zins, mit der okkulten Qualität eines Werts, sich selbst ungleich zu sein, der Formel Kapital – Profit vor, weil hier schon dem wirklichen Kapitalverhältnis nähergekommen wird. Dann wieder, in dem unruhigen Gefühl, daß 4 nicht 5 ist, und daher 100 Taler unmöglich 110 Taler sein können, flüchtet er vom Kapital als Wert zur stofflichen Substanz des Kapitals; zu seinem Gebrauchswert als Produktionsbedingung der Arbeit, Maschinerie, Rohstoff etc. So gelingt es dann wieder, statt des unbegreiflichen ersten Verhältnisses, wonach $4=5$, ein ganz inkommensurables herauszubringen zwischen einem Gebrauchswert, einem Ding auf der einen Seite, und einem bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnis, dem Mehrwert, auf der andern; wie beim Grundeigentum. Sobald er bei diesem Inkommensurablen angelangt, wird dem Vulgärökonom alles klar, und fühlt er nicht mehr das Bedürfnis, weiter nachzudenken. Denn er ist eben beim „Rationale“ der Bürgervorstellung angelangt. Endlich, *Arbeit – Arbeitslohn*, Preis der Arbeit, ist, wie in Buch I^{1*} nachgewiesen, ein Ausdruck, der prima facie dem Begriff des Werts widerspricht und ebenso dem des Preises, der allgemein selbst nur ein bestimmter Ausdruck des Werts ist; und „Preis der Arbeit“ ist ebenso irrational wie ein gelber Logarithmus. Aber hier ist der Vulgärökonom erst recht befriedigt, da er nun bei der tiefen Einsicht des Bürgers angelangt ist, daß er Geld für die Arbeit zahlt, und da grade der Widerspruch der Formel gegen den Begriff des Werts ihn der Verpflichtung überhebt, den letzteren zu begreifen.

Wir⁴⁹ haben gesehn, daß der kapitalistische Produktionsprozeß eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt ist. Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozeß der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens, wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst, und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, d. h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozeß. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die

⁴⁹ Anfang von Kap. XLVIII nach dem Ms.

^{1*} Siehe Band 23 unserer Ausgabe, S. 557–564

Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet. Wie alle seine Vorgänger, geht der kapitalistische Produktionsprozeß unter bestimmten materiellen Bedingungen vor sich, die aber zugleich Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind, welche die Individuen im Prozeß ihrer Lebensreproduktion eingehn. Jene Bedingungen, wie diese Verhältnisse, sind einerseits Voraussetzungen, andererseits Resultate und Schöpfungen des kapitalistischen Produktionsprozesses; sie werden von ihm produziert und reproduziert. Wir sahen ferner: das Kapital – und der Kapitalist ist nur das personifizierte Kapital, fungiert im Produktionsprozeß nur als Träger des Kapitals –, also das Kapital pumpt in dem ihm entsprechenden gesellschaftlichen Produktionsprozeß ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten oder Arbeitern heraus, Mehrarbeit, die jenes ohne Äquivalent erhält, und die ihrem Wesen nach immer Zwangsarbeit bleibt, wie sehr sie auch als das Resultat freier kontraktlicher Übereinkunft erscheinen mag. Diese Mehrarbeit stellt sich dar in einem Mehrwert, und dieser Mehrwert existiert in einem Mehrprodukt. Mehrarbeit überhaupt, als Arbeit über das Maß der gegebenen Bedürfnisse hinaus, muß immer bleiben. Im kapitalistischen wie im Sklavensystem usw. hat sie nur eine antagonistische Form und wird ergänzt durch reinen Müßiggang eines Teils der Gesellschaft. Ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit ist erheischt durch die Assekuranz gegen Zufälle, durch die notwendige, der Entwicklung der Bedürfnisse und dem Fortschritt der Bevölkerung entsprechende, progressive Ausdehnung des Reproduktionsprozesses, was vom kapitalistischen Standpunkt aus Akkumulation heißt. Es ist eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, daß es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den frühern Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw. Es führt so einerseits eine Stufe herbei, wo der Zwang und die Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung (einschließlich ihrer materiellen und intellektuellen Vorteile) durch einen Teil der Gesellschaft auf Kosten des andern wegfällt; andererseits schafft sie die materiellen Mittel und den Keim zu Verhältnissen, die in einer höhern Form der Gesellschaft erlauben, diese Mehrarbeit zu verbinden mit einer größern Beschränkung der der materiellen Arbeit überhaupt gewidmeten Zeit. Denn die Mehrarbeit kann, je nach der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit, groß sein bei kleinem Gesamtarbeitstag, und relativ klein bei großem Gesamtarbeitstag. Ist die not-

wendige Arbeitszeit = 3, und die Mehrarbeit = 3, so ist der Gesamtarbeitstag = 6, und die Rate der Mehrarbeit = 100%. Ist die notwendige Arbeit = 9, und die Mehrarbeit = 3, so der Gesamtarbeitstag = 12, und die Rate der Mehrarbeit nur = $33\frac{1}{3}\%$. Sodann aber hängt es von der Produktivität der Arbeit ab, wieviel Gebrauchswert in bestimmter Zeit, also auch in bestimmter Mehrarbeitszeit hergestellt wird. Der wirkliche Reichtum der Gesellschaft und die Möglichkeit beständiger Erweiterung ihres Reproduktionsprozesses hängt also nicht ab von der Länge der Mehrarbeit, sondern von ihrer Produktivität und von den mehr oder minder reichhaltigen Produktionsbedingungen, worin sie sich vollzieht. Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.

In der kapitalistischen Gesellschaft verteilt sich dieser Mehrwert oder dies Mehrprodukt – wenn wir von den zufälligen Schwankungen der Verteilung absehen und ihr regelndes Gesetz, ihre normierenden Grenzen betrachten – unter den Kapitalisten als Dividende im Verhältnis zu der Quote, die jedem vom gesellschaftlichen Kapital gehört. In dieser Gestalt erscheint der Mehrwert als der Durchschnittsprofit, der dem Kapital zufällt, ein Durchschnittsprofit, der sich selbst wieder in Unternehmergewinn und Zins spaltet und unter diesen beiden Kategorien verschiedenen Sorten von Kapitalisten zufallen kann. Diese Aneignung und Verteilung des Mehrwerts resp. Mehrprodukts durch das Kapital besitzt jedoch ihre Schranke

am Grundeigentum. Wie der fungierende Kapitalist die Mehrarbeit, und damit unter der Form des Profits den Mehrwert und das Mehrprodukt aus dem Arbeiter auspumpt, so pumpt der Grundeigentümer einen Teil dieses Mehrwerts oder Mehrprodukts wieder dem Kapitalisten aus, unter der Form der Rente, nach früher entwickelten Gesetzen.

Wenn wir also hier vom Profit als dem dem Kapital zufallenden Anteil des Mehrwerts sprechen, so meinen wir den Durchschnittsprofit (gleich Unternehmergeinn plus Zins), der durch den Abzug der Rente vom Gesamtprofit (in seiner Masse identisch mit dem Gesamtmehrwert) bereits beschränkt ist; der Abzug der Rente ist vorausgesetzt. Kapitalprofit (Unternehmergeinn plus Zins) und Grundrente sind also nichts als besondere Bestandteile des Mehrwerts, Kategorien, worin dieser, je nach seinem Anheimfall an das Kapital oder das Grundeigentum, unterschieden wird, Rubriken, die aber an seinem Wesen nichts ändern. Zusammenaddiert bilden sie die Summe des gesellschaftlichen Mehrwerts. Das Kapital pumpt die Mehrarbeit, die sich im Mehrwert und Mehrprodukt darstellt, direkt aus den Arbeitern aus. Es kann also in diesem Sinn als Produzent des Mehrwerts betrachtet werden. Das Grundeigentum hat mit dem wirklichen Produktionsprozeß nichts zu schaffen. Seine Rolle beschränkt sich darauf, einen Teil des produzierten Mehrwerts aus der Tasche des Kapitals in seine eigne hinüberzuführen. Jedoch spielt der Grundeigentümer eine Rolle im kapitalistischen Produktionsprozeß, nicht nur durch den Druck, den er auf das Kapital ausübt, auch nicht bloß dadurch, daß großes Grundeigentum eine Voraussetzung und Bedingung der kapitalistischen Produktion, weil der Expropriation des Arbeiters von den Arbeitsbedingungen ist, sondern speziell dadurch, daß er als Personifikation einer der wesentlichsten Produktionsbedingungen erscheint.

Der Arbeiter endlich, als Eigentümer und Verkäufer seiner persönlichen Arbeitskraft, erhält unter dem Namen Arbeitslohn einen Teil des Produkts, worin sich der Teil seiner Arbeit darstellt, den wir notwendige Arbeit nennen, d. h. die zur Erhaltung und Reproduktion dieser Arbeitskraft notwendige Arbeit, seien die Bedingungen dieser Erhaltung und Reproduktion nun ärmlicher oder reicher, günstiger oder ungünstiger.

So disparat diese Verhältnisse nun sonst erscheinen mögen, sie haben alle eins gemein: Das Kapital wirft jahraus, jahrein dem Kapitalisten Profit ab, der Boden dem Grundeigentümer Grundrente, und die Arbeitskraft – unter normalen Verhältnissen, und solange sie eine brauchbare Arbeitskraft bleibt – dem Arbeiter Arbeitslohn. Diese drei Wertteile des jährlich produzierten Gesamtwerts und die ihnen entsprechenden Teile des jährlich pro-

duzierten Gesamtprodukts können – wir sehn hier zunächst von der Akkumulation ab – von ihren respektiven Besitzern jährlich verzehrt werden, ohne daß die Quelle ihrer Reproduktion versiegt. Sie erscheinen als jährlich zu verzehrende Früchte eines perennierenden Baums, oder vielmehr dreier Bäume, sie bilden das jährliche Einkommen dreier Klassen, des Kapitalisten, des Grundeigentümers und des Arbeiters, Revenuen, die der fungierende Kapitalist als der unmittelbare Auspumper der Mehrarbeit und Anwender der Arbeit überhaupt verteilt. Dem Kapitalisten erscheint sein Kapital, dem Grundeigentümer sein Boden, und dem Arbeiter seine Arbeitskraft oder vielmehr seine Arbeit selbst (da er die Arbeitskraft nur als sich äußernde wirklich verkauft, und ihm der Preis der Arbeitskraft, wie früher gezeigt, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise sich notwendig als Preis der Arbeit darstellt) so als drei verschiedene Quellen ihrer spezifischen Revenuen, des Profits, der Grundrente und des Arbeitslohns. Sie sind es in der Tat in dem Sinne, daß das Kapital für den Kapitalisten eine perennierende Pumpmaschine von Mehrarbeit, der Boden für den Grundeigentümer ein perennierender Magnet zur Anziehung eines Teils des vom Kapital ausgepumpten Mehrwerts, und endlich die Arbeit die beständig sich erneuernde Bedingung und das stets sich erneuernde Mittel ist, um einen Teil des vom Arbeiter geschaffnen Werts, und daher einen durch diesen Wertteil gemessnen Teil des gesellschaftlichen Produkts, die notwendigen Lebensmittel, unter dem Titel des Arbeitslohns zu erwerben. Sie sind es ferner in dem Sinn, daß das Kapital einen Teil des Werts und daher des Produkts der jährlichen Arbeit in der Form des Profits, das Grundeigentum einen andern Teil in der Form der Rente und die Lohnarbeit einen dritten Teil in der Form des Arbeitslohns fixiert und grade durch diese Verwandlung umsetzt in die Revenuen des Kapitalisten, des Grundeigentümers und des Arbeiters, ohne aber die Substanz selbst zu schaffen, die sich in diese verschiedenen Kategorien verwandelt. Die Verteilung setzt vielmehr diese Substanz als vorhanden voraus, nämlich den Gesamtwert des jährlichen Produkts, der nichts ist als vergegenständlichte gesellschaftliche Arbeit. Es ist jedoch nicht in dieser Form, daß sich die Sache den Produktionsagenten, den Trägern der verschiedenen Funktionen des Produktionsprozesses darstellt, sondern vielmehr in einer verkehrten Form. Warum dies geschieht, werden wir im Fortgang der Untersuchung weiter entwickeln. Kapital, Grundeigentum und Arbeit erscheinen jenen Produktionsagenten als drei verschiedene, unabhängige Quellen, aus denen als solchen drei verschiedene Bestandteile des jährlich produzierten Werts – und daher des Produkts, worin er existiert – entspringen; aus denen also nicht nur die ver-

schiednen Formen dieses Werts als Revenuen, welche besondren Faktoren des gesellschaftlichen Produktionsprozesses zufallen, sondern dieser Wert selbst entspringt und damit die Substanz dieser Revenueformen.

(Hier fehlt ein Foliobogen im Ms.)

... Differentialrente ist gebunden an die relative Fruchtbarkeit der Ländereien, also an Eigenschaften, die aus dem Boden als solchem entspringen. Aber soweit sie erstens beruht auf den verschiedenen individuellen Werten der Produkte verschiedner Bodenarten, ist es nur die eben erwähnte Bestimmung; soweit sie zweitens beruht auf dem von diesen individuellen Werten unterschiednen, regulierenden allgemeinen Marktwert, ist es ein gesellschaftliches, vermittelt der Konkurrenz durchgeführtes Gesetz, das weder mit dem Boden noch mit den verschiedenen Graden seiner Fruchtbarkeit etwas zu tun hat.

Es könnte scheinen, als wenn wenigstens in: „Arbeit – Arbeitslohn“ ein rationelles Verhältnis ausgesprochen wäre. Aber dies ist ebensowenig der Fall wie mit: „Boden – Grundrente“. Soweit die Arbeit wertbildend ist, und sich im Wert der Waren darstellt, hat sie nichts zu tun mit der Verteilung dieses Werts unter verschiedene Kategorien. Soweit sie den spezifisch gesellschaftlichen Charakter der Lohnarbeit hat, ist sie nicht wertbildend. Es ist überhaupt früher gezeigt worden, daß Arbeitslohn oder Preis der Arbeit nur ein irrationeller Ausdruck für den Wert oder Preis der Arbeitskraft ist; und die bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen diese Arbeitskraft verkauft wird, haben mit der Arbeit als allgemeinem Produktionsagenten nichts zu schaffen. Die Arbeit vergegenständlicht sich auch in dem Wertbestandteil der Ware, der als Arbeitslohn den Preis der Arbeitskraft bildet; sie schafft diesen Teil ebensogut wie die andern Teile des Produkts; aber sie vergegenständlicht sich in diesem Teil nicht mehr und nicht anders als in den Teilen, die Rente oder Profit bilden. Und überhaupt, wenn wir die Arbeit als wertbildend fixieren, betrachten wir sie nicht in ihrer konkreten Gestalt als Produktionsbedingung, sondern in einer gesellschaftlichen Bestimmtheit, die von der der Lohnarbeit verschieden ist.

Selbst der Ausdruck: „Kapital – Profit“ ist hier inkorrekt. Wenn das Kapital in der einzigen Beziehung gefaßt wird, worin es Mehrwert produziert, nämlich in seinem Verhältnis zum Arbeiter, worin es Mehrarbeit erpreßt durch den Zwang, den es auf die Arbeitskraft, d. h. auf den Lohnarbeiter ausübt, so umfaßt dieser Mehrwert außer Profit (Unternehmergewinn plus Zins) auch die Rente, kurz, den ganzen ungeteilten Mehrwert. Hier dagegen, als Quelle von Revenue, wird es nur auf den Teil in Beziehung gesetzt, der dem Kapitalisten anheimfällt. Es ist dies nicht der Mehr-

wert, den es überhaupt extrahiert, sondern nur der Teil, den es für den Kapitalisten extrahiert. Noch mehr fällt aller Zusammenhang fort, sobald sich die Formel verwandelt in die: „Kapital – Zins“.

Wenn wir erstens das Disparate der drei Quellen betrachteten, so jetzt zweitens, daß dagegen ihre Produkte, ihre Abkömmlinge, die Revenuen, alle derselben Sphäre, der des Werts angehören. Indes gleicht sich dies dadurch aus (dies Verhältnis nicht nur zwischen inkommensurablen Größen, sondern zwischen ganz ungleichmäßigen, unter sich beziehungslosen und unvergleichbaren Dingen), daß in der Tat das Kapital, gleich der Erde und der Arbeit, bloß seiner stofflichen Substanz nach, also einfach als produziertes Produktionsmittel genommen wird, wobei sowohl von ihm als Verhältnis zum Arbeiter, wie von ihm als Wert abstrahiert wird.

Drittens. In diesem Sinn also bietet die Formel: Kapital – Zins (Profit), Erde – Rente, Arbeit – Arbeitslohn, gleichmäßige und symmetrische Inkongruität. In der Tat, indem die Lohnarbeit nicht als eine gesellschaftlich bestimmte Form der Arbeit, sondern alle Arbeit ihrer Natur nach als Lohnarbeit erscheint (sich dem in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen Befangnen so vorstellt), fallen auch die bestimmten, spezifischen gesellschaftlichen Formen, welche die gegenständlichen Arbeitsbedingungen – die produzierten Produktionsmittel und die Erde – der Lohnarbeit gegenüber einnehmen (wie sie umgekehrt ihrerseits die Lohnarbeit voraussetzen), ohne weiteres zusammen mit dem stofflichen Dasein dieser Arbeitsbedingungen, oder mit der Gestalt, die sie überhaupt im wirklichen Arbeitsprozeß besitzen, unabhängig von jeder geschichtlich bestimmten gesellschaftlichen, ja unabhängig von *jeder* gesellschaftlichen Form desselben. Die der Arbeit entfremdete, ihr gegenüber verselbständigte, und somit verwandelte Gestalt der Arbeitsbedingungen, worin also die produzierten Produktionsmittel sich in Kapital verwandeln, und die Erde in monopolisierte Erde, in Grundeigentum, diese einer bestimmten Geschichtsperiode angehörige Gestalt fällt daher zusammen mit dem Dasein und der Funktion der produzierten Produktionsmittel und der Erde im Produktionsprozeß überhaupt. Jene Produktionsmittel sind an und für sich, von Natur, Kapital; Kapital ist nichts als ein bloßer „ökonomischer Name“ für jene Produktionsmittel; und so ist die Erde an und für sich, von Natur, die von einer gewissen Zahl Grundeigentümer monopolisierte Erde. Wie im Kapital und Kapitalisten – der in der Tat nichts ist als das personifizierte Kapital – die Produkte eine selbständige Macht werden gegenüber den Produzenten, so wird im Grundeigentümer der Grund und Boden personifiziert, der sich ebenfalls auf die Hinterfüße stellt, und als selbständige Macht seinen Anteil

fordert von dem mit seiner Hilfe erzeugten Produkt; so daß nicht der Boden den ihm gehörigen Teil des Produkts zu Ersatz und Steigerung seiner Produktivität erhält, sondern statt seiner der Grundeigentümer einen Anteil dieses Produkts zur Verschacherung und Verschwendung. Es ist klar, daß das Kapital die Arbeit als Lohnarbeit voraussetzt. Es ist aber ebenso klar, daß, wenn von der Arbeit als Lohnarbeit ausgegangen wird, so daß das Zusammenfallen der Arbeit überhaupt mit der Lohnarbeit selbstverständlich scheint, dann auch als natürliche Form der Arbeitsbedingungen, gegenüber der Arbeit überhaupt, das Kapital und die monopolisierte Erde erscheinen müssen. Kapital zu sein, erscheint nun als natürliche Form der Arbeitsmittel, und daher als rein dinglicher und aus ihrer Funktion im Arbeitsprozeß überhaupt entspringender Charakter. Kapital und produziertes Produktionsmittel werden so identische Ausdrücke. Ebenso werden Erdboden und durch Privateigentum monopolisierter Erdboden identische Ausdrücke. Die Arbeitsmittel als solche, die von Natur Kapital sind, werden daher zur Quelle des Profits, wie die Erde als solche zur Quelle der Rente.

Die Arbeit als solche, in ihrer einfachen Bestimmtheit als zweckmäßige produktive Tätigkeit, bezieht sich auf die Produktionsmittel, nicht in deren gesellschaftlicher Formbestimmtheit, sondern in ihrer stofflichen Substanz, als Material und Mittel der Arbeit, die sich ebenfalls nur stofflich, als Gebrauchswerte voneinander unterscheiden, die Erde als unproduziertes, die andren als produzierte Arbeitsmittel. Fällt also die Arbeit mit der Lohnarbeit zusammen, so fällt auch die bestimmte gesellschaftliche Form, worin die Arbeitsbedingungen nun der Arbeit gegenüberstehen, zusammen mit ihrem stofflichen Dasein. Die Arbeitsmittel sind dann als solche Kapital, und die Erde als solche ist Grundeigentum. Die formale Verselbständigung dieser Arbeitsbedingungen gegenüber der Arbeit, die besondere Form dieser Verselbständigung, die sie gegenüber der Lohnarbeit besitzen, ist dann eine von ihnen als Dingen, als materiellen Produktionsbedingungen untrennbare Eigenschaft, ein ihnen als Produktionselementen notwendig zukommender, immanent eingewachsener Charakter. Ihr durch eine bestimmte Geschichtsepoche bestimmter sozialer Charakter im kapitalistischen Produktionsprozeß ist ein ihnen naturgemäß, und sozusagen von Ewigkeit her, als Elementen des Produktionsprozesses eingeborner dinglicher Charakter. Der respektive Anteil daher, den die Erde als das ursprüngliche Beschäftigungsfeld der Arbeit, als das Reich der Naturkräfte, als das vorgefundne Arsenal aller Arbeitsgegenstände, und der andre respektive Anteil, den die produzierten Produktionsmittel (Instrumente, Rohstoffe etc.) an dem Produktionsprozeß überhaupt nehmen, müssen dann sich auszudrücken

scheinen in den respektiven Anteilen, die ihnen als Kapital und Grundeigentum, d.h. die ihren sozialen Repräsentanten in der Form von Profit (Zins) und Rente zufallen, wie dem Arbeiter im Arbeitslohn der Anteil, den seine Arbeit am Produktionsprozeß nimmt. Rente, Profit, Arbeitslohn, scheinen so aus der Rolle herauszuwachsen, die die Erde, die produzierten Produktionsmittel und die Arbeit im einfachen Arbeitsprozeß spielen, selbst soweit wir diesen Arbeitsprozeß als bloß zwischen dem Menschen und der Natur vorgehend, und abgesehen von jeder geschichtlichen Bestimmtheit betrachten. Es ist nur wieder dieselbe Sache in einer andern Form, wenn gesagt wird: Das Produkt, worin sich die Arbeit des Lohnarbeiters für ihn selbst, als sein Ertrag, seine Revenue darstellt, ist nur der Arbeitslohn, der Teil des Werts (und daher des durch diesen Wert gemessenen sozialen Produkts), der seinen Arbeitslohn darstellt. Fällt also die Lohnarbeit mit der Arbeit überhaupt zusammen, so auch der Arbeitslohn mit dem Produkt der Arbeit, und der Wertteil, den der Arbeitslohn darstellt, mit dem durch die Arbeit geschaffnen Wert überhaupt. Dadurch treten aber die andern Wertteile, Profit und Rente, ebenso selbständig dem Arbeitslohn gegenüber, und müssen aus eignen, von der Arbeit spezifisch verschiedenen und unabhängigen Quellen entspringen; sie müssen aus den mitwirkenden Produktionselementen entspringen, deren Besitzern sie zufallen, also der Profit aus den Produktionsmitteln, den stofflichen Elementen des Kapitals, und die Rente aus der vom Grundeigentümer repräsentierten Erde oder der Natur. (Roscher.)

Grundeigentum, Kapital und Lohnarbeit verwandeln sich daher aus Quellen der Revenue in dem Sinn, daß das Kapital dem Kapitalisten einen Teil des Mehrwerts, den er aus der Arbeit extrahiert, in der Form des Profits, das Monopol an der Erde dem Grundeigentümer einen andern Teil in der Form der Rente attrahiert, und die Arbeit dem Arbeiter den letzten noch disponiblen Wertteil in der Form des Arbeitslohns zuschlägt, aus Quellen, vermittelt deren ein Teil des Werts in die Form des Profits, ein zweiter in die Form der Rente, und ein dritter in die Form des Arbeitslohns sich verwandelt – in wirkliche Quellen, aus denen diese Wertteile und die bezüglichen Teile des Produkts, worin sie existieren oder wogegen sie umsetzbar sind, selbst entspringen, und aus denen als letzter Quelle daher der Wert des Produkts selbst entspringt.⁵⁰

⁵⁰ „Arbeitslohn, Profit und Bodenrente sind die drei Urquellen alles Einkommens sowohl wie alles Tauscherts.“ (A. Smith^[1221]) – „So sind die Ursachen der materiellen Produktion gleichzeitig die Quellen der ursprünglichen Revenuen, die es gibt.“ (Storch, [„Cours d'économie politique“, St.-Pétersbourg 1815.] I, p.259.)

Wir haben bereits bei den einfachsten Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise, und selbst der Warenproduktion, bei der Ware und dem Geld den mystifizierenden Charakter nachgewiesen, der die gesellschaftlichen Verhältnisse, denen die stofflichen Elemente des Reichtums bei der Produktion als Träger dienen, in Eigenschaften dieser Dinge selbst verwandelt (Ware) und noch ausgesprochener das Produktionsverhältnis selbst in ein Ding (Geld). Alle Gesellschaftsformen, soweit sie es zur Warenproduktion und Geldzirkulation bringen, nehmen an dieser Verkehrung teil. Aber in der kapitalistischen Produktionsweise und beim Kapital, welches ihre herrschende Kategorie, ihr bestimmendes Produktionsverhältnis bildet, entwickelt sich diese verzauberte und verkehrte Welt noch viel weiter. Betrachtet man das Kapital zunächst im unmittelbaren Produktionsprozeß – als Auspumper von Mehrarbeit, so ist dies Verhältnis noch sehr einfach, und der wirkliche Zusammenhang drängt sich den Trägern dieses Prozesses, den Kapitalisten selbst auf und ist noch in ihrem Bewußtsein. Der heftige Kampf um die Grenzen des Arbeitstags beweist dies schlagend. Aber selbst innerhalb dieser nicht vermittelten Sphäre, der Sphäre des unmittelbaren Prozesses zwischen Arbeit und Kapital, bleibt es nicht bei dieser Einfachheit. Mit der Entwicklung des relativen Mehrwerts in der eigentlichen spezifisch kapitalistischen Produktionsweise, womit sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit entwickeln, erscheinen diese Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Arbeit im unmittelbaren Arbeitsprozeß als aus der Arbeit in das Kapital verlegt. Damit wird das Kapital schon ein sehr mystisches Wesen, indem alle gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit als ihm, und nicht der Arbeit als solcher, zukommende und aus seinem eignen Schoß hervorsprossende Kräfte erscheinen. Dann kommt der Zirkulationsprozeß dazwischen, dessen Stoff- und Formwechsel alle Teile des Kapitals, selbst des agrikolen Kapitals, in demselben Grad anheimfallen, wie sich die spezifisch kapitalistische Produktionsweise entwickelt. Es ist dies eine Sphäre, worin die Verhältnisse der ursprünglichen Wertproduktion völlig in den Hintergrund treten. Schon im unmittelbaren Produktionsprozeß ist der Kapitalist zugleich als Warenproduzent, als Leiter der Warenproduktion tätig. Dieser Produktionsprozeß stellt sich ihm daher keineswegs einfach als Produktionsprozeß von Mehrwert dar. Welches aber immer der Mehrwert sei, den das Kapital im unmittelbaren Produktionsprozeß ausgepumpt und in Waren dargestellt hat, der in den Waren enthaltne Wert und Mehrwert muß erst im Zirkulationsprozeß realisiert werden. Und sowohl die Rückerstattung der in der Produktion vorgeschossenen Werte, wie namentlich der in den Waren enthaltne Mehrwert, scheint nicht

in der Zirkulation sich bloß zu realisieren, sondern aus ihr zu entspringen; ein Schein, den namentlich zwei Umstände befestigen: erstens der Profit bei Veräußerung, der von Prellerei, List, Sachkenntnis, Geschick und tausend Marktkonjunkturen abhängt; dann aber der Umstand, daß hier neben der Arbeitszeit ein zweites bestimmendes Element hinzutritt, die Zirkulationszeit. Diese fungiert zwar nur als negative Schranke der Wert- und Mehrwertbildung, hat aber den Schein, als sei sie ein ebenso positiver Grund wie die Arbeit selbst, und als bringe sie eine, aus der Natur des Kapitals hervorgehende, von der Arbeit unabhängige Bestimmung herein. Wir hatten in Buch II diese Zirkulationssphäre natürlich nur darzustellen in bezug auf die Formbestimmungen, die sie erzeugt, die Fortentwicklung der Gestalt des Kapitals nachzuweisen, die in ihr vorgeht. In der Wirklichkeit aber ist diese Sphäre die Sphäre der Konkurrenz, die, jeden einzelnen Fall betrachtet, vom Zufall beherrscht ist; wo also das innere Gesetz, das in diesen Zufällen sich durchsetzt und sie reguliert, nur sichtbar wird, sobald diese Zufälle in großen Massen zusammengefaßt werden, wo es also den einzelnen Agenten der Produktion selbst unsichtbar und unverständlich bleibt. Weiter aber: der wirkliche Produktionsprozeß, als Einheit des unmittelbaren Produktionsprozesses und des Zirkulationsprozesses, erzeugt neue Gestaltungen, worin mehr und mehr die Ader des innern Zusammenhangs verlorengeht, die Produktionsverhältnisse sich gegeneinander selbständigen und die Wertbestandteile sich gegeneinander in selbständigen Formen verknöchern.

Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit ist, wie wir sahen, ebenso sehr durch den Zirkulationsprozeß wie durch den Produktionsprozeß bestimmt. Der Mehrwert, in der Form des Profits, wird nicht mehr auf den in Arbeit ausgelegten Kapitalteil, aus dem er entspringt, sondern auf das Gesamtkapital bezogen. Die Profitrate wird durch eigne Gesetze reguliert, die einen Wechsel derselben bei gleichbleibender Rate des Mehrwerts zulassen und selbst bedingen. Alles dies verhüllt mehr und mehr die wahre Natur des Mehrwerts und daher das wirkliche Triebwerk des Kapitals. Noch mehr geschieht dies durch die Verwandlung des Profits in Durchschnittsprofit und der Werte in Produktionspreise, in die regulierenden Durchschnitte der Marktpreise. Es tritt hier ein komplizierter gesellschaftlicher Prozeß dazwischen, der Ausgleichungsprozeß der Kapitale, der die relativen Durchschnittspreise der Waren von ihren Werten und die Durchschnittsprofite in den verschiedenen Produktionssphären (ganz abgesehen von den individuellen Kapitalanlagen in jeder besondern Produktionssphäre) von der wirklichen Exploitation der Arbeit durch die besondern Kapitale losscheidet. Es

scheint nicht nur so, sondern es ist hier in der Tat der Durchschnittspreis der Waren verschieden von ihrem Wert, also von der in ihnen realisierten Arbeit, und der Durchschnittsprofit eines besondern Kapitals verschieden von dem Mehrwert, den dies Kapital aus den von ihm beschäftigten Arbeitern extrahiert hat. Der Wert der Waren erscheint unmittelbar nur noch in dem Einfluß der wechselnden Produktivkraft der Arbeit auf Sinken und Steigen der Produktionspreise, auf ihre Bewegung, nicht auf ihre letzten Grenzen. Der Profit erscheint nur noch akzessorisch bestimmt durch die unmittelbare Exploitation der Arbeit, soweit diese nämlich dem Kapitalisten erlaubt, bei den, scheinbar unabhängig von dieser Exploitation vorhandenen, regulierenden Marktpreisen, einen vom Durchschnittsprofit abweichenden Profit zu realisieren. Die normalen Durchschnittsprofite selbst scheinen dem Kapital immanent, unabhängig von der Exploitation; die anormale Exploitation, oder auch die durchschnittliche Exploitation unter günstigen Ausnahmsbedingungen, scheint nur die Abweichungen vom Durchschnittsprofit, nicht diesen selbst zu bedingen. Die Spaltung des Profits in Unternehmergeinn und Zins (gar nicht zu sprechen von der Dazwischenkunft des kommerziellen Profits und des Geldhandlungsprofits, die auf der Zirkulation gegründet sind und ganz und gar aus ihr, und nicht aus dem Produktionsprozeß selbst zu entspringen scheinen) vollendet die Verselbständigung der Form des Mehrwerts, die Verknöcherung seiner Form gegen seine Substanz, sein Wesen. Ein Teil des Profits, im Gegensatz zu dem andren, löst sich ganz von dem Kapitalverhältnis als solchem los, und stellt sich dar als entspringend, nicht aus der Funktion der Ausbeutung der Lohnarbeit, sondern aus der Lohnarbeit des Kapitalisten selbst. Im Gegensatz dazu scheint dann der Zins als unabhängig, sei es von der Lohnarbeit des Arbeiters, sei es von der eignen Arbeit des Kapitalisten, aus dem Kapital als seiner eignen unabhängigen Quelle zu entspringen. Wenn das Kapital ursprünglich, auf der Oberfläche der Zirkulation, erschien als Kapitalfetisch, wertschöpfender Wert, so stellt es sich jetzt wieder in der Gestalt des zinstragenden Kapitals als in seiner entfremdetsten und eigentümlichsten Form dar. Weshalb auch die Form: „Kapital – Zins“ als drittes zu „Erde – Rente“ und „Arbeit – Arbeitslohn“ viel konsequenter ist als „Kapital – Profit“, indem im Profit immer noch eine Erinnerung an seinen Ursprung bleibt, die im Zins nicht nur ausgelöscht, sondern in feste gegensätzliche Form zu diesem Ursprung gestellt ist.

Endlich tritt neben das Kapital als selbständige Quelle von Mehrwert das Grundeigentum, als Schranke des Durchschnittsprofits und als einen Teil des Mehrwerts an eine Klasse übertragend, die weder selbst arbeitet,

noch Arbeiter direkt exploitiert, noch sich wie das zinstragende Kapital in moralisch erbaulichen Trostgründen, z.B. dem Risiko und dem Opfer im Wegleihen des Kapitals, ergehen kann. Indem hier ein Teil des Mehrwerts direkt nicht an Gesellschaftsverhältnisse, sondern an ein Naturelement, die Erde, gebunden scheint, ist die Form der Entfremdung und Verknöcherung der verschiedenen Teile des Mehrwerts gegeneinander vollendet, der innere Zusammenhang endgültig zerrissen und seine Quelle vollständig verschüttet, eben durch die Verselbständigung der, an die verschiedenen stofflichen Elemente des Produktionsprozesses gebundenen, Produktionsverhältnisse gegeneinander.

Im Kapital – Profit, oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben. Es ist das große Verdienst der klassischen Ökonomie, diesen falschen Schein und Trug, diese Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichtums gegeneinander, diese Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse, diese Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben, indem sie den Zins auf einen Teil des Profits und die Rente auf den Überschuß über den Durchschnittsprofit reduziert, so daß beide im Mehrwert zusammenfallen; indem sie den Zirkulationsprozeß als bloße Metamorphose der Formen darstellt, und endlich im unmittelbaren Produktionsprozeß Wert und Mehrwert der Waren auf die Arbeit reduziert. Dennoch bleiben selbst die besten ihrer Wortführer, wie es vom bürgerlichen Standpunkt nicht anders möglich ist, mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen, und fallen daher alle mehr oder weniger in Inkonssequenzen, Halbheiten und ungelöste Widersprüche. Es ist dagegen andererseits ebenso natürlich, daß die wirklichen Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationellen Formen von Kapital – Zins, Boden – Rente, Arbeit – Arbeitslohn, sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben. Es ist daher ebenso natürlich, daß die Vulgärökonomie, die nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung

der Alltagsvorstellungen der wirklichen Produktionsagenten ist, und eine gewisse verständige Ordnung unter sie bringt, grade in dieser Trinität, worin der ganze innere Zusammenhang ausgelöscht ist, die naturgemäße und über allen Zweifel erhabene Basis ihrer seichten Wichtigtuerei findet. Diese Formel entspricht zugleich dem Interesse der herrschenden Klassen, indem sie die Naturnotwendigkeit und ewige Berechtigung ihrer Einnahmequellen proklamiert und zu einem Dogma erhebt.

In der Darstellung der Versachlichung der Produktionsverhältnisse und ihrer Verselbständigung gegenüber den Produktionsagenten gehn wir nicht ein auf die Art und Weise, wie die Zusammenhänge durch den Weltmarkt, seine Konjunkturen, die Bewegung der Marktpreise, die Perioden des Kredits, die Zyklen der Industrie und des Handels, die Abwechslung der Prosperität und Krise, ihnen als übermächtige, sie willenlos beherrschende Naturgesetze erscheinen und sich ihnen gegenüber als blinde Notwendigkeit geltend machen. Deswegen nicht, weil die wirkliche Bewegung der Konkurrenz außerhalb unsers Plans liegt, und wir nur die innere Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt, darzustellen haben.

In frühern Gesellschaftsformen tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens, wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf vorwiegt; zweitens, wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bildet: die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind. In den ursprünglichen Gemeinwesen, wo naturwüchsiger Kommunismus herrscht, und selbst in den antiken städtischen Gemeinwesen, ist es dies Gemeinwesen selbst mit seinen Bedingungen, das als Basis der Produktion sich darstellt, wie seine Reproduktion als ihr letzter Zweck. Selbst im mittelalterlichen Zunftwesen erscheint weder das Kapital noch die Arbeit ungebunden, sondern ihre Beziehungen durch das Korporationswesen und mit demselben zusammenhängende Verhältnisse und ihnen entsprechende Vorstellungen von Berufspflicht, Meisterschaft etc. bestimmt. Erst in der kapitalistischen Produktionsweise...^{1*}

^{1*} Hier bricht das Manuskript ab

Reaktion geblieben waren. Die revolutionäre Armee setzte sich jetzt nur aus den bewaffneten Kräften Badens zusammen, die etwa 10 000 Mann Linientruppen und 12 000 Freiwillige zählten. Es fanden vier große Gefechte statt, in denen die konterrevolutionären Truppen nur siegen konnten dank ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit und durch die Verletzung der württembergischen Grenze, was ihnen ermöglichte, die revolutionäre Armee im entscheidenden Augenblick zu umgehen. Nach sechs Wochen Kampf auf offenem Felde waren die Reste der aufständischen Armee gezwungen, sich in die Schweiz zurückzuziehen.

Im Verlauf dieses letzten Feldzugs war Engels Adjutant des Obersten Willich, des Kommandeurs eines Korps aus kommunistischen Freischärnern. Er nahm an drei Gefechten und an der letzten Entscheidungsschlacht an der Murg teil. Oberst Willich, der in die Vereinigten Staaten emigrierte, ist als General gestorben, ein Rang, den er sich während des Amerikanischen Bürgerkrieges erworben hatte.

Dieser hartnäckige Widerstand auf offenem Felde, den einige tausend Aufständische, ungenügend organisiert und fast ohne Artillerie, der so gut disziplinierten preußischen Armee leisteten, zeigt, was unsere sozialistischen Freunde jenseits des Rheins an dem Tag zu leisten fähig sein werden, da die Sturmglöcke der Revolution in Europa läuten wird.

Geschrieben Mitte November 1885.

Aus dem Französischen.

Text Nr.28

3

Juristen-Sozialismus^[464]

Die Weltanschauung des Mittelalters war wesentlich theologisch. Die Einheit der europäischen Welt, die nach innen tatsächlich nicht bestand, wurde gegen außen, gegen den sarazenischen allgemeinen Feind, hergestellt durch das Christentum. Die Einheit der westeuropäischen Welt, die eine Gruppe von in steter Wechselbeziehung sich entwickelnden Völkern bildete, wurde zusammengefaßt im Katholizismus. Diese theologische Zusammenfassung war nicht nur ideell. Sie bestand wirklich, nicht nur im Papst, ihrem monarchischen Mittelpunkt, sondern vor allem in der feudal und hierarchisch organisierten Kirche, die in jedem Land als Besitzerin von etwa einem Drittel des Bodens eine gewaltige Machtstellung in der feudalen Organisation innehatte. Die Kirche mit ihrem feudalen Grundbesitz war das reale Band zwischen den verschiedenen Ländern, die feudale Organi-

sation der Kirche gab der weltlich-feudalen Staatsordnung die religiöse Weihe. Die Geistlichkeit war zudem die einzige gebildete Klasse. Es war also selbstverständlich, daß das Dogma der Kirche Ausgangspunkt und Basis alles Denkens war. Juristerei, Naturwissenschaft, Philosophie, alles wurde darnach erledigt, ob der Inhalt mit den Lehren der Kirche stimmte oder nicht.

Aber im Schoße der Feudalität entwickelte sich die Macht des Bürgertums. Eine neue Klasse trat auf gegen die großen Grundbesitzer. Die Städtebürger waren vor allem und ausschließlich Warenproduzenten und Warenhändler, während die feudale Produktionsweise wesentlich auf dem Selbstverbrauch der innerhalb eines beschränkten Kreises erzeugten Produkte – teils durch die Produzenten, teils durch die feudalen Tributeheber – beruhte. Die katholische, auf den Feudalismus zugeschnittene Weltanschauung konnte dieser neuen Klasse und ihren Produktions- und Austauschbedingungen nicht mehr genügen. Dennoch blieb auch sie noch längere Zeit in den Banden der allmächtigen Theologie befangen. Die sämtlichen Reformationen und die sich daran knüpfenden, unter religiöser Firma geführten Kämpfe, vom 13. bis ins 17. Jahrhundert, sind nach ihrer theoretischen Seite nichts als wiederholte Versuche des Bürgertums, der Städteplebejer und der im Anschluß an beide rebellisch gewordenen Bauern, die alte, theologische Weltanschauung den veränderten ökonomischen Bedingungen und der Lebenslage der neuen Klasse anzupassen. Aber es ging nicht. Die religiöse Fahne flatterte zum letzten Mal in England im 17. Jahrhundert, und kaum fünfzig Jahre später trat in Frankreich die neue Weltanschauung ungeschminkt auf, die die klassische der Bourgeoisie werden sollte, *die juristische Weltanschauung*.

Sie war eine Verweltlichung der theologischen. An die Stelle des Dogmas, des göttlichen Rechts trat das menschliche Recht, an die der Kirche der Staat. Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, die man sich früher, weil von der Kirche sanktioniert, als durch die Kirche und das Dogma geschaffen vorgestellt hatte, stellte man sich jetzt vor als auf das Recht begründet und durch den Staat geschaffen. Weil der Austausch von Waren auf gesellschaftlichem Maßstab und in seiner vollen Ausbildung, namentlich durch Vorschuß- und Kreditgeben, verwickelte gegenseitige Vertragsverhältnisse erzeugt und damit allgemein gültige Regeln erfordert, die nur durch die Gemeinschaft gegeben werden können – staatlich festgesetzte Rechtsnormen –, deshalb bildete man sich ein, daß diese Rechtsnormen nicht aus den ökonomischen Tatsachen entspringen, sondern aus der formellen Festsetzung durch den Staat. Und weil die Konkurrenz, die Grundverkehrsform freier Warenproduzenten, die größte Gleichmacherin ist, wurde Gleichheit vor dem Gesetz der Hauptschlachtruf der Bourgeoisie. Die Tatsache, daß der Kampf dieser neu aufstrebenden Klasse gegen die Feudalherrn und die sie damals schützende absolute Monarchie, wie jeder

Klassenkampf, ein politischer Kampf, ein Kampf um den Besitz des Staates sein, um *Rechtsforderungen* geführt werden mußte, trug dazu bei, die juristische Weltanschauung zu befestigen.

Aber die Bourgeoisie erzeugte ihren negativen Doppelgänger, das Proletariat, und mit ihm einen neuen Klassenkampf, der schon ausbrach, ehe die Bourgeoisie sich die politische Macht vollständig erobert hatte. Wie ihrerzeit die Bourgeoisie im Kampf gegen den Adel die theologische Weltanschauung noch eine Zeitlang aus Überlieferung mitgeschleppt hatte, so übernahm das Proletariat anfangs vom Gegner die juristische Anschauungsweise und suchte hierin Waffen gegen die Bourgeoisie. Die ersten proletarischen Parteibildungen wie ihre theoretischen Vertreter blieben durchaus auf dem juristischen „Rechtsboden“, nur daß sie sich einen anderen Rechtsboden zusammenkonstruierten, als der der Bourgeoisie war. Einerseits wurde die Forderung der Gleichheit dahin ausgedehnt, daß die rechtliche Gleichheit durch die gesellschaftliche zu ergänzen sei; andererseits wurde aus den Sätzen Adam Smiths, daß die Arbeit die Quelle alles Reichtums, das Produkt der Arbeit aber vom Arbeiter geteilt werden müsse mit dem Grundbesitzer und dem Kapitalisten, der Schluß gezogen, daß diese Teilung unrecht sei und entweder abgeschafft oder doch zugunsten der Arbeiter modifiziert werden müsse. Das Gefühl aber, daß diese Belassung der Frage auf dem bloßen juristischen „Rechtsboden“ keineswegs eine Beseitigung der durch die bürgerlich-kapitalistische, und namentlich durch die modern-großindustrielle Produktionsweise geschaffenen Übelstände möglich mache, führte schon die bedeutendsten Köpfe unter den früheren Sozialisten – Saint-Simon, Fourier und Owen – dahin, das juristisch-politische Gebiet ganz zu verlassen und allen politischen Kampf für unfruchtbar zu erklären.

Beide Auffassungen waren gleich ungenügend, die durch die wirtschaftliche Lage geschaffenen Emanzipationsbestrebungen der Arbeiterklasse entsprechend auszudrücken und vollständig zusammenzufassen. Die Forderung der Gleichheit nicht minder wie die des vollen Arbeitsertrages verliefen sich in unlösliche Widersprüche, sobald sie juristisch im einzelnen formuliert werden sollten, und ließen den Kern der Sache, die Umgestaltung der Produktionsweise, mehr oder weniger unberührt. Die Zurückweisung des politischen Kampfes durch die großen Utopisten war gleichzeitig eine Zurückweisung des Klassenkampfes, also der einzig möglichen Betätigungsweise der Klasse, in deren Interesse sie auftraten. Beide Anschauungen abstrahierten von dem geschichtlichen Hintergrund, dem sie ihr Dasein verdankten; beide appellierten an das Gefühl; die einen an das Rechtsgefühl, die anderen an das Menschlichkeitsgefühl. Beide kleideten ihre Forderungen in die Form frommer Wünsche, von denen nicht zu sagen war, weshalb sie gerade jetzt durchgeführt werden sollten und nicht tausend Jahre früher oder später.

Die Arbeiterklasse, die durch die Verwandlung der feudalen Produktionsweise in die kapitalistische alles Eigentums an den Produktionsmitteln entkleidet wurde und durch den Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise stets in diesem erblichen Zustand der Eigentumslosigkeit wieder erzeugt wird, kann in der juristischen Illusion der Bourgeoisie ihre Lebenslage nicht erschöpfend zum Ausdruck bringen. Sie kann diese Lebenslage nur vollständig selbst erkennen, wenn sie die Dinge ohne juristisch gefärbte Brille in ihrer Wirklichkeit anschaut. Hierzu aber verhalf ihr Marx mit seiner materialistischen Geschichtsauffassung, mit dem Nachweis, daß alle juristischen, politischen, philosophischen, religiösen etc. Vorstellungen der Menschen in letzter Instanz aus ihren wirtschaftlichen Lebensbedingungen, aus ihrer Weise zu produzieren und die Produkte auszutauschen, abgeleitet sind. Hiermit war die der Lebens- und Kampfeslage des Proletariats entsprechende Weltanschauung gegeben; der Eigentumslosigkeit der Arbeiter konnte nur die Illusionslosigkeit ihrer Köpfe entsprechen. Und diese proletarische Weltanschauung macht jetzt die Reise um die Welt.

Begreiflich dauert der Kampf der beiden Weltanschauungen fort; nicht nur zwischen Proletariat und Bourgeoisie, sondern auch zwischen frei denkenden und noch von alter Tradition beherrschten Arbeitern. Im ganzen wird hier die alte Auffassung verteidigt durch gewöhnliche Politiker mit den landläufigen Argumenten. Nun gibt es aber auch sogenannte wissenschaftliche Juristen, die aus der Juristerei einen eigenen Beruf machen.*

Bisher hatten sich diese Herrn zu vornehm gehalten, sich mit der theoretischen Seite der Arbeiterbewegung einzulassen. Wir müssen es also großen Dank wissen, wenn endlich einmal ein wirklicher Professor der Rechte, Herr Dr. Anton Menger, sich herabläßt, die Geschichte des Sozialismus vom „rechtsphilosophischen“ Standpunkt „dogmatisch näher zu beleuchten“.**

* Vergleiche über diese den Artikel von *Fr. Engels* über „*Ludwig Feuerbach*“ in der „*Neuen Zeit*“ IV, S. 206¹: „Bei den Politikern von Profession, bei den Theoretikern des Staatsrechts und den Juristen des Privatrechts geht der Zusammenhang mit den ökonomischen Tatsachen erst recht verloren. Weil in jedem einzelnen Falle die ökonomischen Tatsachen die Form juristischer Motive annehmen müssen, um in Gesetzesform sanktioniert zu werden, und weil dabei auch selbstverständlich Rücksicht zu nehmen ist auf das schon geltende Rechtssystem, deswegen soll nun die juristische Form alles sein und der ökonomische Inhalt nichts. Staatsrecht und Privatrecht werden als selbständige Gebiete behandelt, die ihre unabhängige geschichtliche Entwicklung haben, die in sich selbst einer systematischen Darstellung fähig sind und ihrer bedürfen, durch konsequente Ausrottung aller inneren Widersprüche.“

** Dr. Anton Menger, „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung“, Stuttgart, Cotta, 1886, X, S. 171.

¹ Siehe vorl. Band, S. 302

Die Naturforschung in der Geisterwelt^[188]

Es ist ein alter Satz der in das Volksbewußtsein übergegangenen Dialektik, daß die Extreme sich berühren. Wir werden uns demnach schwerlich irren, wenn wir die äußersten Grade von Phantasterei, Leichtgläubigkeit und Aberglauben suchen nicht etwa bei derjenigen naturwissenschaftlichen Richtung, die, wie die deutsche Naturphilosophie, die objektive Welt in den Rahmen ihres subjektiven Denkens einzuzwängen suchte, sondern vielmehr bei der entgegengesetzten Richtung, die, auf die bloße Erfahrung pochend, das Denken mit souveräner Verachtung behandelt und es wirklich in der Gedankenlosigkeit auch am weitesten gebracht hat. Diese Schule herrscht in England. Bereits ihr Vater, der vielgepriesene Franz Bacon, verlangt, daß seine neue empirische, induktive Methode betrieben werde, um vor allem dadurch zu erreichen: Verlängerung des Lebens, Verjüngung in einem gewissen Grade, Veränderung der Statur und der Züge, Verwandlung der Körper in andre, Erzeugung neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern; er beschwert sich, daß solche Untersuchungen verlassen worden seien, und gibt in seiner Naturhistorie förmliche Rezepte, Gold zu machen und mancherlei Wunder zu verrichten^[189]. Ebenso beschäftigte sich Isaak Newton auf seine alten Tage viel mit der Auslegung der Offenbarung Johannis^[190]. Was Wunder also, wenn in den letzten Jahren der englische Empirismus in einigen seiner Vertreter – und es sind nicht die schlechtesten – der von Amerika importierten Geisterklopferei und Geisterseherei anscheinend rettungslos verfallen ist.

Der erste hierher gehörige Naturforscher ist der hochverdiente Zoologe und Botaniker Alfred Russel Wallace, derselbe, der gleichzeitig mit Darwin die Theorie von der Artveränderung durch natürliche Zuchtwahl aufstellte. In seinem Schriftchen „On Miracles and modern Spiritualism“, London, Burns, 1875, erzählt er, daß seine ersten Erfahrungen in diesem

Zweig der Naturkunde von 1844 datieren, wo er den Vorlesungen des Herrn Spencer Hall über Mesmerismus^[191] beiwohnte, und infolgedessen an seinen Schülern ähnliche Experimente machte.

„Ich war aufs äußerste von dem Gegenstand interessiert und verfolgte ihn mit Leidenschaft“ (ardour) [p. 119].

Er erzeugte nicht nur den magnetischen Schlaf nebst den Erscheinungen der Gliederstarre und lokalen Empfindungslosigkeit, sondern er bestätigte auch die Richtigkeit der Gallschen Schädelkarte^[192], indem auf Berührung je eines beliebigen Gallschen Organs die betreffende Tätigkeit beim magnetisierten Patienten erregt und durch lebhafteste Gesten vorschriftsmäßig betätigt wurde. Er stellte ferner fest, daß sein Patient, wenn er ihn nur dabei berührte, an allen Sinnesempfindungen des Operators teilnahm; er machte ihn betrunken mit einem Glase Wasser, sobald er ihm nur sagte, es sei Kognak. Einen der Jungen konnte er selbst im wachenden Zustand so dumm machen, daß er seinen eignen Namen nicht mehr wußte, was andre Schulmeister indes auch ohne Mesmerismus fertigbringen. Und so weiter.

Nun trifft es sich, daß ich diesen Herrn Spencer Hall ebenfalls im Winter 1843/44 in Manchester sah. Er war ein ganz ordinärer Scharlatan, der unter der Protektion einiger Pfaffen im Lande herumzog und an einem jungen Mädchen magnetisch-phrenologische Schaustellungen vornahm, um dadurch die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Nichtigkeit des damals von den Owenisten in allen großen Städten gepredigten Materialismus zu beweisen. Die Dame wurde in magnetischen Schlaf versetzt und gab, sobald der Operator ein beliebiges Gallsches Organ ihres Schädels berührte, theatralisch-demonstrative Gesten und Posen zum besten, die die Betätigung des betreffenden Organs darstellten; beim Organ der Kinderliebe (philoprogenitiveness) z. B. hätschelte und küßte sie ein Phantasiebaby usw. Der brave Hall hatte dabei die Gallsche Schädelgeographie um eine neue Insel Barataria^[193] bereichert: Ganz zu oberst auf dem Scheitel hatte er nämlich ein Organ der Anbetung entdeckt, bei dessen Berührung sein hypnotisches Fräulein in die Knie sank, die Hände faltete und dem erstaunten versammelten Philisterium den in Anbetung verzückten Engel vorführte. Das war der Schluß und Glanzpunkt der Vorstellung. Die Existenz Gottes war bewiesen.

Es ging mir und einem Bekannten ähnlich wie Herrn Wallace: Die Phänomene interessierten uns, und wir versuchten, wieweit wir sie reproduzieren konnten. Ein aufgeweckter Junge von zwölf Jahren bot sich als Sub-

jekt. Gelindes Anstieren oder Bestreichen versetzte ihn ohne Schwierigkeit in den hypnotischen Zustand. Da wir aber etwas weniger gläubig und etwas weniger hitzig zu Werk gingen als Herr Wallace, so kamen wir auch zu ganz andern Resultaten. Abgesehen von der leicht zu erzeugenden Muskelstarre und Empfindungslosigkeit, fanden wir einen Zustand vollständiger Passivität des Willens, verbunden mit eigentümlich überspannter Erregbarkeit der Empfindung. Der Patient, durch irgendeine Anregung von außen aus seiner Lethargie gerissen, bezeugte noch weit mehr Lebhaftigkeit als in wachendem Zustande. Von geheimnisvollem Rapport zum Operator keine Spur; jeder andre konnte den Schlummernden ebenso leicht in Tätigkeit versetzen. Die Gallschen Schädelorgane wirken zu lassen, war für uns das wenigste; wir gingen noch viel weiter: Wir konnten sie nicht nur vertauschen und über den ganzen Körper verlegen, sondern wir fabrizierten noch eine beliebige Menge anderer Organe, des Singens, Pfeifens, Tutens, Tanzens, Boxens, Nähens, Schusterns, Tabakrauchens usw., und verlegten sie, wohin wir wollten. Wenn Wallace seinen Patienten mit Wasser betrunken machte, so entdeckten wir in der großen Zehe ein Organ der Betrunkeneheit, das wir nur zu berühren brauchten, um die schönste betrunkene Komödie in Gang zu bringen. Aber wohlverstanden: Kein Organ zeigte einen Schatten von Wirkung, bis dem Patienten zu verstehn gegeben, was von ihm erwartet wurde; der Junge vervollkommnete sich bald durch die Praxis so, daß die geringste Andeutung hinreichte. Diese so erzeugten Organe blieben dann auch für spätere Einschläferungen ein für allemal in Geltung, solange sie nicht auf demselben Wege abgeändert wurden. Der Patient hatte eben ein doppeltes Gedächtnis, eins für den wachenden, ein zweites, ganz gesondertes, für den hypnotischen Zustand. Was die Passivität des Willens, seine absolute Unterwerfung unter den Willen eines Dritten angeht, so verliert sie allen Wunderschein, sobald wir nicht vergessen, daß der ganze Zustand mit der Unterwerfung des Willens des Patienten unter den des Operators begann, und ohne sie nicht hergestellt werden kann. Der zaubermächtigste Magnetiseur der Erde ist mit seinem Latein zu Ende, sobald sein Patient ihm ins Gesicht lacht.

Während wir so, mit unsrer frivolen Skepsis, als Grundlage der magnetisch-phrenologischen Scharlatanerie eine Reihe von Erscheinungen fanden, die von denen des wachenden Zustandes meist nur dem Grade nach verschieden sind und keiner mystischen Interpretation bedürfen, führte die Leidenschaft (ardour) des Herrn Wallace ihn zu einer Reihe von Selbsttäuschungen, kraft deren er die Gallsche Schädelkarte in allen ihren Details bestätigte und einen geheimnisvollen Rapport zwischen Operator und

Patienten feststellte.* Überall in der bis zur Naivität aufrichtigen Erzählung des Herrn Wallace blickt durch, daß es ihm viel weniger darum zu tun war, den tatsächlichen Hintergrund der Scharlatanerie zu untersuchen, als die sämtlichen Erscheinungen um jeden Preis wieder hervorzubringen. Es braucht nur diese Gemütsstimmung, um in kurzer Frist den anfänglichen Forscher, vermittelt einfacher und leichter Selbsttäuschung, in den Adepten zu verwandeln. Herr Wallace endigte mit dem Glauben an die magnetisch-phrenologischen Wunder und stand nun schon mit einem Fuß in der Geisterwelt.

Den andern Fuß zog er nach im Jahr 1865. Zurückgekehrt von seinen zwölfjährigen Reisen in der heißen Zone, führten ihn Tischrückeexperimente in die Gesellschaft verschiedner „Medien“. Wie rasch seine Fortschritte waren, wie vollständig seine Beherrschung des Gegenstands ist, davon legt das obige Schriftchen Zeugnis ab. Er mutet uns nicht nur zu, alle angeblichen Wunder der Home, Gebrüder Davenport und anderer sich mehr oder weniger für Geld sehen lassenden und größtenteils des öfteren als Betrüger entlarvten „Medien“ für bare Münze zu nehmen, sondern auch eine ganze Reihe angeblich beglaubigter Geistergeschichten aus früherer Zeit. Die Pythonissen des griechischen Orakels, die Hexen des Mittelalters waren „Medien“, und Jamblichos „De divinatione“ beschreibt schon ganz genau „die erstaunlichsten Erscheinungen des modernen Spiritualismus“.

Wie leicht Herr Wallace es mit der wissenschaftlichen Feststellung und Beglaubigung dieser Wunder nimmt, davon nur ein Beispiel. Es ist gewiß eine starke Zumutung, daß wir glauben sollen, die p.p. Geister ließen sich photographieren, und wir haben doch sicher das Recht, zu verlangen, daß solche Geisterphotographien, ehe wir sie für echt annehmen, auf die unzweifelhafteste Weise beglaubigt seien. Nun erzählt Herr Wallace S. 187, daß im März 1872 Frau Guppy, geborene Nichol, ein Hauptmedium, mit ihrem Mann und ihrem kleinen Jungen sich bei Herrn Hudson in Notting Hill photographieren ließ, und bei zwei verschiedenen Aufnahmen eine hohe weibliche Gestalt, in weißer Gaze künstlerisch (finely) drapiert, mit etwas orientalischen Zügen, in segnender Stellung hinter ihr erschienen.

* Wie schon gesagt, die Patienten vervollkommen sich durch die Übung. Es ist also wohl möglich, daß, wenn die Willensunterwerfung erst gewohnheitsmäßig geworden, das Verhältnis der Beteiligten intimer wird, einzelne Erscheinungen sich steigern und selbst im wachenden Zustande schwach reflektiert werden.

„Hier nun von zwei Dingen *sind* eins absolut gewiß.* Entweder war ein lebendes, intelligentes, aber unsichtbares Wesen gegenwärtig, oder Herr und Frau Guppy, der Photograph und irgendeine vierte Person haben einen schändlichen“ (wicked) „Betrug geplant und ihn stets seitdem aufrechterhalten. Ich kenne aber Herrn und Frau Guppy sehr gut und habe die *absolute Überzeugung*, daß sie eines Betrugs dieser Art ebenso unfähig sind wie irgendein ernster Wahrheitsforscher auf dem Gebiet der Naturwissenschaft.“² [S. 188.]

Also entweder Betrug oder Geisterphotographie. Einverstanden. Und bei dem Betrug war entweder der Geist schon vorher auf den Platten, oder es müssen vier Personen beteiligt gewesen sein, respektive drei, wenn wir den alten Herrn Guppy, der im Januar 1875 im Alter von 84 Jahren starb, als unzurechnungsfähig oder düpiert beiseite lassen (er brauchte nur hinter die spanische Wand des Hintergrunds geschickt zu werden). Daß ein Photograph sich ohne Schwierigkeit ein „Modell“ für den Geist verschaffen konnte, darüber brauchen wir kein Wort zu verlieren. Der Photograph Hudson aber ist bald darauf der gewohnheitsmäßigen Fälschung von Geisterphotographien öffentlich bezüchtigt worden, so zwar, daß Herr Wallace begütigend sagt:

„Eins ist klar, daß, falls Betrug stattgefunden hat, er sofort von Spiritualisten selbst entdeckt wurde.“ [p. 189.]

Auf den Photographen ist also auch nicht viel Verlaß. Bleibt Frau Guppy, und für sie spricht „die absolute Überzeugung“ von Freund Wallace und sonst weiter nichts. – Weiter nichts? Keineswegs. Für die absolute Zuverlässigkeit der Frau Guppy spricht ihre Behauptung, eines Abends, gegen Anfang Juni 1871, aus ihrem Hause in Highbury Hill Park nach 69, Lambs Conduit Street – drei englische Meilen in grader Linie – bewußtlosen Zustandes durch die Luft getragen und in besagtem Hause Nr. 69 inmitten einer Geistersehersitzung auf dem Tisch deponiert worden zu sein. Die Türen des Zimmers waren verschlossen und obwohl Frau Guppy eine der beleibtesten Damen von London war, was gewiß etwas sagen will, so hat ihr plötzlicher Einbruch doch weder in den Türen, noch in der Decke das geringste Loch hinterlassen (erzählt im Londoner „Echo“^[194], 8. Juni

* Here, then, one of two things *are* absolutely certain. Die Geisterwelt steht über der Grammatik. Ein Spaßvogel ließ einst den Geist des Grammatikers Lindley Murray zitieren. Auf die Frage, ob er da sei, antwortete er: I are (amerikanisch statt I am¹). Das Medium war aus Amerika.

¹ ich bin – ² alle Hervorhebungen von Engels

1871). Und wer jetzt nicht an die Echtheit der Geisterphotographie glaubt, dem ist nicht zu helfen.

Der zweite namhafte Adept unter den englischen Naturforschern ist Herr William Crookes, der Entdecker des chemischen Elements Thallium und des Radiometers (in Deutschland auch Lichtmühle genannt)^[195]. Herr Crookes fing gegen 1871 an, die spiritistischen Manifestationen zu untersuchen, und wandte dabei eine ganze Reihe physikalischer und mechanischer Apparate an, Federwagen, elektrische Batterien usw. Ob er den Hauptapparat, einen skeptisch-kritischen Kopf, mitbrachte oder bis zum Ende in arbeitsfähigem Zustande erhielt, werden wir sehn. Jedenfalls war Herr Crookes in nicht gar langer Zeit ebenso vollständig eingefangen wie Herr Wallace.

„Seit einigen Jahren“, erzählt dieser, „hat eine junge Dame, Fräulein Florence Cook, bemerkenswerte Mediumeneigenschaft gezeigt; und in der letzten Zeit erreichte diese ihren Höhepunkt in der Produktion einer vollständigen weiblichen Gestalt, die geisterhaften Ursprungs zu sein behauptet und die barfuß und in weißer fließender Gewandung erschien, während das Medium, in dunkler Kleidung, gebunden und in tiefem Schlaf in einem verhängten Raume“ (cabinet) „oder Nebenzimmer lag.“ [p. 181.]

Dieser Geist, der sich den Namen Katey beilegte und der Fräulein Cook merkwürdig ähnlich sah, wurde eines Abends plötzlich von Herrn Volckman – dem jetzigen Gemahl der Frau Guppy – um die Taille gefaßt und festgehalten, um zu sehn, ob er nicht eben Fräulein Cook in andrer Ausgabe sei. Der Geist bewährte sich als ein durchaus handfestes Frauenzimmer, wehrte sich herzhaft, die Zuschauer mischten sich ein, das Gas wurde abgedreht, und als nach einigem Hin- und Herkämpfen die Ruhe wieder hergestellt und das Zimmer erleuchtet, war der Geist verschwunden, und Fräulein Cook lag gebunden und bewußtlos in ihrer Ecke. Herr Volckman soll aber bis heute behaupten, er habe Fräulein Cook gefaßt und niemand anderes. Um dies wissenschaftlich festzustellen, führte ein berühmter Elektriker, Herr Varley, bei einem neuen Versuch den Strom einer Batterie so durch das Medium, Frl. Cook, daß diese den Geist nicht hätte vorstellen können, ohne den Strom zu unterbrechen. Dennoch erschien der Geist. Es war also in der Tat ein von dem Frl. Cook verschiedenes Wesen. Dies ferner zu konstatieren, war die Aufgabe des Herrn Crookes. Sein erster Schritt war, sich das *Vertrauen* der geisterhaften Dame zu erwerben.

Dies Vertrauen – so sagt er selbst im „Spiritualist“, 5. Juni 1874 – „wuchs allmählich so, daß sie sich weigerte, eine Sitzung zu geben, es sei denn, daß *ich die Arrangements leitete*. Sie sagte, sie wünschte *mich* stets in ihrer Nähe und in der Nähe des Kabinetts; ich fand, daß – nachdem dies Vertrauen hergestellt und sie sicher war, daß ich

kein ihr gemachtes Versprechen brechen würde – die Erscheinungen bedeutend an Stärke zunehmen, und Beweismittel freiwillig gestattet wurden, die auf anderm Wege unerreicherbar gewesen wären. Sie *konsultierte mich* häufig in bezug auf bei den Sitzungen anwesende Personen und über die ihnen anzuweisenden Plätze, denn sie war neuerdings sehr ängstlich“ (nervous) „geworden infolge gewisser übelberatener Andeutungen, man solle neben andern, mehr wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden doch auch die *Gewalt* anwenden.“¹[196]

Das Geisterfräulein belohnte dies ebenso liebenswürdige wie wissenschaftliche Vertrauen in vollstem Maß. Sie erschien – was uns jetzt nicht mehr wundern kann – sogar im Hause des Herrn Crookes, spielte mit seinen Kindern und erzählte ihnen „Anekdoten aus ihren Abenteuern in Indien“, gab Herrn Crookes auch „einige der bitteren Erfahrungen ihres vergangnen Lebens“ zum besten, ließ sich von ihm in den Arm nehmen, damit er sich von ihrer handfesten Materialität überzeuge, ließ ihn die Zahl ihrer Pulsschläge und Atemzüge in der Minute feststellen und ließ sich zuletzt auch neben Herrn Crookes photographieren.

„Diese Gestalt“, sagt Herr Wallace, „nachdem man sie gesehn, betastet, photographiert und sich mit ihr unterhalten hatte, *verschwand absolut* aus einem kleinen Zimmer, aus dem kein andrer Ausgang war als durch ein anstoßendes, mit Zuschauern gefülltes Zimmer“ [p. 183] –

was keine so große Kunst ist, vorausgesetzt, die Zuschauer waren höflich genug, dem Herrn Crookes, in dessen Hause dies geschah, nicht weniger Vertrauen zu beweisen, als dieser dem Geist bewies.

Leider sind diese „vollständig beglaubigten Erscheinungen“ selbst für Spiritualisten nicht ohne weiteres glaublich. Wir sahen oben, wie der sehr spiritualistische Herr Volckman sich einen sehr materiellen Zugriff gestattete. Und nun hat ein Geistlicher und Komiteemitglied der „Britischen National-Assoziation der Spiritualisten“ ebenfalls einer Sitzung des Fräulein Cook beigewohnt und ohne Schwierigkeit festgestellt, daß das Zimmer, durch dessen Tür der Geist kam und verschwand, durch eine *zweite Tür* mit der Außenwelt kommunizierte. Das Benehmen des ebenfalls gegenwärtigen Herrn Crookes gab „meinem Glauben, daß etwas an diesen Manifestationen sein könne, den schließlichen Todesstoß“ („Mystic London“, by the Rev. C. Maurice Davies, London, Tinsley Brothers)^[197]. Und zum Überfluß kam es in Amerika an den Tag, wie man „Kateys“ „materialisiert“. Ein Ehepaar Holmes gab in Philadelphia Vorstellungen, bei denen ebenfalls

¹ Alle Hervorhebungen von Engels

eine „Katey“ erschien, und von den Gläubigen reichlich beschenkt wurde. Ein Skeptiker jedoch ruhte nicht, bis er besagter Katey, die übrigens schon einmal wegen Mangel [an] Zahlung Strike gemacht hatte, auf die Spur kam: Er entdeckte sie in einem boarding house (Privathotel) als eine junge Dame von unbestrittenem Fleisch und Bein und im Besitz aller der dem Geist gemachten Geschenke.

Indes auch der Kontinent sollte seine wissenschaftlichen Geisterseher erleben. Eine Petersburger wissenschaftliche Körperschaft – ich weiß nicht genau, ob die Universität oder gar die Akademie – delegierte die Herren Staatsrat Aksakow und den Chemiker Butlerow, die spiritistischen Phänomene zu ergründen, wobei indes nicht viel herausgekommen zu sein scheint^[198]. Dagegen – wenn anders den lauten Verkündigungen der Spiritisten zu trauen ist – hat jetzt auch Deutschland seinen Mann gestellt in der Person des Herrn Professor Zöllner in Leipzig.

Bekanntlich hat Herr Zöllner seit Jahren stark in der „vierten Dimension“ des Raumes gearbeitet und entdeckt, daß viele Dinge, die in einem Raum von drei Dimensionen unmöglich sind, sich in einem Raum von vier Dimensionen ganz von selbst verstehen. So kann man in diesem letzteren Raum eine geschlossene Metallkugel umkehren wie einen Handschuh, ohne ein Loch darin zu machen, desgleichen einen Knoten schlingen in einen beiderseits endlosen oder an beiden Enden befestigten Faden, auch zwei getrennte geschlossene Ringe ineinander verschlingen, ohne einen von ihnen zu öffnen, und was dergleichen Kunststücke mehr sind. Nach neueren triumphierenden Berichten aus der Geisterwelt hätte sich nun Herr Professor Zöllner an ein oder mehrere Medien gewandt, um mit ihrer Hülfe über die Lokalität der vierten Dimension das Nähere festzustellen. Der Erfolg sei überraschend gewesen. Die Stuhllehne, auf die er den Arm gestützt, während die Hand den Tisch nie verließ, sei nach der Sitzung mit dem Arm verschlungen gewesen, ein an beiden Enden auf den Tisch angesiegelter Faden habe vier Knoten bekommen usw. Kurz, alle Wunder der vierten Dimension seien von den Geistern spielend geleistet worden. Wohlgemerkt: *relata refero*¹, ich stehe nicht ein für die Richtigkeit der Geisterbulletins, und sollten sie Unrichtiges enthalten, so dürfte Herr Zöllner mir Dank wissen, daß ich ihm Gelegenheit gebe, sie zu berichtigen. Sollten sie aber die Erfahrungen des Herrn Zöllner unverfälscht wiedergeben, so bezeichnen sie offenbar eine neue Ära in der Geisterwissenschaft wie in der Mathematik.

¹ Ich erzähle das Erzählte, d. h. ich kann nicht für die Richtigkeit der Mitteilung bürgen

Die Geister beweisen das Dasein der vierten Dimension, wie die vierte Dimension einsteht für das Dasein der Geister. Und wenn das einmal feststeht, so eröffnet sich der Wissenschaft ein ganz neues, unermessliches Feld. Alle bisherige Mathematik und Naturwissenschaft wird nur eine Vorschule für die Mathematik der vierten und noch höheren Dimensionen und für die Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie der sich in diesen höheren Dimensionen aufhaltenden Geister. Hat doch Herr Crookes wissenschaftlich festgestellt, wieviel Gewichtsverlust Tische und andre Möbel bei ihrem Übergang – wir dürfen jetzt wohl sagen – in die vierte Dimension erleiden, und erklärt Herr Wallace es für ausgemacht, daß dort das Feuer den menschlichen Körper nicht verletzt. Und nun gar die Physiologie dieser Geisterkörper! Sie atmen, sie haben einen Puls, also Lungen, Herz und Zirkulationsapparat, und sind demzufolge auch in betreff der übrigen Leibesorgane sicher mindestens ebenso vortrefflich beschlagen wie unsereins. Denn zum Atmen gehören Kohlenwasserstoffe, die in der Lunge verbrannt werden, und diese können nur von außen zugeführt werden: also Magen, Darm und Zuhör – und haben wir erst soviel konstatiert, so folgt das übrige ohne Schwierigkeit. Die Existenz solcher Organe aber schließt die Möglichkeit ihrer Erkrankung ein, und somit kann es Herrn Virchow noch passieren, daß er eine Zellulopathologie der Geisterwelt verfassen muß. Und da die meisten dieser Geister wunderschöne junge Damen sind, die sich durch nichts, aber auch gar nichts von irdischen Frauenzimmern unterscheiden als durch ihre überirdische Schönheit, wie könnte es da lange dauern, bis sie einmal ankommen „bei Männern, welche Liebe fühlen“^[199]; und wenn da das von Herrn Crookes am Pulsschlag konstatierte „weiblich Herze nicht fehlt“, so eröffnet sich der natürlichen Zuchtwahl ebenfalls eine vierte Dimension, in der sie nicht mehr zu befürchten braucht, mit der bösen Sozialdemokratie verwechselt zu werden^[200].

Genug. Es zeigt sich hier handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerplatteste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie. Es ist nicht die aprioristische Notwendigkeit, die die Existenz der Geister beweist, sondern die erfahrungsmäßige Beobachtung der Herren Wallace, Crookes & Co. Wenn wir den spektralanalytischen Beobachtungen von Crookes glauben, die zur Entdeckung des Metalls Thallium führten, oder den reichen zoologischen Entdeckungen von Wallace im Malaiischen Archipel, so verlangt man von

uns denselben Glauben für die spiritistischen Erfahrungen und Entdeckungen dieser beiden Forscher. Und wenn wir meinen, daß hier doch ein kleiner Unterschied stattfindet, nämlich der, daß wir die einen verifizieren können und die andern nicht, so entgegen uns die Geisterseher, daß dies nicht der Fall, und daß sie bereit sind, uns Gelegenheit zu geben, auch die Geistererscheinungen zu verifizieren.

Man verachtet in der Tat die Dialektik nicht ungestraft. Man mag noch so viel Geringschätzung hegen für alles theoretische Denken, so kann man doch nicht zwei Naturtatsachen in Zusammenhang bringen oder ihren bestehenden Zusammenhang einsehen ohne theoretisches Denken. Es fragt sich dabei nur, ob man dabei richtig denkt oder nicht, und die Geringschätzung der Theorie ist selbstredend der sicherste Weg, naturalistisch und damit falsch zu denken. Falsches Denken, zur vollen Konsequenz durchgeführt, kommt aber nach einem altbekannten dialektischen Gesetz regelmäßig an beim Gegenteil seines Ausgangspunkts. Und so straft sich die empirische Verachtung der Dialektik dadurch, daß sie einzelne der nüchternsten Empiriker in den ödesten aller Aberglauben, in den modernen Spiritismus führt.

Ebenso geht es mit der Mathematik. Die gewöhnlichen metaphysischen Mathematiker pochen mit gewaltigem Stolz auf die absolute Unumstößlichkeit der Resultate ihrer Wissenschaft. Zu diesen Resultaten gehören aber auch die imaginären Größen, denen damit auch eine gewisse Realität zukommt. Hat man sich aber erst daran gewöhnt, der $\sqrt{-1}$ oder der vierten Dimension irgendwelche Realität außerhalb unsres Kopfes zuzuschreiben, so kommt es nicht darauf an, ob man noch einen Schritt weiter geht und auch die Geisterwelt der Medien akzeptiert. Es ist, wie Ketteler von Döllinger sagte:

„Der Mann hat in seinem Leben soviel Unsinn verteidigt, da konnte er wahrhaftig auch noch die Unfehlbarkeit in den Kauf nehmen!“^[201]

In der Tat ist die bloße Empirie unfähig, mit den Spiritisten fertigzuwerden. Erstens werden die „höheren“ Phänomene immer erst dann gezeigt, wenn der betreffende „Forscher“ schon soweit eingefangen ist, daß er nur noch sieht, was er sehen soll oder will – wie Crookes das mit so unnachahmlicher Naivität selbst beschreibt. Zweitens aber macht es den Spiritisten nichts aus, wenn Hunderte angeblicher Tatsachen als Prellerei und Dutzende angeblicher Medien als ordinäre Taschenspieler enthüllt werden. Solange nicht jedes einzelne angebliche Wunder wegerklärt ist, bleibt ihnen Terrain genug übrig, wie dies ja auch Wallace bei Gelegenheit der gefälschten

Geisterphotographien deutlich sagt. Die Existenz der Fälschungen beweist die Echtheit der echten.

Und so sieht sich denn die Empirie gezwungen, die Zudringlichkeit der Geisterseher nicht mit empirischen Experimenten, sondern mit theoretischen Erwägungen abzufertigen und mit Huxley zu sagen:

„Das einzige Gute, das meiner Ansicht nach bei dem Nachweis der Wahrheit des Spiritualismus herauskommen könnte, wäre dies, ein neues Argument gegen den Selbstmord zu liefern. Lieber als Straßenkehrer leben, denn als Verstorber Blech schwätzen durch den Mund eines Mediums, das sich für eine Guinea per Sitzung vermietet!“^[202]

Theodor W. Adorno
Gesammelte Schriften
Band 8

Text Nr.30

Theodor W. Adorno
Soziologische Schriften I

Suhrkamp

JF
0025
Tsd. 8
1. Aufl.

Herausgegeben von Rolf Tiedemann

Inhalt

I

Gesellschaft	9
Die revidierte Psychoanalyse	20
Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie	42
Postscriptum	86
Theorie der Halbbildung	93
Kultur und Verwaltung	122
Aberglaube aus zweiter Hand	147
Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute	177
Soziologie und empirische Forschung	196
Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien	217
Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität	238
Einleitung zu Emile Durkheim, »Soziologie und Philosophie«	245
Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«	280
Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?	354

II

Reflexionen zur Klassentheorie	373
Thesen über Bedürfnis	392
Anti-Semitism and Fascist Propaganda	397
Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda	408
Bemerkungen über Politik und Neurose	434
Individuum und Organisation	440
Beitrag zur Ideologienlehre	457
Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland	478

Bibliothek des Soziologischen
Gesellschaftswissenschaftlichen
der J. W. Goethe Universität
Frankfurt a. M.

94/1630

Erste Auflage 1972
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1972
Alle Rechte vorbehalten
Satz und Druck bei Druckerei und Verlagsanstalt
Konstanz Am Fischmarkt
Printed in Germany

und mit ihrer Hilfe zu deren Korrektur ein Weniges beizutragen. Wer der Verwaltungsmittel und Institutionen unbeirrbar, kritisch bewußt sich bedient, vermag stets noch etwas von dem zu realisieren, was anders wäre als bloß verwaltete Kultur. Die minimalen Unterschiede vom Immergleichen, die ihm offen sind, vertreten, wie immer auch hilflos, den ums Ganze; in den Unterschied selber, die Abweichung, hat Hoffnung sich zusammengezogen.

1960

Aberglaube aus zweiter Hand

Seit geraumer Zeit werden in allen Teilen der Welt Massenbewegungen angedreht, deren Gefolgsleute offensichtlich wider ihr vernünftiges Interesse an Selbsterhaltung und Glück handeln. Man wird darin kein schlechthin Irrationales erblicken dürfen, bar jeglicher Beziehung auf die objektiv-gesellschaftlichen oder die subjektiven Zwecke des Ichs. Jene Bewegungen beruhen weniger auf der Preisgabe als auf der Übertreibung und Verzerrung solcher Zwecke: bösartige Wucherungen, in welche die Rationalität einer Lebenspraxis übergang, die den gesellschaftlichen Organismus zu zerstören droht, indem sie sich in ihrer beschränkten Gestalt zu perpetuieren trachtet. Was eine Zeitlang aus den vernünftigsten Erwägungen zu geschehen scheint, arbeitet vielfach der Katastrophe vor. So bereitete die schlaue und über Jahre hin erfolgreiche Expansionspolitik des Hitler durch die eigene Logik sich selber den Untergang und dem, was vom alten Europa fortlebte. Noch wo ganze Nationen zu Nutznießern der Realpolitik werden, mögen die einleuchtenden Motive im Resultat als dubios sich enthüllen. Während Berechnungen, die dem eigenen Interesse gelten, präzis vorwärts getrieben werden, bleibt das Bewußtsein der übergreifenden Zusammenhänge, zumal der Konsequenzen der eigenen Realpolitik fürs gesellschaftliche Ganze, in das man auch selber verstrickt ist, borniert. Irrationalität wirkt nicht allein jenseits von Rationalität: sie bringt mit der rücksichtslosen Entfaltung subjektiver Vernunft selbst sich hervor.

Der gesellschaftlichen Forschung obliegt das Studium der dialektischen Wechselwirkung von rationalen und irrationalen Momenten. Mechanismen und Schemata, die weder als voll realitätsgerecht noch als neurotisch oder gar psychotisch zu fassen sind, wären Gegenstand einer psychoanalytisch erfahrenen Soziologie. Sie verweisen auf Strukturen der Subjekte, ohne doch durch Psychologie allein sich erklären zu lassen. Die fast universale Anfäl-

ligkeit für Irrationalität läßt vermuten, daß jene Mechanismen nicht allein im Umkreis der Politik wirken, die wenigstens an der Oberfläche realistisch sich gibt, sondern ebenso, wenn nicht handgreiflicher, in anderen Bereichen. Auch dort wird das Moment von Realitätsnähe, von Pseudorationalität selten fehlen – am wenigsten gerade bei Bewegungen, die mit der eigenen Irrationalität sich brüsten. Der Chemismus von Massenbewegungen wäre an ihnen wie im Reagenzglas, in kleinem Maßstab und zu einem Zeitpunkt zu analysieren, da sie noch nicht ihre drohende Gewalt angenommen haben; solange Zeit bliebe, das Erkannte auf die Praxis anzuwenden.

Als charakteristisches Modell für derlei Bewegungen taugt die Astrologie. Wohl ist ihre unmittelbare soziale Wichtigkeit nicht zu überschätzen. Aber ihr Gehalt ist mit Gesellschaftlichem fusioniert. Das eigentlich Okkulte und dessen von Freud entworfene Psychologie spielt in der Sphäre der organisierten Astrologie nur eine bescheidene Rolle. Analog zu der Unterscheidung Cooleys zwischen primären und sekundären Gruppen dürfte die gegenwärtige Astrologie als Massenphänomen sekundärer Aberglaube heißen, Aberglaube aus zweiter Hand. Okkulte Erlebnisse einzelner Personen, wie immer es mit ihrem psychologischen Sinn, ihren Wurzeln, ihrer Stichhaltigkeit bestellt sein mag, werden selten bemüht. Vielmehr ist in der konsumierten Astrologie das Okkulte zur Institution geronnen, vergegenständlicht, in weitem Maße vergesellschaftet. Wie in den »sekundären Gemeinschaften« die Menschen nicht länger in direkte Beziehung zueinander treten, sich nicht mehr von Angesicht zu Angesicht kennen, sondern durch entfremdete Vermittlungsprozesse wie den Austausch von Gütern miteinander kommunizieren, so scheinen die Menschen, die auf die astrologischen Stimuli ansprechen, jener Erkenntnisquelle entfremdet, die angeblich hinter ihren Entscheidungen steht. Sie partizipieren am vermeintlichen Geheimnis durch Magazine und Zeitschriften, in denen es zum offenen ward – die Konsultation von Berufsastrologen wäre meist zu kostspielig –, und schlucken lieber ungeprüft vorgekaute Informationen aus der Presse, als daß sie irgend noch auf eigene, wie sehr auch phantastische Offenbarungen sich beriefen. Dazu sind sie zu nüchtern. Sie halten sich an die Astrologie, weil es sie gibt, und

verschwenden wenig Gedanken an ihre Legitimation vor der Vernunft, solange nur das psychologische Bedürfnis mit dem Angebot einigermaßen übereinstimmt.

Die Ferne von eigener Erfahrung, das Verschwommene und Abstrakte des kommerzialisierten Okkulten stimmt zusammen mit handfester Skepsis, mit einer Gewitztheit, welche die Irrationalität weniger durchschaut als ergänzt. Moderne okkultistische Bewegungen vom Schlag der Astrologie sind Formen eines mehr oder minder künstlich wieder erweckten Aberglaubens aus längst vergangenen Epochen. Die Empfänglichkeit dafür hielt aus gesellschaftlichen und psychologischen Gründen bis heute sich lebendig; die aufgewärmten Inhalte jedoch sind unvereinbar mit der erreichten Stufe universaler Aufklärung. Der anachronistische Aspekt des Aberglaubens aus zweiter Hand ist diesem wesentlich. Er färbt das Verhalten zur Astrologie, ohne im übrigen ihre Wirkung zu beeinträchtigen.

Man mag einwenden, die organisierte Wahrsagerei sei von jeher Aberglaube aus zweiter Hand gewesen. Arbeitsteilung, welche den Haruspices die Mysterien vorbehielt, hätte sie Jahrtausende lang von aller primären Erfahrung getrennt. Stets schon sei ihr das Moment des Schwindelhaften gesellt gewesen, auf welches das lateinische Wort vom Augurenlächeln anspielt. Wie meist Argumente, die das Interesse am spezifisch Neuen eines Phänomens diskreditieren wollen, ist auch jener Einwand richtig zugleich und falsch. Richtig, sofern tatsächlich der Aberglaube seit Menschengedenken departementalisiert ist; falsch, sofern er nun durch Massenproduktion und -reproduktion in eine neue Qualität umschlägt. Auf früheren Stufen war Aberglaube der wie immer unbeholfene Versuch, mit Fragen fertig zu werden, die damals anders und vernünftiger nicht sich hätten lösen lassen. Die Abspaltung der Chemie von der Alchimie, die der Astronomie von der Astrologie ereignete sich verhältnismäßig spät. Heute aber widerspricht der fortgeschrittene Stand der Naturwissenschaften, etwa der Astrophysik, kraß dem Glauben an Astrologie. Wer beides nebeneinander toleriert oder gar zu vereinen trachtet, hat bereits eine intellektuelle Regression vollzogen, die einst nicht vonnöten war. Daher ist anzunehmen, daß sehr starke Triebbedürfnisse die Menschen noch immer, oder wieder, dazu

vermögen, der Astrologie sich zu überantworten. Auf ihren sekundären Charakter ist aber darum der Akzent zu legen, weil an ihm Pseudorationalität, die zugleich berechnende und nichtige Anpassung an reale Bedürfnisse hervortritt, die den totalitären Bewegungen innewohnt. Die Nüchternheit und übertriebene Realitätsgerechtigkeit charakteristischen astrologischen Materials, die Askese gegen die leiseste Reminiszenz ans Übernatürliche markiert seine Physiognomie. Zur Pseudorationalität fügt sich der Zug abstrakter Autorität.

Untersucht wird die astrologische Spalte einer großen amerikanischen Tageszeitung, der rechtsrepublikanischen Los Angeles Times. Das Material wurde, 1952–1953, über drei Monate hinweg vollständig gesammelt und einer »content analysis«, der inhaltlichen Deutung unterworfen, wie sie Massenkommunikationen gegenüber vor allem seit der Initiative von H. Lasswell als eigenes Verfahren sich ausgebildet hat¹. Doch ist, im Unterschied zu Lasswells Methode, nicht quantifiziert. Es wird nicht die Häufigkeit von Motiven und Formulierungen der astrologischen Spalte ermittelt. Die quantitative Analyse ließe leicht an deutschem Material sich nachholen. Die astrologische Infektion ist international; die astrologischen Spalten der deutschen Zeitungen dürften die amerikanischen imitieren. Allenfalls hervortretende Differenzen könnten für die vergleichende Kultursoziologie etwas besagen. Entworfen werden soll ein Begriff der Reize, denen die präsumtiven Anhänger der Astrologie durch derlei Zeitungsspalten exponiert werden. Die Wirkungen, auf welche jene Stimuli vermutlich klug kalkuliert sind, werden herausgearbeitet. Maßgebend für die Stoffwahl war, daß die Astrologie unter den Praktiken des manipulierten Aberglaubens wahrscheinlich den größten Anhang findet. Die Pseudorationalität der Spalte läßt freilich psychotische Aspekte nicht so grell hervortreten wie manche anderen, sektiererischen Publikationen. Die tieferen, unbewußten Schichten des Neo-Okkultismus werden nicht unmittelbar angeührt. Eher betreffen die Befunde Ichpsychologie und gesellschaftliche Determinanten. Das Interesse gilt eben der Pseudorationalität, dem zwielichtigen Bereich zwischen Ich und Es, Ver-

1 Auf die Belege, die der amerikanische Originaltext ausbreitet, ist mit wenigen Ausnahmen verzichtet.

nunft und Wahn. Vernachlässigte die Analyse gesellschaftlicher Implikationen bewußte oder halb-bewußte Schichten, so verfehlte sie die Stimuli selber, die vorweg nur auf das bereits rationalisierte Unbewußte abzielen. Häufig werden an der Oberfläche liegende Ziele mit unbewußten Ersatzbefriedigungen verschmolzen. Im Bereich der Massenkommunikationen kann, was nicht manifest gesagt wird, die verborgene Intention, der im Freudischen Sinn »latente Traumgedanke« nicht schlechterdings mit dem Unbewußten identisch gesetzt werden. Jene Kommunikationen richten sich auf eine Zwischenschicht des weder ganz Durchgelassenen noch ganz Unterdrückten, verwandt der Zone der Anspielung, des Augenzwinkerns, des »Du weißt schon, was ich meine«.

Die Wirkung der astrologischen Spalte auf die tatsächliche geistige und psychische Verfassung der Leser ist nur hypothetisch zu unterstellen. Wahrscheinlich jedoch wissen die Verfasser von dergleichen Texten, wen sie vor sich haben. Auch sie dürften nach der Maxime verfahren, man müsse nach dem Geschmack der Kunden sich richten, während doch das Produkt der Geist derer bleibt, welche es aushecken und lancieren. Die Verantwortung ist nicht von den Manipulatoren ab- und den Manipulierten zuzuschieben. Man wird sich hüten müssen, die Horoskope nur als Spiegelbild der Leser zu betrachten. Umgekehrt aber sind auch keine Schlüsse auf den subjektiven Geist, die Psychologie derer zu ziehen, die sie verfertigen. Die Horoskope sind wesentlich kalkuliert; Ausdruck allenfalls beider. Die Sprache der Spalte ist nicht die des Verfassers, sondern darauf zugeschnitten, gelesen und verstanden zu werden. – Zu interpretieren ist die Textur als ganze, nicht nur die Details, die in jene mehr oder minder mechanisch verwoben sind. Die zahllosen Hinweise auf die Familienverhältnisse einer Person etwa, die unter einem bestimmten Zeichen geboren ist, wirken, isoliert betrachtet, trivial und harmlos. Ihr Stellenwert im Gesamtzusammenhang jedoch bedeutet weit mehr.

Das Tageshoroskop der Los Angeles Times bemüht sich, wie die Zeitung insgesamt, um Respektabilität. Man ist sparsam mit Äußerungen wilden Aberglaubens. Das irrational waltende Prinzip wird im Hintergrund gehalten. Ohne Erörterung ist supponiert, daß die Vorhersagen und Ratschläge den Sternen sich

verdanken. Spezifisch astrologische Details aber, ausgenommen die zwölf Tierkreiszeichen, fehlen. Vermieden ist der astrologische Fachjargon ebenso wie sinistre Reden von bevorstehenden Katastrophen und drohendem Weltuntergang. Was immer vorgebracht wird, klingt solid und gesetzt. Geflissentlich wird Astrologie als etwas behandelt, das ein für allemal feststeht, gesellschaftlich anerkannt ist, als unbestrittener Bestandteil von Kultur. Kaum je gehen die praktischen Ratschläge über das hinaus, worauf man in den ähnlich beliebten Spalten stößt, die sich den sogenannten human relations, populärer Psychologie widmen. Von ihnen unterscheidet sich einzig der Gestus stillschweigend magischer Autorität, mit dem der Schreiber seine Weisheiten vorbringt. Beziehungslos sticht er vom hausbackenen Inhalt ab. Solche Diskrepanz hat ihren Grund. Die vernünftig sich gebärdenden Ratschläge wirken, ihres apokryphen Ursprungs wegen, nur, wenn sie mit Autorität sich unterstreichen; die Spalte scheint davon überzeugt zu sein, es müßten ihre Leser zur Vernünftigkeit gezwungen werden. Das autoritäre Moment begegnet auch in der Allerweltspsychologie der Zeitungen auf Schritt und Tritt. Nur ist Autorität dort die des Experten, nicht des Magiers, während dieser, im Horoskop, als Experte zu reden bemüßigt sich fühlt. Gleichwohl läßt er auf nichts so Tangibles sich ein wie theologische Dogmen. Das waltende Prinzip ist, wenn überhaupt, als Unpersönliches, dinghaft vorgestellt. Der Horizont ist der eines naturalistischen Supranaturalismus. Das unerbittlich Anonyme, kopflos Verhängte des abstrakten Schicksalsgrundes setzt in dem untergründig Drohenden sich fort, das dem dort geschöpften Rat anhaftet. Nach dem Zusammenhang beider und der Quelle selbst wird vom astrologischen Raisonement nicht gefragt. Er bleibt ein namenloses Vakuum. Darin reflektiert sich gesellschaftliche Irrationalität: die Undurchsichtigkeit und Zufälligkeit des Ganzen fürs Einzelindividuum. Nicht nur naive Menschen trachten vergebens, die Konsequenzen der durchorganisierten und doch ihrer selbst unbewußten Gesamtverfassung für ihre eigene Existenz zu durchschauen; die objektiven Antagonismen als solche steigern sich bis zum Unbegreiflichen, zur Drohung der losgelassenen Technik, der alle Anstrengung der ratio galt. Aus dem Mittel, das Dasein zu verbessern, schickt jene sich an, in den

Selbstzweck seiner absoluten Negation umzuschlagen. Wer unter der gegenwärtigen objektiven Unvernunft des Ganzen überleben will, gerät in Versuchung, es einfach hinzunehmen, ohne über Absurditäten wie das Verdikt der subjektlosen Sterne viel zu staunen. Die Verhältnisse trotz allem rational zu durchdringen, wäre unbequem nicht bloß der intellektuellen Anstrengung wegen. Astrologie zeigt sich wahrhaft verschworen mit den Verhältnissen selbst. Je mehr den Menschen das System ihres Lebens als Fatum erscheinen muß, das blind über ihnen waltet und gegen ihren Willen sich durchsetzt, um so lieber wird es mit den Sternen in Verbindung gebracht, als ob dadurch das Dasein Würde und Rechtfertigung erlangte. Zugleich setzt die Einbildung, die Sterne böten Rat, wenn man nur in ihnen zu lesen vermöchte, die Furcht vor der Unerbittlichkeit der sozialen Prozesse herab. Diese Furcht wird von den Sternkundigen gelenkt und ausgebeutet. Der Zuspruch, den die unerbittlichen Sterne auf ihr Geheiß spenden, läuft darauf hinaus, daß nur, wer vernünftig sich verhält: sein inneres wie äußeres Leben völliger Kontrolle unterwirft, irgend die Chance hat, den irrationalen und widersprüchlichen Forderungen des Daseins gerecht zu werden. Das heißt aber: durch Anpassung. Die Diskrepanz von rationalen und irrationalen Momenten in der Konstruktion des Horoskops ist Nachhall der Spannung in der gesellschaftlichen Realität selbst. Vernünftig sein heißt in ihr nicht: irrationale Bedingungen in Frage stellen, sondern aus ihnen das Beste machen.

Ein eigentlich unbewußtes, vielleicht entscheidendes Moment freilich darf im Horoskop nicht zutage treten. Die Nachgiebigkeit gegenüber dem Anspruch der Astrologie kann sehr wohl den allzu willigen Konsumenten Ersatz für passive sexuelle Lust gewähren. Beschäftigung mit Astrologie wäre dann primär: der Stärke eines übermächtigen Wesens sich preisgeben. Kraft und Stärke, Attribute der Vaterimago, treten aber in der Astrologie streng isoliert vom Gedächtnis an Personalität auf. Der Umgang mit den Sternen als Symbol einer sexuellen Vereinigung ist das fast unkenntliche und deshalb geduldete Deckbild für die tabuierte Beziehung zur omnipotenten Vaterfigur. Er ist gestattet, weil jene Vereinigung alles Menschliche abgestreift hat. Die Phantasien über den Untergang der Welt und das Jüngste Ge-

richt, in denen die minder vorsichtigen Astrologica schwelgen, mögen aus jenem sexuellen Moment sich erklären: in ihnen mag die letzte Spur individuellen Schuldgefühls sichtbar werden, so verdunkelt wie ihr libidinöser Ursprung. Die Sterne bedeuten Sexus ohne Drohung. Vorgestellt als allmächtig, sind sie zugleich unerreichtbar fern – unerreichbarer noch als die narzißtischen Führerfiguren aus Freuds »Massenpsychologie und Ichanalyse«. Wenden zahlreiche spezialisierte Magazine sich an Adepten, so sieht der Zeitungsastrologe, der für den Tag schreibt, einer weniger scharf umgrenzten, dafür vermutlich weit zahlreicheren Leserschaft mit den divergentesten Interessen und Sorgen sich gegenüber. Der Rat muß bereits an sich den Lesern etwas wie stellvertretende Hilfe und Tröstung gewähren; im Innersten erwarten sie kaum, daß der Schreiber des Horoskops ihnen wirklich hilft. Nicht unähnlich dem Demagogen, der jedem etwas verspricht und herauszufinden hat, was seine Zuhörer jeweils am meisten bedrückt, kennt der Zeitungsastrolog nicht die Einzelnen, für die er schreibt, nicht ihre besonderen Wünsche und Klagen. Die Autorität jedoch, aus der er redet, nötigt ihn, so zu tun, als kenne er sie alle, und als gewähre die Konstellation der Sterne hinreichende, unzweideutige Antwort. Er kann es sich einerseits nicht erlauben, seine Leser zu enttäuschen, indem er überhaupt auf nichts sich festlegt; andererseits darf er die magische Autorität, auf der sein Verkaufswert beruht, nicht durch allzu unsinnige Auskünfte kompromittieren. So steht er vor der Quadratur des Zirkels. Er muß ein Risiko eingehen und zugleich die Gefahr danebenzugreifen auf ein Minimum einschränken. Das verweist ihn auf starre Wendungen und Stereotypen. Häufig etwa werden Ausdrücke verwandt wie »Folgen Sie Ihrer Eingebung« oder »Beweisen Sie Ihren scharfen Verstand«. Sie suggerieren, daß der Schreiber, wohl durch astrologische Intuition, genau wisse, was für ein Mensch der Einzelne, der zufällig das Horoskop liest, ist oder zu einer bestimmten Zeit war. Aber solche scheinbar spezifischen Bestimmungen sind kunstvoll zugleich so allgemein gehalten, daß sie auf einen jeden in jedem Augenblick einigermaßen sich beziehen lassen. Der Schreiber entwindet sich seiner Aporie durch Pseudo-Individualisierung. Tricks wie dieser allein vermögen freilich die grundsätzlichen Schwierigkeiten des Zeitungs-

astrologen nicht fortzuräumen. Durchweg muß er ebenso mit typischen Konflikten in der modernen Gesellschaft vertraut sein wie mit charakterologischen Faustregeln. Er konstruiert eine Reihe von Standardsituationen, die der überwiegende Teil seiner Anhänger jederzeit durchleben mag. Vor allem muß er Probleme ausfindig machen, die der Leser aus eigener Kraft nicht bewältigen kann, so daß er nach Hilfe von außen späht. Besonders geeignet sind Fragen, die vernünftigerweise gar nicht sich lösen lassen: aporetische Situationen, in die ein jeder geraten kann. Ihrer Irrationalität entspricht die der astrologischen Quelle. Verstelltheit zeitigt die Hoffnung auf rettendes Eingreifen von oben. Stets jedoch muß der Schreiber, der darauf spekuliert, soweit verschwommen sich ausdrücken, daß selbst falsche Behauptungen zu den Lebensumständen des Lesers einigermaßen stimmen und nicht gar zu leicht desavouiert werden. Dabei verläßt sich der Astrologe auf eine eingeschliffene Verhaltensweise. Menschen, die irgend dem Okkultismus zuneigen, sind gewöhnlich bereit, die Informationen, auf die sie aus sind, in ihr eigenes Bezugssystem einzubauen, ob sie nun zutreffen oder nicht. Der Horoskop-schreiber vermag solange ungestraft sich zu ergehen, wie er den tatsächlichen Bedürfnissen und Wünschen seiner Leser geschickt sich anschmiegt. Er rechnet mit so intensiven Erwartungen, daß er auch deren Konfrontation mit der Wirklichkeit nicht zu scheuen braucht, wofern sie nur im Medium des bloßen Gedankens stattfindet und dem Leser keine harten praktischen Konsequenzen zumutet. Der Schreiber teilt imaginäre Gratifikationen mit vollen Händen aus. Er muß sein, was man auf amerikanisch einen homespun philosopher nennt. Die verblüffende Ähnlichkeit zwischen dem Zeitungshoroskop und seinen popularpsychologischen Pendants erklärt sich aus der Marktkenntnis beider und der empirisch-charakterologischen. Von authentischer Psychologie unterscheidet wie die populäre so die des Horoskops sich vorab durch die Richtung, in die sie den Leser dirigiert: sie bestärkt unablässig seine Abwehrhaltung, statt an deren Auflösung zu arbeiten; sie würfelt mit dem Unbewußten und Vorbewußten herum, statt es irgend ins Bewußte zu heben.

Genährt wird insbesondere der Narzißmus. Wenn der Zeitungsastrolog die Qualitäten und die Chancen seiner Leser rühmt,

sie als außerordentliche Persönlichkeiten hinstellt, riskiert er Albernheiten, von denen es schwerfällt, sich vorzustellen, daß sie vom Dümmden für bare Münze genommen werden könnten; aber der Schreiber spekuliert auf die mächtigen libidinösen Ressourcen der Eitelkeit. Ihr ist jedes Mittel der Befriedigung recht. An nächster Stelle steht die Angst, die er dem Leser mehr oder minder versteckt suggeriert. Daß jeder stets von etwas bedroht werde, muß aufrechterhalten werden: sonst verkümmert das Hilfsbedürfnis. Drohung und Beistand sind dabei so ineinander verflochten wie bei manchen Geisteskrankheiten. Das Moment der Drohung findet sich freilich bloß angedeutet: sonst empfinde der Leser einen Stoß, den er am wenigsten vom Horoskop wünscht. Die lauende Gefahr etwa, die Stellung zu verlieren, findet im Horoskop zum lösbaren Konflikt mit Vorgesetzten oder zum kleinen Ärger im Beruf sich abgeschwächt. Kündigung oder Entlassung werden in dem analysierten Material nicht ein einziges Mal erwähnt. Beliebte dagegen sind Verkehrsunfälle. Sie beeinträchtigen den Narzißmus des Lesers nicht, sind ein ihm Äußerliches, dem er fast ohne sein Zutun verfällt, unbeseeltes Unglück. Verkehrssünder werden denn auch von der öffentlichen Meinung nur selten als Verbrecher gebrandmarkt. Zugleich fügen Verkehrsunfälle einer zentralen Intention des Horoskops sich ein: eben der, angeblich irrationale Vorgefühle in den Ratschlag zu übersetzen, man solle vernünftig sein. Die Sterne werden aufgebieten, um harmlosen, wohlgemeinten aber höchst trivialen Ermahnungen wie der, bedächtig zu fahren, Glanz und Gewicht zu verleihen. In vereinzelt, ernsthaften Drohungen wie der, daß man an einem bestimmten Tag besonders vorsichtig sich verhalten müsse, wolle man nicht in Gefahr geraten, knallt die Peitsche, aber nur wie zur erinnernden Mahnung. Der psychische Gewinn, den der Leser aus alldem ziehen soll, liegt, abgesehen von der Möglichkeit unbewusster Befriedigung des Destruktionstriebes durch die angedeutete Drohung selber, in dem Versprechen von Hilfe und Linderung durch eine übermenschliche Instanz. Der Gehorsam ihr gegenüber erspart ihm, wie ein autonomes Wesen sich zu verhalten: er kann dabei sich beruhigen, daß ihm das Schicksal alles abnimmt. Betrogen wird er um die eigene Verantwortlichkeit. Das Horoskop meint Leser, die abhängig sind oder

abhängig sich fühlen. Es setzt Ichschwäche voraus und reale gesellschaftliche Ohnmacht.

Uausdrücklich bleibt weiter vorausgesetzt, daß alle Schwierigkeiten, die aus objektiven Verhältnissen erwachsen, vorab wirtschaftliche, durch private Initiative oder psychologische Einsicht ohne weiteres sich meistern ließen. Populärpsychologie wird zum sozialen Opiat. Den Menschen wird zu verstehen gegeben, daß das Übel an ihnen liege; mit der Welt selber sei es so schlimm nicht bestellt. Schlau modifiziert das Horoskop die Vorstellung universaler Abhängigkeit und Schwäche, in der es selber den Leser befestigt. Auf der einen Seite sollen die objektiven Mächte jenseits der Sphäre individuellen Verhaltens, individueller Psychologie beheimatet und aller Kritik entzogen sein, Wesen von metaphysischer Dignität. Auf der andern sei nichts von ihnen zu befürchten, wenn nur die objektiv vorgezeichneten Konstellationen befolgt, Gehorsam und Anpassung geübt werden. So wird die Gefahr aufs Individuum verlagert, Macht doch wiederum den Ohnmächtigen zugesprochen, an deren Über-Ich der Astrolog immerzu appelliert. Die fortgesetzte Aufforderung, sich selbst zu kritisieren und nicht die gegebenen Bedingungen, entspricht einem Aspekt des gesellschaftlichen Konformismus, zu dessen Sprachrohr das Horoskop insgesamt sich macht. Deuten die individuellen Nöte, die es aufgreift, wie schwächlich und verdünnt auch immer, aufs schadhafte Ganze, so suchen sogleich die Ratschläge, wie man ihnen begegne, den Glauben ans Bestehende wieder zusammenzuflicken. Die Irrationalität des Schicksals, das alles vorschreibe, und der Sterne, die Hilfe versprechen, ist der Schleier der Gesellschaft, die den Einzelnen bedroht zugleich und erhält. Die Botschaften des Horoskops künden nichts als den status quo. Sie wiederholen die Anforderungen, welche die Gesellschaft ohnehin an den Einzelnen stellt, damit er funktioniere. Unaufhörlich beschwört es die, denen es schwerfällt, vernünftig zu sein. Das Unvernünftige, die unbewußten Bedürfnisse, wird überhaupt nur zugelassen um der Vernünftigkeit willen: damit der halbwegs befriedigte Einzelne um so besser konformiere. Das Horoskop propagiert den planen common sense, eine Haltung, die ungetrübt von Zweifel als anerkannt vorgestellte Werte akzeptiert. Ausgemacht und unabänderlich sei die Geltung des öko-

nomisch längst unterhöhlten Konkurrenzprinzips; Maßstab ist allein der Erfolg. Alles irgend Unverantwortliche, auch das Schrullige oder Verspielte wird verpönt. Der pejorative Ausdruck »Traumfabrik«, von den Gebietern der Filmindustrie längst selber affirmativ verwendet, sagt nur die halbe Wahrheit: er trifft allenfalls auf den »manifesten Trauminhalt« zu. Was aber der synthetische Traum dem Belieberten antun will, was der Film hieroglyphisch verschlüsselt, ist keineswegs vom Stoff zu Träumen. Auch die verwaltete Astrologie serviert ihren Anhängern nichts, woran sie nicht durch ihre tägliche Erfahrung gewöhnt wären, und was ihnen, sei's bewußt, sei's unbewußt, Tag für Tag beigebracht wird. Der Spruch »Sei, der du bist« wird zum Hohn: die gesellschaftlich manipulierten Stimuli verewigen den ungeplant schon hergestellten Geisteszustand. Aber die tautologische Mühe ist nicht verschwendet. Freud hat betont, wie unsicher die Wirkung psychologischer Abwehrmechanismen bleibe. Wird dem Trieb die Befriedigung verweigert, oder wird sie verzögert, so kann er selten verlässlich unter Kontrolle gehalten werden, sondern tendiert zum Ausbruch. Denn problematisch ist jene Rationalität selber, welche die Versagung jetzt und hier als Garantie dauernder und vollkommener Erfüllung in der Zukunft gebietet. Immer wieder betrügt ratio ums gestundete Glück: sie ist nicht so rational wie ihr Anspruch. Daher das Interesse, unermüdlich den Menschen Ideologien und Verhaltensweisen einzuhämmern, die sie ohnehin von früh an geformt haben und mit denen sie gleichwohl niemals ganz sich identifizieren können. Daher auch ihre Bereitschaft, nach irrationalen Panazeen in einer Gesamtverfassung zu greifen, die das Vertrauen in die Kraft eigener Vernunft und in die mögliche Vernunft des Ganzen zerstörte, ohne daß doch die im Bann gehaltenen Subjekte die Unvernunft zu durchschauen vermöchten.

Die Horoskopspalte, die ihre Leser zur Unmündigkeit verhält, vergißt nicht, daß sie von deren Erlebnissen immer wieder Lügen gestraft wird. Wohl begegnet sie dem mit der Konstruktion des Anzusprechenden als eines zugleich Wichtigen und Abhängigen. Das allein aber genügt nicht. Die Triebkonflikte müssen durchscheinen, wenn die Spalte nicht alles Interesse verlieren soll. Die widerstreitenden Pflichten und Bedürfnisse des Lesers werden im

Gleichgewicht gehalten durch den formalen Aufbau der Spalte, und zwar in ihrem eigentlichen Medium, der Zeit. Astrologie beansprucht, aus den Sternen zu lesen, was auf der Erde geschehen wird. In der Sprache des astrologischen Konsums von heute heißt das: Auskunft darüber erteilen, was an einem bestimmten Tag, zu einer bestimmten Stunde zu tun sich empfiehlt, oder was zu vermeiden wäre. – Häufig bezieht der Astrolog einen ganzen Tag auf eine einheitliche Grundkonstellation. Damit wird der Primat von Zeit in abstracto angemeldet. Aber auch die potentiellen Konflikte werden ins Medium der Zeit übersetzt: ihr wird die Rolle des Schiedsrichters zugewiesen. Die Technik, widersprechende Postulate auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist so einfach wie ingeniös. Das Kontradiktorische wird auf verschiedene Zeiten, meist desselben Tags, verteilt. Das reale Modell dafür ist der Rhythmus von Arbeit und Muße oder von öffentlicher und privater Existenz. Ihn hypostasiert das Horoskop, als drückte er eine naturhafte Dichotomie aus. Versäumt man nur nicht den richtigen Zeitpunkt, gibt es insgeheim zu verstehen, so löse jede Schwierigkeit sich auf. Widrigenfalls hat man gegen den kosmischen Rhythmus verstoßen. Durchweg wird der Vormittag, auf den die Hauptarbeit des Tages fällt, als der Zeitraum behandelt, der astral das Realitäts- und Ichprinzip repräsentiere. Der Nachmittag und Abend dagegen, der tatsächlich im allgemeinen eine gewisse Spanne Zeit der Muße vorbehält, steht für tolerierte Gestalten des Lustprinzips. Dann soll man das genießen, was das Horoskop die einfachen Freuden des Lebens nennt – zumal jene Befriedigungen, welche die Massenmedien gewähren. So gelingen der Spalte Scheinlösungen: das Entweder/Oder von Lust und Versagung verwandelt sich in ein Erst/Dann. Lust aber wird ein anderes als Lust, nämlich bloßer Lohn der Arbeit, und umgekehrt Arbeit nur der Preis des Vergnügens.

Nach dem bürgerlichen Convenu »Work while you work, play while you play« werden Arbeit und Vergnügen in Schubfächern auseinander gehalten. Trieb und Gefühl sollen nicht von der ernsthaft vernünftigen Tätigkeit ablenken; kein Schatten von Pflicht soll die Ausspannung trüben. Die wirtschaftliche Zweiteilung nach Produktion und Konsumtion wird auf die Lebensform der Individuen projiziert. Zwangshafte Züge sind dabei offen-

bar: Reinlichkeit wird zum Ideal nach der Ordnung der Existenz, keine der beiden Sphären darf durch die andere befleckt werden. Das mag für die Ausnutzung der Arbeitskraft gut sein; kaum darüber hinaus. Die alles Spielerischen entäußerte Arbeit wird trist und monoton; Vergnügen, ebenso schroff vom Gehalt der Realität isoliert, sinnlos, läppisch, zur bloßen Unterhaltung. Damit aber zum nackten Mittel, die Arbeitskraft der Menschen zu reproduzieren, während substantiell zweckenthobenes Tun sich bewährt, indem es der Last des Daseins standhält und sie zu sublimieren trachtet. *Res severa verum gaudium*. In der extremen Trennung von Arbeit und Spiel als einem Verhaltensschema der Person gipfelt fraglos ein Desintegrationsprozeß. – Der Schreiber des Horoskops ist sich des grauen Einerleis untergeordneter Funktionen ebenso bewußt wie des inneren Widerstands gegen entfremdete Arbeit, die von jedem beliebigen anderen ebensogut getan werden könnte. Dennoch werden die Leser ohne Unterlaß ermahnt, solcher Arbeit ihre ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden. Keineswegs bewertet das Horoskop Arbeit und Vergnügen gleich hoch. Nirgends wird am Vorrang nützlicher Arbeit gerüttelt. Axiomatisch ist, daß Lust und Vergnügen dem Fortkommen, dem praktischen Erfolg als höherem Zweck dienen müssen. Vielleicht besteht daran ein ideologisches Interesse, weil der technische Fortschritt virtuell bereits körperlich harte und monotone Arbeit überflüssig macht, während die Produktionsverhältnisse sie weiter den Widerstrebenden zumuten. Überdies kennt die Spalte die Schuldgefühle, welche unreglementiertes Vergnügen dem bürgerlichen Charakter bereitet. Sie beschwichtigt sie durch die Parole, ein vernünftiges Maß an Erholung sei erlaubt und zuträglich. Es gebe zudem wirtschaftlich unmittelbar nützliche Vergnügungen genug. Bizarr ist der Widerspruch im Begriff des Vergnügens um des praktischen Vorteils willen. Als moralische Norm wird ausposaunt, man solle glücklich sein. Während die Spalte anscheinend den Leser ermuntert zu überwinden, was in der Sphäre der Populärpsychologie »Hemmungen« heißt, subsumiert sie zugleich libidinöse Bedürfnisse, deren Sinn dem zuwiderläuft, dem Kommando rationaler Interessen. Spontaneität, Unwillkürlichkeit selber wird der Kontrolle unterworfen und verfügbar gemacht, wie zur Parodie auf das Freudi-

sche Diktum, wo Es ist, solle Ich werden. Man muß das Vergnügen sich auferlegen, zur Lust sich zwingen können, will man angepaßt sein oder wenigstens dafür gelten.

Während das Verhältnis des Einzelnen zu seiner privaten Umwelt vielfach am psychologischen Konflikt zwischen Wunsch und Gewissen leidet, läßt der Antagonismus zwischen dem Einzelnen und dem gesellschaftlichen Ganzen nicht wesentlich auf triebdynamische Strukturen sich reduzieren, sondern trägt sich in der objektiven gesellschaftlichen Dimension zu. Auch auf sie wird das biphasische Schema angewandt. Den Lesern wird einmal empfohlen, im Kampf ums Dasein wie starke, unnachgiebige Individuen sich zu verhalten; dann wieder, sich zu fügen, nicht eigensinnig zu sein. Die traditionell liberalistische Idee von der unbeschränkten Entfaltung des Individuums, seiner Freiheit und Unnachgiebigkeit ist nicht länger vereinbar mit einer Stufe der Entwicklung, die das Individuum zunehmend zwingt, den organisatorischen Forderungen der Gesellschaft widerstandslos sich zu unterwerfen. Von der nämlichen Person kann schwerlich erwartet werden, daß sie zu gleicher Zeit reibungslos angepaßt und rücksichtslos individualistisch sei. Auf dem mittlerweile zur Ideologie verblaßten Individualismus wird um so nachdrücklicher bestanden. Er wird zum Trost. Das Horoskop wiederholt psychologisch am Individuum die Verdinglichung, der es ökonomisch ohnehin unterliegt, und zerlegt es in Komponenten: solche der Anpassung und solche der Autonomie, unfreiwillig bestätigend, daß die vielberufene Integration unmöglich ist. Freilich widersprechen real die beiden Forderungen der Adaption und der Autonomie einander nicht nur, sondern sind zugleich verflochten. Selbst heute hängt der Erfolg von individuellen Qualitäten ab, die, seien sie noch so verschieden von denen des Subjekts früherer Epochen, alles andere sind als Ichschwäche. Anpassung verlangt eine Wendigkeit, die von Individualität nicht zu trennen ist. Umgekehrt werden individuelle Qualitäten heute a priori nach dem potentiellen Erfolg, als Sein für Anderes bewertet. So gilt es in kapitalistisch fortgeschrittenen Ländern als selbstverständlich, daß eine »originelle Idee« etwas ist, was sich gut verkauft. Die Situation ist einigermaßen paradox: wer den herrschenden Lebensbedingungen sich

anpassen will, muß die eigenen, partikularen Interessen – die des Individuums – rücksichtslos verfolgen, er muß sich anpassen durch Nicht-Anpassung. Andererseits erheischt die Entfaltung spontaner Individualität notwendig auch Anpassung, Identifikation mit dem Nicht-Ich. Individualität, emphatisch als solche genommen, bliebe abstrakt. Indem sie von der Objektivität sich abkapselt, verkümmert sie. Man verfehlt den Charakter einer Gesellschaft, die den Begriff der Anpassung zum Fetisch macht, sobald man die Begriffe Individualität und Anpassung voneinander isoliert und undialektisch den einen gegen den anderen ausspielt. Diese Komplexion aber gestattet dem Horoskop, eine universale Formel für seine schwer zu vereinbarenden Forderungen auszutüfteln: man soll individuell und doch, wie es euphemistisch heißt, kooperativ sein. Oft wird in der Terminologie der Populärpsychologie Extraversion auf Kosten von Introversion gepriesen. In Wahrheit erwartet das Horoskop gar nicht, daß einer die sozialen Normen ganz sich zu eigen macht, sondern begnügt sich damit, daß er den Forderungen, die von außen ergehen, soweit sich unterwerfe, wie es nun einmal nötig sei, während es ihn zu gleicher Zeit dazu ermuntert, bedenkenlos in den Zustand einer gewissen anarchischen Roheit sich zurückfallen zu lassen, sobald er keine Strafe zu fürchten hat. Starrer Gehorsam und mangelnde Introjektion von Normen treten zusammen.

An der übertrieben praktischen Gesinnung, welche die Spalte verkauft, kommen selber Irrationalismen, psychische Narben zutage: es fehlt der Sinn für Proportionen. Das Praktische wird zur überwertigen Idee. Die reale Wirkung mancher emphatisch als praktisch empfohlener Handlungen und Verhaltensweisen ist unverhältnismäßig gering; so die der Pflege des Äußeren, die im Horoskop eine Hauptrolle spielt, oder von kleinlich-betulichen Beschäftigungen, wie daß man »Besitzangelegenheiten ordnet oder finanzielle Fragen mit der Familie bespricht« – vermutlich das Haushaltungsbuch. Neben der analen Besetzung greifbaren Eigentums kommen dabei soziale Momente ins Spiel. Die Möglichkeiten, unabhängiges Eigentum zu erwerben, sind heute für die Mehrzahl weitaus begrenzter, als man während der Hochblüte des Liberalismus, zu Recht oder Unrecht, glauben mochte. Die Spalte zieht sich aus der Affäre. Sind

Besitztümer einmal nicht mehr zu erwerben wie in alten Tagen, dann könne, so läßt sie durchblicken, der nämliche Erfolg erzielt werden, der wagemutigem Unternehmertum sich versagt, wenn man nur geschickt mit dem wuchert, was man hat – plant, überlegt, Berechnungen anstellt. Darauf sprechen zwangshafte Menschen ohnehin an. Kurven zeichnen, Tabellen entwerfen, kühne Unternehmungen auf dem Papier durchspielen wird zum Ersatz für expansive Spekulation. Vom Geldmachen überlebt nur die Leerform. Das Horoskop übt unrealistischen Realismus ein. Der fiktive Angesprochene, etwa ein imaginärer Prokurist, soll, da er nun einmal Chef nicht sein kann, diesen wenigstens vor sich und den Seinen mimen dürfen. Aber die alte Ideologie unbeschränkten Erwerbsstrebens läßt sich nicht reibungslos in Pseudoaktivität überführen. Deshalb nutzt der Horoskopschreiber gelegentlich die sonst versteckte abergläubische Basis der Astrologie aus. Er geizt nicht mit Hinweisen auf ansehnlichen materiellen Gewinn. Dieser soll jedoch kaum je der eigenen Arbeit des Lesers oder seinem Unternehmungsgeist sich verdanken, sondern durchweg unwahrscheinlichen Akten der Vorsehung, wie bei der Kartenschlägerin. Charakteristisch die »unerwartete Hilfe aus verborgenen Quellen«. Zuweilen greifen auch geheimnisvolle Freunde ein und überhäufen den Adepten mit Wohltaten wie im Märchen. Weder wird vom Leser erwartet, daß er glaubt, er könne je selbst Reichtümer verdienen, noch daß er damit sich abfindet, daß sie ihm nie zuteil werden. Der Schreiber ist der heftigen Wünsche seiner Leser so sicher, daß er sie momentan, infantil durch absurde Versprechungen zu befriedigen wagt. Bisweilen finden sie sich verknüpft mit Anspielungen auf die »geheimsten Wünsche« und »liebsten Hoffnungen« des Lesers; Blankoschecks, die jener je nach emotionellem Bedarf sich selber ausschreibt. Bei all dem läßt es das Horoskop nicht sein Bewenden haben. Den Sternen wird nachgeholfen. Hin und wieder, wenn auch nur vorsichtig und verschleiert, wird der Konsument ermutigt, nicht ohne weiteres auf sein Glück sich zu verlassen, sondern zu tun, was Lessings Riccaut de la Marlinière tat: *corriger la fortune*. Einmal etwa heißt es:

»Dies ist der Tag, die Dinge hinter den Kulissen geschickt zu manipulieren, um Ihr Glück zu fördern.«

Real steht die dämmernde Erfahrung dahinter, daß man in der Geschäftshierarchie nur noch durch persönliche Beziehungen und schlaue Diplomatie, nicht durch Leistung vorankomme. Das Bedenkliche des Rats aber, man solle intrigieren, wird nach dem biphasischen Schema revoziert durch die auf dem Fuß folgende Ermahnung, nichts Ungesetzliches zu tun, in den Grenzen des Erlaubten sich zu halten. Die Sünde wird buchstäblich und im psychoanalytischen Sinn ungeschehen gemacht.

»Strikte Befolgung von Geist und Buchstaben des Gesetzes befriedigt einen beunruhigten Vorgesetzten außerordentlich«, heißt es wörtlich sogleich. Moral wird veräußerlicht: man ist für seine Handlungen nicht sich selber, sondern anderen, den Vorgesetzten verantwortlich. Die Idee abzulegender Rechenschaft wird nicht als Pflicht vorgestellt, sondern nach dem Maß praktischen Interesses, als Drohung:

»Sehen Sie zu, daß jede Einzelheit in Ihren Angelegenheiten genau in Ordnung ist, so daß sich keine Kritik gegen Sie erhebt.« Neben den zehn Geboten verkündet das Horoskop auch das elfte. Es weiß wohl, wie dicht Anarchie unterm Konformismus liegt; wie ambivalent beides ist, wie wenig die Integration der integralen Gesellschaft gelang. Schließlich fehlt unter den Irrationalitäten des gesunden Menschenverstands der Spalte nicht die Versicherung, die gute Familie, das Milieu des Angesprochenen weise ihm den rechten Weg und verbürge den Erfolg. Überhaupt werden individuelle Eigenschaften vom Horoskop als natürliche Monopole angesehen. Solche Topoi wollen mit dem drohenden Verschwinden freien Wettbewerbs versöhnen, vielleicht auch bereits das Bild einer aufs neue geschlossenen Gesellschaft vorbereiten. Hinter dem traditionsbewußten Lob der guten Familie lauert der numerus clausus und das Rassevorurteil, das der Majorität zugute kommen soll.

Die Lebensweisheit des Horoskops beschränkt sich keineswegs auf Populärpsychologie, sondern schließt die Ökonomie mit ein. So in Alternativen wie der, man solle je nachdem »konservativ« oder »modern« sein. Gemeint sind technische und geschäftliche Methoden. Nach individualistischer Ideologie hat nur derjenige, der mit Neuem aufwartet, Erfolg. Aber wer mit beschränkten Mitteln Neuerungen einführt, wird von wirtschaftlich Mächtige-

ren ruiniert. Die imago des verhungerten Erfinders ist unvergessen. Aus der realen Sackgasse sucht das Horoskop sich und den Leser biphasisch herauszumanövrieren: zuzeiten soll er »modern«, zuzeiten »konservativ« sich verhalten. Was allein in der Produktionssphäre seinen Sinn hätte, über die der präsumtive Leser nichts vermag, wird auf die der Konsumtion übertragen, in der er eben noch die Illusion freier Wahl zwischen der aufregenden Novität und der behaglich ausgefallenen Antiquität hegen mag. Häufiger noch wird der Ausdruck konservativ in der vagen Bedeutung gebraucht, man soll »konservative Finanzpolitik« treiben, will sagen: unnötige Ausgaben vermeiden. Rät das Horoskop dagegen zur »Modernität«, dann geht es etwa darum, daß der Leser moderne Möbel erwerbe. Während die gegenwärtige Überproduktion von Gebrauchsgütern Käufer verlangt, die längst trainiert sind, nur das Neueste gelten zu lassen, beeinträchtigt gerade diese Mentalität der Käufer die Bildung von finanziellen Rücklagen. Um das Richtige zu treffen, muß das Horoskop Kauflust und Zurückhaltung gleichermaßen advozieren. – Der Ausdruck »modern« fungiert in seinem Sprachgebrauch häufig als Äquivalent für »wissenschaftlich«. Man wirtschaftet sparsamer, wenn man durchdachte Neuerungen einführe. Zugleich plädiert das Horoskop in eigener Sache, indem es mit Wissenschaftlichkeit auf gutem Fuß sich zeigt. Astrologie, wie der Okkultismus insgesamt, hat das entschiedenste Interesse, inmitten hochgesteigerter Rationalisierung den Verdacht magischer Praktiken abzuwehren. Wissenschaftlichkeit ist ihr schlechtes Gewissen. Je irrationaler ihr Anspruch, desto beflissener wird betont, nichts Schwindelhaftes sei daran.

Unter den Kategorien menschlicher Beziehungen, die das Horoskop urgirt, denen der privaten und gesellschaftlichen Verhältnisse des Lesers, entscheiden die von Familie, Nachbarschaft, von Freunden und Vorgesetzten. Zur Familie verhält sich das Horoskop weitgehend gemäß dem offiziellen, konventionellen Optimismus, dem die Familie als Inbegriff der ingroup unantastbar ist; der krampfhaft leugnet, in der kleinen Gemeinschaft der angeblich einander am nächsten Stehenden könnte etwas fragwürdig sein. Spannungen seien ephemere, im Grund alles Liebe und

Harmonie. Nur negativ kommt das Problematische an der Familie heraus: durch Verschweigen. Ausgespart sind die eigentlich affektiven Aspekte des Familienlebens – wie allerorten ist auch in seiner Sphäre Extraversion das Ideal der Spalte. Die Familie spendet Sukkurs in den Nöten des äußeren Lebens; allenfalls meldet sie Ansprüche und Klagen an, denen einigermaßen Rechnung zu tragen sei, wenn das Leben nicht unerträglich werden soll. Unabsichtlich resultiert ein Bild von Kälte. Alles Familienleben wird ins Bereich der Freizeit verwiesen: die biphasische Konstruktion lokalisiert sie im Zeitraum des Nachmittags, wie die Reparaturen der Leser am Auto und in der Wohnung. Vom Mann wird unterstellt, er gebe zuviel aus – etwa für Alkohol oder beim Spiel. Da schließlich die Frau mit dem vorhandenen Geld auskommen muß, soll der Leser seine finanziellen Angelegenheiten mit ihr besprechen. Von der Frau ist meist abstrakt als von »der Familie« die Rede, wohl um dem männlichen Leser die Demütigung zu ersparen, er sei ein Pantoffelheld. – Die Familie vertritt die soziale Kontrolle über die Triebbedürfnisse. Die ängstlich nüchterne Vorsicht der Frau soll den Mann davon abhalten, im Beruf aufzumucken und seine Stellung zu gefährden. All das freilich bleibt verschwommen. Der Rat, finanzielle Dinge mit der Familie zu besprechen, kann auch das Gegenteil involvieren: Kontrolle der Ausgaben einer verschwenderischen Frau. Diese wird dann als von Waren verlockte Konsumentin für unvernünftiger angesehen denn der Mann als schwer arbeitender Versorger. Beide Male wird die Familie als team mit starken gemeinsamen Interessen gedacht. Fast werden Ehepartner, nicht unrealistisch, zu Verschworenen in einer potentiell feindlichen Umwelt. Ihre Kleinstorganisation beruht allein auf dem Grundsatz von Geben und Nehmen; kaum irgendwo erscheint die Familie als Form spontanen Zusammenlebens. Der Leser soll denn auch sein Verhältnis zu ihr sorgfältig berechnen. Er hat für die Solidarität, die er erwartet, zu zahlen. Immerfort droht nörgelnde Unzufriedenheit; der Klügere gibt nach und vermeidet den Zorn des archaisch vorgestellten Clans. Darin ist registriert, daß die Aufteilung in die Sphären von Produktion und Konsumtion, von Arbeit und Muße nicht bruchlos gelingt. Von der Absurdität dessen, daß Leben selber mehr und mehr zum bloßen Anhängsel

eben des Berufslebens wird, das Mittel, nicht Zweck des Lebens sein sollte, ist noch das Dasein der eifrigsten Jasager geschlagen. Bei interfamilialen Zusammenstößen verhalten Frauen im allgemeinen sich naiver, ungefaßter als Männer: darum wird an deren Vernunft appelliert. Die Zusammenstöße sind vielfach darin begründet, daß der Mann während der Arbeitszeit seine Aggressionen unterdrücken muß und sie dann auf die ihm Nahestehenden entlädt, die abhängigen Schwächeren. Die Schuld dafür schreibt das Horoskop dem Zeitelement zu, als ob, uneinsichtig warum, gerade an diesem bestimmten Nachmittag oder Abend zu Hause Unheil brüte und der Leser deshalb besonders vorsichtig sein müsse. Beschworen wird die Erfahrung dessen, was volkstümlich dicke Luft heißt. Zusätzlich wird dem Leser positiv geraten, »die Familie auszuführen« oder »ihr ein paar schöne Stunden zu bereiten«, indem er Freunde einlädt. Das rechnet unter die Versuche, institutionalisierte Freuden und erzwungene menschliche Nähe anstelle spontaner einzuschmuggeln, nach dem Rezept etwa des Mutter- oder Vatertags. Da gespürt wird, die wärmende und hegende Kraft der Familie schwinde dahin, deren Institution doch aus praktischen wie aus ideologischen Gründen festgehalten werden muß, so wird das emotionelle Element von Wärme und Zusammengehörigkeit synthetisch beige stellt. Menschen werden angehalten und gestoßen, das zu tun, was angeblich natürlich ist – einer soll seiner Frau Blumen schenken, nicht weil es ihr und ihm Freude macht, sondern weil sie sich ärgert, wenn er es vergißt. Häufiger noch als die Familie wird von der Spalte die Kategorie der »Freunde« bemüht. Sie fordert den Versuch einer Erklärung selbst dann noch heraus, wenn man konzidiert, daß der Begriff des Freundes weithin seinen Sinn eingebüßt hat und in Amerika, unbelasteter als in Deutschland, meist nur noch als Synonym für den »Bekannt« gebraucht wird. Nach einer traditionellen Grundvorstellung der Astrologie senden die freundlichen und feindlichen Konjunktionen menschliche Boten aus. Unter diesen hebt das Horoskop die Freunde hervor, kaum je die Feinde. Die starre Einteilung in Freunde und Feinde, die der biphasischen Disposition förmlich sich aufdrängen müßte und die auch dem paranoiden Denken des Abergläubischen entspricht, wird offenbar vom Zeitungshoroskop besonderer sozialer Kontrolle unter-

worfen. – Die Segen spendenden Freunde im Horoskop kommen unerwartet von draußen – wohl im Einklang mit dem mehr oder minder unbewußten Antagonismus der Individuen zur Familie und zum stumpf gewohnten Milieu, den der offizielle Optimismus übertäuben möchte. Jäh und grundlos überschütten die Freunde das Glückskind mit Wohltaten, flüstern ihm zu, wie es mit Sicherheit sein Einkommen erhöht, oder vermitteln ihm ansehnliche Posten. Dahinter steht das von Fromm beschriebene Gefühl der Ohnmacht. Man soll, um die Wohltaten sich zu verdienen, den Freunden folgen; sie seien stärker als der Leser und wüßten besser Bescheid. Zugleich wird der Angst und dem Haß vorgebeugt, die aus der Abhängigkeit entstehen könnten. Das Bild derer, von denen der Angesprochene abhängt, ist makellos positiv. Deutlich wird der parasitäre Aspekt der Abhängigkeit im ständigen Hinweis auf jenen Begriff der Wohltat. Er ist vorkapitalistisch; gehört in den Horizont von Werkgerechtigkeit und toleriertem Bettel. Sozialpsychologisch rückt die Beziehung zu den Freunden in die Nähe des Phänomens der Identifikation mit dem Angreifer. Oft sind die Freunde nur schonende Masken für die Vorgesetzten. Rationale, berufliche Beziehungen werden in emotionale verwandelt; die, zu denen man im äußerlichen Verhältnis der Unterordnung steht, die man zu fürchten hat, sollen es am besten mit einem meinen, und man soll sie lieben. Der Angesprochene soll fühlen, daß, wenn er, der beliebig Ersetzbare, eine gesellschaftliche Funktion erfüllen darf, er es der unerforschlichen Gnadenwahl eines ewigliebenden Vaters zu verdanken hat. Die Vorschriften, die vom Vorgesetzten an den Untergebenen ergehen, werden ausgelegt, als wollten sie einzig diesem in seiner Schwäche beistehen.

»Prominente Persönlichkeit, erfahrener als Sie, gibt bereitwillig guten Rat. Hören Sie aufmerksam zu und folgen Sie dem besseren Plan.«

Die Vagheit der Horoskop-Kategorie des Freundes erlaubt es, in ihm die Gesellschaft schlechthin zu personifizieren. Die Härte der gesellschaftlichen Normen, die das Horoskop vermittelt, scheint gemildert, indem die Normen nicht als solche, objektiv, sondern vermenschlicht auftreten. Das mag damit zusammenhängen, daß real Autorität von den Vaterfiguren auf Kollektive,

den big brother übergeht. Die Freunde erzwingen nichts, sie lassen den Angesprochenen spüren, daß er bei aller Isolierung dennoch einer der Ihren ist, und daß jene Wohltaten, die sie ihm erweisen, die sind, welche die Gesellschaft selber zu vergeben hat. Vielfach auch ist der Freund eine Projektion des Ichideals des Angesprochenen. Der innere Dialog, in dem dieser die Momente eines Konfliktes gegeneinander abwägt, wird von der Spalte entfaltet. Der Leser selbst spielt den Part des Kindes, während der Erwachsene in ihm, das Ego, diesem Kind als erfahrener Freund, beruhigend eher als drohend, zuspricht. Dennoch repräsentieren die Freunde auch wieder das Es, indem sie angeblich Wünsche erfüllen, die der Leser selbst sich nicht erfüllen darf oder kann. Daß die Freunde fast immer in der Mehrzahl auftreten, deutet darauf, daß sie entweder für Geschwister oder eben, wahrscheinlicher, für die Gesellschaft im ganzen stehen; auch auf Mangel an Individuation und darauf, daß jeder durch jeden auszuwechselln sei. – Zuweilen wird der Fremde oder der »interessante Ausländer« aus Groschenromanen zum Substitut des Freundes. Wendet sich das Horoskop an Menschen, die mit der ingroup sich identifizieren und exogame Wünsche sich versagen müssen, so hilft der mysteriöse Fremde ihren verdrängten Bedürfnissen auf. Unterschieden wird sorgfältig zwischen »alten« und »neuen« Freunden. Überraschenderweise fällt der positive Akzent auf die neuen. Sie passen in die Gegenwart; »history is bunk«. Die alten Freunde dagegen werden gelegentlich als Last denunziert, als Leute, die das Recht präätendieren, irgendwelche Ansprüche aus einer nicht mehr aktuellen Beziehung abzuleiten. Das Horoskop macht sich zum Sprecher der universalen Tendenz zum Vergessen. Das Vergangene wird abgewiesen. Was nicht mehr da, nicht mehr Tatsache ist, greifbar vor Augen liegt, gilt schlechthin als nichtexistent. Damit sich befassen, heißt so viel, wie von den Forderungen des Tages sich ablenken lassen. Bei aller konventionellen Moral und Wohlstandigkeit kündigt das Horoskop, in Konsequenz des Tauschprinzips, die Idee der Treue: das hier und jetzt Unnütze wird liquidiert.

Gelegentlich sieht der ratsuchende Leser, anstatt an den Freund oder den Fremden, an den »Fachmann« sich verwiesen: den Inbegriff unbestechlichen, allein durch Sachkenntnis motivierten

Verhaltens. Seine Idee, die scheinbar für Rationalität steht, hat selber etwas Magisches angenommen. Ihm blind zu vertrauen, kann nicht schwer fallen, da Fachkenntnis ihrerseits in rationalen Prozessen fundiert sein soll, die nur eben der Laie selbst nicht nachzuvollziehen vermag. Die Autorität des Experten verletzen, verstieße gleichermaßen gegen Rationalität *und* unbewußte Tabus. Darauf baut das Horoskop. – Gelegener noch kommt ihm der Vorgesetzte, der in eins den fähigen Berufsmenschen repräsentiert und die Vaterfigur. Ihm gelten die meisten Hinweise auf persönliche Beziehungen. Sein ambivalentes Bild paßt besser ins biphasische Schema als das des Freundes. Ständig fordern, der Spalte zufolge, die Vorgesetzten Rechenschaft. Man muß ihnen gehorchen. Sie verpflichten zu Aufgaben, die oft die Kräfte des Untergebenen übersteigen. Nicht selten werden sie als anmaßend und hochtrabend getadelt. Das wird aber fast im gleichen Atemzug zurückgenommen – das objektiv Bedrohliche durch den Hinweis auf das höhere moralische Recht oder die bessere Einsicht des Vorgesetzten; das subjektiv Bedrohliche: Launen und Unvernunft, durch die Erinnerung daran, daß auch jene ihre Probleme, Sorgen und Schwächen hätten, für die man Verständnis aufbringen sollte, als wäre der Untere der Obere. Überaus häufig wird geraten, sie zu beschwichtigen, nach dem Muster des Kindes, das seine grollenden Eltern durch liebes Wesen versöhnen möchte. Weniger geht es um die Erfüllung von Pflichten als um geschicktes, elastisches Lavieren in der Hierarchie: man müsse die Vorgesetzten mit gleichsam höfischer Schmeichelei traktieren, um ihre Gunst sich zu bewahren. Gelegentlich tritt an der Erbötigkeit, die das Horoskop empfiehlt, paradox der Aspekt von Bestechung hervor: der Schwächere soll den Stärkeren zu sich einladen, ihn ausführen. Das wird retouchiert durch den Euphemismus, es komme auf eine »zufriedenstellende menschliche Beziehung« zwischen Untergebenen und Vorgesetzten an. So sind die human relations. Allgemein fällt der euphemistische Charakter der astrologischen Gebrauchssprache auf. Er zehrt vom alten Aberglauben, nichts dürfe berufen, nichts auch bei seinem wahren und gefährlichen Namen genannt werden. Das verschafft dem Ratsuchenden zwar die Schonung, die er vom Horoskop sich erhofft, vorweg aber wird die Einsicht kastriert, um derentwillen

er überhaupt, irrend, an Astrologie sich wendet. – Trotz der Emphase, die auf den menschlichen Beziehungen liegt, fehlt selten die Andeutung, Ergebenheit und Dienst am Vorgesetzten würden sich auszahlen. Dessen imago ist jenem Typ Vater nachgebildet, der zwischen tyrannischen Ausbrüchen, über sich selbst gerührt, den Kindern versichert, er sei ihr bester Freund und züchtige sie nur zu ihrem Besten. Erfolg und Position verdankt der Vorgesetzte dem Horoskop zufolge allein seinen inneren Qualitäten. Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand: hierarchische Strukturen werden glorifiziert und fetischisiert zugleich. Oft winden sich Floskeln marktgängigen Prestiges wie die »wichtige Persönlichkeit«, wie »prominent« oder »einflußreich« als Heiligenschein um die höhere Position. Das wichtigste in den menschlichen Beziehungen sei, daß man reden, gut zureden kann. Darin wird das Horoskop ebenso der passiven Nachgiebigkeit wie den aggressiven Impulsen der Angesprochenen gerecht. Das Bestreben, den Stärkeren zu erweichen, ihn freundlich zu stimmen, nährt sich vom unbewußten Wunsch, durch Offenheit gleichsam um den Kopf sich zu reden. Tatsächlich haben die Unterdrückten zuinnerst das Bedürfnis, sich freizusprechen, müssen es aber verdrängen oder durch überbrückendes Geschwätz regulieren. Die Praxis, zu welcher das Horoskop die Menschen anhält, umschifft vielfach tragende Widersprüche durch schlaue Unterwürfigkeit, vergleichbar der Taktik einer Frau, die den Mann übervorteilen möchte, von dem sie abhängt. Das Horoskop lehrt die Menschen, auf ihr Interesse zugunsten ihrer Interessen zu verzichten.

Die astrologische Mode dürfte während der letzten Dezennien zugenommen haben: nicht allein als wirtschaftliches Neuland für Schamanen sondern auch wegen steigender Anfälligkeit der Bevölkerungen. Jene ist psychologisch und gesellschaftlich weit fataler als die Astrologie selber. Sie hat ihre Basis am Phänomen der universalen und entfremdeten Abhängigkeit, der inneren und der äußeren. Von ihr geht das Horoskop aus: es vertuscht, nährt und exploitiert sie. Dabei handelt es sich nicht einfach um die traditionelle Abhängigkeit der Mehrzahl der Menschen von der organisierten Gesellschaft, sondern um die anwachsende Vergesellschaftung des Lebens, die Erfassung des Einzelnen durch

unzählige Fangarme der verwalteten Welt. Im Liberalismus des früheren Bürgertums, zumindest in seiner Ideologie, blieb für die meisten die grundsätzliche Abhängigkeit von der Gesellschaft verhüllt, etwa wie in der Theorie vom Individuum als der autonom konstituierten und frei sich erhaltenden Monade. Heute ist die Hülle gefallen. Die Prozesse der sozialen Kontrolle sind nicht länger solche eines anonymen Marktes, von dessen Gesetzmäßigkeit der Einzelne nichts weiß. Die vermittelnden Instanzen zwischen der Direktion der Gesellschaft und den Dirigierten schwinden zusehends, die Einzelnen sehen wieder unmittelbar den Verfügungen sich gegenüber, die von der Spitze ergehen. Die dergestalt sich offenbarende Abhängigkeit macht die Menschen anfällig für totalitäre Ideologie. Als Vortrab dient ihr auch die Astrologie. Aber die Einsicht in die steigende Abhängigkeit wird ungemildert nur schwer ertragen. Gäben die Menschen sie offen zu, so könnten sie einen Zustand kaum länger aushalten, den zu ändern sie doch weder die objektive Möglichkeit sehen noch die psychische Kraft in sich fühlen. Darum projizieren sie die Abhängigkeit auf etwas, das von Verantwortung dispensiert: seien es die Sterne, sei's die Verschwörung der internationalen Bankiers. Man könnte darauf verfallen, zur Einübung im Unvermeidlichen *spielen* die Bekenner der Astrologie ihre Abhängigkeit, übertrieben sie vor sich selbst, wie denn viele von ihnen die eigene Überzeugung nicht ganz ernst nehmen, sie mit leiser Selbstverachtung ironisieren. Astrologie ist nicht nur einfacher Ausdruck der Abhängigkeit sondern auch deren Ideologie für die Abhängigen. Die unentrinnbaren Verhältnisse ähneln objektiv so offenkundig dem Wahnsystem sich an, daß sie zwanghaftes, selbst paranoides geistiges Verhalten herausfordern. Nicht allein Geschlossenheit verbindet Wahnsystem und System der Gesellschaft miteinander, sondern auch, daß die meisten insgeheim das Systematische ihres Tuns, ihre Arbeit, als irrational und unvernünftig erfahren. Sie begreifen nicht länger den Zweck des Mechanismus, von dem sie selber einen Teil bilden. Sie argwöhnen, daß der Koloß weniger um ihrer Bedürfnisse als um des eigenen Fortbestands willen existiert und funktioniert. Der lückenlosen Organisation wird das Mittel fetischistisch zum Zweck, ein jeder spürt die Selbstentfremdung des Ganzen auf der eigenen Haut.

Selbst solche, die für normal gelten, und vielleicht sie besonders, akzeptieren Wahnsysteme: weil diese immer weniger von dem ihnen ebenso undurchsichtigen der Gesellschaft zu unterscheiden, aber einfacher sind.

Zum Gefühl, erfaßt zu sein und nichts über das eigene Schicksal zu vermögen, tritt das hinzu, das System treibe ungeachtet seiner funktionalen Rationalität der Zerstörung durch sich selbst entgegen. Seit dem ersten Weltkrieg ist das Bewußtsein der permanenten Krise nicht geschwunden. Weder die Reproduktion der Gesamtgesellschaft noch die des Einzelnen gelingt mehr durch die nach traditioneller Theorie normalen ökonomischen Prozesse sondern durch die versteckte und widerrufliche Zuwendung, wenn nicht durch allseitige Aufrüstung. Die Aussicht ist um so verzweifelter, je weniger am Horizont eine höhere Form der Gesellschaft sich abzeichnet. Darauf spricht Astrologie an. Ihre Leistung ist es, das wachsende Grauen in pseudorationale Formen zu kanalisieren, die flutende Angst in festen Mustern zu binden, sie sozusagen selbst noch zu institutionalisieren. Das sinnlos Unausweichliche wird zum leer grandiosen Sinn überhöht, dessen Leere die Trostlosigkeit ausdrückt, Parodie von Transzendenz. Die Substanz von Astrologie erschöpft sich in der Spiegelung der empirischen Welt, deren Undurchsichtigkeit sie trifft, wo sie Transzendenz vorgaukelt. Zugeschnitten ist sie gerade auf Typen, die sich in illusionsloser Skepsis gefallen. Den religiösen Kult erniedrigt sie zu einem der Tatsachen, ganz wie die schicksalsträchtigen Entitäten der Astrologie, die Sterne selber, in ihrer Tatsächlichkeit berufen werden: als Dinge, die mathematisch-mechanischen Gesetzen unterstehen. Astrologie fällt nicht einfach auf ältere Stufen der Metaphysik zurück. Vielmehr verklärt sie die aller metaphysischen Qualitäten entkleideten Dinge zu quasi-metaphysischen Wesenheiten wie die science fiction. Nie wird der Boden der entzauberten Welt unter den Füßen verloren. Die hypostasierte Wissenschaft behält das letzte Wort. Comtes Postulat, der Positivismus solle sich selbst zur Religion werden, hat hämisch sich erfüllt. Spiegelbild der undurchsichtigen, verdinglichten Objektivität, bildet Astrologie zugleich die sie transzendierenden Bedürfnisse der Subjekte zurechtgestutzt, perspektivisch ab. Die Menschen, längst unfähig, irgend zu denken oder zu be-

greifen, was der Wirklichkeit, wie sie ist, nicht gleiche, streben zugleich verzweifelt von dieser weg. Statt der leidvollen Anstrengung, bewußt zu durchdringen, was sie so trübselig macht, suchen sie im Kurzschluß der dumpfen Ahnung Herr zu werden, verstehend halb und halb flüchtend in vorgeblich höhere Bereiche. Darin ist Astrologie eines Sinnes mit Massenmedien wie dem Film: sie drapiert als Bedeutung und leuchtend Einmaliges, spontan das Leben Wiederherstellendes die gleichen verdinglichten Beziehungen, über die sie täuscht. Denn die Bewegung der Sterne, aus der angeblich alles erklärt werden könne, erklärt selber gar nichts. Die Sterne lügen nicht, aber sie sagen auch nicht die Wahrheit. Dafür lügen die Menschen. Bis heute blieb Astrologie schuldig zu sagen, warum und wie die Sterne ins Leben der Einzelnen eingreifen. Der Fragende wird abgespeist mit wissenschaftlichem Brimborium, unbeweisbare oder unsinnige Behauptungen werden geschickt mit Elementen von Faktizität und astronomischer Gesetzmäßigkeit gespickt. Das Konglomerat aus Rationalem und Irrationalem, das den Namen Astrologie trägt, reflektiert in solchem Zugleichsein des Unvereinbaren den kardinalen gesellschaftlichen Antagonismus. Hier geht es so rational zu wie dort – bei den Sternen nach der Mathematik, im empirischen Dasein nach dem Tauschprinzip. Irrational ist die Unverbundenheit. Soweit die Feststellungen der Astrologen stellare Vorgänge betreffen, sind sie sichtlich bemüht um Übereinstimmung mit den astronomisch kontrollierbaren Sternbewegungen. Vom gegenwärtigen gesellschaftlichen Dasein wissen sie genug: ihrer Einschätzung der Opfer ist keine Spur wahnhafter Vorstellungen beigemischt. Geheimnis und Trick der Astrologie ist lediglich die Art, wie sie die unter sich beziehungslosen, isoliert rational behandelten Sphären der Sozialpsychologie und der Astronomie vereint.

In Astrologie spiegelt sich, zu welchem Maß arbeitsteilig wissenschaftliches Denken zwangsläufig die Totalität der Erfahrung in Unverstandenes und Inkommensurables zerspaltet. Scheinhaf, wie mit einem Schlag fügt sie das Getrennte wieder zusammen, verzerrte Stimme der Hoffnung, das Auseinandergerissene sei doch zu versöhnen. Gerade die Unverbundenheit aber von Psychologie und Astronomie, des Menschenlebens und der Sterne ge-

währt ihr die Chance, im Niemandsland dazwischen sich anzusiedeln und usurpatorische Ansprüche nach beiden Seiten anzumelden. Ihr Reich ist die Beziehung des Beziehungslosen als Mysterium. In ihrer Irrationalität klingt jene nach, die am Ende der Arbeitsteilung steht als Frucht derselben Rationalität, die um vernünftigerer Reproduktion des Lebens willen Arbeitsteilung verlangte. Leicht ließe die Finte, willkürlich Unverbundenes zu verbinden, wissenschaftlich sich dingfest machen, wäre nicht wissenschaftliche Erkenntnis selbst so esoterisch geworden, daß nur wenigen solche Konsequenzen einsichtig würden; das kommt dem Erfolg der als esoterisch sich stilisierenden Massenastrologie zugute. Er bezeugt die allerorten sich ausbreitende Halbbildung. Der zur Ersatzmetaphysik hypostasierten Tatsachengläubigkeit gesellt sich die Tendenz, informatorische Kenntnisse anstelle von Erkenntnis, von intellektueller Durchdringung und Erklärung zu setzen. Was der großen „Philosophie Synthesis“ hieß, schrumpft. Ihr Erbe ist ihre Parodie, der Beziehungswahn. Während naive Menschen ihre Erfahrungen eher als selbstverständlich hinnehmen, unbehelligt von den Fragen, die zu beantworten Astrologie fingiert; während ernsthaft Gebildete, Urteilsfähige dem Schwindel standhielten und ihn durchschauten, fängt er jene ein, die, von der Fassade unbefriedigt, nach dem Wesen tasten, ohne doch kritisch sich anstrengen zu wollen oder zu können. Astrologie versorgt zugleich und provoziert einen Typus, der zu skeptisch sich dünkt, um der Kraft des gesellschaftlich ungedeckten Gedankens zur Wahrheit sich anzuvertrauen, und doch nicht skeptisch genug ist, um gegen eine Irrationalität sich zu sträuben, welche die sozialen Antinomien, an denen ein jeder leidet, in ein Positives verzaubert. Die astrologische Mode nutzt kommerziell den Geist von Regression aus und fördert ihn darum. Seine Bekräftigung integriert sich der umfassenden gesellschaftlichen Ideologie, der Affirmation des Bestehenden als eines naturhaft Gegebenen. Gelähmt wird der Wille, etwas an der objektiven Fatalität zu ändern. Alles Leiden wird ins Private relegiert; Allheilmittel ist die Fügsamkeit; wie Kulturindustrie insgesamt, verdoppelt Astrologie, was ohnehin ist, im Bewußtsein der Menschen. Das Element des Sektenhaften, dessen sie auf dem Markt nicht entraten kann, fügt in ihren exoterischen, populären

Aspekt konfliktlos sich ein. Ihr Anspruch, im trüb Besonderen eines willkürlichen Credo ihre umfassende, ausschließende Bedeutung zu hüten, deutet auf den Übergang liberaler in totalitäre Ideologie. Die paradoxe Idee – und Realität – eines Einparteiensstaates, die dem Begriff Partei ins Gesicht schlägt und ohne Federlesen partem zum totum erhebt, vollendet eine Tendenz, von der schon Eigensinn und Unansprechbarkeit des astrologischen Adepten künden. Die psychologische Dimension des Phänomens ist von der historisch-sozialen nicht bündig zu scheiden. Spezifische gesellschaftliche Konstellationen begünstigen selektiv die Bildung ihnen gemäßer psychologischer Syndrome oder bringen sie wenigstens ins Licht. In Zeiten drohender Katastrophe werden paranoide Züge mobilisiert. Das Psychotische an Hitler war Ferment seiner Wirkung auf die deutschen Massen. Der Bodensatz des Verrückten, der aggressive Wahn, ist das Ansteckende und zugleich Lähmende der zeitgemäßen Volksbewegungen, auch wo sie mit öffentlicher Beichte und exhibitionistischer Keuschheit der Demokratie sich empfehlen. Wer aber ihnen fanatisch, willentlich sich überläßt, muß den ungelauten Glauben forcieren, durch Verfolgung des Andern vom eigenen Zweifel ablenken. Auf solche Politik macht Astrologie die apolitische Probe.

*Deutsche Fassung nach einer Übersetzung
von Hermann Schweppenhäuser
1962*

Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute

*Nach zwei Seminaren**

Vor einiger Zeit wurden im Institut für Sozialforschung zwei Seminare abgehalten, eines über das Lachen, das andere über sozialen Konflikt heute. Eine doppelte Absicht wurde verfolgt. Die Studenten sollten bestimmte Situationen unmittelbar beobachten. Deren präzise Beschreibung, und Versuche zur Interpretation, sollten verdeutlichen, daß, wo mehrere Menschen zusammen lachen oder feindselig aneinander geraten, soziale Momente sich ausdrücken, die über den direkten Anlaß hinausgehen, zuweilen in diesem sich verstecken. Mit der, wenn man will, pädagogischen Absicht verband sich das sachliche Interesse an der gesellschaftlichen Relevanz scheinbar individueller Aggression. Sie wurde als Konstituens des Lachens vorausgesetzt und durch die Analyse der Beobachtungen oft bestätigt. Die Seminare hätten bezeichnet werden können als Übung zur Entwicklung jenes bösen Blicks, ohne den kaum ein zureichendes Bewußtsein von der *contrainte sociale* zu gewinnen ist. Einige Überlegungen der Seminardiskussionen zum Verhältnis von Theorie und Erfahrung seien aufgegriffen.

Der Begriff des sozialen Konflikts, der Thematik der amerikanischen Soziologie entnommen, ebnet positivistisch die Marx'sche Lehre vom Klassenkampf ein. Diese war, wie in der Politik, auch wissenschaftlich in Amerika nie voll rezipiert worden; vorweg wurde bei *social conflict* dort wohl an die Spannungen der scharf voneinander abgegrenzten ethnischen Gruppen gedacht, und an Sozialreformen. Während der letzten Dezennien war der Begriff in der gesamten Gelehrtentendenz zurückgetreten. Der 1958 von René König herausgegebene Band »Soziologie« führte zwar

* Der Text wurde gemeinsam von Adorno und Ursula Jaerisch geschrieben. (Anm. d. Hrsg.)