Entstehung und Wandlung der marxistischen Weltanschauung

Autor(en): **F.R.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **44 (1950)**

Heft 5

PDF erstellt am: **03.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-139374

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Blick. Die wirklich höhere Ebene ist nicht mehr eine, auf der man sicher und fest stehen, im Kreise laufen oder an Ort treten könnte. Sie ist die Ebene der Schreitenden, die darum, weil sie den Vater und sich selber kennen, mit einem neuen Blick und einer neuen Gebärde dem Reich dieses Vaters, dem wartenden Vaterhaus entgegengehen.

Wer auf diese höhere Ebene gerufen ist, kann weder auf taktische noch auf moralische Anforderungen ganz verzichten, aber er kann die Taktik wie die Moral erkennen und messen, er kann sie brauchen, ohne ihnen zu verfallen, und er wird vor allem bereit sein müssen, sich beide von Christus gründlich aus den Händen nehmen, zerschlagen und — aus neuer Einsicht, neuer Liebe — neu formen zu lassen. Diese Bereitschaft, dieser Verzicht ist der schwere Weg auf der Ebene Gottes. Beharren, im Kreise laufen, an Ort treten ist der täuschende und leichte Weg der Taktiker wie der Moralisten.

Der Sozialismus — und in besonderer Weise wohl der religiöse Sozialismus — steht wohl heute vor der Frage, ob sein Schicksalsweg ein wirkliches Schreiten oder nur ein unfruchtbares Treten an Ort sei. Wohl niemand kann heute diese Frage mit einem klaren Ja oder Nein beantworten. Sie wird aber zur bedrängenden Frage an jedem von uns, denn wir wissen, daß die Sklaven der Taktik und die moralistischen Pharisäer darin übereinstimmen, daß keiner von ihnen jemals wirklich schreitet, weder die sozialistischen noch die christlichen, noch die religiös oder christlich sozialistischen Taktiker oder Pharisäer. *Bruno Balscheit.*

Entstehung und Wandlung der marxistischen Weltanschauung

Der «Materialismus» Marxens ist aus der Auseinandersetzung mit dem «Idealismus» Hegels hervorgegangen und nur aus dieser Auseinandersetzung zu verstehen. Der Hegelianismus ist die Voraussetzung des Marxismus; umgekehrt ist der Marxismus die in die Geschichte eingegangene Verwirklichung der Hegelschen Freiheitslehre. Man kann Hegel neben Engels als Mitbegründer des «wissenschaftlichen Sozialismus» ansehen. Allerdings ist es ein zwiespältiges, ja tragisches Verhältnis, das zwischen Marx und Hegel besteht. Der Materialismus Marxens hat Hegels Idealismus zerstört, indem er ihn ergänzte. Marx fühlte sich von Hegel zugleich angezogen und abgestoßen, er hat ihn ebenso tief begriffen wie gründlich mißverstanden. Hegel erschloß ihm die abendländische Tradition, und er verstellte sie ihm wieder. Bei aller Zwiespältigkeit hat Marx dem posthumen Lehrer unverbrüchliche Treue bewahrt. In seiner deutschen Jugendzeit stand er intellektuell-sachlich im Banne des Meisters, während er persönlich-gefühlsmäßig von ihm weg-

strebte. Er vergleicht seine Stellung zu Hegel mit dem Verhältnis Roms zu Griechenland. Hegels «metaphysisches Universalreich» soll ähnlich traumhaft phantastischen Charakter haben wie der Eroberungszug Alexanders, während Marx für seinen »realen» oder «naturalistischen Humanismus» einen festen Stand auf der Erde erstrebte, wie ihn Rom innehatte. Die Auseinandersetzungen der Linkshegelianer, an denen er sich anfangs beteiligte, schob er als «Diadochenkämpfe» beiseite. Im Exil, nach der Begegnung mit der fortgeschrittenen, westeuropäischen Arbeiterschaft und Bourgeoisie, gewahrte er viel überholte und rückständige «deutsche Ideologien» an Hegel, ohne aber sein «Erbe», und das des deutschen Idealismus überhaupt, aufzugeben. Die Umformung des naturwissenschaftlich orientierten Materialismus der westlichen Aufklärung zu einem «historischen» oder «dialektischen» Materialismus ist durch das Festhalten am Idealismus Hegels (und Fichtes, dessen Einfluß auf Marx nicht unterschätzt werden darf) hervorgerufen.

Mit großer Gewissenhaftigkeit, Paragraph für Paragraph untersuchend, unternimmt Marx als erste veröffentlichte schriftstellerische Arbeit eine «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie». Die Staatslehre Hegels ist eine Verherrlichung der konstitutionellen Monarchie. Um das zu verstehen, muß man sich der oft vertretenen Meinung entschlagen, die in Hegel einen weltfremden Systematiker von pedantischer, logischer Konsequenz erblickt. Er, der Jugendfreund Hölderlins, blieb immer eine weltzugewandte Persönlichkeit von reichem Innenleben, aber unvollendeter Ausgeprägtheit des Charakters und Werkes, darin vielen Menschen jener Zeit ähnlich. Die Gegenstände der Außenwelt nahm er entgegen, wie die «Gelegenheit» sie ihm darbot. Er faßte sie tief auf, geheimnißte wohl auch von seinem Eigenen in sie hinein, aber er änderte nicht viel daran. Als Humanist sah Hegel im Staat die «sittliche Welt» der Antike, das «substantielle» Gemeinwesen der griechischen Polis. Zu ihr tritt das «moderne» Prinzip der individuellen Freiheit in Gestalt der «Moralität», sich als «Rechtschaffenheit» im freien Spiel der Kräfte in der bürgerlichen Gesellschaft und als «Vaterlandsliebe» im Staat verwirklichend. Beides, das antike «an und für sich seiende» Wesen und das persönliche Prinzip der Gemeinschaft, schließt die «Spitze» des konstitutionellen Monarchen zu einer lebendigen Einheit, zum «Organismus» zusammen. Diesem formalistischen und kompromißfreudigen Nebeneinander von Staat und bürgerlicher Gesellschaft stellt Marx die Forderung eines Gemeinwesens aus einem Guß entgegen: das «wirkliche Volk» oder die «Demokratie» — die Keimzelle der späteren kommunistischen Gesellschaft —, in der der Zweck des Ganzen sich in jedem einzelnen und nicht nur in der Person des Monarchen verkörpert. Über die konstitutionelle Monarchie ist die deutsche Geschichte hinweggegangen; ihre Widerlegung durch Marx war dabei wenig wirksam. Das Bedeutsame an der «Kritik» ist, daß sie unterscheidet zwischen der Zeitanpassung Hegels, dem «Stück Philisterzopf», das Engels den «Olym-

piern» Hegel und Goethe anhängen sah, und dem bleibenden «Großen und Tiefen» der Hegelschen Philosophie. Das Große und Tiefe an Hegel ist sein Freiheitsbegriff, den er am ungetrübtesten im ersten «revolutionären» Hauptwerk, der «Phänomenologie des Geistes», entwickelt. Auf die Phänomenologie greift Marx zurück; sie wird der Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Sozialismus, ohne deren Kenntnis kein gründliches Verständnis des historischen Materialismus möglich ist. Das Thema der Phänomenologie gibt der Leitsatz der Vorrede: «Die Substanz ist das Subjekt.» Das ist in Hegels eigenwilliger Sprache ausgedrückt und besagt: Die Substanz ist das Gemeinwesen als «Bestehendes», das das Individuum in «unmittelbarer» Einheit in sich befaßt. Durch das Handeln als «ausschließendes Eins» oder das negative «Böse» vermittelt sich das Individuum mit dem Gemeinwesen und macht es zum Subjekt, dem «Wir des Geistes». Dieser Grundgedanke der Phänomenologie wird bei Marx zum «Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit». Die Freiheit ist das gemeinsame Anliegen von Hegel und Marx. Freilich nur im Ansatz; in der Ausführung gehen sie sogleich verschiedene Wege.

Hegel leitet die Freiheit aus dem «Geiste» ab. Phänomenologie ist «Lehre vom erscheinenden Geiste». Auch hier ist zum Verständnis die Zurückweisung eines Vorurteils notwendig, nämlich des Vorurteils von der «monistischen» Tendenz Hegels. Als Kantianer und Zusammenfasser der neueren europäischen Philosophie geht Hegel vielmehr überall vom Dualismus, von der Trennung und Gegensätzlichkeit aus. Demgemäß entspringt ihm der Geist aus zwei verschiedenen Sphären, der Religion, dem «Selbstbewußtsein des Geistes an und für sich», und der Philosophie, dem Selbstbewußtsein des Einzelmenschen. Aus dem Zusammenwirken dieser beiden Bereiche, des kosmisch-göttlichen und des natürlich-individuellen, entsteht das «Dasein» oder die «Wirklichkeit», die deswegen keine einheitlich-geschlossene Welt, sondern mit der «Zufälligkeit» behaftet ist, weil beide Faktoren nicht sogleich ineinandergreifen, sondern erst im «Weltprozeß» zum Ausgleich gelangen. Gott hat die Wirklichkeit in sich «eingeschlossen» und «entäußert» sie zur Natur. Er geht vom Denken zum Sein, von innen nach außen. Demgegenüber ist das Individuum das «Insichgehen» der Natur. Der Mensch geht vom Sein zum Denken, von außen nach innen. Gott «steigt hinunter» vom Allgemeinen zum Besondern, der Mensch «erhebt sich» vom Besondern zum Allgemeinen. Gott ist das «sich preisgebende» positive Gute, der Mensch das sich absondernde negative Böse. Beide stoßen zusammen und beginnen sich zu vereinigen in der Menschwerdung Gottes. Gott wird «daseiendes einzelnes Selbstbewußtsein», stirbt als einzelner und aufersteht zur «Gemeinde», zur Gemeinschaft mit den Individuen, die Geist wird. Geist ist das Zusammenfallen der «Momente» der Weltbewegung, des Guten und des Bösen, des Positiven und des Negativen, des Allgemeinen und des Besonderen zum «einzelnen». Geist ist das «in sich

zurückgekehrte» Selbst oder das «Selbstbewußtsein, das in seinem Anderssein als solchem bei sich ist», das Resultat sowohl des «Entäußerns» wie des «Insichgehens». Die Weltanschauung Hegels entspricht den Kreisläufen des Seins, die die mittelalterlichen christlichen Denker entwarfen, und der altindischen Alleinheitslehre, auf die Hegel selbst in seiner «Enzyklopädie» Bezug nimmt. Der bekannte Ausspruch Hegels: «Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an», entspricht der indischen Anweisung: «Tat twam asi (das, nämlich der Gegenstand bist du).» Geist bedeutet die Gleichheit von innen und außen; Gott ist völlig Welt, die Welt ist völlig Gott geworden. Hegel nennt diese Lehre auch Mystik und setzt das «Mystische» mit dem «Spekulativen», dem eigentlichen Grundgehalt seiner Philosophie gleich. Im absoluten oder spekulativen Wissen, das ist im bewußten, in sich zurückgekehrten Selbst sind, wie das Positive und Negative, Religion und Philosophie, das Gute und Böse, so auch Offenbarung und Vernunft eins geworden oder miteinander «versöhnt». Hegels Freiheit ist die «Versöhnung».

Marxens Freiheit dagegen ist die «Revolution», und die Revolution wird für unvereinbar mit Hegels Geistlehre erklärt. In seiner «kritischen» Periode vor dem Exil läßt Marx den einen individuellen Faktor der Geistlehre, die Philosophie, bestehen, aber ihr einziger Inhalt ist, den anderen kosmischen Faktor, die Religion, als «Illusion» zu entlarven. Hegels Kreislauf vom Entäußern des Geistes zur daseienden Natur hin, zum Insichgehen der Natur in die Individualisation ist für Marx nur das «Insichkreisen der Abstraktion», Ausdruck der sehnsuchtsvollen «Langeweile» des abstrakten Denkers, der «nach Sinnlichkeit dürstet». Vom Beginn des Exils ab wird auch die Philosophie zum bloßen «Ausdruck» der gesellschaftlichen Verhältnisse, «Reflex der Wirklichkeit» wie die Religion. Das Selbstbewußtsein ist freilich auch für Marxens Revolution konstitutiv, als das Vermögen des Menschen, «seine Geschichte zu machen» und den Sprung von der naturwüchsigen Notwendigkeit zur Freiheit, zur Herrschaft über die Natur und zur Kontrolle der eigenen gesellschaftlichen Aktion zu tun. Dies Bewußtsein ist eine Gabe, mit dem die «Natur» den Menschen ausgestattet hat. Was es für die Natur bedeutet, daß sie Selbstbewußtsein hervorbringt, danach fragt Marx nicht, will er nicht fragen. Hätte er gefragt, so würde es sich gezeigt haben, daß gerade für den Standpunkt des naturalistischen Humanismus das Bewußtsein des Naturwesens Mensch Bewußtsein der Natur selbst sein müsse, also etwas ganz Ähnliches wie Hegels «Insichgehen». Die Abstinenz vom Fragen ist gerade der Witz bei Marxens Standpunkt. Der Mensch soll nicht denken, sondern handeln.

Bei näherem Vergleich der Geschichtsauffassung Hegels und Marxens verliert der Gegensatz an Schärfe, ja das Verhältnis beider zum Geist kehrt sich um. Nicht Hegels Kompromiß des konstitutionellen Staates, sondern Marxens klassenlose Gesellschaft ist die Verwirkli-

chung der Freiheit. Hegel macht theoretisch das Selbstbewußtsein zur Grundlage der Freiheit, durch die praktische Nichtverwirklichung derselben untergräbt er das Selbstbewußtsein. Marx verwirklicht die Freiheit, das kommt dem Selbstbewußtsein zugute. Hegel tötet den Geist, indem er die geschichtliche Entwicklung ihrer Triebkraft beraubt und zum vorzeitigen Abschluß bringt. Marx macht den Geist lebendig, dadurch, daß er der Geschichte neue Triebkräfte einfügt. Marx wird zum Anwalt der Religion, in dem er Hegels Beibehaltung des unter der antiken Universalmonarchie herausgebildeten abstrakten «Rechtszustandes» die Anpassung der Eigentumsverhältnisse an den «wirklichen Menschen» entgegenstellt. Am Ende hat freilich Hegels praktische Verleugnung der Freiheit die gleiche Folge wie Marxens theoretische Abdankung des Selbstbewußtseins: das Anlangen beim Kollektivismus. Die sich bekriegenden «Volksgeister» Hegels lassen genau so wie Marxens kämpfende Klassen den selbstbewußten Einzelnen und den selbstbewußten Gott «unversöhnt» in sich versinken.

Der grundlegende Begriff der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist die «Entfremdung» und ihre «Aufhebung». Entfremdung ist die Steigerung der Individualisation, des Insichgehens zum Bösen; der biblische Sündenfall, geschichtsphilosophisch zugeschnitten und auf die Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen, besonders die vorhergehende Aufklärung, zugeschnitten. An einer Stelle der Phänomenologie nennt Hegel die Entfremdung die «abstrakte», das ist absondernde, tötende Negation. Die Aufhebung der Entfremdung ist die «Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene bewahrt und erhält und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt». Die Negation des Bewußtseins ist die «Dialektik», das ist die individuell-menschliche Seite der geschichtlichen Entwicklung, die durch das Hinzutreten der religiösen oder universellen Seite erst zur vollen geistigen oder geschichtlichen Wirklichkeit ergänzt wird. Der Entfremdung und ihrer Aufhebung beim Menschen steht die Offenbarung und Erlösung Gottes gegenüber. — Wie das Gemeinwesen in der Rechtsphilosophie, das aus Familie, Wirtschaft und Staat zusammengesetzt war, ist auch die Entfremdung dreischichtig. Die Schichten durchdringen einander, was im Wesen des Geschichtlichen liegt, aber auch durch Unklarheit der Begriffsbildung hervorgerufen ist. Der Wirtschaft und ihrem System der Bedürfnisse liegt die Ernährung zugrunde, die den menschlichen und tierischen Individuen gemeinsam ist. Auch die Tiere sind «eingeweiht in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusischen Mysterien der Ceres und des Bacchus — das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines», in dem sich die «selbstlose Natur dem selbstischen Dasein» darbietet und «das geistige Dasein berührt». Auch die Tiere haben Anteil an der Entfremdung. Sie erfahren wie die Menschen den Eingang der Natur in der entfremdeten Form der «Begierde», die auf die «Vernichtung» des Gegenstandes ausgeht. Die Wirtschaftsauffassung der Spätantike und

der Aufklärung mit ihrer Abzweckung auf den «Nutzen» ist die auf die Spitze getriebene Begierde. Die zweite Schicht der Entfremdung ist der Staat. Er entsteht dadurch, daß die Begierde den «Kampf auf Leben und Tod» zwischen den Menschen stiftet, der seinerseits den «Gegensatz von Herr und Knecht» erzeugt. Um sein Leben zu erhalten, tritt der Besiegte in den Dienst des Siegers, verschafft ihm als Herrn den «Genuß», das heißt die Befriedigung seiner auf die Vernichtung des Gegenstandes ausgehenden Begierde, während die Begierde des Knechtes durch die «Furcht des Herrn» gehemmt wird und die Erfahrung der Selbständigkeit der Außenwelt macht. Die «gehemmte Begierde» wird zur Arbeit oder zum Bilden, das ist zur «Macht über das ganze gegenständliche Wesen». In der gegenseitigen «Anerkennung» von Herr und Knecht entsteht der Staat als das Gemeinwesen des «freien Volkes», in dem alle als Regierung befehlen und als Bürger gehorchen. In die Wirtschaft oder «bürgerliche Gesellschaft» wirkt diese Anerkennung nur indirekt, gebrochen hinein, teilweise wirbt hier der Gegensatz von Herr und Knecht unaufgehoben weiter. Ist der Staat durch das Kain-Abel-Motiv begründet, so die Familie, die dritte Schicht, durch das Adam-Eva-Motiv, das mit der Schuld der griechischen Tragödie verschmolzen wird. Im Handeln der Tragödie emanzipiert sich das Individuum von seinem Geschlechtscharakter und stürzt damit die «sittliche Welt» der Antike, die auf dem Ineinander von Mann und Weib, Bruder und Schwester, Eltern und Kindern, menschlichem und göttlichem Gesetz, Staat und Kultgemeinde beruhte, in die «Unwirklichkeit der Gesinnung». Durch das individuelle Handeln des Helden der Tragödie (und Komödie) entsteht aus der Sippengemeinschaft der antiken Polis die Personengesellschaft der spätantiken Universalmonarchie, der «Rechtszustand», der durch die «Abstraktheit» des Eigentums ausgezeichnet ist. Das abstrakte Recht des aus den natürlichen und sozialen Zusammenhängen gerissenen, nur dem «Nutzen» unterstellten Eigentümers ist der höchste Ausdruck der Entfremdung. Zur vollen Verwirklichung gelangt der antike Rechtszustand erst in der neuzeitlichen europäischen Aufklärung, die Fichte das «Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit» genannt hatte. Im Abschnitt der Phänomenologie: «Der sich entfremdete Geist, die Bildung», untersucht Hegel die Aufklärung und stellt sie folgendermaßen dar: Der Bildung oder Arbeit und ihrem «Reich der Wirklichkeit», Staat und Wirtschaft umfassend, steht das Reich des Geistes «jenseitig» gegenüber, zusammengesetzt aus Religion und Wissenschaft, oder «Glaube und reiner Einsicht». Beide Bereiche sind wieder in sich gegensätzlich oder entfremdet. Das Reich der Wirklichkeit zerfällt in das «edelmütige» und «niederträchtige Bewußtsein», Vorläufer der Marxischen Bourgeoisie als der herrschenden und des Proletariats als der unterdrückten Klasse; im Reich des Geistes zersetzen sich Glaube und reine Einsicht gegenseitig zu den Weltanschauungen der «reinen Materie» und des

«höchsten Wesens», des Materialismus und Deismus. Die biblische Sünde wird also zur Absonderung oder «Abstraktion». Sie ist der Todfeind des auf die «Totalität» eingeschworenen deutschen Idealismus.

Diesen Begriff der Entfremdung übernimmt Marx mitsamt seiner Zuspitzung gegen die Aufklärung. In den Marxischen Frühschriften spielt die Entfremdung, auch Entmenschung genannt, eine womöglich noch zentralere Rolle als bei Hegel. Später entfällt der Name, aber die Sache bleibt. Die Entfremdung betrifft das ganze Wesen des «wirklichen» Menschen, und das ganze Wesen ist die Arbeit oder «Selbstbetätigung» des Menschen. Marx vergleicht die Arbeit mit der Sonne. Wie die Sonne Ursprung alles irdisch Seienden ist, so ist die Arbeit Ursprung alles geschichtlich-gesellschaftlich Existierenden. Das Denken ist eine besondere Art der geteilten Arbeit, nichts anderes. Daher tritt die «Nationalökonomie» mit ihrem umfassenden Arbeitsbegriff das Erbe der Hegelschen Philosophie an, wie Hegel mit seinem als theoretische Arbeit gefaßten Begriff der Philosophie die ganze bisherige Philosophie in sich befaßt. Das ist die Tendenz der Marxischen Schrift «Nationalökonomie und Philosophie». Die Entfremdung der Arbeit besteht darin, daß sie die Selbstbetätigung zur geteilten Arbeit macht, daß sie das Individuum unter die Arbeitsteilung und unter die auf dieser Teilung beruhende Sozialordnung «subsumiert». Der Marxische Entfremdungsbegriff ist einheitlich gegenüber der Dreischichtigkeit der Hegelschen Entfremdung, wie auch seine Gesellschaft einheitlich ist gegenüber der «Dreigliederung» Hegels. Marx spricht einmal von dem «gesellschaftlichen Fluch», der auf der Arbeitsteilung ruht. Dieser Fluch gipfelt wie bei Hegel in der Aufklärung, nun nicht in deren kulturell-weltanschaulichen Gepräge, sondern in deren gesellschaftlich-wirtschaftlicher Struktur, der entstehenden «großen Industrie» mit ihrem Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat, herrschender und unterdrückter Klasse. Die Entfremdetheit der Bourgeoisie besteht darin, daß sie die zur Fortsetzung der Arbeit unerläßliche, aufgehäufte Arbeit, das «Kapital», in der zufällig zersplitterten und abstrakten, als «Geld» sich ausdrückenden Form des Privateigentums besitzt, während der Proletarier, der «Arbeiter» schlechthin, von seiner Lebensquelle, dem Kapital, ausgeschlossen und zu mechanisch-entmenschter Tätigkeit verurteilt ist. Die Weiterverfolgung der Stellung Hegels und Marxens zur Aufklärung zeigt den charakteristischen Gegensatz. Hegel ist Relativist und Skeptiker genug, um das Reich des Geistes und der Wirklichkeit zu trennen. Marx läßt das Hegelsche Reich des Geistes außer Betracht, soweit es den Glauben an ein «höchstes Wesen« betrifft. Die «reine Materie» übernimmt er in sein Reich der Arbeit. Und diese Materie ist für ihn «Wahrheit». Marx kann ohne Wahrheit nicht leben, Hegel kann es. Nun soll die «reine Materie» zwar keine Weltanschauung sein, sondern nur die methodische Gewißheit der mit der Arbeit gegebenen «Selbständigkeit» der bearbeiteten Gegenstände. Allein die Materie ist im historischen Materialismus

mehr als «Ideologie», bloßer «Ausdruck» der Arbeit; sie kann ihren «Absolutheitscharakter» nicht verleugnen.

Den gleichen Selbstwiderspruch, der Marx auf theoretischem Gebiet zustößt, erfährt Hegel auf dem Felde der Praxis. Seine Aufhebung der Entfremdung läuft zurück in die «Unwirklichkeit der Gesinnung», in der er die sittliche Welt der Antike durch die «Schuld» der Tragödie untergehen ließ. Hegel gründet sein Reich der Freiheit auf den Gesamtwillen des politischen Staates und die Moralität der bürgerlichen Gesellschaft, die beide nach seiner Darstellung ein bloßer Formalismus sind. Die Umgestaltung des Eigentums, das der Inhalt dieser Formalismen ist, unterbleibt ganz und gar. Das «abstrakte Recht» des Eigentums wird in der Phänomenologie wie in den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» unverändert in die Sphäre des Staatlichen und Moralischen übernommen. Diese Unterlassung, die sich bei Kant und Fichte nicht findet, ist Hegel nahegelegt durch die subjektivistische Grundstruktur des Idealismus, der die letzten Reste des Kantischen «Dings an sich» zu beseitigen strebte; ausgelöst ist sie aber durch die menschliche Schwäche Hegels. Die auch nur theoretische Umgestaltung der Eigentumsordnung setzt die Überwindung vieler Widerstände voraus; dieser Aufgabe war Hegels konservative und konziliante Persönlichkeit nicht gewachsen und zog sich daher auf den reinen Reflexionsstandpunkt zurück.

An diesem Punkt greift Marx mit starker Hand und unbeugsamem Charakter ein und rettet das ursprüngliche Freiheitsanliegen Hegels, des deutschen Idealismus und der neueren europäischen Philosophie überhaupt. Er vollzieht theoretisch und praktisch die wirkliche Vereinigung von Proletarier und Bourgeois in der Revolution, die Hegel nur in der «Sprache» der «Empörung» und «Zerrissenheit» vollzogen hatte. Die «Aufhebung der Arbeit», das ist der geteilten Arbeit, löst zum ersten Male in der Weltgeschichte das Individuum aus seinen Standes- und Klassenschranken, die ihm in der christlichen und humanistischen Ethik — mit Ausnahme einiger Sekten — stets angehangen hatten. Die Vergesellschaftung des Privateigentums ermöglicht die Umbildung der Gesamtgesellschaft zu einer «sozialen Macht», die reich und kraftvoll genug ist, um ihre Glieder nach der Regel Saint-Simons leben zu lassen: jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Die sozialistische Gesellschaft ist die subjektgewordene Substanz der Phänomenologie. Marx faßt das so, daß die Mitglieder der Gesellschaft sich gegenseitig Subjekt und Objekt sind. Subjekt sind sie, indem sie auf die andern Menschen einwirken und sie leiden, das ist sinnlich empfinden machen. Objekt sind sie, indem die andern auf sie wirken und sie «leiden» lassen. Die Vereinigung des Tuns und Leidens zu einem in sich übereinstimmenden Ganzen ist erst ein wirklicher «Organismus». Durch die tatsächlich vollzogene Umbildung des «Rechtszustandes» fühlt sich Marx im Besitz des Schlüssels zur Hegelschen Geschichtsphilosophie und berufen, sie neu auszulegen. In bezug auf Hegels Geschichtsphilosophie

hat Marx richtig erkannt, daß man sie «aufheben muß, um sie zu verwirklichen». Unglücklicherweise dehnt er diesen Satz aus auf die Hegelsche Geistlehre, an der er das «Große und Tiefe» schließlich doch nicht erkennt. Er gibt der Geistlehre als der «Lüge des Prinzips» Schuld an der Unfähigkeit Hegels, die Wirklichkeit umzugestalten. Marx hatte das Zeug dazu, die Hegelsche Geistlehre von ihrer praktisch-sozialen Unfruchtbarkeit zu befreien. Statt dessen läßt er sich von Hegels Schwäche in der Ausführung seines Prinzips dazu verleiten, das Prinzip selbst zu verwerfen und Hegels Idealismus durch seinen Materialismus «vom Kopf auf die Füße zu stellen». *Fr. R.*

(Schluß folgt.)

Der wirkliche Shelley

In Paris feierte man diesen Winter das fünfzigjährige Bestehen der «Cahiers de la Quinzaine», eines ganz besondern Genres der Veröffentlichung – Mittelding zwischen Buch und Revue –, die den Ehrgeiz hatten, gegen die konformistische oder korrumptive Literatur der Zeit zu wirken und tatsächlich einen sehr bedeutenden Einfluß auf die französische Literatur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausübten. Angeregt wurden sie durch Charles Péguy, zu dessen Gedächtnis kürzlich an der Sorbonne eine feierliche Huldigung stattfand. Péguy war ein origineller und typisch französischer Dichter, zweifellos unzugänglich dem Nichtfranzosen, der sich mit seinem Schaffen vertraut machen möchte.

Als ein zum Katholizismus bekehrter Sozialist, der jedoch immer ein unbeugsamer Gegner jeder Anpassung blieb, war Péguy vor allem ein Mystiker, ein «Chevalier des Absoluten», möchte man sagen, der, wie die meisten den Anforderungen und Kompromissen dieser Welt schwer sich anpassenden Menschen, jung sterben mußte. Freiwilliger Kämpfer, fiel er im August 1914 als einer der ersten im deutschen Kugelregen. Er hinterließ ein reichhaltiges, aber unvollständiges Werk.

Interessant ist die Feststellung, daß Péguy, der sein Leben lang mit unerhörten materiellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, nur Feinde und ganz wenige Freunde hatte. Die bereits zum Erfolg gelangten Schriftsteller hatten die Tendenz, ihn als einen Versager, zumindest aber als einen «Bohemien des Gedankens» zu betrachten, kurz als einen, der den zweifelhaften Ruhm des «Quartier latin» genießt. Und doch sollte ihm nach seinem Tode ein posthumer Ruhm zuteil werden. So zählt Péguy in unserer Zeit fast nurmehr Bewunderer und Freunde, wobei zu ersteren jene Reaktionären und Klerikalen gehören, die er zeitlebens verabscheut hatte und die jetzt, im Schutz des reinen und großen Andenkens, sich seiner zu bemächtigen versuchen, um ihn für ihre geheimen Zwecke auszunützen. Doch gelingt ihnen dies nur, indem sie den wesentlichsten, den