

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00462249 4

MOSES HESS

SOZIALISTISCHE
AUFSÄTZE



Im gleichen Verlage erschien:

Theodor Zlocisti

MOSES HESS

Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus
1812—1875

Zweite, vollkommen neubearbeitete Auflage / 1921

M O S E S H E S S

SOZIALISTISCHE
AUFsätze

1841—1847

Herausgegeben

von

Theodor Zlocisti

1

9

2

1

W E L T - V E R L A G / B E R L I N



DS
151
H45 A59
1921

VORWORT.

Marx lehnte es ab, ein Marxist zu sein. Er konnte von dem Rechte des schöpferischen Genius Gebrauch machen, an sich selbst zu zweifeln. Der Zweifel zeigte ihm grell die Lücken des Systems, das wie alles Menschenwerk unvollendet sein mußte. Aber er gab ihm die mächtigen Impulse zu neuer Leistung: Ein letztes Wort blieb immer noch zu sagen und muß wohl immer noch zu sagen bleiben — selbst dem Genie: An der Schwelle der Wirklichkeit zerfleischen sich die Erben der großen Lehre. Und ihr Gewaffen sind nicht mehr nur Zitate. In solchen Zeiten des Ringens im Duster des Ueberganges ruft die Geschichte. Je dunkler der Weg zum Ziele wird, um so dringlicher wird die Pflicht, den Ausgangspunkt nicht zu verlieren. Von Heß ist Marx auf den Sozialismus geführt worden. Und den jungen Engels lehrte es Heß, den kecken Sprung vom Grenzrain des Junghegelianismus in den Sozialismus zu wagen. Die Theorie des Sozialismus ist nicht als der ideologische Ueberbau des ökonomischen Zustandes des Deutschland vom Anfang der vierziger Jahre entstanden. Soweit sie bestehende wirtschaftliche Verhältnisse umspannte, mußte sie ihre Beispiele von England hernehmen. Heß war der erste, der die soziale Revolution — „die letzte aller Revolutionen!“ — verkündet hat. Sie müßte von England kommen als dem wirtschaftlich hochentwickeltesten Lande. In Deutschland konnte die Theorie nur die gradlinige Fortsetzung theologischer Kämpfe sein: Philosophie! Die Mauer des Hegelschen Staatsbegriffes mußte durchschlagen werden, die auch den am kecksten Voranstürmenden Halt gebot. Die rein theologische Wendung von Feuerbach auf den Menschen mußte gemeinhin für die Erkenntnisse des sozialen Lebens nutzbar gemacht werden? Diese Ausweitung der Feuerbachschen Lehre hat Heß vorgenommen und damit war für seine Generation erst der Weg in den Sozialismus freigemacht. So erst konnte Hegels und Fichtes Freiheitsbegriff gerettet und mit den Gleichheitstendenzen der französischen Utopisten zu einer sozialistischen Theorie verbunden werden. Das ist die Leistung von Heß. Sie vollzog sich scheinbar

im Rahmen der Philosophie, die sie methodologisch und (was ihr für die Dauer verhängnisvoll wurde) in einer Uebersteigerung des Hegelschen Jargons terminologisch ausbeutete. Jede Zeit hat ihre Modersprache. Die vierziger Jahre sind ohne die Worte das Absolute, das „Wesen“, die Selbstbeschränkung, die Negation, die Identität nicht zu denken. Marx hatte diese philosophische Phase überwunden; aber wir verkennen nicht, daß auch die Nationalökonomie eine Ableitung ist, die zur Wirtschaft steht wie die „Wirklichkeitslehre“ zur Wirklichkeit, die Geschichtsphilosophie zur Geschichte. Sie alle stehen auf verschiedenen Ebenen und tragen bei aller Verbindung mit dem Objekt das eigene Gesetz ihrer Entwicklung. Indem sie die Fülle der Erscheinungen vereinheitlicht, vereinfacht, auf einen Generalnenner zwingt, kommt die Wissenschaft den Dingen näher und rückt ihnen zugleich ferner. Sie lehrt begreifen und erleichtert das Verkennen. Diese Reserven, die theoretisch immer gemacht werden sollten, haben sich der Praxis auch aufgedrängt gegenüber selbst dem gewaltigen Fortschritt, den Marx' nationalökonomische Methodik gebracht hat. Freilich: der „philosophische“ Sozialismus war nicht weniger als die geruhlsame Erkenntnis der Philosophie! In seinem klassischen Vertreter Heß ist er nur eine zeitgeborene Art, eine revolutionäre Energie zu bestimmen und die Gewißheit, daß alle sittlichen und wirtschaftlichen Kräfte nur das eine Ziel auf die freie und gleiche Menschheit haben. Die „Philosophie der Tat“ ist eine Formel der Zeit. Ihr Inhaltliches ist: die psychologische Einstellung auf die revolutionäre Tat.

In ihrem geistigen Ausmaß wie im Stilistischen zeigen die Aufsätze die ungeheure Distanz zu Marx und Engels. Allein wer diese Vergleichsurteile ausschaltet, wer sich über die hegeltributäre Schreibweise hinwegsetzt, und wer hinter den terminologischen Verkleidungen und den späteren täuschenden Umkleidungen die nackte Erkenntnis sucht, wird überrascht sein über die Fülle der Motive, die Heß dem Sozialismus zu dauerndem Besitze gab. Das „kreuziget ihn“ des Kommunistischen Manifestes, das gerade in seinen Verdikten nur aus den zeitlichen Bedingungen heraus zu verstehen ist, bedarf einer Revision vor dem Forum der Geschichte. Und weiterhin wird sich die Frage regen, ob nicht Marxens Zertrümmerung des „philosophischen“ Sozialismus weit übers Ziel hinausstraf: Heß, der in keiner Phase die geschichtstreibenden Kräfte der Wirtschaftsverhältnisse verkannte oder unterschätzte, lehnte den Sozialismus als eine „Magenfrage“ ab. Sozialismus war ihm ethischer Idealismus, praktische Ethik. Seine letzte Erfüllung war ihm nur durch den sittlichen Menschen sichergestellt, der nicht nur an die

Gemeinschaft, sondern an sich die sittliche Forderung stellt: die höchste der Arbeit, die nur als Lust empfunden wird.

Bei der Zusammenstellung der Aufsätze waren für mich nur historische Gesichtspunkte entscheidend. So wurden auch an sich unbedeutende Zeitungskorrespondenzen aufgenommen, wenn sie in der Zeit ihres Entstehens neue Perspektiven eröffneten. Es war die ursprüngliche Absicht, zu der Entscheidungsstunde des Kommunistischen Manifestes Vollständigkeit zu erreichen und aus der späteren Zeit nur je einen Aufsatz aus der Lassalleanischen und einen aus der parlamentarischen Kampfperiode zu wählen. Für die noch ganz unerforschte Periode nach der Märzrevolution hätte leider kein Spezimen gegeben werden können. Die Versuche der fünfziger Jahre, die Naturwissenschaft für die sozialistische Theorie auszudeuten, mußten vorerst unberücksichtigt bleiben, obwohl sie durchaus originale sind und (auch in den naturwissenschaftlichen Ergebnissen) weit über ihre Zeit hinausragen.

Leider ist die Durchführung unseres Programms an den Druckkosten gescheitert. Es wurden darum die Reihe der Korrespondenzen für den „Schweizer Republikaner“ (1843), die Heß' Stellung zu den vorhandenen sozialistischen Gruppen Frankreichs zeigen konnten, ferner aus Püttmanns Rheinischen Jahrbüchern I (1845) und II (1846), die Reden auf den Elberfelder Versammlungen und die lehrreiche Kritik der „Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers der Republik Waadt über die soziale Frage“; aus Püttmanns Deutschem Bürgerbuch der Aufsatz: „Beachtenswerte Schriften für die neuesten Bestrebungen“ ausgelassen. Ebenso fallen aus die Aufsätze aus dem „Nordstern“ und dem „Volksstaat“. Gegebenen Falles werden sie in einem Nachtragsband geliefert werden.

Von Einführungen und Kommentaren ist abgesehen worden: sie wurden in meiner gleichzeitig erscheinenden Biographie von Heß gegeben.

Berlin-Südende,
September 1920.

DR. MED. THEODOR ZLOCISTI

Aus: „Athenäum“. Zeitschrift für 'das gebildete Deutschland. Nr. 40.
Berlin, den 9. Oktober 1841.

GEGENWÄRTIGE KRISIS DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE.

Wenn einerseits behauptet werden muß, daß von der sogenannten „Jung-Hegelschen Schule“ die Grenze der Hegelschen Philosophie insofern überschritten wird, als man nicht im Idealismus oder bei der eigentlichen Philosophie, d. h. beim Denken allein stehen bleibt, sondern das, was in der Philosophie errungen worden — das adäquate Gottes- oder Selbstbewußtsein — nunmehr aufs Leben anwenden oder vielmehr dieses dem errungenen Selbstbewußtsein gemäß gestalten will: so darf andererseits nicht verkannt werden, daß die neuere Richtung keine andere Grundlage, als die ideale der Hegelschen Philosophie hat. Ist auch manches, was in neuester Zeit von Ruge, Feuerbach, Bauer usw. offen ausgesprochen wurde, nicht ausdrücklich in Hegel zu finden, ja stehen sogar Hegels Aussprüche oft scheinbar im Widerspruche mit jenen, so sind doch diese scheinbaren Widersprüche so wenig ein Abfall von der Hegelschen Philosophie, daß sie sich vielmehr als strengere Konsequenzen aus dem Mittelpunkte dieser Philosophie heraus, als Hegel selbst zu ziehen wagte, nicht nur dem aufmerksamen Philosophen, sondern jedem offenen Auge zeigen. Der Mittelpunkt der Hegelschen Philosophie ist bekanntlich: das Aufheben der verschiedenen Momente des Geistes — welche sich im Verlaufe seiner Geschichte als einzelne und einseitige und in ihrer Besonderheit oder Einseitigkeit fixierte Formen geltend machten — zur Allgemeinheit des menschlichen Selbstbewußtseins oder des von Hegel so genannten „absoluten Geistes“. Die Hegelsche Philosophie weist nach, wie alles, was bis jetzt geglaubt, gedacht und als Wahrheit gegolten, aus dem menschlichen Selbstbewußtsein hervorgegangen ist, hervorgehen mußte, und indem ihr so das Selbstbewußtsein der Kern und Keim ist, dem der vielgestaltige Baum des Lebens, die mannigfachen Formen des Geistes,

entsprossen, ist es ihr natürlich auch die Frucht, welche allein übrig bleibt, nachdem das Wachstum, die Geschichte der Entzweigung und Verzweigung desselben, zum Abschluß gekommen. — Kein anderes Prinzip aber, als den „absoluten Geist“ erkennt auch die neuere Geistesrichtung an. Daß hierbei konsequenterweise jede positive Form, in welcher der Geist gleichsam verhärtet und verholzt ist, nicht mehr als die absolute Wahrheit erscheinen kann; daß diese vielmehr nur dem Geiste, dem Selbstbewußtsein, als der ewigen Geburtsstätte der Wahrheit und Wirklichkeit vindiziert werden kann; daß hiernach, mit einem Worte, in der Philosophie nichts als Werden die Grundform ist, aus welcher alle anderen hervorgehen, und auf welche alle auch wieder zurückgeführt werden müssen: das ist wohl jedem einleuchtend, der auch nicht gerade Philosoph ist. Man braucht Hegels Logik und Phänomenologie des Geistes nicht studiert zu haben, um zu wissen, daß Hegel dem ausgesprochenen Prinzip seiner Philosophie gemäß am Ende zur Kritik alles dessen, was bisher als objektive Wahrheit gegolten, notwendig getrieben werden mußte, — wie denn auch Hegel wirklich, nach der Aussage seiner Zuhörer, in seinen späteren Jahren die Kritik immer schärfer ausübte — und wenn es, wie gesagt, oft den Anschein hat, als ließe Hegel alles in seiner ursprünglichen Gestalt, so hat dies seinen Grund darin, daß er außer seiner Phänomenologie und Logik, in welchen offenbar nur das Allgemeine, der Geist, die Vernunft allein berechtigt erscheint, auch noch besondere Disziplinen bearbeitete und hier, namentlich in der Religionsphilosophie, diejenige Seite mehr hervorkehrte, welche die Notwendigkeit des Entstehens ihrer verschiedenen Formen aufdeckte, wogegen die heutige Philosophie der Praxis mehr die Seite ihres Vergehens entschleierte. Hegel konnte jedoch nur von unphilosophischen Köpfen mißverstanden werden; denn nachdem er in seiner Phänomenologie alle Erscheinungen des Geistes, als endliche, in die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins zugrunde gehen ließ, nachdem er sodann in seiner Logik die ewigen Grundformen des Selbstbewußtseins, die sogenannten Kategorien, als alleinige Wahrheit, die zeitlos besteht, entwickelte: wie konnten ihm da noch hinterher historische, zeitliche Wahrheiten als fertige, fixe und positive, Geltung haben? — Erkennt doch die Hegelsche Philosophie nirgends ein Fertiges, Festes, sondern ausdrücklich nur die Arbeit des Geistes an, der aus sich, dem ewigen Borne der Wahrheit, diese stets neu manifestieren muß!

Aber könnte noch immer gefragt werden, weshalb hat denn Hegel oft nur die positive Seite der historischen Gestalten hervorgekehrt, und weshalb kehren die neuen Philosophen oft nur ihre negative Seite heraus? Erscheint nicht entweder Hegels Scheu, das Bestehende anzutasten, oder die heutige Rücksichtslosigkeit der „Schule“ verwerflich? — Der Grund dieser Divergenz, die jedoch keine rein-philosophische ist, sondern nur Bedeutung hat, insofern die Philosophie aufs Leben angewandt wird, liegt eben in der veränderten Stellung der Philosophie zum Leben. Hegel hatte es nur mit der Philosophie als solcher zu tun. In seiner Eigenschaft als Philosoph hatte er jede Kollision mit dem Leben zu vermeiden, welche ihm in seinem Berufe, die Philosophie zum Abschluß zu bringen, nur stören konnte. Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß Hegel diese Kollision absichtlich vermied, obgleich auch dann noch, wenn er das Bewußtsein seiner Stellung ebenso klar gehabt hätte wie wir, die wir auf seinen Schultern stehen, ihm keineswegs hieraus ein Vorwurf gemacht werden könnte. Hegel hatte genug zu kämpfen und zu ringen, um den Geist sich selber adäquat zu machen; das weitere, das Leben dem Geiste adäquat zu gestalten, mußte er anderen überlassen; er hatte hierzu weder Zeit noch Beruf, und vielleicht eben, weil ihm die positive Schöpferkraft fehlte, die Masse mit seinen Ideen zu befruchten und dem Leben aus dem modernen Geiste heraus eine neue Gestaltung zu geben, hatte er jene Scheu vor dem Bestehenden, welche wir ihm mit Unrecht oft zum Vorwurfe gemacht. — Hegel wußte zu gut, daß das frische Leben verblichen ist, wo die Philosophie ihr „Gau in Gau“ zu malen beginnt, und ihm, der nur Philosoph war, graute es wohl, wie so manchem, vor der strengen, konsequenten Durchführung der Philosophie, wo sie mit dem Leben in Berührung kam. — Die Jüngeren dagegen, je mehr sie über den Idealismus hinaus und zur Praxis der Idee schreiten, je mehr sie sich der positiven Gestaltung der Zukunft zuwenden, desto strenger können sie in bezug auf das Vergangene die Kritik handhaben und das dürre Holz vom Baume des Lebens abschneiden, auf daß die stets frischen Säfte des ewigen Geistes neue Sprößlinge treiben.

Die keinen Begriff von Geist und Ewigkeit haben — die sich noch nicht aus dem dumpfen, tierischen, vagen Gefühle und Gelüste emporgearbeitet haben zum klaren, durchsichtigen Selbstbewußtsein — beklagen sich darüber, daß ihnen von der Philosophie ihre Heiligtümer geraubt werden. Sieht man näher zu, was diese Klagen

bedeuten, so zeigt sich bald, daß es die Angst und der Jammer um die endliche irdische Persönlichkeit ist, von der sie sich trotz der Religion des Geistes, welcher sie ostensibel angehören, noch nicht befreit haben. Der alte Adam, den sie nicht in sich ertönen können; der anthropomorphistische Gott, den sich ihre sinnliche Vorstellung als Schöpfer und — was noch mehr ist — Erhalter ihrer endlichen Existenz gebildet hat; die zeitliche Fortdauer der empirischen Person, der animalischen Seele: das sind ihre Heiligtümer. Und diese Herren scheuen sich nicht, der deutschen Philosophie, der reinsten Blüte des Christentums, dasjenige vorzuwerfen, was ihr Christentum täglich zur Schau trägt: das Verendlichen des ewigen Geistes und Verewigen der eiteln, weltlichen Existenz — die Entwürdigung des Menschen, das Heiligsprechen des Tiers — Negieren des Göttlichen, Hegen und Pflegen des Weltlichen. — Sie wiederholen fort und fort das alte Lied von der „rücksichtslosen Kritik“. Ja, die Philosophie negiert; aber was negiert die Philosophie? — Das entgeistete, unversöhnte, unverklärte Leben. — Auch Ihr negiert und polemisiert „rücksichtslos“; aber was möchtet Ihr negieren? — Den ewigen Geist, der Euch ein Greuel ist, weil er jeden Augenblick Eure erbärmliche Existenz zu vernichten droht!

Aus: „*Rheinische Zeitung*“ 1842.

I. Beiblatt Nr. 109 — 19. April.

DAS RÄTSEL DES 19. JAHRHUNDERTS.

Gemütliche Deutschtümler wiederholen fortwährend: „Die Franzosen taugen nicht zum konstitutionellen Leben.“ Aber welches Volk taugt dann wohl zu diesem Zwitterding, konstitutionelle Monarchie genannt? Die Deutschen am allerwenigsten, die sind zu gründlich, um, wenn auch nur momentan, in einem Uebergangszustand Befriedigung zu finden. Oder ist der Konstitutionalismus etwas anderes als eine Uebergangsform? — Man führt gewöhnlich England als das Musterland einer konstitutionellen Monarchie an. England ist allerdings das Musterbild eines Zwitterdinges, wie das ganze Mittelalter, in dem es noch bis über die Ohren steckt. In England existiert nicht einmal das, was man sich unter der modernen, konstitutionellen Monarchie denkt. Diese Form ist nirgend, wenn nicht in Frankreich — und die Franzosen sollen zum konstitutionellen Leben nicht taugen! Wer hat denn dieses Leben zur Welt gebracht? — Die französische Revolution hat der Welt ein Rätsel zu lösen gegeben. Freiheit und Gleichheit will ich, sagte diese Weltrevolution, und nachdem sie das Wort ausgesprochen hatte, gährte es in allen Köpfen, in allen Herzen. Aber das Rätsel war nicht so leicht zu lösen, als man anfangs glaubte. Die erste ursprüngliche, naturwüchsige, rohe Form der Freiheit und Gleichheit — der Sansculottismus — hatte bald ausgelebt; das Kaiserreich war die Krankheit, die aus ihr entstand, die Restauration ihr Grab. Nun aber begann die eigentliche Geschichte des Rätsels oder vielmehr seiner Lösung. Die Julimonarchie — was ist sie anderes als der erste, vernünftige, geistige Versuch zur Realisierung der Freiheit und Gleichheit? Aber freilich auch nur der erste Versuch! Die Furcht, in den Sansculottismus zurückzufallen, machte die Julirevolution vorsichtig, sehr vorsichtig; aber wer wollte sie deshalb tadeln? Oder wurde nicht ein wirklicher Fortschritt, ein geistiges Vorrücken

zum Ziele durch diese Revolution erzielt? — Wer freilich nur die Oberfläche sieht, wer nicht die Geister, sondern die vergängliche Form im Auge hat, wer das Volksleben nach der momentanen Regierung beurteilt, der möchte wohl nur Rückschritte wahrnehmen. Aber sieht man, welche Metamorphosen seit 1830 in der französischen, englischen und deutschen Nation stattgefunden, so darf man sich schon der Hoffnung hingeben, daß das Rätsel einen Schritt vorwärts nach seiner Lösung hin getan.

II. Beiblatt Nr. 137 — 17. Mai.

DEUTSCHLAND UND FRANKREICH IN BEZUG AUF DIE ZENTRALISATIONSFRAGE.

Ob die Staatsmacht von einem Punkte ausgehen, oder ob jede Provinz, jede Gemeinde sich selbst verwalten und die Zentralregierung erst da als die Macht des Ganzen auch die einzelnen Teile des Staates beherrschen soll, wo der Staat nach außen zu vertreten ist, — über diese Frage sind die Ansichten noch sehr geteilt. Sie fällt zunächst mit der anderen Frage zusammen: soll die individuelle Freiheit der allgemeinen, d. h. dem Gesetze, oder dieses der individuellen Freiheit geopfert werden? — Wir wissen sehr wohl, daß diese Frage, von einem höheren Gesichtspunkt betrachtet, in sich selbst als eine nichtige zerfällt. Wenn nämlich das Individuum seinem Begriffe entspricht, mit anderen Worten, wenn der Mensch wirklich ist, was er seinem Wesen nach sein soll, dann ist die individuelle Freiheit von der allgemeinen gar nicht unterschieden; denn der wahre Mensch lebt nur das Leben der Gattung, trennt seine individuelle, besondere Existenz nicht von der allgemeinen; seine Freiheit kann mit dem Gesetze nie in Kollision kommen, weil das Gesetz ihm nichts Aeußerliches, sondern sein eigener Wille ist. Setzt man also ein Volk von Gerechten voraus, so kann die in Rede stehende Frage gar nicht aufgeworfen werden. Die Zentralmacht würde alsdann in allen Gliedern leben, wie dies in jedem gesunden Organismus wirklich der Fall ist. — Wie aber überhaupt jedes äußere Gesetz, jede positive Institution oder Konstitution, so wäre auch jede zentrale oder höchste Staatsmacht, nicht nur für innere, sondern auch für äußere Angelegenheiten, in einem solchen Organismus überflüssig.

Eine aus solchen gesunden Gliedern bestehende Gesellschaft wäre überhaupt nicht das, was wir Staat nennen; sie wäre das Ideal der Menschheit. Zu diesem Ideal soll aber der Staat das Volk eben erst heranbilden. — Man kann sich's erstaunlich leicht machen, die schwierigsten Staatsprobleme zu lösen, wenn man von einem hohen philosophischen Standpunkte herab auf unser soziales Leben blickt. Theoretisch ist eine solche Lösung der Probleme auch ganz richtig, ja, die einzig richtige. Aber es handelt sich hier nicht um eine theoretische, philosophische, absolute, sondern um eine praktische, allerdings nur empirische und relative Beantwortung der Zentralisationsfrage; es fragt sich nämlich, was unter den obwaltenden Umständen, die der positiven Gesetze und Institutionen noch nicht entbehren können, vorzuziehen, ob es unter diesen Umständen besser sei, wenn die Glieder möglichst unabhängig vom Ganzen leben und sich entwickeln, oder ob der Staat als solcher, d. h. das Ganze, die Zentralmacht, die oberste Staatsgewalt, eine unausgesetzte und durchgreifende Herrschaft über die Glieder auszuüben habe, wenn der Zweck, das Ideal der Menschheit, erreicht werden soll. —

Der Staat hat, wenn man ihn als Volkserziehungsanstalt auffaßt, die doppelte Aufgabe, einmal, die Entwicklung, die humane Bildung, positiv zu fördern, und zum anderen, jedes Hemmnis, das sich dieser Entwicklung in den Weg legt, zu entfernen. Durch das Gesetz wird das letztere, durch die Freiheit das erstere bewirkt. Das Gesetz ist der Schutz gegen die antisozialen, egoistischen Tendenzen; die Freiheit ist das Leben, die Entwicklung selbst. — Diese beiden Pole des Staatslebens müssen scharf gesondert werden, wenn nicht die Freiheit in egoistische Willkür, das Gesetz in nivellierenden Despotismus übergehen soll. Nur durch diese Trennung ist Harmonie im Staatsleben möglich. Halten wir die beiden Pole auseinander, so ergibt sich die Lösung unseres Problems, wie so manches anderen, von selbst.

Die eigentliche Entwicklung (der positive Pol des Staatslebens) kann und darf ihrer Natur nach nicht von einer Zentralmacht ausgehen. Wo ein solcher Uebergrieff von seiten der Zentral- oder Staatsmacht in die heiligen Rechte des Individuums stattfindet, da ist der Staat selbst das größte Hemmnis der freien Entwicklung und des Fortschritts, mithin das Gegentheil dessen, was er sein soll. Es ist dieses, namentlich in Deutschland, eine so allgemein anerkannte Wahrheit, daß jeder Beweis zu deren Begründung überflüssig erscheint, und wir begnügen uns daher einstweilen mit dem Aussprechen derselben, indem wir uns vor-

behalten, späterhin wieder auf dieselbe zurückzukommen. — Anders verhält es sich mit dem negativen Pol. Hier entsteht die Frage, die wir zu beantworten haben, und die nun bestimmter in dem Satze ausgedrückt werden kann: Soll das Gesetz von möglichst kleinen Kreisen ausgehen und möglichst unabhängig vom Ganzen überwacht und vollzogen werden, oder ist es seinem Wesen entsprechender, daß es vom Ganzen, von einem Mittelpunkt, von einer höchsten Staatsmacht ausgehe und auch von einer solchen zentralen Macht, die ihre Arme über alle Teile des Staates erstreckt, vollzogen werden? —

Auch diese Frage ist bereits entschieden, historisch entschieden, und zwar zugunsten des Zentralisationssystems. Wie die deutsche Reformation dieses System in bezug auf die freie Entwicklung der Geister, der Individuen, aufgehoben, die Emanzipation der einzelnen Glieder von einer ihnen äußerlichen Autorität verwirklicht hat, so hat die französische Revolution dagegen das Zentralisationssystem in bezug auf die Gesetzgebung und deren Vollziehung, d. h. die wahre Herrschaft des Gesetzes, ins Leben gerufen. Mit diesem Urteil der Geschichte stimmt auch jenes der Vernunft vollkommen überein. Es ist in der Tat nicht abzusehen, wie das Gesetz und die Vollziehung desselben, wodurch ja eben der Mißbrauch der individuellen Freiheit verhindert, die allgemeine Freiheit vor den Uebergriffen des Egoismus geschützt werden soll — dem Egoismus selbst, dem lokalen und Kastengeiste zu überlassen sei. Es ist offenbar eine Verwechslung der Begriffe, eine Vermischung dessen, was wir den positiven Pol im Staatsleben nennen, mit dem, was wir als dessen negativen Pol bezeichnen, wenn man auf der einen Seite, in Deutschland nämlich, in der Abneigung gegen das Zentralisationssystem, auf der anderen Seite dagegen, in Frankreich, in der Vorliebe für dieses System zu weit geht. Diese zu weit getriebene Abneigung auf der einen und Zuneigung auf der anderen Seite ist durch die historische Entwicklung und den Nationalcharakter des deutschen und französischen Volkes wohl erklärlich. In Deutschland, wie bei allen Völkern germanischen Ursprungs, wo die geistige Richtung, der positive Pol des Lebens, vorherrschend, wo eben deshalb die persönliche Freiheit, das Recht des Individuums, von jeher in hoher Ehre stand, in Deutschland, sagen wir, muß jedes Streben nach Zentralisierung der Staatsmacht die gerechte Besorgnis erregen, daß die Repräsentanten des Staates, die ja selbst den nationalen Charakter nicht verleugnen können, ihre Tätigkeit weniger dem negativen Pol,

dem Gesetze, als dem positiven, der individuellen Bildung, der Geistesentwicklung zuwenden und auf diese Weise zu Uebergriffen in ein Gebiet geneigt sein möchten, das ihnen durchaus fremd bleiben muß. — Hiermit soll keineswegs behauptet werden, daß das klare Bewußtsein dieses Verhältnisses bei den Deutschen von jeher die Ursache ihrer Abneigung gegen das Centralisations-system war; gewiß war weder ihre Abneigung gegen eine Zentralverwaltung, noch der hohe Wert, den sie auf die persönliche Freiheit von jeher legten, aus dem Bewußtsein ihres Charakters entsprungen; aber wenn nicht der Geist, so war doch die Natur, so war doch ein richtiger Instinkt die Triebfeder, die sie in viele kleine Teile zersplitterte, die sie zur Unabhängigkeit von einer zentralen Staatsmacht geneigt machte — gerade so, wie es jetzt, wo man den Uebelstand dieser Zersplitterung der Nation zu fühlen beginnt, noch immer nicht der Geist, noch immer nicht die klare Einsicht in das Verhältnis von Gesetz und Freiheit, sondern wiederum ein natürlicher Instinkt von diesem Abwege einzulenken treibt. — Wäre es nicht bloß ein dunkler Instinkt, ein blinder Naturtrieb, wäre es ein klares Bewußtsein, was früher zur Trennung der Nation, jetzt zur Vereinigung geneigt macht, so würde man früher die Freiheit nicht auf Kosten des Gesetzes, jetzt nicht das Gesetz auf Kosten der Freiheit erkaufen wollen; so würde die Reformation das Reich nicht zu Grabe getragen haben, so würde man jetzt die Früchte der Reformation nicht so wohlfeilen Preises hingeben. — Das entgegengesetzte Phänomen zeigt sich uns in Frankreich. Dort, wie bei allen Völkern romanischen Ursprungs, ist die politische Richtung, der negative Pol, das eigentliche Staatsleben vorherrschend. Die französische Revolution war nur die Vollendung des Gebäudes, dessen Fundament Ludwig XI. bereits gelegt hatte, wie die deutsche Philosophie eigentlich nur dem Werke Luthers die Krone aufsetzte. Gerade zu der Zeit, als Deutschland aufhörte, ein Reich zu sein, fing Frankreich an, ein solches zu werden. Durch den sozialen oder politischen Charakter der französischen Nation ist Frankreich zentralisiert, durch seine Zentralisation ist es ein mächtiges Reich geworden. Wie den Deutschen ihre persönliche Freiheit, ihre Geistesentwicklung, so war den Franzosen ihre politische Macht, ihr Staat, ihr Gesetz in dem Maße heiliger, teurer geworden, je schärfer ihr Nationalcharakter im Fortgange der Zeit sich ausprägte. Je entschiedener ihre Vorliebe für die Herrschaft des Gesetzes, desto größer wurde die Abneigung gegen die individuelle Freiheit, die bei ihnen, ver-

möge ihrer Richtung auf die Politik, in subjektive Willkür umschlagen mußte. Die Revolution, weit entfernt, das Zentralisationssystem aufzuheben, setzte vielmehr, wie gesagt, dem Werke Ludwigs XI. dadurch die Krone auf, daß sie der subjektiven Willkür, die sich am Ende nur noch in einer Person, in der Person des Königs, geltend machen konnte, auch diesen letzten Zufluchtsort abschnitt. Die Guillotine, womit einige Konventsmitglieder, und der Galgen, mit dem Ludwig XI. und Gevatter Tristan Frankreich durchzogen, hatten in ihrem Wesen und in ihren Wirkungen eine größere Aehnlichkeit, als mancher Royalist und mancher Republikaner glauben möchte, wie überhaupt die „Greuel der Revolution“ und die Grausamkeiten der französischen Könige, z. B. einer Bartholomäusnacht, noch von einem anderen als dem moralischen Standpunkte aus beurteilt werden können, und noch ganz andere Beziehungen haben, als diejenigen, die unsere klugen, pragmatischen Historiker herausgewittert. — Wer weiß, was aus Frankreich geworden wäre, wenn es wie Deutschland, durch religiöse Meinungen gespalten, im dreißigjährigen Kriege eine andere, als politische Rolle gespielt hätte? Freilich war diesem schon dadurch vorgebeugt, daß hier keine Fürsten lebten, die mächtig genug waren, dem Reiche und seinem Oberhaupte die Spitze zu bieten. Aber gerade dadurch konnte auch das Schisma in Frankreich keinen Boden gewinnen; oder vielmehr das eine wie das andere, die Unterdrückung der einzelnen Vasallen, wie die Unterdrückung der Glaubensverschiedenheit, die Tyrannei des französischen Königtums, wie jene der französischen Revolution, Ludwig XI. wie Katharina von Medicis, Richelieu wie Robespierre — waren Erscheinungen eines und desselben Grundes, des Charakters der französischen Nation, des Strebens nach Zentralisation, nach Einheit und Gesetzesherrschaft. — Dieses Streben nach Zentralisation, d. h. nach Herrschaft des Gesetzes, überschritt aber seine Grenzen, indem es in den positiven Pol, in das Bereich der Innerlichkeit, in das Recht der Individualität, Uebergriffe machte. Seitdem ist ein Hin- und Herschwanken zwischen Gesetzes- und Willkürherrschaft in Frankreich bemerkbar, welches Schwanken im umgekehrten Verhältnis zu den Fluktuationen der deutschen Nation steht.

Es ist nicht zu befürchten, daß die Nationen im Fortgange der Geschichte ihren Charakter verlieren und durch gegenseitigen Austausch der Ideen in eine unselige Begriffsverwirrung geraten werden; vielmehr darf man im Gegenteil der Hoffnung Raum geben, daß der Charakter und das Selbstbewußtsein der Völker

in dem Maße sich kräftigt und veredelt, als sie an Erfahrungen reicher werden und sich aus dem rohen, naturwüchsigen Zustande zur Vernünftigkeit heranbilden. Trotzdem kann man sich einer unheimlichen Angst kaum erwehren, wenn man sie auf dem Wege von der Natur zum Geiste in einem Labyrinth verwickelt sieht, wo sie von ihrer Wurzel abgeschnitten zu sein scheinen, ohne daß ihnen noch die Aussicht auf die goldenen Früchte ihres Zieles eröffnet ist. So scheint es fast, als ob Frankreich auf dem Wege wäre, seine Zentralisation, seine Gesetzesherrschaft einzubüßen, ohne dafür, wie Deutschland, gewissermaßen eine Entschädigung in der Geistesfreiheit zu haben; denn die religiöse Reaktion erhebt in Frankreich, gleichzeitig mit dem Lokalgeiste und dem Egoismus, ihr brutales Haupt. Andererseits werden der deutschen Nation die Früchte der Reformation, die Geistesfreiheit, die individuelle Selbständigkeit, verkümmert, ohne daß sie dagegen wie die französische Nation imstande wäre, die Zentralisation, die souveräne Herrschaft des Gesetzes zu erringen: — man sieht hier die Korporationen, den Provinzial- und Kastengeist wieder beleben, aber der freien Entwicklung, der individuellen Bildung, der Lehr- und Geistesfreiheit wird entgegen gearbeitet.

Fügen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich als Resultat, daß die Zentralisation erst da verwerflich wird, wo sie ihr Gebiet, die eigentliche Politik, das Staatsleben im engeren Sinne, d. h. die Rechtssphäre, überschreitet, und in das Bereich des individuellen Lebens einzudringen wagt. — Wird dagegen die Zentralisation auch in ihrem eigenen Gebiete beschränkt, so wird notwendig hiermit gleichzeitig und gleichmäßig die Herrschaft des Gesetzes selbst beschränkt, da das Gesetz nur aus der Zentralmacht emanieren kann. Die Zentralisation, wie sich dies in der Geschichte bereits herausgestellt hat, ist nicht ein Feind der individuellen Freiheit, sondern der subjektiven Willkür, des Egoismus, des Lokal- und Kastengeistes, wie überhaupt aller Gesetzlosigkeit. Ludwig XVI. wurde dem Zentralisationssystem geopfert, wie schon früher der Adel, der Klerus, und alle Korporationen und Individuen, die einen Staat im Staate bildeten. Die Könige von Frankreich taten dasselbe, was die Revolution tat, aber sie waren nicht so konsequent wie diese, namentlich wollten sie eine Ausnahme statuieren: Eine Person sollte über dem Gesetze stehen, die Person des Königs. Ludwig XIV. sagte: Ich bin der Staat. Die Revolution aber sagt: das Gesetz ist der Staat. — Die Zentralmacht, die Repräsentation des Staates ist das inkarnierte Gesetz, das nur

als solches, nie und nirgends durch persönlichen Einfluß herrscht; sie ist der beste, der einzige Schutz der Freiheit aller.

Für die Zentralisation, für die Herrschaft des Gesetzes, ist Frankreich in die Schranken getreten. Deutschland für die Freiheit des Geistes, für die individuelle Fortbildung und Entwicklung des Menschen. — Deutschland und Frankreich repräsentieren die beiden Pole des sozialen Lebens, die, auseinandergehalten, sich ergänzen, die sich aber aufheben, sobald sie ineinander übergreifen.

III. Beiblatt Nr. 163 — 12. Juni.

DIE TAGESPRESSE IN DEUTSCHLAND UND FRANKREICH

In nichts unterscheidet Deutschland sich mehr von Frankreich als in seiner Journalistik, und nichts ist jetzt wichtiger, als den verschiedenen Charakter der deutschen und französischen Presse scharf ins Auge zu fassen. — Jetzt, wo es sich um nichts Geringeres als um Vorbereitung eines Preßgesetzes bei uns handelt. — Von einem Charakter der deutschen Journalistik konnte zur Zeit der strikten Zensur-Observanz natürlich keine Rede sein. In dieser Nacht war alles schwarz und erst nach unserer freisinnigen Zensur-Instruktion bekamen unsere Zeitungen Farben. Erst jetzt konnte uns der Unterschied zwischen deutscher und französischer Tagespresse zum Bewußtsein kommen.

Das Eigentümliche, wodurch sich die deutsche Presse von der französischen unterscheidet, besteht darin, daß jene die Wahrheit, ganz abgesehen von der unmittelbaren Ausführbarkeit oder Anwendbarkeit derselben, theoretisch fordert, während diese umgekehrt, mehr die Ausführung, die Verwirklichung dessen, was sie für zweckmäßig erachtet, denn die Wahrheit, erstrebt. Wir wissen sehr wohl, daß die Rolle, die wir hier der deutschen Presse zuteilen, von vielen Seiten bestritten wird. Es ist jedoch in mehr als in einer Beziehung wahr — und wir wollen im folgenden die Belege dazu liefern — daß das sogenannte Praktische in Deutschland gerade das Unpraktischste von der Welt, das Theoretische dagegen hier das wahrhaft Praktische ist.

Eines werden uns die „Praktischen“ zugeben. Dieses Eine, von allen Anerkannte, ist die Notwendigkeit, die Tagespresse populär zu schreiben. Verständigen wir uns also vor allen Dingen über populäre Schreibweise; das übrige wird sich dann vielleicht von selbst ergeben. Unter Popularität des Stils wird gar mancherlei verstanden. Die Einen nennen das Unterhaltende, Witzige und Kurzweilige populär. Andere verstehen darunter einen gewissen gemüthlichen Ton, der sich in Ausdrucksweise, Bildern und Wendungen das Volk zum Muster nimmt. So schrieb Heinrich Zschokke eine Schweizergeschichte für das Schweizervolk; so wird die „Dorfzeitung“ für das liebe Landvolk redigiert. Populär nennt man ferner das Sichanbequemen an Volksbegriffe oder richtiger: Volksvorstellungen, wie dies, nach der Meinung der Rationalisten, die biblischen Schriftsteller gethan haben sollen. Endlich wird populär genannt, was gewissen Parteien und Meinungen zusagt. Hiernach sind katholischen Ländern katholische, in protestantischen protestantische, unter Pietisten pietistische Schriften populär. Es kommt eben darauf an, ob der populäre Schriftsteller nur gelesen sein will, oder ob er noch einen höheren Zweck dabei verfolgt, ob er auch echte Bildung verbreiten, belehren will. In ersterem Falle reichen die verschiedenen Arten populärer Schriftweise, die wir soeben bezeichneten und die man die relative Popularität nennen kann, vollkommen aus. Im anderen Falle kann unter Popularität nur eines verstanden werden: das Klare, das jedem zugänglich ist, der seine Muttersprache versteht und gesunden Menschenverstand hat. Wir glauben, daß diese Klarheit der wesentliche Charakter populärer Schreibweise ist, während die anderen Arten derselben von äußeren, zufälligen Eigenschaften des Ortes, des lesenden Publikums und des Schriftstellers selbst abhängen. Wahrhaft populär kann jeder schreiben, der klar denkt, und die echte populäre Schreibweise ist auch jedem Leser gegenüber populär. Der populäre Schriftsteller schreibt nicht für gewisse Stände, Volksklassen, Provinzen, höchstens für bestimmte Nationen, und auch für diese nicht ausschließlich, denn was in einer modernen Sprache verständlich geschrieben ist, kann leicht ebenso verständlich in eine beliebige andere übertragen werden.

Es versteht sich von selbst, daß wir diese echt populäre Schreibweise für die Tagespresse in Anspruch nehmen. Bücher, Broschüren, sogar Zeitschriften werden nur von bestimmten Kreisen gelesen, je nach dem Gegenstande ihres Inhalts, Zeitungen dagegen von der ganzen Nation. Wenn aber die von allen geforderte populäre Form nur in der Klarheit zu finden ist,

so läßt sich hieraus leichtlich abnehmen, daß der Inhalt die reine nackte Wahrheit sein muß. Denn man kann wohl unterhaltend, witzig und in allen den bezeichneten verschiedenen Arten relativer Popularität schreiben, ohne seine Ueberzeugung unverschleiert und rückhaltlos auszusprechen — aber die absolute Form populärer Schreibweise, die Klarheit, ist nicht ohne die ganze und volle Wahrheit zu erreichen, nicht ohne die offene, vollständige Entäußerung dessen, was der Schriftsteller denkt und fühlt. Hieraus folgt aber notwendig, daß die Tagespresse in Deutschland nicht von der Praxis, sondern nur von der Theorie ausgehen kann. Denn in Deutschland ist Wahrheit bis jetzt nur in der Theorie in den Geistern vorhanden. Nur die ausgewirkte Idee, nicht die verwirklichte Tat, ist hier der von den Geistern erkannten Wahrheit entsprechend. Niemand, der die deutschen Verhältnisse kennt, wird bestreiten, daß die Deutschen in der Theorie konsequent, wahr und klar, konsequenter als irgendeine andere Nation, daß sie dagegen in der Praxis sehr inkonsequent, irr und wirr sind. In den acht- unddreißig Staaten, aus welchen Deutschland zusammengesetzt ist, widerspricht ein Recht dem andern, eine Verfassung der andern, und nicht in einem einzigen deutschen Staate ist irgendein System konsequent durchgeführt. Es kann sich demnach in Deutschland aus der Praxis heraus, die selbst im höchsten Grade inkonsequent ist, keine konsequente Ansicht über soziale Verhältnisse bilden. Wirklich sind auch die populärsten deutschen Schriftsteller, ein Lessing, ein Schiller, ein Börne, nie von der Praxis, sondern von der Theorie ausgegangen, wie es überhaupt im Charakter der Deutschen liegt, nicht von außen her, sondern aus ihrem innersten Heiligtum ihre Ueberzeugungen zu schöpfen. Von dieser Seite betrachtet, ist es demnach keinem Zweifel unterworfen, daß in Deutschland, wie paradox es auch klingen mag, das Theoretische gerade das Praktische, Populäre, Nützliche ist. In einem Lande, wo der praktische Fortschritt ohne alle historische und populäre Basis ist, wo weder das bestehende Recht, noch die vorhandene politische Bildung als Macht der öffentlichen Meinung eine Garantie für diesen Fortschritt bietet, in einem solchen Lande ist es praktischer, nützlicher, die Erkenntnis, die Theorie, die Geistesbildung zu fördern und so den Weg zur einstigen, echten Praxis zu bahnen, als an dem Alten zu flicken und dem Volke daneben weiszumachen, es geschähe damit etwas Rechtes. Aber die „Praktischen“ verbinden mit diesem Wort noch einen anderen Begriff, als den des öffentlichen Nutzens, was sie freilich nicht offen aussprechen, vielleicht sich selber nicht eingestehen wollen, was aber nichtsdestoweniger

überall im Hintergrunde schlummert, wo der weise Rat, sich „behutsam“ auszusprechen, die „Kirche im Dorf zu lassen“ und dergleichen altkluge Regeln mehr erteilt werden. Es sind dies die aus der Zeit der strikten Zensurobservanz der Gegenwart überkommenen Prinzipien und Menschen, die in ihrer Angst, man möchte das neue Gut der freieren Presse durch Mißbrauch wieder verscherzen, keinen Schritt aus dem alten Geleise zu tun wagen. Sie bilden sich ein, den rechten Gebrauch von der größeren Preßfreiheit zu machen, während sie selbst die alten, verbrauchten Schläuche sind, unfähig, den neuen Most zu fassen. Neue Prinzipien müssen neue Gesetze zu ihren Trägern haben; das bewährt sich auch hier wieder auf eine schlagende Weise. Die Zensur hatte neben ihren vielen andern demoralisierenden Wirkungen auch diese, daß sie aus der Not der Schriftsteller am Ende eine Tugend machte. Die Not war die Unterdrückung der eigenen Ueberzeugung, und Schriftsteller, die sich eine geraume Zeit hindurch daran gewöhnt hatten, ihre Ueberzeugung ganz oder teilweise dem Zensurzwange zu opfern, hielten am Ende die Konzessionen, die sie notgedrungen machen mußten, für eine freiwillige Tat, für eine Tugend, und gaben dieser den Namen „praktischen“ Wirkens. Diese Praxis ist aber, um sie ohne Umschweife mit ihrem rechten Namen zu benennen, die Praxis der Feigheit, und wir, die wir „von gestern her“ sind, wir halten es für besser, nützlicher und ehrenhafter, zu schweigen — als mehr oder weniger gegen unsere Ueberzeugung zu schreiben. — Wir wissen nicht, inwiefern man in Deutschland mit der beabsichtigten Preßfreiheit Ernst machen will; aber das wissen wir, daß bei uns an Preßfreiheit nicht zu denken ist, so lange nicht jede Meinung ohne Rückhalt ihre „Theorie“, d. h. ihre konsequente Ansicht, ihre ruhige, klare Ueberzeugung aussprechen darf. Gerade weil in Deutschland eine so große Kluft zwischen der Theorie und der Praxis liegt, kann und muß die Preßfreiheit hier größer sein als in Ländern, wo von der Theorie zur Praxis mit einem Schritte übergegangen wird. Wir wollen uns hierüber näher erklären.

In Frankreich hält die Theorie mit der Praxis stets gleichen Schritt; ja, noch mehr, die Theorie folgt dort erst der Praxis; sie wird aus dieser abstrahiert. Dies ist wenigstens bei derjenigen Presse der Fall, die am meisten verbreitet, am meisten gelesen, die, mit einem Worte, eine Macht ist. Denn die Franzosen leben nicht in der Idee, sondern in der Wirklichkeit. In ihren Institutionen ist die Form ihres Geistes ausgeprägt. Die Regierungen, oder richtiger, die Gesetze, haben daher in diesem Lande sorgfältig darüber zu wachen, daß die Presse keine Unzufriedenheit in bezug

auf das Prinzip des Bestehenden erregt; denn eine solche Unzufriedenheit würde unmittelbar zur Auflehnung gegen das Gesetz, zur Revolution führen.

Von jener Presse, die mit Recht eine Macht genannt wird, kann eine neue Theorie nur dann gepredigt werden, wenn ihr eine neue Praxis vorhergegangen ist. Man kann sich z. B. in Frankreich keinen Constitutionnel, kein Siècle, kein verbreitetes Journal denken, das dem Republikanismus oder der Legitimität huldigte, während den bestehenden Institutionen das konstitutionelle Prinzip zugrunde liegt. Weil die bestehenden Institutionen der Ausdruck der öffentlichen Meinung sind, kann die öffentliche Meinung keinem anderen Prinzip, als dem der bestehenden Institutionen huldigen und ein Blatt, das anderen Prinzipien huldigte, würde entweder keine Leser haben oder, wenn es sich mit einem kleinen Kreise von Lesern begnüge, die gegen die bestehenden Institutionen Opposition bilden, so müßte es jedenfalls dem Gesetze Konzessionen machen, wenn es nicht von dessen Strenge getroffen werden will. — Ganz anders ist das Verhältnis der deutschen Presse dem Bestehenden gegenüber. Schon in England, weil dort germanische Elemente sind, herrscht ein ganz anderes Verhältnis zwischen Theorie und Praxis und mithin auch zwischen der Presse und dem Gesetze als in Frankreich. In England leben Millionen, die theoretisch in Schriften, Zeitungen, ja sogar in Petitionen und öffentlichen Versammlungen Opposition gegen das bestehende Grundgesetz bilden, ohne daß diese unmittelbar in die Wirklichkeit übergangen, weshalb auch der Ausdruck der öffentlichen Meinung, weil er eben ein theoretischer ist und keineswegs die Praxis notwendig in sich schließt, nicht so streng vom Gesetze überwacht wird als in Frankreich, wo zwischen Theorie und Praxis, wie gesagt, kaum ein Unterschied, in keiner Weise ein eigentlicher Gegensatz herrscht. Man hat gesagt, die Engländer seien loyaler als die Franzosen, sie hätten mehr Achtung vor dem Gesetze, und dieses sei der Grund, daß sie nicht sogleich zur Revolution schritten. Aber es ist gerade umgekehrt; der Engländer ist mit dem bestehenden Gesetz nicht so verwachsen wie der Franzose; der Engländer ist theoretischer, deutscher. Seine Ueberzeugung läßt er sich nicht nehmen, auch nicht das Recht, dieselbe offen auszusprechen, und die Denk- und Preßfreiheit ist in England weit größer als in Frankreich. Aber der Engländer hat nicht das Bedürfnis, seine subjektive Ueberzeugung sogleich objektiv zu verwirklichen; er kann den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis ertragen. In viel höherem Grade aber ist dies in Deutschland der Fall, und

wenn hier ein Preßgesetz gegeben würde, so müßte es womöglich noch milder und humaner als in England sein. Je inkonsequenter der Deutsche im praktischen Leben ist, desto konsequenter ist er in der Theorie und wollte man sich hier Frankreichs Preßgesetz zum Muster nehmen, so wäre die Preßfreiheit eine rein illusorische, drückender vielleicht als die Zensur; denn der Zensor ist doch wenigstens ein Deutscher und weiß, was es in Deutschland mit der „Gefährlichkeit“ einer Theorie auf sich hat. Er kennt oder fühlt wenigstens die Kluft, die zwischen dieser und der Praxis liegt und wo, wie z. B. jetzt in Preußen, eine von einem humanen Geist durchdrungene Zensurinstruktion existiert, wo der eigenen Ueberzeugung des Zensors keine Fesseln von oben herab angelegt werden, da wird er in den meisten Fällen auch dem deutschen Geiste sein Recht widerfahren lassen. Ein französisches Preßgesetz aber würde den deutschen Geist einem fremden Richter unterwerfen; die unerträglichste Fremdherrschaft würde die deutsche Geistesfreiheit unterdrücken. Der Deutsche ist nicht gewohnt, seine Ideen von außen her zu nehmen; er entwickelt sie von innen heraus, und ein Gesetz, das ihm, wie in Frankreich, gebieten würde, seine politischen und religiösen Theorien dem Bestehenden anzupassen, würde ihm mit anderen Worten das freie Denken verbieten. Ein anderes ist, zur Revolution aufreizen, ein anderes, seine theoretische Ueberzeugung klar und ruhig aussprechen. Jenes ist eine Tat, dieses ein Gedanke. Aber nur die Tat, nicht der Gedanke, darf gewissen gesetzlichen Schranken unterworfen werden. Der äußeren Handlung gegenüber ist das Gesetz das allgemeine, das dem Besonderen seine Schranken anweisen kann und soll. Dem Denken gegenüber ist das Gesetz das Besondere, das, weit entfernt, den Gedanken beherrschen, beschränken, modifizieren zu können, vielmehr selbst von diesem beherrscht und modifiziert werden soll. Der Franzose, der in seiner Tagespresse gleichsam mehr handelt als denkt, muß ein strengeres Preßgesetz haben als der Deutsche, der in seiner Tagespresse mehr denkt als handelt.

IV. Nr. 177 — 26. Juni.

Köln, 24. Juni. Die grenzenlose Not des Volkes in England scheint früher, als zu erwarten stand, eine Katastrophe herbeizuführen, deren Folgen nicht nur in bezug auf Großbritannien, son-

dem auch in ihren Rückwirkungen auf das übrige Europa unberechenbar sind. Was in Deutschland die Geister beschäftigt, in Frankreich die Leidenschaften aufregt — das Mißverhältnis der Reichen zu den Armen, der Gegensatz von Geldaristokratie und Pauperismus, dieses zweischneidige Messer, das im Innersten unserer sozialen Zustände Wunden schneidet, aus welchen am Ende alle unsere gesellschaftlichen Leiden leicht zu erklären sein dürften — diese verborgene Krankheit scheint in England früher, wie gesagt, als man noch vor wenigen Jahren erwartete, tatsächlich zum Ausbruch zu kommen. Alle englischen Blätter sprechen diese Befürchtung aus und es vergeht kein Tag, wo nicht ein Symptom der schrecklichen sozialen Krankheit, sei es in Aufständen oder in Volksversammlungen oder in irgendeinem anderen Ereignisse wahrgenommen und von den Journalen berichtet würde. Das Trostlose an der Sache ist, daß kein erdenkliches, auf gesetzlichem Wege in Anwendung zu bringendes Mittel das Uebel radikal zu heilen vermag, so daß es am Ende ganz gleichgültig ist, ob Torys oder Whigs, eine freisinnige oder egoistische und vorurteilsvolle Regierung die Geschäfte des Landes leitet. Denn, — verhehlen wir uns nicht, da es doch sehr bald offenbar werden wird — das Uebel sitzt tiefer, als in Steuer- und Kornfragen, tiefer, als in politischen Parteiungen, tiefer selbst, als in den von den Chartisten, den radikalsten politischen Reformers, angegebenen Mängeln der Staatsregierung. Alle politischen Reformen würden nur Palliativmittel gegen ein Uebel sein, das in seiner letzten Analyse nicht politischer, sondern sozialer Natur ist. Keine Regierungsform hat das in Rede stehende soziale Uebel geschaffen; keine Regierungsform wird es heilen. So innig diese auch mit dem politischen und geistigen Leben einer Nation zusammenhängt und so sehr wir auch überzeugt sind, daß die Form des Staates das Wesen desselben ausdrückt, so ist doch die Beziehung der Regierungsform und des politischen Lebens überhaupt zu den sozialen Verhältnissen, welchen in England eine Katastrophe bevorsteht, eine zu indirekte, als daß von dieser Seite her ein Heilmittel erwartet werden könnte. Wenn man den mißlichen sozialen Verhältnissen, die jetzt in England bald den Gipfelpunkt ihrer Erträglichkeit erreicht haben, die Behauptung entgegenstellt, es habe zu allen Zeiten, in allen Staaten, unter allen Verfassungen Arme und Reiche gegeben, so liegt gerade in der Wahrheit dieser Behauptung nichts Tröstliches, sondern eben das Trostlose, daß keine politische Reform, auch die radikalste nicht, imstande ist, in diesen Verhältnissen eine Aenderung hervorzubringen.

Daß gerade in unserer Zeit und in England das Volkseleid eine Katastrophe herbeiführt, hängt mit den herrschenden politischen Prinzipien wohl zusammen, sofern der von demokratischem Geiste durchdrungenen Bevölkerung jener aus anderweitigen Ursachen entsprungene Zustand unerträglicher erscheinen muß, als in Zeiten, welchen irdisches Elend, Not und Jammer als Folie zu einer Religion des Jenseits dienten. Welcher Mensch möchte jedoch jene Zeiten zurückwünschen, damit das Volk sein Elend mit größerer Resignation ertrage? Es gibt freilich noch genug Menschen (wenn sie diesen Namen verdienen), die dergleichen Wünsche nicht nur hegen, sondern sich auch nicht scheuen, dieselben auszusprechen, noch mehr, sie zu realisieren streben — aber wenn diese Herren konsequent wären, was sie freilich nicht sind, müßten sie die pure, alte, heidnische Sklaverei zurückwünschen: denn jeder mittlere Zustand zwischen Sklaverei und Freiheit führt notwendig zu dieser fort oder zu jener zurück, und am Ende ist doch ein ganzer, abgeschlossener, sozialer Zustand, selbst jener der Sklaverei, immer noch der zwischen Himmel und Erde schwebenden, sehnsüchtigen, unglückseligen Halbheit und Zwiespältigkeit des Mittelalters vorzuziehen. Soweit ist sich aber die neue Zeit in einzelnen ihrer Söhne noch nicht untreu geworden, dahin haben es die Gegner der Humanität noch nicht gebracht, so schamlos ist noch nicht einer jener Koryphäen des Rückschritts, sich als offener Anhänger der Sklaverei zu gebärden.

Wohlan denn, ihr Herren, wenn ihr nicht den Mut der Sklaverei habt, so laßt uns wenigstens den Mut der Freiheit! — Die objektiven Ursachen, welche eine Katastrophe in England herbeiführen, kennt jedermann, und, wir wiederholen es, es sind wesentlich keine politischen. — Die Industrie, welche aus den Händen des Volkes in die Maschinen der Kapitalisten übergegangen ist; der Handel, sonst vielfach im kleinen und von vielen Kleinen betrieben, jetzt immer mehr in den Händen weniger großen unternehmenden Kapitalisten oder Abenteurer (sogenannter Schwindler); der durch die Erbsetze zusammengehaltene und in den Händen weniger Aristokraten wuchernde Grundbesitz, sowie überhaupt die in einzelnen Familien sich fortpflanzenden und wuchernden großen Kapitalien: alle diese Verhältnisse, die überall, vornehmlich in England, existieren und, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich und wesentlich die Ursachen zu jener bevorstehenden Katastrophe bilden, sind keine politischen, sondern soziale Zustände — und während die Deutschen alles dies ruhig überdenken und glücklicherweise auch noch Zeit genug zum ungestörten Denken übrig

haben; während die Franzosen in ihrer Leidenschaftlichkeit der Geschichte vorgreifen wollen und sich für fourieristische, simonistische und kommunistische Ideen begeistern: während dessen bemächtigt sich in England die große Zerstörerinnen und Schöpferin aller gesellschaftlichen Verhältnisse, die Geschichte, jenes noch unaufgelösten Rätsels der Jahrhunderte.

V. Beiblatt Nr. 216 — 4. August.

RELIGION UND SITTlichkeit.

Es ist die Aufgabe unserer Zeit, verschiedene Gebiete, die man früher zu vermischen, zu identifizieren gewöhnt war, scharf zu sondern, weil Erfahrung wie Vernunft das Nachteilige jener Vermischung gezeigt haben. Wie man nun schon lange zwischen Staat und Kirche, sodann zwischen Kirche und Religion unterschieden hat, so ist es jetzt an der Zeit, den Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit zu konstatieren. Mit diesem Unterschiede soll übrigens so wenig ein feindlicher Gegensatz bezeichnet werden, als daß vielmehr Religion und Sittlichkeit, wie Staat und Kirche, wie Kirche und Religion, sich gegenseitig gerade dann am meisten unterstützen und fördern, wenn sie nicht ineinander übergreifen, sondern jedes Gebiet in seiner Reinheit sich entwickelt.

Daß überhaupt ein Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit existiert, fühlt wohl jeder — schon die Verschiedenheit der Worte deutet auf die Verschiedenheit der Begriffe — aber trotz dieser gefühlten Verschiedenheit weiß man sich doch so wenig Rechenschaft von derselben zu geben, daß man nur zu oft beide Begriffe auf die schädlichste Weise vermengt und vermischt. Wie nachteilig eine solche Vermengung der Begriffe für die Wahrheit beider ist, bedarf kaum eines Beweises. Der Unterschied aber zwischen Religion und Sittlichkeit ist dieser:

Alle Religionen, wie sehr sie auch sonst auseinandergehen mögen, stimmen doch darin überein, daß sie das anbetungswürdige Objekt, das Göttliche, dem anbetenden Subjekte, dem Menschlichen, entgegenstellen. Wie wäre auch ohne diesen Gegensatz, ohne diesen Dualismus, ohne diese Zweiheit, irgendein religiöses Gefühl, irgendeine religiöse Handlung denkbar? — Die Vorstellung eines außer- oder überweltlichen Gottes ist von der Religion schlechterdings

untrennbar. Philosophen müssen diese Vorstellung natürlich, einfach, aus dem einigen Leben und Lebensgesetz erklären — gewiß ist, daß der wahrhaft Religiöse in diesem Dualismus lebt. Ebenso gewiß ist aber auf der anderen Seite, daß das Lebens-
 element der Sittlichkeit die Einheit des Bewußtseins ist. Die Einheit des Menschen mit sich selbst, das Bewußtsein, seinem Selbst treu zu bleiben, weder in Worten noch in Handlungen, weder in der Idee noch in der Tat zu lügen, d. h., sich selber zu widersprechen: dieses einige Bewußtsein oder Bewußtsein der Einheit, mit einem Worte: die Gewissenhaftigkeit ist das Wesen, das Fundament, der Begriff der Sittlichkeit. Diese sittliche Einheit steht aber, wie gesagt, keineswegs der religiösen Zweiheit feindlich entgegen; deshalb jedoch nur und sofern, als das religiöse und sittliche Leben sich in zwei ganz verschiedenen Gebieten bewegen. Die Sittlichkeit nämlich besteht im Vollbringen und Vollziehen des Guten oder Göttlichen, die Religion dagegen im Streben nach ihm. Aller Kampf und Haß, der jetzt die Welt in zwei Heerlager spaltet, würde aufhören, wenn diese Verschiedenheit zwischen Religion und Sittlichkeit allgemein bekannt und jede Seite die andere auf ihrem Gebiete anerkennen und keiner von beiden Teilen Uebergriffe in das ihm fremde Gebiet machen würde. Gerade aber um diese allgemeine Erkenntnis und gegenseitige Anerkennung zu erzielen, ist der Kampf, der offene, mutige, unermüdliche Kampf Bedürfnis. Je mehr dieser Kampf unterdrückt, äußerer Rücksichten halber übertüncht wird, desto weiter hinaus wird der Friede geschoben. Je offener und ehrlicher er geführt wird, desto näher ist das Ziel, der allgemeine, aufrichtige Friede. Jetzt bestreiten die Religiösen denjenigen, die nur der Sittlichkeit huldigen, nicht allein alle Religion, sondern auch alle Sittlichkeit; und umgekehrt stellen die Sittlichen denen, die der Religion allein alles Gute zuerkennen, nicht nur alle Sittlichkeit in Abrede, sondern sie erklären auch deren Religion für pure Heuchelei. Und dennoch wird auch der sittlichste Mensch in gewissen Momenten nur religiös und der religiöseste umgekehrt zu Zeiten nur sittlich sein. Der Mensch ist schwach, gebrechlich, sagen die einen; er ist stark, selbständig, entgegen die andern. In der Tat ist der Mensch beides, obgleich bei dem einen die Selbständigkeit, bei dem andern die Schwäche vorherrscht, und es fragt sich nur, wo im Leben es an seinem Orte ist, die Selbständigkeit, die sittliche Stärke und Einheit hervortreten zu lassen, und wo es schicklich ist, der Abhängigkeit, der religiösen Demut und Zwiespältigkeit des Bewußtseins zu huldigen. Das aber ist

eben der strittige Punkt, obgleich bei richtiger Erkenntnis des Wesens der Religion und Sittlichkeit nichts leichter ist, als beiden ihr Gebiet abzustecken. Wo es auf Handlung, Tat, wo es auf das Vollbringen des Guten ankommt, also im Staate, in der Politik, im öffentlichen Leben, da wäre nichts verkehrter, als den Maßstab der Religion anzulegen. Hier muß die Sittlichkeit und nur die Sittlichkeit als Basis dienen. Die Religion, welcher das Wahre und Gute, das Göttliche, ein jenseitiges ist — die Religion, die von der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen ausgeht und ihm das Vollkommene als ein noch nicht Erreichtes, ja, hinieden unerreichbares Ideal vorhält, zu dem er eben durch sie erst in Zukunft gelangen kann — die Religion, der das Unglück sowohl wie das Laster als Folie dient, als notwendiger Gegensatz, um die andere Seite, die Herrlichkeit Gottes, als das zu erstrebende jenseitige, außerweltliche Ideal, als würdiges Strebeziel anzupreisen und die daher, wenn sie, wie das Christentum, vollkommen und konsequent ist, diesseitig Resignation und Asketik lehrt — die Religion, sagen wir, kann nicht die Grundlage des Gesetzes sein, das sich auf die strengste Gerechtigkeit stützen muß, dessen Beruf es eben ist, das Ideal, welches die Religion als hinieden unerreichbares Strebeziel anpreist, diesseits zu verwirklichen.

Wir wollen hier nicht untersuchen, welche Voraussetzung die richtige ist; ob die religiöse Unvollkommenheit des Menschen, oder die sittliche Vollkommenheit; das aber ist gewiß, daß der Staat sich selbst geradezu aufheben würde, wenn er nicht diese letztere, sondern jene erstere Prämisse zu seinem Fundamente machen wollte. Als Mysterium des Privatlebens ist die Religion an ihrem Orte und Länder, wie China, Rußland usw., die eben nicht auf Oeffentlichkeit, sondern gerade auf jenes Mysterium basieren, deren soziales Leben also nicht Staat, öffentliches Leben, res publica, sondern das Gegenteil alles dessen ist —, solche Länder können, ja müssen als solche auf Religion fußen. — Wie wäre aber auch nur an die ersten Anfänge des öffentlichen Lebens zu denken, solange die Voraussetzung Geltung haben soll, das menschliche Wissen sei nichtig, das menschliche Können ohnmächtig, das menschliche Wollen eitel Verkehrtheit und Sündhaftigkeit? Wollt Ihr nicht durch Euer öffentliches Wort, durch Eure öffentliche Tat das Wahre und Rechte zur Geltung bringen? Wie könnt Ihr aber dieses wollen, wie durch Euer Tun und Treiben etwas Rechtes zustandebringen, wenn überhaupt hinieden nichts zustande gebracht werden kann, wenn, wie die Religion

lehrt, alles Weltliche eitel und nichtig ist? — Die Religion ist in ihrem Bereiche vortrefflich, nur darf sie keine Uebergriffe in ein ihr durchaus und notwendig fremdes Gebiet machen. Die Religion soll den individuellen Menschen erziehen, erheben, vervollkommen; sie soll den Schwachen stützen, den Leidenden trösten. Im öffentlichen Leben aber soll sich eben der Mensch nicht als individueller, sondern als allgemeiner zeigen; das öffentliche Leben, der Staat, verlangt keine schwachen, sondern starke, mutige, selbständige Menschen. — Die Religion selbst unterscheidet sehr scharf zwischen ihrem Gebiete und dem Gebiete des Staates. Sie will die religiösen Handlungen, das Gebet, z. B. nicht öffentlich verrichtet wissen. „Wenn du betest“, heißt es, „so gehe in dein Kämmerlein und schließe die Türe zu, und bete zu deinem Vater im Verborgenen“ (Matth. 6, 6). Es würde die Grenzen eines Aufsatzes weit überschreiten, man müßte ein Buch schreiben, wollte man alle die Inkonsequenzen, die sich die sogenannten Frommen von jeher durch Uebergriffe in ein ihnen fremdes Gebiet zuschulden kommen ließen, ja, wollte man nur alle die Vergleiche aufzeichnen, die sie dadurch gegen die ausdrückliche Lehre der Religion begingen. Auch würde, wir wissen es nur zu gut, der Friede dadurch um kein Haar breit gefördert werden. Sie nehmen keine Vernunft an, indem sie sich hinter den Glauben flüchten, und sie nehmen keine echte Religion an, indem sie sich hinter die weltliche Macht verschanzen. So bleibt denn für uns, die wir die öffentliche Moral von den Mysterien der Religion trennen wollen, damit beide in ihrer Reinheit erhalten werden und ersprießlich wirken können, nichts anderes übrig, als die Uebergriffe der Frommen stets von neuem zu bekämpfen, sie stets von neuem aus ihren Verschanzungen zu vertreiben.

VI. Beiblatt Nr. 254 — 11. September.

DIE POLITISCHEN PARTEIEN IN DEUTSCHLAND.

Es haben sich in neuester Zeit bei uns bestimmte politische Parteien gebildet, ein Fortschritt im Bewußtsein der deutschen Nation, der anerkannt, konstatiert werden muß. Wir beginnen mit jener Richtung, die schon vor Jahren in der Rechtswissenschaft

als „historische Schule“, in der Literatur als „Romantik“ auftrat und sich überhaupt durch ihre Liebhaberei für das „Naturwüchsige“ auszeichnete. Wer erinnert sich hier nicht sogleich der Herren Leo, Stahl und anderer Illustrationen — des Berliner politischen Wochenblattes und der Münchener historisch-politischen Blätter, der literarischen und der Adels-Zeitung — des protestantischen Katholizismus und des katholischen Ultramontanismus? — Diese mittelalterlich-reaktionäre Partei hat in neuester Zeit, weniger ihres Einflusses auf das Nationalbewußtsein als der äußeren Stellung ihrer Vertreter wegen, eine politische Bedeutung von nicht geringer Wichtigkeit erhalten. Die in unserer Zeit so sehr verbreitete Verstandesbildung ist ihr durch und durch abhold, und den Boden, der ihr, wie sie wohl fühlt, in den mittleren Regionen des sozialen Lebens abgeht, sucht sie in den untersten Schichten der Gesellschaft zu gewinnen. Trotz der hohen Stellung ihrer Vertreter hat daher diese Richtung einen demagogischen Charakter. Die Gefühlsschwärmerei hat da, wo die Bildung unserer Zeit noch nicht hingedrungen ist, etwas Verführerisches. Gute Dienste leisten hier die Mystik und der Pietismus, der Schein von Tiefsinn und Gemütlichkeit, wie überhaupt jeder Schein, Pomp und Glanz: der Schein der Liberalität und Großmut, der himmlischen Milde und Machtfülle. — Das Gewöhnlich-Menschliche soll durch das Ueberschwängliche, die Gesetzmäßigkeit, das Geregelte und Geordnete durch die Willkür, „Genialität“ und Regellosigkeit verdrängt werden. — Man pflegt diese Richtung als Reaktion gegen das „nüchterne“ und „frivole“ 18. Jahrhundert aufzufassen, wobei man jedoch, wie schon neulich in diesen Blättern hervorgehoben wurde (in dem Artikel des Beiblattes zu Nr. 221 dieser Zeitung: „Das philosophische Manifest der historischen Schule“) zwei wesentlich verschiedene Tendenzen des 18. Jahrhundert vermischt und verwechselt. Die „Nüchternheit“ war es gerade, die der „Frivolität“ des 18. Jahrhunderts heilbringend entgegentrat. Die verständige, menschliche Besonnenheit setzte der alles Maß überschreitenden Frivolität Schranken. Die mittelalterlich-reaktionäre Richtung möchte sich aber wieder rücklings in jene maßlose Frivolität, in jene tierische Willkür stürzen, und gelänge es ihr, ebenso sehr die Nation zu beherrschen, wie sie sich schon in gewissen Kreisen der Herrschaft erfreut, so würden die „negativen“ Tendenzen des vorigen Jahrhunderts von neuem wieder eine Notwendigkeit werden. In der Tat hat die Reaktion, die noch von der „Reaktionszeit“ her datiert, in den besseren Geistern bereits die tiefere Begründung des Gesetzes, die rücksichtslosere Kritik

der schlechten Existenzen erzeugt. — Der mittelalterlich-reaktionären Richtung, die in den obersten und untersten Schichten der Gesellschaft ihren Boden hat oder sucht, tritt die philosophisch-radikale als deren Todfeind entgegen. Ihr schließen sich in näheren oder weiteren Kreisen mit mehr oder weniger Anspruch auf selbständige Geltung an: die „Konstitutionell-Liberalen“, die „Nationalen“ und die sogenannte „praktische“ Richtung.

Die konstitutionell-liberale Partei oder der süddeutsche Liberalismus hat in der unmittelbaren Gegenwart die größte Berechtigung, im gegenwärtigen Volksbewußtsein die breiteste Basis, ohne daß er eigentlich dieses beherrscht, da er vielmehr von ihm getragen wird, als daß er ihm sein Prinzip und seine Richtung zu geben vermöchte. Er fußt in den unserer Zeit überkommenen Ideen der französischen Revolution, die gegenwärtig, nachdem sie in der Juli-Revolution ihren Kulminationspunkt erreicht haben, nur noch als Niederschlag einer großen kämpfenden und schöpferischen Vergangenheit im allgemeinen Volksbewußtsein fortleben, aber bereits hinter neuen Prinzipien, hinter eine neue schöpferische Zeit zurücktreten. Die französische Revolution war die Praxis der Philosophie des 18. Jahrhunderts, und wie diese Philosophie von jener des 19., ebenso unterscheidet sich die Praxis des 19. Jahrhunderts, die noch in der Zukunft liegt, von jener des 18. Den schlagendsten Beweis, daß die französische Revolution ihren Kreislauf beendet hat und die Zukunft ein neues Prinzip erheischt, hat die Juli-Revolution geliefert. Diese Revolution, der reinste Ausdruck, gleichsam die Spitze jener von 1789, mußte notwendig das *Juste-Milieu* ins Leben rufen. Sie hat die Macht in die Hände jener Mittelklasse überliefert, welche die Revolution von 1789 zur Herrschaft berief. So hat diese Revolution jene zu ihrer Zeit kühne Antwort der berühmten Sieyesschen Frage verwirklicht. — Die Herrschaft des *Tiers-Etat*, mit anderen Worten das *Juste-Milieu*, war das Ziel der französischen Revolution, und wenn uns jetzt dieses Ziel theoretisch nicht mehr befriedigt, so beweist dies eben, daß das 19. Jahrhundert prinzipiell schon weiter gegangen ist als das 18. — Nicht der Terrorismus des Konvents und des Kaiserreichs, sondern die Besonnenheit der Konstituante und der Juli-Revolution, nicht Robespierre und Napoleon, sondern Mirabeau und Lafayette, nicht die Sansculotten, sondern der *Tiers-Etat* (*Juste-Milieu*), sind die Repräsentanten der französischen Revolution in ihrer Reinheit und Prinzipientreue. Der Konvent und das Kaiserreich mußten wieder untergehen, ja es mußte eine Reaktion, die Restauration, eintreten, weil jene Existenzen prinzipienlos

waren. — Erst dem 19. Jahrhundert ist es vorbehalten, das ganze Volk zu emanzipieren; erst jetzt wird eingesehen, daß die Herrschaft der Majorität nicht Volksherrschaft ist; daß der Staat einig, nicht geteilt sein darf, wenn er die Allgemeinheit sein soll. Das vorige Jahrhundert war in einer Einseitigkeit befangen, die erst jetzt, nachdem die Theorien desselben in der Juli-Revolution ihre wirkliche Vollendung erreicht haben, allgemein gefühlt wird.

Es ist schon oft behauptet worden, daß gewisse Ideen in der Luft einer geschichtlichen Periode liegen, der sich niemand erwehren könne. Es herrscht alsdann eine Unbehaglichkeit in den Geistern, und man kann nicht zur Ruhe kommen, bis diese Luftgestalten sich verdichtet, eine positive Form angenommen haben. Eine solche Unbehaglichkeit herrschte in der Periode zwischen dem Sturze Napoleons und der Juli-Revolution; diese gaben den Ideen der damaligen Zeit eine feste Gestalt. Jetzt ist die Welt wieder beunruhigt; aber andere Ideen, als die, welche die Juli-Revolution hervorgerufen haben, harren ihrer Verwirklichung entgegen. — Bis zur Juli-Revolution hat man sich, um den gehörigen Spielraum zur freien Entwicklung aller menschlichen Kräfte zu gewinnen, damit begnügt, ein Gleichgewicht der Gewalten im Staate herzustellen, ein höheres Prinzip kannte man eben noch nicht.

Wie es im Altertum dem gebildetsten Griechen nicht einfiel, daß die vielgepriesene Freiheit seiner sozialen Zustände durch die mit denselben eng verbundene Sklaverei eine höchst einseitige und illusorische war so dachte bis vor kurzem noch niemand daran, daß in den republikanischsten Institutionen unserer Zeit die Freiheit an dem Elend scheitert, welches noch einem sehr großen Teil unserer Gesellschaft jede Möglichkeit einer freien Entwicklung der Kräfte abschneidet. Der Pauperismus, die Verarmung des Volkes, hat erst in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen gewußt, und er hat den Bestrebungen der Zeit eine ganz neue und eigentümliche Richtung gegeben. Man fühlt, daß die freisinnigsten Bestrebungen bis jetzt unzureichend waren, die Mehrzahl der Menschen aus einem Zustande zu ziehen, der der Sklaverei faktisch gleichkommt; man macht plötzlich die Entdeckung, daß es noch im 19. Jahrhundert Heloten gibt. Seitdem ist es nicht mehr die Feudalaristokratie, auch nicht der Absolutismus allein, was dem Zeitgeiste widerspricht: die ganze Organisation oder vielmehr Desorganisation unseres sozialen Lebens erheischt eine Reform. — Die Gesetzgebung muß noch auf eine andere

Weise als durch die Polizei, durch Korrekcionell- und Kriminalgerichte, mit der armen, unmündigen Volksklasse in Berührung kommen. Von den süßen Früchten der Zivilisation erhält diese Klasse wenig, desto mehr von ihren herben zu kosten. Das ist eine große Ungerechtigkeit und ein ebenso großes Unglück. Alle freien Staatsverfassungen, von der französischen Republik an bis herab zu den Republiken des Altertums, sind an dieser Klippe gescheitert, und wenn die nordamerikanische Union ihre freien Institutionen aufrechterhält, ohne daß die Aufhebung des Gegensatzes von Pauperismus und Geldaristokratie im Geiste ihrer sozialen Institutionen liegt, so hat sie eben nicht diesem Geiste, sondern der Natur ihrer Verhältnisse ihr Glück zu verdanken; nicht die gesellschaftlichen Einrichtungen, sondern der Boden, nicht das, was die Menschen geschaffen, sondern das, was die neue Welt ihnen gab, läßt bis jetzt der freien Entwicklung aller Kräfte noch den nötigen Spielraum, um den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie nicht aufkommen zu lassen. Wenn aber dieser glückliche Naturzustand auch noch lange dauern mag, so läßt er sich doch ausmessen, und man kann mit Gewißheit vorhersagen, daß er ebenso in der Zeit sein Ende haben wird, wie der Raum des amerikanischen Bodens nicht unbegrenzt ist. Und die Dauer dieses glücklichen Naturzustandes wird vielleicht nicht so lang sein, als man nach der einfachen Berechnung des noch nicht in Besitz genommenen Bodens annehmen könnte. In dem Bankstreite haben sich schon die ersten Symptome des Endes jenes glücklichen Naturzustandes gezeigt; schon steht die Geldaristokratie dem Volke entgegen, und wenn sie auch noch nicht Herr desselben geworden ist, so bildet sie doch bereits eine „imposante Minorität“. — Sobald der Mensch nicht sich selbst, sondern der Natur oder den Umständen sein Glück verdankt, ist er auch den Wechselfällen der äußeren Umstände unterworfen. Den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie aufzuheben und Einheit im Staate zu schaffen: das sind die Bestrebungen, an deren prinzipieller Begründung das 19. Jahrhundert eben jetzt arbeitet.

Als im politischen Bewußtsein des deutschen Volkes die ersten Anfänge des neuen, selbständigen, über Frankreich und seine Revolution hinausgehenden Prinzips auftauchten, war der über den eigenen Zweck noch durchaus unklare, unreife und rohe Ausdruck dieses politischen Bewußtseins die sogenannte nationale Richtung. Die gesinnungslose deutsche Journalistik sprudelte plötzlich von „nationaler“ Gesinnung über. Die heterogensten Dinge

wurden zur nationalen Angelegenheit erhoben: Grabmäler und Gesangsfeste, mittelalterliche Ruinen und moderner Gewerbefleiß, humanes Mitgefühl für Verunglückte und Franzosenfresserei, Religion und Schutzzölle für monopolistische Bestrebungen, Freiheit und Baumwolle, Eisenbahnen und Rüben wurden zu einem „Gefühlsbrei“ unklarer Wünsche und Hoffnungen. Das bleibende Organ der „Nationalen“, das in jener Zeit zur Welt kam und noch heute diese Richtung vertritt, ist die „Oberdeutsche Zeitung“. Diesem Blatte erscheint die deutsche Nation wie ein Rohstoff, der nur unter dem Schutze eines tüchtigen Prohibitivsystems von ihr bearbeitet werden darf, um in der Reihe der großen, modernen, zivilisierten Nationen eine würdige Stellung einzunehmen. — Die tierische Bewußtlosigkeit, die „Naturwüchsigkeit“ ihres blinden Triebes bringt diese Partei in sehr nahe Berührung und Verwandtschaft zu jener reaktionären, welche gerade der rohen Naturwüchsigkeit mit Willen und Bewußtsein zustrebt. Der Unterschied zwischen der nationalen und mittelalterlich-reaktionären Partei besteht nur darin, daß jene sich unbewußt in einem Elemente bewegt, nach welchem diese, wie gesagt, mit Bewußtsein zurückstrebt, und es darf daher nicht auffallen, daß die reaktionäre Partei die nationale als Mittel zu ihren Zwecken benutzt und daß die letztere — in die Falle geht. Jedenfalls steht die nationale Partei der reaktionären näher als dem süddeutschen Liberalismus, der eben die in Rede stehende Partei als seinen Gegensatz hervorgerufen hat.

Den „Nationalen“ am nächsten stehen die sogenannten „Praktischen“, die aber in der Tat nur die abstrakten Theoretiker der materiellen Interessen sind. Auch die Nationalen stellen die materiellen Interessen sehr hoch. Während diese Interessen aber von den letzteren der deutschen Nationalität wegen in den Vordergrund gestellt werden, erheben die „Praktischen“ umgekehrt die deutsche Nationalität um der materiellen Interessen willen in den Himmel. Die „Praktischen“ huldigen den materiellen Interessen ihrer selbst wegen. Sie begreifen nicht, daß die Fortschritte in den Werkstätten der Industrie und jene in den Werkstätten des Geistes Kinder ein und desselben Vaters sind, des freien Selbstbewußtseins, der männlichen Selbständigkeit, die sich nur in ihren eigenen Schöpfungen genießen will. Sie haben nur den äußeren Nutzen im Auge, der aus den Erfindungen der Mechanik den Fabrikherren, Kaufleuten, Reisenden und Konsumenten erwächst, nicht den Geist, der aus innerer Schöpferlust alles dieses und auch noch etwas mehr schafft. — Der Nutzen, der krasseste Materialismus ist ihr Abgott. In den geistigen Kämpfen unseres

Jahrhunderts verhalten sie sich völlig indifferent, und wenn sie daher auch von der religiösen Gefühlsschwärmerei der Nationalen und Reaktionären gleich weit entfernt sind, so bilden sie doch gegen diese beiden Richtungen weniger eine Opposition, als daß sie dieselben vielmehr in ihren geistigen oder religiösen Bestrebungen ignorieren und sich der Hoffnung hingeben, die materiellen Interessen würden am Ende schon alles Geistige überwuchern und in Vergessenheit bringen. — Das Hauptorgan der „Praktischen“ ist Biedermanns Monatsschrift.

Wir hätten schließlich noch von einer politischen Partei zu sprechen, die bis vor kurzem eine große Rolle bei uns spielte, jetzt aber in sich selbst keinen Haltpunkt mehr hat und größtenteils von der mittelalterlichen Reaktion absorbiert wird. Wir meinen die Anhänger des Beamten- und Polizeistaates, aber sie bilden, wie gesagt, im Grunde gar keine Partei mehr, so sehr sie auch bemüht sind, die Stütze, die ihnen von oben entzogen wurde, im Volke zu suchen.

Freuen wir uns des Fortschritts im politischen Bewußtsein des deutschen Volkes, der die Gestaltung entschiedener Parteien mit sichtbaren politischen Farben möglich machte, und der wiederum durch den Kampf der Parteien gefördert wird. Wenn auch das politische Ziel unserer Ansicht nach höher gesteckt ist als die meisten anzunehmen scheinen, so ist doch alles, was die politische Bildung des Volkes befördert, ein Schritt näher zu diesem Ziel, und wie verschieden auch unsere politischen Ansichten sein mögen, wir halten es schon für einen unschätzbaren Gewinn, wenn unserem Volke zunächst sein Lebenselement, die erste Bedingung seiner Existenz, wenn ihm die Oeffentlichkeit, also Preßfreiheit, öffentliche Gerichte, kommunale, provinziale und Staatsvertretung nach und nach, wie wir hoffen, zuteil werden.

Aus: Georg Herwegh: „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“ 1843.

I.

PHILOSOPHIE DER TAT.*)

Vom Verfasser der europäischen Triarchie.

Von der Kartesischen Philosophie ist nur das erste Wort wahr; er konnte nicht cogito ergo sum, sondern nur cogito sagen. Das erste (und letzte), was ich erkenne, ist eben meine Geistesart, mein Erkennen. Der Geist, das zum Selbstbewußtsein erwachte Leben, konstatiert 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 tätig bin oder, da es keine andere Tätigkeit gibt, daß ich tätig bin, nicht aber, daß ich bin. Nicht das Sein, sondern die Tat 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 eigenen Lebens im Spiegel außer sich gekommen. Es sieht ein, daß das Spiegelbild sein eignes ist. — Das Erwachen des Lebens zum Selbstbewußtsein ist ein komplizierter Akt. Das einfache Ichsagen konstatiert 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 ins 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 Geglauhtes. Erst das „Ich denke“ konstatiert etwas, die Sich-

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

selbstgleichheit des einen im andern. Was der Ichsager glaubt, das Ich, die Identität, wird hier zum begriffenen Inhalt der Tat — wogegen sich hier der mathematische Punkt, das schwarze Nichts, das sich Sein nennt, als der mitten in seiner Tätigkeit fixierte, erstarrte Akt des Selbstbewußtseins zeigt. Wird nämlich dieser Akt nur halb vollzogen, das Denkende im Unterschiede von sich, dem Gedachten, festgehalten, 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 Tat erstarrt. Die Brücke, der steile Uebergang vom Denkenden zum Gedachten, ist abgebrochen, die Lebensarterie unterbunden. Das lebendige Werden wird totes Sein und das Selbstbewußtsein zum theologischen Bewußtsein, das sich nun einen Uebergang 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 Schatten, der theologische Gott, das „ewig-Seiende“, der „absolute Geist“, usw.

Das selbstbewußte Ich, von dem alle Philosophie ausgehen muß, weil das „Ich denke“ ebensowohl 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 fürs Denken, für die Geistestat. Das „Ich denke“ hat sich uns als die Tat 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 Sichanderswerden 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 im steten 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 Teil desselben, sein Selbstbewußtsein, in stetem Wechsel, in einer sich stets ändernden Tätigkeit. Bleibend ist nur diese Tätig-

keit selber oder das Leben. Notwendig 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 Sichanderswerden oder Sichbeschränken seine Sichselbstgleichheit oder freie Selbstbestimmung erkennt. Ohne diesen Akt ist es kein wirkliches Ich, keine Identität, sondern entweder seiner eigenen Tat unbewußt (unschuldig, 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 Schere des Verstandes den kontinuierlichen Lebensfaden durchschneidet, die Bewegung unterbricht, den Atemzug erstickt. Ich ist eine Geistestat, eine Idee, welche nur im Wechsel zu begreifen. Ueber dem Wechsel steht nur das Gesetz, welches demselben die Bewegung bedingt. Der Geist erkennt dieses Gesetz durch die Erkenntnis seines Lebens. Indem er sich, seine eigene Tätigkeit erkennt, so erkennt er alle Tätigkeit, alles Leben, mit derselben Gewißheit. Leben ist Tätigkeit. Tätigkeit aber ist Herstellung einer Identität durch Setzen und Aufheben seines Gegenteils, Erzeugung seinesgleichen, seiner Sichselbstgleichheit, durch den Durchbruch der Schranke, in welcher Ich Nichtich. Tätigkeit ist, mit einem Worte, Selbsterzeugung, deren Gesetz der Geist durch seine eigene Selbsterzeugung erkennt.

Der Wechsel, die Verschiedenheit des Lebens, kann nicht als ein Wechsel des Gesetzes der Tätigkeit, 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 Geistestat, 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 ebenso 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 Tätigkeit, die das Selbstbewußtsein am Ende als seine eigene erkennt. Aber die Reflexion, die Tätigkeit, die nie

zu ihrer Sichselbstgleichheit kommen kann, sieht überall das Gegenteil der Wirklichkeit. 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 folgt notwendig ihr Gegenteil, 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 tätig, 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, reflektiert, 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 Fäulnis überliefert. Nachdem er seine Tat entgeistet, zum Körper, zum toten 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 Geistestat, 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 Tat, von der wir im Eingange gesprochen. Das Allgemeine ist mithin unwirklich, nur eine Abstraktion des Individuums, welches die Idee reflektiert, 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, in der Verschiedenheit, im Individuum oder richtiger in einer unendlichen Reihe von Individuen, im unendlichen Sichanderswerden oder Sichselbsterzeugen wirklich; das Allgemeine kommt, mit anderen 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 neueren, 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 festgeranntem 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 Tat 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 Hilfe die freie Geistesstat zu bekämpfen — eine sehr natürliche Allianz, eine Allianz von Vater und Sohn, die beide ihr Haus verteidigen — 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 inneren 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 hinausgekommen ist. Man fängt mit Anno 1 der Republik an und rechnet's dem, der von den neuesten Er-

scheinungen im Gebiete der politisch-sozialen Bewegung ein dürftiges Referat, vom abstraktesten, engherzigsten Gesichtspunkte aufgefaßt, nach Deutschland bringt, als eine Heldentat 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 salbungsvoll vom „Gotte“, dem „Vater“, und von seinen „Kindern“, den Menschen, die alle „Brüder“; glaubt auch das möglichste getan 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 Eigentum wieder in ihre alten Rechte einzusetzen oder zu erhalten. Die vagen 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 Erstgeborene sein; auch gibt es ungleiche Brüder — und nichts ist natürlicher, als daß die menschliche Gesellschaft, wenn ihr Verhältnis zu ihrem Wesen in kindlicher Weise als ein Familienverhältnis 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 protestiert, daß wir einen Vater außer oder über uns haben, daß wir Kinder eines andern sind? — Sein Geist, der die Identität, die Einheit mit seinem eigenen 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, nicht gleich, entgegengesetzt, nicht einig —, und wenn sie mit solchen religiösen Vorstellungen an die Aufhebung des Eigentums gehen wollten, so würden sie, trotz aller Protestationen Proudhons, gegen den rohen, materiellen Kommunismus, doch nur zum rohesten, abstraktesten, zum mönchischen oder christlichen Kommunismus, zur Vernichtung aller Selbständigkeit der Individuen, zur Ertötung

*) Man sehe die Kritik der Stein'schen Schrift: „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich“ im letzten Quartalheft der „Rheinischen Zeitung“.

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 eigene verleugnen oder ertönen — 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 heraufbeschworen wurde. Die soziale Freiheit ist entweder eine Folge der Geistesfreiheit, oder sie ist bodenlos und schlägt um so gewisser in ihr Gegenteil 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 anfinde.

Auf beiden Seiten sind, wie man sieht, die Kämpfer für die Freiheit, weil sie isoliert, 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 Zornmut der Tat abhanden gekommen ist, in dem Lügendreckhaufen der Religion und Politik mit ihrer Diogeneslaterne umherstöbern, um womöglich 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 metamorphosiert zu Markte zu tragen, vorgebend, es sei das alte bekannte Material, nur anders formiert. Die Form ist das Wesen; der Geist muß jedenfalls seine Produkte selbst erzeugen, und die Philister, die eher zugreifen, wenn sie glauben, die Ware, die man ihnen bietet, sei aus ihrer alten Rumpelkammer, merken es 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 Urgeistestat wie vor einer Teufels-erfindung 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 eigentümlich ist. Hört die Wahrheit auf zu schlummern, erwacht sie, so hört sie auf, im Dualismus der Religion und Politik zu erscheinen. — Religion und Politik sind Uebergänge von der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein des Geistes. Der religiöse Dualismus, die himmlische Politik, ist ein Produkt der Reflexion, des Zwiespaltes, des Unglücks — ebenso 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 verflorbenen goldenen Zeitalter, später in Prophezeiungen eines zukünftigen besseren Zustandes aus, in welchem aller Kampf, Zwiespalt, Sünde aufhören soll. — Die Bibel selbst, dieses altherwürdige Aktenstück vom Ursprung unserer Religion und Politik, das uns mit der größten Naivität in die theologische Sackgasse einführt, läßt Adam die erste Stimme eines ihm äußerlichen höheren Wesens erst nach dem Sündenfalle vernehmen. Sie prophezeit in ihrem letzten Abschnitte einen Zustand der Erkenntnis, in welchem alle Kreatur einig, nicht mehr unterschieden sein werde voneinander und ihrem Gotte. Der ganze Christus ist eine Antizipation dieser Erkenntnis. Gerade deshalb aber ist seine Rolle beendet von dem Augenblicke an, wo die Prophezeiung nicht mehr statthaft, weil sie in Erfüllung gegangen. Auch der Staat ist ebenso wie die Kirche, eine Antizipation 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 verleugnet zu werden, müssen sie selbst die Wahrheit lügen und leugnen. — 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, absorbieren lassen. Das ist der Begriff, und das zeigt auch die Geschichte dieses edlen 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 Martertum und auf einen Märtyrer, „auf diesem Felsen“, 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 Judentums 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 geliebt, 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 bekämpfen, ins Leben getreten und haben Repräsentanten allgemeiner Interessen geschaffen, die als unwirkliche Wahrheit der unwahren Wirklichkeit feindlich entgegengetreten sind. 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 nötig, stets zu wiederholen, daß die saubere Geschichte aller Religionen und Staaten eine notwendige war. So lange die Völker und Individuen noch nicht zur Sittlichkeit oder Selbsterkenntnis 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 äußeren Mächten beherrscht. Das ist klar. Aber klar ist auch, daß, wenn Religion und Politik das Produkt eines viehischen 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 notwendig machten, ebenso 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 beklagenswert 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 zustande gebracht,

die ersteren, 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 Gegenteil 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 ungeborene Freiheit ein Uebergewicht gegeben ist, ein theoretisches und praktisches Uebergewicht, so lange die Freiheit ihr nicht ebenfalls mit Konsequenz, mit der Konsequenz der Wahrheit, entgegentritt. Die Freiheit wird der geschlossenen Phalanx der Knechtschaft gegenüber stets den kürzeren ziehen, so lange sie ihr Prinzip nicht ebenso 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 notwendig hervortreten. Aber die Lüge ist darum nicht minder Lüge. Unsere ganze bisherige Geschichte war sozusagen eine Notlüge. Der Christ, um wirklich zu werden, mußte als Individuum gegen andere erscheinen, zunächst also im Gegensatz 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 Gegensatz zur Wirklichkeit, als Abstraktum — Gott, Priester, Papst, Kirche, Staat, Monarch usw. So tritt uns überall das abstrakt Allgemeine auf der einen Seite, auf der andern dagegen das materielle Individuum entgegen, ein zwiespaltiges, 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 Christentum, so wie

in der vollendetsten Staatsform, in der Monarchie, erlangt. Es ist ganz richtig: das Christentum ist die wahre Religion, und die Monarchie ist die Spitze aller Staatsformen. Mit anderen 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 Untertänigkeit, ist das Wesen der Religion und Politik, und in je vollkommenerer Weise sich dieses Wesen manifestiert, 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 aufs 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 abstrakte 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 Berechtigung der unvermittelten Gegensätze einander bekämpfender Individuen, sondern die abstrakten Menschenrechte oder das gleiche Recht der abstrakten Persönlichkeit, des reflektierten 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 abstrakte 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 anderen Seite als subjektive und objektive Geistestat manifestierte.

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 restauriert worden, das ist geschichtlich, und die Geschichte hat immer recht. Was hat auch die Revolution getan? — 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. Diese motivierten ihre Gesetze durch die Formel: *Car tel est notre plaisir*.

Das Volk wollte auch einmal das Pläsier haben, Gesetze zu machen. Seit fünfzig Jahren hat es deren tausende gemacht, und es scheint noch immer Pläsier daran zu haben. — Wir fügen hinzu: das Volk war nur der Affe der Priester, Robespierre, der die Existenz eines „höchsten Wesens“ dekretierte, gefiel sich in der Rolle eines Pontifex Maximus. — Unsere Burschenschaftler sind gute Christen und möchten aus ihrer Mitte einen frommen Kaiser salben, der zugleich Papst. — Der St. Simonismus war eine Nachäffung der Hierarchie. Die „Brahmanen der Logik“ wollten aus ihrem 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 bestiegen. Daneben werden alle möglichen Freiheiten beansprucht: die Handels-, Gewerbe-, Lehr- und Wissenschaftsfreiheit. Wozu? Zugunsten der Privatinteressen und Privatmeinungen, welche durch „freie Konkurrenz“ der Wahrheit und Gerechtigkeit die Herrschaft abzurufen 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 ebenso 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 Widerspruch befindet. Es erkennt seine Unwahrheit als einzelnes, ohne daß es diese Erkenntnis betätigt; es weiß, daß es im Unterschiede von der Allgemeinheit in der Unwahrheit, aber es will diesen Unterschied festhalten, weil es sich noch vor dem „Menschenteig“ des ancien régime, den es kaum negiert, 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 Fieberwut, 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 abstrakte Allgemeine hat keine Kraft mehr, ist zu altersschwach, um noch die Individuen zu unterdrücken, das Besondere zu absorbieren; 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 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 sich-selbstgleichen Dasein, wo alle die Formen, in welchen sich seine Tätigkeit bis dahin fixierte, zur Gewohnheit und „anderen Natur“ wurde, gesprengt werden und nichts als die Tätigkeit übrig bleibt — wo sich alle Naturbestimmtheit in freie Selbstbestimmung umgestaltet. Die deutsche Philosophie hat dieses Ziel des Geistes in einer Beziehung, in bezug aufs Denken, längst erkannt, und obgleich die Philister, als sie ihren ganzen Vorrat an verkörperten Ideen, an welchen sie etwas Greifbares hatten, was sie als ihr „Eigentum“ betrachten konnten, in Rauch aufgehen sahen, Zeter

über die Mordbrenner schrien, die ihnen alles „negierten“, so hat man sich doch wenig daran gestört. Was bei uns in bezug aufs Denken, das geschah in Frankreich in bezug aufs soziale Leben. — Die französischen Sozialphilosophen, früher schon Babeuf, ein Zeitgenosse Fichtes, 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 alldem alten Plunder übrig zu lassen als die Tätigkeit. Keine von den Formen, in welchen sich diese letztere bisher fixierte, kann bestehen vor dem freien Geiste, der sich eben nur als tätiger erfaßt, nicht bei irgendeinem gewonnenen Resultate stehen bleibt, dieses fixiert, verkörpert, materialisiert und als sein „Eigentum“ aufspeichert — der vielmehr als die Macht über alles Endliche, Bestimmte stets darüber hinausgeht, um sich stets von neuem als Tätiger — freilich jedesmal in bestimmter Weise — zu erfassen. Daran eben unterscheidet sich die freie Tat 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 Tat zu werden. Nicht nur das Denken, sondern die ganze menschliche Tätigkeit 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 Tat 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 theologischen 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 negierten, 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“ zurückverfallen, 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 Tätigkeit noch als ein wirklich anderes, und das Subjekt, um zum Genusse seiner selbst, seines Lebens, seiner Tätigkeit zu gelangen, muß das von ihm getrennte Objekt als sein Eigentum festhalten, weil es außerdem mit dem Verluste seiner selbst bedroht ist. — Erst in dem materiellen Eigentum kommt es dem Subjekte, das auf der Stufe der Reflexion steht, zum Bewußtsein, daß es für sich tätig ist — nein, tätig war. Seine Tat erfaßt es nie als präsent; es lebt nie in der Gegenwart, sondern nur in der Vergangenheit. Seines wirklichen Eigentums, seiner gegenwärtigen Tat geht es stets verlustig, weil es sich noch nicht in seiner Wahrheit zu erfassen vermag; nur den Schein, den Widerschein seines Eigentums, seiner Tätigkeit, seines Lebens hält es fest, als ob eben dieser Widerschein sein wahres Leben, sein wirkliches Eigentum, seine eigene Tat wäre! — Das ist der Fluch, der in der ganzen bisherigen Geschichte auf dem Menschen lastete, daß er nämlich die Tätigkeit 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 ins 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 Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot verzehren“, getreulich überlieferte. Das erste Wort dagegen, wodurch sich der freie Geist dem Menschen offenbarte, ist der bekannte Ausspruch der Ethik des Spinoza: „Gut ist, was die Tätigkeit fördert, die Lebenslust erhöht.“ Die „Arbeit im Schweiße des Angesichts“ hat den Menschen zum Sklaven und elend gemacht; die „Tätigkeit aus Lust“ wird ihn frei und glücklich machen.

Weil man bis jetzt in Deutschland und Frankreich nicht vereint, sondern jede Seite isoliert 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 Isoliertheit 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 beginnt. — 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 Bauers deutlich genug diesen ihren Charakter zu erkennen gibt. Daß es in Frankreich mit der Allianz des Radikalismus und der Legitimisten eine ähnliche Bewandnis 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 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 hinters 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 Pietisten 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 Verräter 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 Isoliertheit 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 isolierten Bestrebungen sich zusammenfassen.

Die freie Geistestat ist der Mittelpunkt, von dem alle Bestrebungen der Neuzeit ausgegangen und auf den sie alle wieder hinauslaufen. Es ist daher nötig, das Gesetz derselben, ihren Organismus, ihre Konsequenzen zu erforschen. Die Basis der freien Tat ist die Ethik des Spinoza, und die vorliegende Philosophie der Tat 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 hinauskommen. Um zum Sozialismus zu gelangen, hätte Deutschland auch einen Kant für den alten Organismus der Gesellschaft haben müssen, wie einen fürs 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 Wert der Negation erkannt, fürs Handeln nicht. Der Wert der Anarchie besteht aber darin, daß das Individuum wieder auf sich selbst angewiesen wird, von sich ausgehen muß. — Der philosophische Kritizismus Imanuel Kants brachte aber nur fürs Denken diese Anarchie hervor, und sein nächster Nachfolger, Fichte, legte den Grundstein der neuen Geschichte daher auch nur fürs Denken, nicht für das ganze Leben des Geistes, nicht für die freie soziale Tätigkeit. In dieser Beziehung hat man sich begnügt, die „Resultate der französischen Revolution“ sich anzueignen. Aber damit ist nichts getan. 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. 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 Tätigkeit anbetrifft, bei uns begnügt, und glaubte, was Rechtes getan zu haben. Nur in Frankreich widerfuhr dem Geiste sein Recht in betreff der freien sozialen Tätigkeit. Aus der Anarchie des Terrorismus ging Babeuf hervor, der französische Fichte, der erste Kommunist, der den Grundstein zur Fortentwicklung der neuen Ethik in bezug auf die soziale Tätigkeit 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 Geschicktes dabei herausgekommen, aus demselben Grunde, weshalb in Deutschland dieses Aneignen von Resultaten fehlschlug.

Der Mensch muß mit sich anfangen, mit dem Ich, wenn er schaffen, tätig 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 getan, aber die Geschichte hat sich nicht sogleich seiner Tat 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 diesseits 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! — Besehen 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 schlechthinnige Vernichtung aller Bestimmung, mithin aller Wirklichkeit. Aber es ist in der Tat nur das äußerliche Bestimmtwerden, die Herrschaft des einen über den anderen, was die Anarchie aufhebt. Die Selbstbestimmung wird hier so wenig negiert, 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 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 Tätigkeit — also dieses Sichsetzen, Sichbestimmen oder Sichbeschränken ist es nicht, was vom freien Geiste negiert 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 tätig sein, ohne eine äußere Schranke meiner Tätigkeit anzuerkennen — ohne einem anderen das Recht einzuräumen, mich zu beschränken. — Wie nun, wenn aller Kommunismus und Atheismus, alle Anarchie darauf hinauslief, die äußerlichen Schranken in Selbstbeschränkung, den äußeren Gott in den inneren, das materielle Eigentum in geistiges umzuschaffen? — Das klänge schon minder schrecklich, ist aber gerade das, was die Atheisten, Kommunisten und Anarchisten wollen, wollen müssen, da sie nicht 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 Ueberwindung der äußeren Schranken kommen konnte, daß die Anarchie vielmehr wieder in ihr Gegenteil, in die Herrschaft des einen über den anderen umschlug. Man müßte wieder die äußere Schranke, das materielle Eigentum, die absolute Verschiedenheit der Individuen tolerieren, weil man nicht verstand, sich selbst zu beschränken, seine Tätigkeit selbst zu bestimmen, das Ich in seinem Anderswerden, die Tätigkeit in ihrem Fürsichsein geistig zu erfassen. Die Terroristen und Babeufisten schrien über Verrat der Revolution, während zwei tief sinnige Männer, welche erkannten, was dieser Verrat notwendig erzeugen mußte, St. Simon und Fourier, sich bemühten, dem Uebel abzuhelfen, indem sie die Schranken-

losigkeit der sozialen Tätigkeit, welche den Gegensatz der Individualitäten schärfer hervortreten ließ als je zuvor, zu bestimmen, zu beschränken, wieder neu zu „organisieren“ strebten. — In ähnlicher Weise entsetzten sich die Kantianer und Idealisten, während Schelling und Hegel schon darauf sann, wie die negierte 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 Eigentum, Schelling das Gefühl und Hegel das Sein zuhilfe, um die objektive Welt wieder herzustellen — alles äußerliche, vom modernen Geiste längst negierte Bestimmungen. — Endlich begann in Deutschland wie in Frankreich, im Mikrokosmos 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 Cholera morbus, die Philosophen und Sozialisten der alten Schule flackerten teilweise 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, negierten Objektivität zu gebrauchen. Auf dieser Bahn muß fortgefahren werden, so wird endlich die Freiheit errungen.

Die Freiheit ist die Ueberwindung der äußeren Schranke durch Selbstbeschränkung, das Selbstbewußtsein des Geistes als Tätiges, die Aufhebung der Naturbestimmtheit in Selbstbestimmung. Die ganze bisherige Geschichte war, was das soziale Leben und das Denken betrifft, ebenso 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 fixiert, 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 Geistestat klar erkannt ist. Mit dieser Erkenntnis beginnt das Reich der Freiheit, an dessen Pforten wir stehen und anklopfen. Diese Erkenntnis 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 Reformation 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 „Erkenntnis 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 Sichanderswerden, die Ueberwindung des Andersseins 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 zuviel, beweist mithin gar nichts. Wenn alles gleich, so ist auch die Pflanze, das Tier dem Menschen gleich, und Heine, der abstrakte Pantheist, könnte mit vollem Rechte, von dem ironischen Gesichtspunkte des „Atta Troll“ ausgehend, die Freiheit und Gleichheit der Menschen (welche Aristokraten gegen die Tiere sind) persiflieren, 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 Tat 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 Heines — dieser letzte Ritter der modernen Romantik, dieser Verwesungsprozeß des Mittelalters — der muß jeden Augenblick in sein Gegenteil 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 Inter-

essen negierte und die himmlischen proklamierte. 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 Staatsgeschichte, sondern auch durch den Sozialismus sein Recht widerfahren. Die deutsche Philosophie ist bereits über den Idealismus Fichtes, wie der französische Sozialismus über den Kommunismus Babeufs, 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 — ebensowenig, wie wir sagen: es ist alles entgegengesetzt, alles verschieden — sondern der Geist macht alles entgegengesetzt und eins, verschieden und gleich; er schafft sich sein Gegenteil, das andere, die Welt, das Leben, um jedesmal über diese Bestimmung, Beschränkung seiner selbst hinauszugehen, zu sich selbst zurückzukehren und zu erkennen, daß es sein Gegenteil, seine Tat, sein Leben ist, um sich selbst, mit anderen Worten, als lebender oder tätiger zu begreifen, nicht materiell zu erfassen und festzuhalten, wodurch die freie Tat objektive Tatsache, die ihn beschränkte, das geistige Fürsichsein materielles Eigentum würde, das seine Sichselbstgleichheit, seine Sittlichkeit aufhebt, seine Freiheit negiert, den Fluß seines Lebens, seiner Bewegung hemmt und fixiert. — Das materielle Eigentum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes. Weil er die Arbeit, das Ausarbeiten oder Hinausarbeiten seiner selbst nicht als seine freie Tat, als sein eigenes Leben geistig begreift, sondern als ein materiell anderes erfaßt, muß er's auch für sich festhalten, um sich nicht ins Endlose zu verlieren, um zu seinem Fürsichsein zu kommen. Eigentum hört aber auf, dasjenige dem Geiste zu sein, was es sein soll, nämlich sein Fürsichsein, wenn nicht die Tat 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 festgehalten 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 Hilfszeitwörtern 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 Tätigkeit, sowohl im engeren Sinne, wo die Tat Idee, wie im weiteren, wo die Idee Tat genannt wird, mit klarem Bewußtsein desselben, also nicht aus Naturnotwendigkeit oder Naturbestimmtheit, wie bisher 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 Rätsel, 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 stehengeblieben. Und indem wir, Kinder der Revolution, über sie hinaus zur Sittlichkeit fortschreiten, so ist eben das Rätsel gelöst. — Die Vorläufer der Revolution haben diese Lösung des Rätsels geahnt. Montesquien schon sagte, die Republik sei nicht möglich ohne Tugend. Die Vorläufer der Revolution hatten, wie aus diesem Ausspruche sowohl, als aus manchen anderen von anderen, 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, ebenso 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 negiert, das Christentum ist schon über sie hinausgegangen, und das Mittelalter über das Christentum. Montesquien 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 Urstand rehabilitieren, wie die Reformation das Urchristentum, während die Geschichte längst über diese Urzustände hinausgegangen ist. Das kam daher, weil sie das Bewußtsein der Ausartung, der Abirrung hatten, aber nicht wußten, daß der Irrtum der Durchgang sei von der Bewußtlosigkeit zum selbstbewußten Geiste. Jeder Urzustand ist ein unentwickelter Keim, der verwesen muß, um 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 höchstens bleiben lassen, und müssen's wohl! Was wir wollen, ist etwas Nagelneues, was noch gar nicht dagewesen. 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 eintreten!

II.

SOZIALISMUS UND KOMMUNISMUS.

Vom Verfasser der europäischen Triarchie.

Wenn es wahr ist, daß unsere Zeit noch immer an dem Gegensatz von Theorie und Praxis leidet, daß die objektive Welt, welche der Gegenwart aus der Vorzeit überkommen ist, mit der subjektiven unserer modernen Gefühle und Ideen im Widerspruch steht: so ist in keinem zivilisierten Lande diese Krankheit gefährlicher, dieser Widerspruch schneidender, als in Deutschland. Zu welcher Tiefe der Empfindung, zu welcher Klarheit des Bewußtseins haben die Herren der deutschen Literatur Geist und Gemüt ihrer Landsleute herangebildet? Im Himmel unserer Ideen herrscht kein Vorurteil, keine Art von Haß mehr, da wird die Würde des Menschen aufs vollständigste anerkannt, da werden seine ewigen Rechte proklamiert; da sind alle Menschen Brüder und Genossen einer Familie, da existieren keine dem blinden Egoismus barbarischer Zeiten entsprungene Institutionen mehr, ja, da herrscht die absoluteste

Gleichheit — und welche Sophismen auch der in unserer Außenwelt verkörperte Egoismus gegen die absolute Gleichheit der Menschen vorbringen, wie sehr er sich abmühen mag, das Wesentliche am Menschen mit dem Zufälligen an ihm, das Normale mit dem Abnormen, kurz die wahre Natur des Menschen, den Geist, mit seiner noch unwahren, rohen Natur zu vermengen und zu verwechseln, um am Ende zu dem Schlusse zu gelangen, es gebe ebensoviele verschiedene Menschennaturen, als es verschiedene Individuen gibt: in unserm tiefsten Innern sind wir doch von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen überzeugt. Wir fühlen dies mit unsern größten Dichtern, wir erkennen es mit unsern erhabensten Denkern. Ja, Deutschland ist in der Theorie am weitesten — aber leider auch nur in der Theorie. Der Deutsche ist zu geistig, zu allgemein, um auf bestimmte, konkrete Lebensverhältnisse einzugehen. Er ist so eminent unpraktisch, daß er nicht einmal den Versuch wagt, seine Ideen ins Leben einzuführen. Seine edelsten Gefühle, seine erhabensten Gedanken betrachtet er als schöne Träume, als „Ideale“, und während andere Nationen durch ihre Taten oft ihre eigenen Ideen überflügeln — wie z. B. die französische in der ersten Revolution — wagt es die deutsche nicht, den Saum ihrer Gefühle und Gedanken mit praktischen Händen zu erfassen. Während wir so die freiesten Menschen, die reinsten Demokraten, die radikalsten Kommunisten sind, ertragen wir daneben die Zerrissenheit unserer Wirklichkeit ganz friedlich. Wir dulden alles und sehen von unserm erhabenen philosophischen Standpunkte oder gar mit religiöser Resignation auf die schlechte Wirklichkeit herab. Indem wir uns nicht zutrauen, unsere Ideen ins Leben einzuführen, wenden wir unsere Augen von der Gegenwart ab, dem Jenseits der Zukunft zu. Nirgends hat die Religion des Jenseits einen besseren Boden gefunden als in Deutschland. Nirgends hat gegenwärtig die Philosophie der Tat mit größeren Hindernissen zu kämpfen als bei uns, die wir noch immer an der mittelalterlichen Weltkrankheit, an dem Gegensatz von Praxis und Theorie, von Politik und Religion, von Diesseits und Jenseits laborieren.

Und doch kann die Philosophie der Tat ihr Prinzip nur von Deutschland erhalten. Nur da, wo die Philosophie überhaupt es bis zu ihrem Kulminationspunkt gebracht hat, kann sie über sich selbst hinaus und zur Tat übergehen. Der nur im Geiste und durch den Geist entstandene Gegensatz von Diesseits und Jenseits kann prinzipiell auch nur im Geiste und durch den Geist wieder überwunden werden. Wirklich ist die deutsche Philosophie bereits zum Prinzip der Neuzeit durchgedrungen und Philosophie der Tat

geworden; aber noch stehen wir erst im Anfange dieses wichtigen geistigen Prozesses, noch sind es nur wenige, die den Mut haben, die Schärfe des Gedankenschwertes der Außenwelt zuzukehren. Einige abstrahieren noch ganz und gar vom Leben; andere, die es schon zu nahe an sich herankommen ließen, um es ignorieren zu können, suchen sich, so gut es eben gehen will, mit demselben abzufinden, und da sie zu schwach sind, die Wirklichkeit dem Selbstbewußtsein gemäß zu gestalten, kehren sie ihre Waffe gegen sich selbst und machen den selbstmörderischen Versuch, ihr eigenes Bewußtsein nach der schlechten Wirklichkeit zu modeln. Zu den letzteren gehört Stein*), dessen Bestrebungen über eine tief in das Wesen der modernen Welt eingreifende Erscheinung ein richtiges Urteil zu gewinnen, hier näher beleuchtet werden sollen. Hierzu aber müssen wir vorab uns selbst über das Wesen dieser Erscheinung, sowie über deren innere Beziehung zur Philosophie und zum modernen Geistesleben überhaupt ein richtiges Urteil zu verschaffen suchen.

Das vorige Jahrhundert ist noch nicht bis zum Grundprinzip der Neuzeit hindurch gedungen, obgleich es diesem Prinzip, der absoluten Einheit alles Lebens, den Weg zu den Kulturstaaten Europas dadurch bahnte, daß es sich polemisch und kritisch gegen die mittelalterliche Gestaltung des sozialen Lebens, gegen Staat und Kirche verhielt. Indem es aber über Religion und Politik Aufklärung verbreitete, ließ es doch die Basis dieser Doppelperscheinung unangestastet und begnügte sich damit, die „Mißbräuche“, die sich in Kirche und Staat — wie es wähnte, aus Böswilligkeit oder Dummheit der Lenker dieser Institute — eingeschlichen haben, zu beleuchten und dagegen eine „vernünftige“ Religion und „rechtliche“ Politik zu empfehlen. Wie die Aufgabe des vorigen Jahrhunderts eine doppelte war, sich einem doppelten Zwecke zuwandte, einem religiösen und einem politischen, so teilten sich auch zwei Nationen in diese Arbeit: die deutsche warf sich hauptsächlich auf das religiöse, die französische vorzüglich auf das politische Gebiet. Dort bildet Kant, hier die Revolution das Ziel und Ende des vorigen Jahrhunderts. Von nun an beginnt in der Geschichte der Neuzeit eine neue Periode. Das vorige Jahrhundert wollte einen neuen Staat, den Rechtsstaat, und eine neue Religion, die Vernunftreligion, gründen. Doch kaum hatte es seinen negativen Zweck,

*) Siehe s. Buch: „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich.“ Ein Beitrag zur Zeitgeschichte von L. Stein, Doktor der Rechte, Leipzig, bei Otto Wigand.

den Umsturz der alten Religion und Politik, in der Wirklichkeit erreicht, so zeigte sich auch schon der innere Widerspruch seiner weiteren Bestrebungen. Jede Politik, sie mag eine absolutistische, aristokratische oder demokratische sein, muß notwendig, ihrer Selbsterhaltung wegen, den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft aufrecht erhalten; sie hat ein Interesse an den Gegensätzen, denn ihnen verdankt sie ihr Dasein — so wie mit der himmlischen Politik, mit der Religion, nicht mit dieser oder jener, sondern mit der Religion überhaupt, die Geistesknechtschaft notwendig verknüpft ist; denn auch sie kann den Menschen nicht zur Freiheit (des Geistes) kommen lassen, ohne sich selbst zu negieren, auch sie hat ein Interesse daran, daß das Göttliche, die Sittlichkeit, dem Menschen ein Jenseitiges, ein Aeüßerliches bleibe, daß er im Streben nach seinem Ziele verharre, da mit der Erreichung desselben ihr eigenes Dasein aufhört. Nun negierte zwar das vorige Jahrhundert den alten Staat, aber nicht den Begriff des Staates überhaupt, nicht den Gegensatz der auseinandergehenden, abstrakten Persönlichkeiten mit ihrem ganzen egoistischen Anhängsel, somit nicht die Notwendigkeit einer äußerlichen Regierung oder Beherrschung derselben. Man suchte das Uebel des Staates, wie der Religion, nicht im Wesen dieser Institute, sondern in der zufälligen Form derselben, oder in der Bosheit oder Dummheit der Staatsgewalten und Kirchenhäupter — und als man nun den „Rechtsstaat“ und die „Vernunftsreligion“ gründen wollte, erschrak man nicht wenig, hinter der ganzen scharfen und scharfsinnigen Verstandeskritik keinen einzigen positiven, organischen Gedanken zu erblicken. Die Religion war „aufgeklärt“, aber die Vernunft sträubte sich auch gegen jede neue Religionsform; die Politik des anciens régimes, die alte Regierungsform, war gestürzt, aber kein neuer „Rechtsstaat“ wollte sich konsolidieren. Seit Kant und der französischen Revolution suchte man vergebens nach einer vernünftigen und gerechten Basis für Staat und Kirche — aus dem sehr einfachen Grunde, weil diese mittelalterlichen Formen des sozialen Lebens weder auf Vernunft, noch auf Gerechtigkeit gegründet, sondern ganz naturwüchsig aus den blinden Kämpfen des Egoismus und dem Bedürfnisse des egoistischen Individuums entstanden sind. — Während man inzwischen im öffentlichen Leben vergebens nach neuen Formen der gestürzten mittelalterlichen Institutionen strebte und eine Form die andere verdrängte, ohne daß die letzte dem modernen Geiste mehr Befriedigung bot als die erste, bildeten sich im stillen, und in der Tat ganz polizeiwidrig, neue Ideen aus, die sich nicht nur kritisch der Vergangenheit, sondern auch organisierend der Zukunft gegen-

über verhielten. Man fing an, sich dem Grundprinzip der modernen Welt zuzuwenden. In Deutschland sprach Fichte zuerst, freilich noch etwas roh und wild, die Autonomie des Geistes aus; in Frankreich sehen wir in Babeuf die erste und daher ebenfalls noch rohe Gestalt eines einheitlichen Soziallebens auftauchen. Oder populär ausgedrückt: von Fichte datiert in Deutschland der Atheismus — von Babeuf in Frankreich der Kommunismus, oder, wie jetzt Proudhon sich präziser ausdrückt, die Anarchie, d. h. die Negation jeder politischen Herrschaft, die Negation des Begriffes Staat oder Politik.

Es ist hier das wesentlich neue Element hervorzuheben, welches mit Fichte und Babeuf in Deutschland und Frankreich sich zu entwickeln begann. Während das allgemeine Bewußtsein von nun an nur noch an der Errungenschaft des vorigen Jahrhunderts zehrt, so daß noch heute in Deutschland alles, mit wenigen Ausnahmen, unbewußt oder bewußt nach den Kantischen Verstandeskategorien denkt und die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (des abstrakten Verstandes) noch immer als das große Strebeziel der Zeit betrachtet wird — in Frankreich dagegen nichts populärer ist, als der „Rechtsstaat“ mit seiner „Volksvertretung“, seiner „Gleichheit vor dem Gesetze“ und seinen sonstigen Fiktionen — währenddessen, sagen wir, entwickelt sich auf beiden Seiten des Rheins — in Deutschland und Frankreich — ganz im stillen das Prinzip der Zukunft. Man betrachtet gewöhnlich irrtümlicherweise Kant als den Begründer der deutschen Philosophie und ein geistreicher Poet-Philosoph, Heinrich Heine, zog sogar eine Parallele zwischen den verschiedenen Phasen der französischen Revolution und der deutschen Philosophie, wo er Kant und Robespierre, Fichte und Napoleon, Schelling und die Restauration, Hegel und die Julirevolution als analoge Erscheinungen nebeneinander stellte. Der wahre Begründer der deutschen Philosophie aber, wenn man nun einmal einen persönlichen Repräsentanten für den Zeitgeist genannt haben will, ist kein anderer, als derjenige, dessen Weltanschauung ebenso sehr der französischen Sozialphilosophie zugrunde liegt — Spinoza —; und was die Heinesche Analogie betrifft, so sind nur Kant und Robespierre, d. h. die religiöse Revolution, analoge Erscheinungen. Die deutsche Philosophie aber, die positive Entwicklung der Geistesfreiheit, dieser Prozeß, der mit Fichte begann und mit Hegel endete, hat mit den weiteren Experimenten der französischen Politik so wenig Gemeinschaftliches im Prinzip, daß in der Tat die Phantasie eines Dichters dazu gehört, um hier Analogien herauszufinden. Desto analoger aber, ja wesentlich identisch ist

die deutsche Philosophie, die bis Hegel nur eine esoterische Wissenschaft war und erst jetzt als spekulativer Atheismus ihre Wirkung aufs Leben auszuüben beginnt, und die französische Sozialphilosophie, die in gleicher Weise erst jetzt, nach St. Simon und Fourier, sich von der Schule befreit und als wissenschaftlicher Kommunismus ins Volk einzudringen anfängt. Die Aehnlichkeit zwischen diesen beiden Erscheinungen ist keine poetische, sondern eine philosophisch nachweisbare. Nachdem nämlich der Babeuf'sche Kommunismus und der Fichtesche Idealismus sich durch ihren eigenen Nihilismus zugrunde gerichtet hatten, sehen wir in Deutschland Schelling und Hegel, in Frankreich St. Simon* und Fourier erstehen. Das Prinzip der Neuzeit, die absolute Einheit alles Lebens, welches sich in Deutschland als abstrakter Idealismus, in Frankreich als abstrakter Kommunismus manifestiert hatte, treibt nun seinen konkreten Inhalt aus sich heraus. Schelling und St. Simon gelangen als Gefühlsmenschen durch unmittelbare Anschauung zu ihren Resultaten und geben sie als solche, ohne sie zuerst durch die Dialektik der Spekulation zu vergeistigen, der erstaunten Welt preis, welche mehr durch Ueberredung, als durch Ueberzeugung für dieselben gewonnen wird; es ist aber eben darum noch nicht das wahre, weil es noch nicht das auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Resultat ist. Das Prinzip der Neuzeit gewinnt zwar jetzt schon in den verschiedenen Gebieten, die es in Deutschland und Frankreich betritt, einen festen Boden — es wird eine Macht, und vor ihrem belebenden Hauche verschwinden die toten, starren Gegensätze der schlechten Wirklichkeit, hier im sozialen Leben, dort in der Natur. Aber diese Macht hat noch nicht ihre Berechtigung gewonnen, sie hat sich noch nicht vor dem Geiste gerechtfertigt — und obgleich sie eben ihrer Unmittelbarkeit wegen, die Herzen schneller hinreißt und bei der für alles Gute und Große empfänglichen Jugend rascheren Anklang findet als die gleichzeitig auftauchenden, in streng wissenschaftlicher Form aufgestellten Lehren Hegels und Fouriers, so muß sie doch am Ende der höheren Macht der Wissenschaft das Feld räumen. Wenn man die Schriften jener auf scheinbar ganz verschiedenen Gebieten arbeitenden und in keinerlei äußeren Beziehungen stehenden Schriftsteller, sowie die Schicksale ihrer Theorien vergleicht, ist man erstaunt über die Aehnlichkeit derselben. Diese Aehnlichkeit erstreckt sich bei Hegel und Fourier bis auf die Bildung neuer Wörter und Wortfügungen, und von St. Simon, der freilich nicht, wie sein deutscher Geistesgenosse Schelling, sich selbst überlebte, darf man kühn behaupten, daß, wenn er heute noch fortvegetierte, er ebenso wie Schelling, sich

den Konservativen anschließen würde, wie das ja auch bei seinen vorzüglichsten Schülern, z. B. Michel Chevalier, wirklich der Fall ist. Es ist eine wesentlich gleiche Arbeit, die der deutsche und französische Geist über sich genommen und wenn noch ein Zweifel über das einige Grundprinzip übrig bleibt, aus dem in Deutschland die Lehre von der absoluten Geistesfreiheit, in Frankreich jene der absoluten sozialen Gleichheit mit allen ihren Konsequenzen entstanden, der gehe einen Schritt weiter, als die Theorien, der verfolge noch die praktischen Wirkungen derselben, wie sie sich eben jetzt und gerade hier auf der Grenze zwischen Deutschland und Frankreich manifestieren — und auch der letzte Zweifel über die gleichen Bestrebungen Deutschlands und Frankreichs muß, wie Nebel vor der Sonne dahinschwinden.

Die heutigen Sozialtheorien Frankreichs nähern sich zwar, sofern sie praktisch ins Leben einzugreifen beginnen, wieder dem Babeuf'schen Kommunismus, aber sie sind ihrem Wesen nach wirklich ebensoweit über Babeuf hinaus, wie die heutige deutsche Philosophie, die in ihrer Energie und Tatenlust ebenfalls wieder mehr an den Fichteschen Atheismus anknüpft, wesentlich doch über diesen hinaus ist. Denn zwischen dem Babeuf'schen Kommunismus und dem heutigen liegt die ganze Fülle der französischen Sozialphilosophie, wie zwischen dem Fichteschen und dem heutigen Atheismus die ganze Dialektik der deutschen Philosophie liegt. Die große Idee Fouriers, der den Organismus der Arbeit auf die vollkommenste Freiheit der Bewegung aller Neigungen gründete, ist für den heutigen Kommunismus nicht verloren — und obgleich die Konzessionen, welche Fourier, wie Hegel, dem Bestehenden gemacht hat und die auch deren Systeme ästhetisch, moralisch und intellektuell verunstalten, ein näheres Anschließen an Fourier und Hegel unmöglich machen, so erhält doch gerade im Kommunismus, im Zustande der Gemeinschaft, die Fouriersche Hauptidee erst ihre wahre Bedeutung und praktische Ausführbarkeit, wie andererseits die Hegelsche Idee der „absoluten Persönlichkeit“ erst im Atheismus ihren rechten Sinn erhält und vor falschen Deutungen bewahrt wird.

Durch Fourier und Hegel wurde der französische und deutsche Geist zu dem absoluten Standpunkte erhoben, auf welchem die unendliche Berechtigung des Subjekts, die persönliche Freiheit oder die absolute freie Persönlichkeit und das Gesetz der nicht minder berechtigten objektiven Welt, die absolute Gleichheit aller Personen in der Gesellschaft, keine Gegensätze mehr, sondern die beiden sich gegenseitig ergänzenden Momente eines und desselben Prinzips sind, des Prinzips der absoluten Einheit alles Lebens. —

Der sehr populäre Einwurf, der dem Kommunismus bisher, namentlich vom französischen Geiste gemacht wurde, daß nämlich der Zustand der Gemeinschaft, in welcher die absoluteste Freiheit aller Menschen und jeder Tätigkeit herrschen soll, ohne daß ein äußeres Gesetz, eine Regierung irgendwelcher Art, diese Freiheit vor Willkür schütze — daß ein solcher sozialer Zustand ein „idealer“ sei und keine Menschen, sondern „Engel“ voraussetze, dieser sehr verständige Einwurf ist hier beseitigt. Fourier und Hegel haben erkannt, daß es nur eine menschliche Natur, wie überhaupt nur ein Prinzip des Lebens gibt, nicht aber ein gutes und ein böses, Engel und Teufel, tugendhafte und lasterhafte Menschen — und indem Fourier mit dieser höheren Lebensanschauung an die sozialen Zustände herantrat und es auf dieselben anwandte, fand er, daß jede Neigung gut ist, wenn sie nur nicht durch äußere Hindernisse gehemmt oder umgekehrt auch durch Reaktion krankhaft gereizt wird, sondern vollkommen frei hervortreten und ihre Tätigkeit applizieren kann. Es ist dies das Geheimnis, welches Spinoza schon in seiner Ethik ausgesprochen hat, das aber erst durch Fourier seine Bedeutung für die objektive Welt der menschlichen Gesellschaft, wie es andererseits durch Hegel erst seine wahre Bedeutung für die subjektive Welt des menschlichen Geistes gewonnen hat. Wie nämlich Fourier das Problem der sozialen Gleichheit gelöst und den populär-verständigen Einwurf, als setze die absolute Gleichheit „Engel“ voraus, beseitigte, ohne daß er selbst den großen Dienst, den er dem Kommunismus hierdurch geleistet hatte, zu ahnen schien — da er sich ja ausdrücklich gegen die Negation des Eigentums verwahrte — so hat Hegel das Problem der persönlichen Freiheit gelöst und hierdurch — ebenso unwillkürlich, wie es scheint — einen andern Einwurf beseitigt. Der noch nicht durchgebildete deutsche Geist nämlich sträubte sich gegen eine Gesellschaft, in welcher jedes persönliche Eigentum und somit auch, wie er wähnte, jede persönliche Freiheit vernichtet sei. Durch Hegel kam aber der deutsche Geist zur Erkenntnis, daß die Freiheit der Person nicht in der Eigentümlichkeit des einzelnen, sondern in dem allen Menschen Gemeinschaftlichen zu suchen sei. Jeder Besitz, der nicht ein allgemein menschlicher, ein allgemeines Gut ist, kann meine persönliche Freiheit nicht fördern — ja, nur dasjenige ist wahrhaft mein eigenes, unverletzliches Eigentum, welches zugleich ein allgemeines Gut ist. Ein besonderer, individueller Besitz muß mir notwendig wieder einmal geraubt werden, wie er mir selbst nur durch Beraubung aller anderen eigentümlich sein kann. Proudhon hatte den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er auf

die Frage: qu'est ce que c'est la propriété? antwortete: la propriété, c'est le vol. Der französische und deutsche Geist haben das Grundprinzip der Neuzeit zur Wahrheit gemacht. Um aber auch diese Wahrheit im Leben zu verwirklichen, müssen sich jene beiden Momente derselben, die persönliche Freiheit und die soziale Gleichheit, wieder vereinigen. Ohne die absolute Gleichheit, ohne den französischen Kommunismus einerseits, andererseits aber ohne die absolute Freiheit, ohne den deutschen Atheismus, kann weder die persönliche Freiheit, noch die soziale Gleichheit eine wirkliche Wahrheit werden. So lange der Zustand der Gegensätzlichkeit und Abhängigkeit in der objektiven Welt noch Erkennung findet, so lange noch die Politik die Welt beherrscht, ist auch eine Befreiung derselben von den Fesseln der himmlischen Politik nicht denkbar. Religion und Politik stehen und fallen miteinander, denn die innere Unfreiheit der Geister, die himmlische Politik, stützt die äußere, und diese wiederum jene. So wie im Kommunismus, im Zustand der Gemeinschaft, keine Religion denkbar ist, weil sie, das Prinzip der Gegensätzlichkeit und Unfreiheit, notwendig zur Negation des Kommunismus treibt — ebenso ist umgekehrt im Atheismus, im Zustande der Geistesfreiheit, keine Politik denkbar. Als Robespierre an die Stelle der gestürzten alten, kompakten Politik das Phantom einer „freien Politik“ setzen wollte, mußte er vor allen Dingen dekretieren, daß der Konvent die Existenz eines „höchsten Wesens“ anerkenne, d. h. er konnte das Phantom eines „Rechtsstaates“ nicht ohne das Phantom einer „Vernunftsreligion“ ins Leben führen.

Gehen wir nun, nachdem wir das Wesen des französischen Kommunismus und seine innere Beziehung einerseits zum deutschen Atheismus, andererseits zum Grundprinzip der modernen Welt aufgefaßt haben, an die Steinsche Darstellung dieser Erscheinung und sehen zu, was er aus dieser Erscheinung gemacht hat!

Stein fühlte, daß Sozialismus und Kommunismus, wie sehr sie auch in mancherlei Beziehung und namentlich darin auseinander gehen, daß jener mehr eine Theorie ist, während dieser unmittelbar ins praktische Leben eingreift, ferner darin, daß der Sozialismus sich im Grunde nur auf die Organisation der Arbeit bezieht, während der Kommunismus das ganze soziale Leben umfaßt und in ihm eine Radikalreform, die Aufhebung des Privateigentums, sowie jeder Herrschaft erstrebt — er fühlte, sagen wir, daß trotz dieser Verschiedenheit in den Resultaten des Kommunismus und Sozialismus doch das Grundprinzip beider identisch sei. Teils ihre gleichzeitige historische Entstehung und Fortbildung, teils ihre unverkennbare innere Beziehung zueinander, da sie beide ihr Haupt-

augenmerk auf das Proletariat richten, mußte Stein nötigen, einen gemeinsamen Grund für beide Erscheinungen zu suchen. Diesen Grund fand er nun in dem demokratischen Geiste, der sich schon vor der Revolution in Frankreich zeigte, mit ihr ins Leben trat und in und nach derselben sich immer entschiedener ausbildete. Man muß diesem richtigen Instinkte Steins Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ein anderer hätte vielleicht, statt der Gleichheit, die Freiheit als das Prinzip der heutigen Geistesrichtung in Frankreich aufgestellt und durch diese irrige Auffassung gerade das Charakteristische, was Frankreich den allgemeinen Zeitbestrebungen und namentlich Deutschland gegenüber eigentümlich ist, ganz aus den Augen verloren. Es ist ganz richtig: die Gleichheit ist das spezifische Element des modernen Frankreichs, und es war nicht zufällig, daß Philipp von Orleans sich den Namen Egalité beilegte. Daß aber dieser Grund nicht allein ausreicht, um die Erscheinungen im sozialen Leben des heutigen Frankreichs zu erklären; daß es überhaupt kein letzter Grund, kein Prinzip, sondern nur ein Moment des großen Prinzips ist, welches die moderne Welt bewegt, wenn auch, wie wir bereits zugegeben haben, dieses bestimmte Moment gerade in Frankreich prävaliert; daß mithin die sozialen Bewegungen Frankreichs seit der Revolution keinen zureichenden Grund in ihm haben: das hätte schon ein Blick auf das Wesen der Gleichheit selbst, die ohne Freiheit und Einheit gar nicht denkbar ist, dann aber wiederum ein Blick auf die Revolutionsgeschichte zeigen können, welche zwar die Egalité als ihren Mittel- und Schwerpunkt in den Vordergrund stellt, daneben aber auch die Freiheit und Einheit nie vergaß. Die Liberté, Egalité und Unité bilden überall in der Revolutionsgeschichte die heilige Trias, welche die Herzen entflamte in dem Kampfe gegen Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Lüge aller Art. Stein verschloß seine Augen gegen diese Erkenntnis, weil er sich überhaupt der ganzen Bewegung der Zeit gegenüber nicht als ein Erkennender verhält. Wir dürfen es eben nicht anders als einen glücklichen Instinkt nennen, wenn Stein gerade die Egalité so sehr betont; er fühlte sich von jener demokratischen Bewegung, in deren Mitte er sein Buch schrieb, gleichsam erdrückt — er atmete ihre Luft ein, und diese Luft preßt ihm ängstliche Seufzer aus der Brust. Ja, Stein sieht den hereinbrechenden Sturm, der die Grundfesten der Gesellschaft erschüttern wird, voraus, aber nicht, weil er die geistigen Elemente kennt, sondern weil er mit ihnen, wie das Tier mit den natürlichen Elementen, in unmittelbarer Berührung steht; die Zukunft erleuchtet ihn daher auch nicht, sondern sie erschreckt ihn nur. Das „Prin-

zip“, von dem er spricht, hat, für ihn wenigstens, keinen soliden Boden; er hat es, wie gesagt, aus der Luft gegriffen oder vielmehr er ist von der Luft, die in Frankreich mit dem Elemente der Gleichheit geschwängert ist, ergriffen worden. — Das wahre Prinzip der französischen Geistesrichtung liegt tiefer. Die Wahrheit, die sich einerseits als subjektive Freiheit, andererseits als objektive Gleichheit oder Gerechtigkeit manifestiert, die Wahrheit, deren wesentliches Merkmal die Einheit, das ist das eigentliche Prinzip der französischen, wie der deutschen, modernen Geistesrichtung. Der gute Stein hat dieses Prinzip ganz und gar verkannt, deshalb erschien ihm die französische Geistesrichtung als eine einseitige. Einseitig ist sie allerdings, sie verfolgt eine bestimmte Seite der Wahrheit, die Seite der Gerechtigkeit, weil sie eben mehr zur Tat, als zur Idee berufen ist. Aber ein Irrtum ist darum diese Richtung keineswegs. Sie hat eine entschieden ausgesprochene Beziehung zu ihrem Gegensatze; sie ist sich dieser Beziehung bewußt, weil ihr eben das Mittelglied, die Wahrheit oder das Prinzip der Einheit, nicht fehlt. Freilich schwebt nach Steins Darstellung die Egalité in der Luft; man weiß nicht, woher sie gekommen, daher auch nicht, wo es eigentlich mit ihr hinaus soll. Aber was kann Frankreich dazu, daß ein deutscher „Doktor der Rechte“ nicht zum Verständnis dessen kommen kann, was den französischen Geist bewegt? Das ganze Steinsche Buch ist im Grunde nichts als ein langer Seufzer — wie man deren so häufig von jenen vernimmt, die den positiven Gehalt unserer modernen Bestrebungen nicht zu erfassen vermögen, und dennoch über diesen Bestrebungen zu stehen vermeinen — die darum die „negativen“ Tendenzen der Zeit bejammern, weil sie nicht imstande sind, ihren positiven Inhalt zu begreifen.

Der grobe Irrtum, zu dem Stein zunächst durch seine schiefe Auffassung des französischen Geistes fortgetrieben wird, besteht darin, daß er in dem Streben nach Gleichheit nur die rein äußerliche, materielle Richtung auf den Genuß hin erblickt. Während er selbst den sogenannten Materialismus unserer Zeit entschuldigt, indem er darin nur die erste Arbeit der abstrakten Persönlichkeit sieht, sich einen konkreten Inhalt zu geben, findet er im Kommunismus nur das Streben des Proletariats, sich einen gleichen Genuß mit den Besitzern zu verschaffen. Es ist aber gerade einer der Hauptvorzüge des Kommunismus, daß in ihm der Gegensatz von Genuß und Arbeit verschwindet. Nur im Zustande des getrennten Besitzes ist der Genuß von der Arbeit unterschieden. Der Zustand der Gemeinschaft ist die praktische Verwirklichung der philosophischen Ethik, welche in der freien Tätigkeit den wahren und

einzigem Genuß, das sogenannte höchste Gut erkennt — so wie umgekehrt der Zustand des getrennten Besitzes die praktische Verwirklichung des Egoismus und der Unsittlichkeit ist, welche einerseits die freie Tätigkeit negiert und die zur Arbeit des Sklaven herabwürdigt, andererseits an die Stelle des höchsten Gutes des Menschen den tierischen Genuß setzt als das würdige Ziel jener ebenso tierischen Arbeit. — Stein steckt noch mitten in diesen Abstraktionen von Arbeit und Genuß, während der Kommunismus längst darüber hinaus und — versteht sich im Geiste seiner ersten Repräsentanten — bereits das geworden ist, was er einst in der Wirklichkeit sein soll: Die praktische Ethik. — Stein kennt den Kommunismus nur in seiner ersten, rohesten Gestalt; was seit Babeuf mit der Idee des Kommunismus vorgegangen ist, die sozialistischen Lehren St. Simons, Fouriers, Proudhons usw. betrachtet er nicht als Entwicklungs- und Durchgangsstufen jeder Idee, sondern isoliert als selbständige Erscheinungen, deren Zusammenhang mit der allgemeinen Idee der Egalité er wohl ahnt, deren spezielle Beziehung auf den Kommunismus ihm aber so wenig zum Bewußtsein gekommen ist, daß er z. B. Proudhon neben Lammenais gruppiert, und ihn, weil er eben nicht weiß, wo er ihn hinstellen soll, zu einem „nebengeordneten Schriftsteller“ macht! Ein Kommunist ist ihm Proudhon nicht, obgleich er das persönliche oder Privateigentum in der schärfsten Weise kritisiert und negiert. Nach dem Bilde freilich, welches er, Stein, sich von dem Kommunismus gemacht hat, kann Proudhon kein Kommunist sein, denn Proudhon ist wissenschaftlich! Er kann aber auch kein Sozialist in dem Sinne Steins sein, denn er negiert ja das Privateigentum. Ergo ist er ein „nebengeordneter Schriftsteller“! — Den eigentlichen Sozialismus trennt Stein ganz und gar vom Kommunismus, er gibt eine magere Abstraktion von St. Simons und Fouriers Theorien, die sich in bereits erschienenen deutschen Uebersetzungen und vereinzelt Darstellungen mindestens ebenso gut vorfinden; aber vom wesentlichen Zusammenhang dieser und der kommunistischen Theorien keine Spur. — Mit seiner armseligen Kategorie der Egalité glaubt er alles abgemacht zu haben. Abgesehen hiervon ist das ganze Buch eine ideenlose Kompilation, ein Nebeneinanderaufstellen von St. Simon, Fourier, Leroux, Lammenais, Proudhon, Babeuf, Cabet usw., welche alle in einer gewissen Ordnung in Reihe und Glied, Mann neben Mann, wie preußische Gamaschenhelden aufgepflanzt stehen. — Nach der Einleitung hätte Stein seine Darstellung mit Babeuf beginnen müssen. Die erste Gestalt des Kommunismus ging unmittelbar aus dem Sansculottis-

mus hervor. Die Gleichheit, welche Babeuf im Auge hatte, war daher eine Sansculottengleichheit, eine Gleichheit der Armut. Reichtum, Luxus, Künste und Wissenschaften sollten abgeschafft, die Städte zerstört werden; der Rousseausche Naturzustand war das Phantom, das damals in den Köpfen spukte. Das große Feld der Industrie war diesem Kommunismus noch eine terra incognita. Es war der abstrakteste Kommunismus, die Gleichheit sollte auf negativem Wege, durch die Ertötung jeder Lust erzielt werden. Es war ein mönchischer, ein christlicher Kommunismus, aber ohne Jenseits, ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Nur die Naturbedürfnisse wurden als wirkliche anerkannt, aber gewiß auch nur aus Not. Hätte man sich den Menschen ohne Leib machen können, so würde man auch diesen negiert haben. Da dies nicht anging, ließ man den Ackerbau bestehen als ein Mittel, die leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen. Diese ärmste Gestalt des Kommunismus konnte ihr Leben nicht in der Theorie fristen, da sie selbst alle Wissenschaft negierte; sie mußte sogleich praktisch werden. Aber die Wirklichkeit war schon auf einer viel höheren Stufe als dieser Naturzustand, weshalb er denn auch den kürzeren zog. — Die Ursachen, welche zur Zeit des Kaiserreichs und der Restauration die Entwicklung des demokratischen Geistes äußerlich hemmten, dagegen um so stärker im Innern der Gesellschaft den Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat ausbildeten, wodurch eben jener Geist sich dergestalt kräftigte, daß er nach der Juli-Revolution in reichster Mannigfaltigkeit hervortreten konnte — werden von Stein mit einer Klarheit und Einfachheit nachgewiesen, die um so wohlthuender, je unerquicklicher im übrigen die doktrinäre Breite, verbunden mit häufigen Wiederholungen, dem Leser entgegen-treten. Was den letzten Umstand betrifft, so wird z. B. der Zusammenhang des Kommunismus mit dem Proletariat bis zum Ueberdruße wiederholt. Es ist dies die einzige lebensvolle Seite, welche Stein dem Kommunismus abzugewinnen vermag. Wo es sich dagegen um die Berechtigung der Ansprüche des Proletariats handelt, da schlüpft er mit einigen philosophischen Floskeln darüber hinweg, und man sieht an der Haltungslosigkeit seines Raisonnements die Unfähigkeit, hier zu einem Verständnis zu gelangen. Dieses Verständnis konnte ihm freilich nur durch die Einsicht in den Zusammenhang des Kommunismus mit dem Sozialismus und der Wissenschaft aufgehen, eine Einsicht, die ihm, wie gesagt, ganz und gar mangelt.

Wie sich eigentlich Stein die Lösung des sozialen Problems, dessen Wichtigkeit er anerkennt, — wie er sich die endliche Ver-

söhnung des Proletariats und der Bourgeoisie oder des Gegensatzes von Geldaristokratie und Pauperismus denkt, läßt sich aus seinem Buche, wo zwar über diesen Punkt viel hin und her räsoniert wird, nicht mit Bestimmtheit ersehen. Soviel ist gewiß, im Kommunismus, den er nicht begreift, sieht er nur ein Schreckbild, aber keine Versöhnung. Er muß also eine Vermittlung der Gegensätze im Zustande der Gegensätzlichkeit für möglich halten. Er hat dies auch durch einige allgemein gehaltene Phrasen leise angedeutet und sich hierdurch sowie andererseits durch seine Polemik gegen die „negativen“ Tendenzen in Deutschland seinen Platz unter den „Vermittlern“ angewiesen. — In der Tat ist aber an Vermittlung der Gegensätze im Zustande der Gegensätzlichkeit nicht zu denken. Stein bringt zwar auch den trivialen Satz vor, daß ja, nachdem die Standesunterschiede aufgehört haben, ein jeder sich Besitz erwerben könne; aber er erkennt es doch auch andererseits wieder an, daß dieses „Recht“ des Erwerbes nur ein illusorisches sei, da überall, wo der erworbene oder ererbte Besitz sich mit dem „Recht“ der abstrakten Persönlichkeit, mit dem Talent und der Arbeit verbindet, er notwendig den Sieg über das bloße „Recht“, über das mittellose Talent davontragen müsse. Es scheint, daß Stein einen Ausweg in der Aufhebung der Erbllichkeit des Besitzes findet, obgleich er dies nirgend ausspricht. Es gibt aber hier, wie überall, wo es sich um Prinzipien handelt, keine Vermittlung zwischen zwei entgegengesetzten. Das Prinzip des Privateigentums involviert, daß jeder mit dem Seinigen nach Belieben schalten und walten kann; ich kann mein Eigentum vererben und verschenken, sonst ist es eben nicht mein Eigentum, und ich werde es in der Regel meinen Kindern oder meinen nächsten Anverwandten oder auch meinen Freunden, aber nicht dem Staate, nicht dem Allgemeinen hinterlassen. Soll die Erbllichkeit aufgehoben werden, wie es die St. Simonisten wollten, so ist eben damit das Privateigentum aufgehoben, und es kommt dann nur noch darauf an, das Wesen des Kommunismus zu begreifen. Babeuf begriff dieses Wesen nicht, wie wir sahen. St. Simon begriff es ebenfalls nicht; er hatte nur die Ordnung, aber nicht die Freiheit im Auge; er wollte eine Hierarchie, die schlimmste aller Regierungsformen, weil die konsequenteste. Wo aber die Freiheit vernichtet ist, kann auch keine Gleichheit, keine Gerechtigkeit bestehen. St. Simon wollte die Gleichheit ohne die Freiheit, Fourier dagegen wollte die Freiheit ohne die Gleichheit; wie jener zu neuerungssüchtig war und in seinem praktischen Eifer die Theorie vernachlässigte, so war dieser zu konservativ

und wollte eine ganz neue und wahrhaft originelle Idee, jene der absolut freien Arbeit, mit dem Bestehenden vermitteln. Die neuesten Sozialreformer und Kommunisten sind endlich dahin gelangt, den Begriff des Kommunismus in seiner ganzen Schärfe und Tiefe zu fassen. — Nur durch die absolute Freiheit, nicht nur der „Arbeit“ in dem engeren, bornierten Sinne, sondern jeder menschlichen Neigung und Tätigkeit überhaupt — ist auch die absolute Gleichheit oder vielmehr Gemeinschaft aller erdenklichen „Güter“ möglich, sowie umgekehrt nur in dieser Gemeinschaft wiederum jene Freiheit denkbar ist. Die Arbeit, die Gesellschaft überhaupt soll nicht organisiert werden, sondern sie organisiert sich von selbst, indem jeder tut, was er nicht lassen kann, und unterläßt, was er nicht tun kann. — Zu irgendeiner Tätigkeit, ja zu sehr verschiedenartiger Tätigkeit hat jeder Mensch Lust — und aus der Mannigfaltigkeit der freien menschlichen Neigungen oder Tätigkeiten besteht der freie nicht tote, gemachte, sondern lebendige, ewig junge Organismus der freien menschlichen Gesellschaft, der freien menschlichen Beschäftigungen, die hier aufhören, eine „Arbeit“ zu sein, die hier vielmehr mit dem „Genuß“ durchaus identisch sind.

Von einer „Vermittlung“ des Kommunismus und des Prinzips des persönlichen Eigentums kann keine Rede mehr sein. Von nun an beginnt der wahre, der bewußte Prinzipienkampf. Die bisherige Geschichte hat das Prinzip des persönlichen Eigentums keineswegs rein durchgeführt; je mehr wir uns der Neuzeit nähern, desto mehr finden wir, daß jenes Prinzip seinem Gegner, dem Kommunismus, Konzessionen macht. Die bisherige Geschichte war nur ein blinder, naturwüchsiger Kampf zwischen dem abstrakt Allgemeinen, dem Staate, und dem Egoismus der einzelnen, der bürgerlichen Gesellschaft. Nur in der bürgerlichen Gesellschaft herrscht das Prinzip des persönlichen Eigentums in seiner Reinheit. Das Eigentumsrecht schlug aber mit dem Prinzip der abstrakten persönlichen Freiheit in sein Gegenteil um; das persönliche Eigentumsrecht brachte zunächst die Sklaverei hervor. Es bedurfte der Arbeit von Jahrtausenden, um dem abstrakten Rechtsstaate den Sieg zu verschaffen. Er selbst mußte sodann, weil er die bürgerliche Gesellschaft noch als feindlichen Gegensatz hatte, ebenfalls in sein Gegenteil umschlagen. Das Recht des Allgemeinen wird im Zustande der Gegensätzlichkeit und des Egoismus zum Unrechte aller. Der Rechtsstaat, auf seiner höchsten Spitze angelangt, ist entweder das Recht des einzelnen, der den Staat in sich konzentriert und von sich sagt: *l'état c'est moi*; oder er ist die Volkssouveränität. Aber nicht nur in diesen beiden

Formen, sondern auch in dem Zwitterding der „konstitutionellen Monarchie“, in dem Justemilieu zwischen Monarchie und Republik, hat der abstrakte Rechtsstaat sich bereits geschichtlich durch seine eigene Dialektik negiert. — Nehmen wir nur das eine Beispiel, die Republik, weil diese noch der Liebling vieler deutscher Philosophen ist. Der Rechtsstaat soll also dem Volke die Souveränität geben; aber indem er die abstrakte persönliche Freiheit, das persönliche Eigentum, zu garantieren berufen ist, muß er, die abstrakte Einheit oder Allgemeinheit der verschiedenen Persönlichkeiten, sich über dieselben und ihnen gegenüberstellen. Es entsteht somit der Widerspruch, daß das Volk, welches sich selbst beherrschen will, in Regierer, Herrschaft — und Regierte — Knechtschaft — auseinandergeht. Das Recht der Gesetzgebung, welches dem ganzen Volke gehören sollte, wird notwendig nur von einem Teile desselben ausgeübt, und zwar jederzeit von dem Teile des Volkes, der es versteht, durch Gewalt oder List die Macht an sich zu reißen. — Die Höflinge oder Regierungsschmeichler haben insofern recht, wenn sie sagen, die Regierungsform im Staate sei ganz gleichgültig. Der positive Rechtsstaat, wie er in Nordamerika schon seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in Europa seit der französischen Revolution teilweise besteht, ist allerdings ein Fortschritt über den feudalistischen, theokratischen und despotischen, d. h. über den noch mit der Naturbestimmtheit des Eigentums, der Abstammung, Nationalität, Religion usw. behafteten Staat, obgleich der Rechtsstaat, der ja ebenfalls die Naturbestimmtheiten noch nicht überwunden, sondern nur beseitigt hat, diesen bestimmten menschlichen Gesellschaften nähersteht, als der absoluten menschlichen Gesellschaft, dem Kommunismus — wie ja auch der Protestantismus ein Fortschritt über den Katholizismus ist, obgleich er ebenfalls diesem nähersteht, als dem Atheismus — und wenn ich die Wahl hätte zwischen Nordamerika und Rußland oder zwischen der französischen und österreichischen Politik, so würde ich erstere ebenso gewiß als die protestantische der katholischen Religion vorziehen. Aber prinzipiell ist die Regierungsform allerdings gleichgültig — jede ist der absoluten Freiheit und Gleichheit ihrem Wesen nach entgegen, und von der Despotie bis zur Republik, von dem Erbkönigtum, das unmittelbar aus der bürgerlichen Gesellschaft hervorgegangen ist, bis zur Wahlregierung durch Stimmenmehrheit, die das Naturelement des persönlichen Eigentums in der Staatsform überwunden hat, gibt es doch noch immer Herrschaft und Knechtschaft. Im besten Falle wird die kleinere durch die größere Zahl beherrscht. Aber das Repräsentativsystem,

welches in unseren großen Staaten eine Notwendigkeit ist, macht es zu gleicher Zeit notwendig, daß selbst bei dem radikalsten Wahlgesetz die Herrschaft der Majorität eine illusorische ist; sie schlägt notwendig in die der Minorität um — die Minorität regiert, kann nur regieren. Aber diese hat auch nur eine illusorische Macht; sobald sie dem Volke fühlbar, d. h., sobald sie eine wirkliche Macht wird, wird sie gestürzt, um — das Spiel so lange zu wiederholen, bis der Staat, der Zustand der Gegensätzlichkeit, sich dialektisch vernichtet und dem einigen sozialen Leben, dem Zustande der Gemeinschaft, Platz gemacht hat.

Einem Werke, das auf diese Weise die historische Entwicklung des Kommunismus darstellt, haben wir noch entgegenzuharren. Steins Buch läßt in dieser Beziehung nicht vieles, sondern alles zu wünschen übrig.

Wir wollen schließlich noch das Verhältnis Steins, als eines Hegelianers der Mitte, zum Kommunismus bezeichnen. — Stein ist ein politischer Rationalist, daher nicht nur in bezug auf den politischen Atheismus, d. h. in bezug auf den Kommunismus, sondern auch in betreff des positiven Rechtsstaates, über welchem er nur scheinbar steht, zu einem klaren Urteil unfähig und jeden Augenblick dem Mißgeschick ausgesetzt, in reaktionäre Tendenzen zu verfallen, weil er dem Phantom eines Rechtsstaates, dem „Vernunftsstaate“ nachjagt, der nirgends als in dem Gehirne der politischen Rationalisten existiert, so wie die „Vernunftreligion“ nur eine Fiktion der religiösen Rationalisten ist. — Die Sache ist nämlich diese: Hegel hat den Staat als die wirkliche Vernunft aufgefaßt haben wollen. Als solcher umfaßt er nicht nur die Rechtssphäre, sondern das ganze Leben des Menschen. In dieser Auffassung fällt der Begriff „Staat“ mit jenem der absoluten menschlichen Gesellschaft zusammen. Die absolute menschliche Gesellschaft aber kann nicht an irgendeinem bestimmten Orte oder in irgendeiner bestimmten Zeit fixiert gedacht werden; das Leben der menschlichen Gesellschaft ist das Leben der Weltgeschichte. In der Weltgeschichte aber ist der Staat aufgehoben. Es erging Hegel mit dem Staate, wie mit der Religion; indem er beiden das Absolute unterschob, um ihnen eine „ewige“ Basis zu geben, hob er sie eben damit auf. — Stein gehört nun zu denjenigen Hegelianern, die ihren Lehrer „mißverstanden“ haben, die noch von einem „absoluten“, von einem „vernünftigen“ Staate (und von einer „vernünftigen, absoluten“ Religion) träumen, und dadurch sich selbst eine Blöße und ihren Gegnern eine Waffe geben. — Man hat diese Hegelianer mit ihrem „Vernunftsstaate“ verhöhnt,

und man konnte dies in der Tat mit demselben Rechte, mit welchem Bruno Bauer den „beinernen Esel Isaschar“ vom Standpunkte des Glaubens aus verhöhnt und vernichtet. — Die noch keine politische Atheisten, sondern politische Rationalisten sind, legen den Maßstab der Kritik nicht an den Staat überhaupt, sondern an diesen und jenen Staat, an diese und jene Regierungsform, und indem das Phantom eines „Vernunftsstaates“ oder einer „vernünftigen“ Regierung noch in ihren Köpfen spukt, setzen sie die Abhängigkeit des Menschen in demselben Augenblick voraus, wo sie seine Selbständigkeit, seine Freiheit in Anspruch nehmen. Ihre Liberalität ist eine Fiktion; sie sind nur in einer Sphäre liberal, die keine Wirklichkeit hat, keine Wirklichkeit haben kann. Der „Vernunftsstaat“ ist entweder kein Staat, oder nicht die Wirklichkeit der Vernunft, denn diese negiert die Bestimmtheit des Eigentums, der Religion, der Nationalität, der Regierung, kurz, den ganzen Inhalt des Staates, ohne welchen er eben überflüssig wäre; sie erkennt nur die absolute Freiheit des Menschen an, eine Freiheit, die nur in der absoluten, aber nicht in dieser oder jener, nicht in einer noch mit Naturbestimmtheiten behafteten, menschlichen Gesellschaft realisierbar ist. Da aber die rationalistischen Politiker eine solche bestimmte menschliche Gesellschaft, einen Staat als das Absolute setzen, so kommen sie nie zur Wirklichkeit der Vernunft. Wo sie aber zur Wirklichkeit des Lebens hinabsteigen, werden sie reaktionär. In dieser, d. h. in der Praxis, gibt es bis jetzt noch keine menschliche Gesellschaft, die ihrem Begriffe entspricht. Es gibt nur Staaten, d. h. Gesellschaften, die noch mit den erwähnten Naturbestimmtheiten behaftet sind. Als solche haben sie nicht den Beruf, die absolute Freiheit zu verwirklichen, sondern denjenigen Grad von Freiheit, denjenigen Grad von Vernünftigkeit, der ihrem Standpunkte entspricht. Denn es gibt allerdings höhere und niedrigere Stufen der Staats- oder Regierungsform. Das Kasten- und Ständewesen ist z. B. gegenwärtig überwunden; wir haben wirkliche Staaten, welche die Naturbestimmtheiten als Staaten wenigstens, wenn auch noch nicht als menschliche Gesellschaften, überwunden haben; wir haben wirkliche Staaten, welche sich rein in der Rechtssphäre bewegen und alles, was außerhalb derselben fällt, wie z. B. die Religion, die Abstammung, das persönliche Eigentum, d. h. das Privatrecht, zwar nicht überwunden, aber doch, wie schon gesagt, beseitigt, d. h. als nicht zu ihrem Bereiche gehörig, von sich, dem Staatsrechte, getrennt haben; wir haben wirkliche Staaten, welche diese Trennung, z. B. von Staat und Kirche, als Prinzip aufstellen. — Die am weitesten fortgeschrittenen, modernen Staaten

huldigen diesem Grundsatz; andere gibt es, wo diese freieren Prinzipien noch nicht ins Leben geführt, wo sie noch nicht wirklich, positiv, aber doch möglich sind, weil das Bewußtsein des Volkes diese liberaleren Prinzipien bereits in sich aufgenommen hat. Die rationalistischen Politiker wollen aber von diesen liberaleren Prinzipien nichts wissen; sie wollen ihren „Vernunftsstaat“, und da dieser eine Fiktion ist, so wollen sie in der Wirklichkeit keine liberalen Prinzipien — und es darf uns daher keineswegs wundern, wenn einer von diesen Hegelschen (politischen) Rationalisten z. B. die Behauptung aufstellte, Protestanten, Katholiken und Juden hätten kein Recht, im Staate gleichgestellt zu werden, weil sie keine „vernünftigen“ Staatsbürger sein können, solange sie keine Menschen, d. h. Atheisten, sondern eben noch Protestanten usw. sind — oder auch, wenn diejenigen, die jetzt die „Lehrfreiheit“ in Anspruch nehmen, doch keineswegs Ernst damit machen und den Grundsatz der Trennung von Schule und Staat anerkennen möchten. Ueber diese und ähnliche reaktionäre Schritte brauchte man sich nicht zu wundern, denn die politischen Rationalisten wissen ebensowenig dem positiven Rechtsstaate als der absoluten menschlichen Gesellschaft ihr Recht widerfahren zu lassen. Sie sind weder in der Theorie, noch in der Praxis, sondern nur in der Fiktion ihres „Vernunftsstaates“ liberal. Stein gehört noch obendrein auch in religiöser Hinsicht zu den Hegelianern der Mitte, und wir dürfen uns bei ihm am wenigsten wundern, daß er weder das Positive der gegenwärtigen Verhältnisse, noch die theoretische Wahrheit des Kommunismus zu erfassen vermag, sondern überall pure „Negation“ und „destruktive Tendenzen“ sieht und bejammert.

*Korrespondenzen aus der „Kölnischen Zeitung“ 1843.**I. Nr. 231 — 19. August.*

Paris, 15. August. Die Reformideen im sozialistischen Sinne gewinnen täglich neue Anhänger, wie man dies am besten aus den neu entstehenden Journalen und bei aufmerksamerer Beobachtung der Presse, auch aus den alten Journalen ersehen kann. Diese letzteren müssen schon deshalb von der sozialistischen Literatur Notiz nehmen, weil sie sich jetzt nicht mehr wie früher auf Bücher und Broschüren oder Zeitschriften beschränkt, sondern ihre Tageblätter hat. Wenn man bedenkt, mit wie großer Schwierigkeit die Herausgabe eines täglich erscheinenden Blattes hier verbunden ist, und wie schwer es überhaupt einem neuen Journale wird, sich neben den vielen alten Bahn zu brechen, so begreift man, daß eine Partei, die es schon zu einem Journale gebracht hat, eine Macht ist, wie es umgekehrt mit einer Partei, die schon jahrelang ihre Journale hat und aus Mangel an Abonnenten auf die fernere Herausgabe derselben Verzicht leisten muß, schlimm genug steht. Der „National“, der weder zu den reformscheuen Anhängern der Dynastie, noch zu den Sozialreformern, sondern zu den rationalistischen Politikern gehört, deren Ziel und Ende eben das herrschende System der Bourgeoisierregierung ist, der „National“ wird diesem tragischen Schicksal nicht mehr lange ausweichen können. Dagegen hat sich das Blatt der Sozialisten, die „Phalange“, welche bis zum August nur dreimal wöchentlich erschien, jetzt unter dem veränderten Titel „Democratie pacifique“ zum Journal erhoben. Die Partei dieser Sozialisten vereinigt zwar wenige Talente und hat in der Tat in neuerer Zeit fast nichts geleistet. Die Leistungen anderer Schriftsteller und sonstiger Zelebritäten, die Sozialisten sind, vor allen Dingen Lamartine und Proudhon, haben vielleicht mehr Leser für das neue sozialistische Blatt gewonnen als die Fourieristen selbst. Indessen hat diese sozialistische Partei das Verdienst der Vermittlung, d. h. nicht etwa einer Vereinigung verschiedener auseinandergehender Reformbestrebungen zu einem umfassenderen

Reformprinzip; sie ist vielmehr so nachgiebig und gleichsam elastisch, daß sie allen alles recht machen kann. Ein solches Blatt ist für gewisse Zeiten und Umstände ein unentbehrliches Bedürfnis; es ist ein Zwittergeschöpf, das den Uebergang aus einer niedrigeren Schöpfung zu einer höheren bildet und wie jene zugrundegeht, sobald diese ins Leben tritt. Es ist komisch, daß das erwähnte Blatt der Fourieristen sich zur Aufgabe stellt, Dinge zu vereinigen, die entweder ihrer inneren Natur nach nicht zu vereinigen sind, oder deren Natur ihm ganz unbekannt ist. So will es z. B. den Absolutismus mit der Freiheit, das Bourgeoisie-regiment mit der Gleichheit, Deutschland mit Frankreich ganz friedlich vereinigen. Zum letztgenannten Vorhaben würde doch vorab eine genaue Kenntniss der deutschen Zustände, des deutschen Geistes und der neuesten Geschichte Deutschlands gehören. Von alledem wissen aber die Redaktoren der ehemaligen „Phalange“ wenig oder nichts und bilden sich ein, die deutsche Nation der französischen nähern zu können, wenn sie alles ohne Kritik loben, was Deutschland angehört, namentlich die deutschen Professoren und Potentaten — als ob solche wohlmeinenden Urtheile allein hinreichen, Deutschlands und Frankreichs Geschichte dauerhaft zu verschmelzen! Ist es nicht zum Lachen, in einem und demselben Blatte einen deutschen Fürsten und Arnold Ruge, den „Begründer der neuhegelschen Schule“ (!) auf die freundlichste Weise, die man sich nur denken kann, behandelt zu sehen? — Die Franzosen sehen wohl ein, daß ihnen eine Beschäftigung mit Deutschland nothut; aber auch die Besten können es nicht über sich gewinnen, die deutsche Sprache zu lernen, ohne welche Deutschland doch wohl nicht studiert werden kann. Das neueste Werk Proudhons, „De la création de l'ordre dans l'humanité“, worin viel von Philosophie und Metaphysik, und namentlich auch von deutscher die Rede ist, legt hierfür wieder den sprechendsten Beweis ab. Es dürfte kaum noch ein Mensch in unserer Zeit leben, der soviel Wissensdrang hat und so vielseitig gebildet ist, wie Proudhon. Aber wo es sich um deutsche Wissenschaft handelt, da sehen wir auch Proudhon, das größte Genie des jetzigen Frankreich, scheitern!

II. Nr. 235 — 23. August.

Paris, 20. August. Ein politischer Prozeß, der gegenwärtig auch für Deutschland nicht ohne Interesse sein dürfte, wird in

diesen Tagen in Toulouse verhandelt. Man will nämlich dort bei einigen Kommunisten, die sich selbst zu den friedlichen (ikarischen) gezählt wissen wollen, Papiere entdeckt haben, die auf eine „weit verzweigte“, den „Umsturz aller bestehenden Verhältnisse“ bezweckende Verschwörung schließen lassen. Die Kommunisten selbst geben da „weite Verzweigung“ nicht nur zu, sondern der heute ausgegebene „Populair“ macht es sich sogar zur Aufgabe, indem er den bekannten Kommunistenbericht aus der Schweiz benutzt, die große Verbreitung der kommunistischen Lehren in der Schweiz, England und Deutschland nachzuweisen. Nur bestreiten es die Kommunisten, daß sie ihre Lehren durch einen „gewaltsamen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse“ ins Leben einführen wollen. Sie haben den Chef der ikarischen Kommunisten, Cabet, einen Advokaten und ehemaligen Generalprokurator und Deputierten, welcher den Deutschen durch das Steinsche Buch bekanntgeworden, nach Toulouse kommen lassen, damit er sie gegen die Anschuldigung eines revolutionären Planes verteidige und gerade mit Benutzung des schweizerischen Kommunistenberichtes, worin bekanntlich Briefe veröffentlicht sind, von den Chefs der Kommunisten, welche sich sehr energisch gegen revolutionäre Maßregeln ihres Lehrlings Weitling aussprechen, dartun, daß sie ihre Lehren nur auf dem friedlichen Wege der Literatur und Ueberzeugung propagieren wollen. Gegen solche friedliche Propaganda aber gibt es hier noch keine Mittel der Unterdrückung, viel weniger motivieren sie eine kriminalistische Verfolgung, und wenn es dem Verteidiger mit Hilfe des mehrerwähnten Bluntlichen Berichtes gelingt, seine Schützlinge von der Beschuldigung gewaltsamer Maßregeln zu reinigen, so werden die Geschworenen allerdings nicht umhin können, die Angeklagten freizusprechen, um so mehr, da die Behandlung derselben im Präventivgefängnis ganz geeignet sein soll, das menschliche Mitgefühl mit den Leiden der Verfolgten zu erregen. So hat nach der „Gazette de Languedoc“, welche in Toulouse herauskommt, einer der Angeklagten, namens Rolland, vermutlich ein armer Arbeiter, der mit seiner Familie auf den spärlichen Lohn seiner Hände Arbeit angewiesen war, seinen Kindern einen Teil der Gefängniskost jeden Tag geschickt, um sie vor dem Hungertode zu schützen. Als dies ein neu eingetretener Gefängniswärter bemerkte, nahm er das Brot weg und untersagte es dem Familienvater, seine Gefängniskost mit seinen Kindern zu teilen. Ein anderer Angeklagter, ein wohlhabender Mann namens Gouhennant, wurde in ein ungesundes, feuchtes Loch, wohin kein Tageslicht dringt, gesteckt; seine Tochter, welche in einer Pension

war, wurde dergestalt mißhandelt, daß sie entfliehen wollte; seinen Sohn, einen jungen Knaben, mußte er zu sich nehmen und die Gefängniskost mit ihm teilen, weil man ihn auf jede Weise zu verfolgen und zu quälen suchte. Wenn man solche Dinge liest, traut man seinen Augen nicht; man glaubt sich in die barbarischen Zeiten des Mittelalters versetzt; aber sie stehen gedruckt, diese scheußlichen Geschichten, in Journalen, die an Ort und Stelle herauskommen, wo sie sich ereignet haben. Gouhennant ist angeklagt, der Chef der Kommunisten im südlichen Frankreich zu sein und den Plan gehabt zu haben, eine republikanische Bewegung zu machen und, gleichzeitig mit den Kommunisten von Lyon und Bordeaux, nach Paris zu marschieren. Indessen hat man trotz vielen Hausdurchsuchungen weder Waffen noch Munition noch Pläne zu diesem Unternehmen entdeckt, und der Anklageakt beruft sich in dieser Beziehung nur auf das Zeugnis von Personen und einiger Briefe, deren Treue und Echtheit von den Kommunisten stark bestritten wird.

III. Nr. 248 — 5. September.

Paris, den 2. September. Unter den sozialistischen Journalen und Zeitschriften nimmt die „Reforme“, eine vor wenigen Tagen neu entstandene, täglich erscheinende Zeitung, den ersten Rang ein. Es ist sowohl das vielseitigste, alle Erscheinungen der politischen Welt in und außerhalb Frankreichs mit Sachkenntnis besprechende, wie das in seinen Ansichten am meisten fortgeschrittene Journal, nicht so einseitig kommunistisch, wie das Organ der ikarischen Kommunisten, welches auch nur einmal monatlich erscheint und schon deshalb gezwungen ist, auf die politischen Tagesfragen einzugehen, das aber viel zu wenig Gewicht auf diese Fragen legt und die Welt durch abstrakte Theorien verbessern zu können glaubt. — Es sind übrigens nicht nur Journale, welche hier für die große Idee des Sozialismus vorbereitend wirken; es fehlt auch nicht an Belehrungen durch das lebendige Wort und, obgleich größere Volksversammlungen jetzt streng verboten sind, so kann doch die Polizei nicht verhindern, daß an vielen Orten Vorlesungen über den Sozialismus in kleinerem Kreise gehalten werden; und namentlich sind es die Frauen, welche hier, weil sie schon durch ihre soziale Stellung den polizeilichen Verfolgungen weniger ausgesetzt sind, mit großem Eifer wirken. So hat die bekannte Flora Tristan eine Art Akademie zur Bildung sozialistischer Professoren unter den Arbeitern und Arbeiterinnen eingerichtet, welche sodann in ihren

Kreisen die Lehre von der gemeinschaftlichen Arbeit stets weiter verbreiten. Man kann wohl behaupten, daß eine neue weltgeschichtliche Idee erst dann anfängt, ins Leben einzugreifen, dann aber auch unwiderstehlich um sich greift, wenn sich die Frauen, die Mütter, derselben bemächtigen. Den Frauen kann selbst die Polizei nicht widerstehen, am wenigsten in einem so galanten Lande wie Frankreich, wo es keine andere absolute Macht mehr gibt als weibliche Schönheit und Grazie . . .

. . . Schließlich will ich Ihnen noch eine Art von Aktenstück mitteilen, welches kürzlich von seiten der hier wohnenden deutschen Sozialisten und Kommunisten an Herrn Bluntschli abgegangen ist, vermutlich infolge der Aufforderung des „Populaire“, der in seiner jüngsten Nummer den Wunsch ausspricht, man möge dem Verfasser des Züricher Kommissionsberichtes eine Dankadresse votieren. Die hiernach abgegangene Adresse lautet wörtlich: „An den etc. D. Bluntschli. Nach mehrmaliger sorgfältiger Durchlesung Ihres mühsam und fleißig ausgearbeiteten Berichtes über die Kommunisten in der Schweiz haben wir beschlossen, wie folgt. — Sie haben sich durch die erwähnte Schrift, wenn auch wider Ihren Willen, um die Sache des Kommunismus große Verdienste erworben. Durch die Verbreitung Ihrer Schrift in den Schweizer Kantonen und in den deutschen Staaten sind die Unwissenden, ja selbst die Unwilligen, zu einer schärferen Diskussion und Betrachtung getrieben worden. In Betrachtung nun, daß öffentliche Verfolgungen gegen das Prinzip nur für dasselbe Propaganda machen, votieren wir Ihnen im Pleno unseres Ausschusses einen feierlichen Dank für Ihre Publikation. Auch erboten wir uns, Aktenstücke zur Vervollständigung Ihres Kommunistengemäldes mitzuteilen, falls eine zweite Ausgabe Ihres vielgelesenen Schriftchens nötig werden sollte. Sie würden nur die Güte haben, im „Oestlichen Beobachter“ aus der Schweiz sich über die Annahme unseres Anerbietens zu erklären. — Sie mögen aus dem Gesagten zugleich entnehmen, daß Ihre Denunziation uns persönlich keineswegs mit Haß gegen Sie erfüllt und selbst das Gefühl, welches Ihre Kurzsichtigkeit uns einzuflößen wohl geeignet wäre, könnte nur die Form des Humors wählen. In diesem Sinne gratulieren wir Ihnen, dem Republikaner, dann auch schließlich zu dem von einer nordischen Macht empfangenen oder noch zu empfangenden Orden etc. Gegeben zu Paris, im August 1843.“

Nach dieser in vielen Abschriften unter den hiesigen deutschen Arbeitern zirkulierenden Adresse zu urteilen, scheint der Züricher Kommunistenbericht auf die Beteiligten eine ganz andere Wirkung hervorgebracht zu haben, als (die, welche) man voraussetzen mußte.

Paris, den 23. September. Die Anarchie der materiellen Interessen wird täglich drohender. Die Weinbauern aus dem Süden widersetzen sich förmlich dem Gesetze, dem allgemeinen Staatsinteresse in bezug auf die Abgaben, welche auf dem Weine lasten — wie sich im vorigen Jahre das nördliche industrielle Frankreich gegen die Union mit Belgien auflehnte, nicht etwa in Rücksicht auf das Interesse des ganzen Landes, sondern wegen eines egoistischen Interesses von Privatleuten. Die Regierung kann diese Konspiration der Privatinteressen nicht besiegen, wird vielmehr selbst durch diese Assoziationen des Egoismus in ihren Handlungen gehemmt und besiegt, und zwar daher, weil sie ihrem eigenen Prinzip untreu, sich selbst lähmend, nicht das Gesetz oder die Humanität, sondern die Willkürherrschaft, den Egoismus, anerkennt. Die moderne Gesellschaft, welche zunächst als Zentralmacht der Bildung durch monarchische Institutionen im Gegensatze zur mittelalterlichen Barbarei, zur Willkürherrschaft und zu den seither wieder sehr angepriesenen Assoziationen des Egoismus (Stände und Korporationen) ihren Anfang nahm, diese moderne Gesellschaft strebt jetzt mittels der französischen Revolution durch Ausbreitung der Bildung im Volke zur Herrschaft der Vernunft und Gerechtigkeit, zur wahren Demokratie hin, oder den Assoziationen der Humanität, d. h. einem sozialen Leben entgegen, in welchem die egoistischen Privatinteressen sich ausgleichen und aufheben. Aber die mittelalterliche Barbarei und die moderne Bildung, der Egoismus und die Humanität, sind noch im Kampfe, und die Reaktion der mittelalterlichen Barbarei gegen den Humanismus tritt jetzt um so stärker hervor, weil, wie gesagt, die moderne Regierung, ihrem eigenen Ursprunge untreu, die Privatwillkür begünstigt, und sie redet wiederum deshalb der Privatwillkür und dem egoistischen Interesse überall das Wort, weil in ihr selbst das Prinzip der Willkür und des Privatinteresses noch nicht aufgehoben ist. Aber auch die Opposition hat noch keineswegs überall dieses barbarische, mittelalterliche Prinzip überwunden; vielmehr ist die geheime Triebfeder der mit Unrecht „liberal“ genannten Opposition nur zu oft dasselbe rohe, versteckte Privatinteresse, welches sie bekämpfen soll und oft auch zu bekämpfen scheint. Aber freilich, den Schein der humanen Bestrebungen gibt sich auch die Regierung, so daß im Grunde kaum ein Unterschied zwischen der sogenannten liberalen Opposition und dem System der Regierung obwaltet. Heute spricht das Regierungsblatt „Journal des Debats“

gegen den Egoismus der materiellen Interessen, dem es gestern noch, um den demokratischen Bestrebungen der Zeit entgegenzutreten, das Wort redete. Heute bekämpft ein liberales Oppositionsblatt, der „Commerce“, die Anmaßungen der Weinbauern, während es jene der Nordindustrie im verflossenen Jahre verteidigte. Das Verderbnis, das reaktionäre Prinzip, ist also auf beiden Seiten, und wir finden nur liberale Heuchelei überall, wo nicht eingesehen und bekannt wird, daß das böse Wesen unserer Zeit, das eigentlich negative, destruktive und nihilistische Element im Privatinteresse, dagegen das gute Wesen der Zeit, das wahrhaft positive und humane Element, in der Kritik jener barbarischen, rohen, egoistischen Interessen und in allen Bestrebungen nach Einheit, Gemeinschaftlichkeit, Ausgleichung und somit in der definitiven Aufhebung der Privatinteressen zu suchen sei. Wenn wir Leute, wie Don Miguel, oder wie die Vertreter der Romantik, den Assoziationen des Egoismus huldigen sehen, so finden wir dies ganz in der Ordnung und freuen uns darob, weil diese Leute, obgleich sie ihre Tendenzen verbergen möchten, doch bekannt genug sind — so wie man andererseits nichts dagegen haben kann, es vielmehr billigen muß, wenn vom modernen Gesichtspunkte der freien, humanen Assoziation aus der rohe Kommunismus eines Weitling oder Cabet kritisch vernichtet wird, obgleich man wiederum das bornierte Gerede der Aberweisheit, die ohne Bedenken Humanismus und Kommunismus, Proudhon und Cabet, das radikal-demokratische Prinzip und den rohen Weitlingschen Dogmatismus durcheinander wirft, die nicht einmal das allgemeine Prinzip der modernen Gesellschaft erfaßt hat und sich dennoch berufen glaubt, im hohen Rate der öffentlichen Meinung den Vorsitz zu führen, nur mit verächtlichem Achselzucken zurückweisen kann.

V. Nr. 287 — 14. Oktober.

10. Oktober. Die Akademie von Macon hat, wie die Zeitungen melden, die Preisfrage gestellt: welche Ursachen dem Nationalhasse zugrunde liegen, und welche Mittel anzuwenden seien, um ihn aufzuheben oder zu mildern. Diese Preisfrage ist eine Zeitfrage, und es wäre zu wünschen, daß die besten Köpfe zu ihrer Lösung mitkonkurrierten. Der Kosmopolitismus hat den nationalen Sinn mit allen seinen guten und bösen Folgen nur beseitigt, nicht aber kritisch sein Wesen beleuchtet. Die Nationalität ist die Individualität

eines Volkes. Die Individualität aber ist die Wirklichkeit, und so wenig die Menschheit ohne einzelne Individuen, ebensowenig ist sie ohne einzelne, bestimmte Nationen und Volksstämme wirklich. Die Menschheit kann sich, wie jedes Wesen, nicht unmittelbar, sondern nur durch das individuelle Medium verwirklichen. Aber in der Wirklichkeit ist bisher nur zu oft die Wahrheit, im Individuum sein Wesen verloren gegangen; man hat über dem Mittel den Zweck vergessen. Namentlich das Mittelalter hatte das Band, welches das menschliche Individuum mit der Menschheit, den Menschen mit der Natur verbindet, zerrissen, und das Einzelne, sowohl der einzelne Volksstamm, wie der einzelne Mensch, stellte sich egoistisch und feindselig dem Menschen entgegen. Die Neuzeit strebt daher mit allen Kräften dahin, die Verbindung herzustellen zwischen dem Einzelnen und Ganzen, und das Problem unserer Zeit ist kein anderes, als den Widerspruch von Individuum und Gattung aufzulösen, mit anderen Worten, die Identität des Menschen mit sich selbst, die Einheit seiner Gattung wieder herzustellen, ohne die Verschiedenheit der Arten, welchen sich die Gattung auswirkt, zu verletzen. Die vollständigste Freiheit der Ausbildung jeder Individualität kann aber nur durch die gerechteste Verteilung aller Mittel zur individuellen Tätigkeit oder Ausbildung erzielt werden. Solange es nicht einem Gesetze, welches das Ganze im Auge hat, sondern der individuellen Willkür anheimfällt, sich die Mittel zum individuellen Leben und Wirken zu verschaffen, kann die Austeilung oder Ausgleichung dieser Mittel nicht auf friedlichem Wege und gerecht, sondern nur auf dem Wege der Gewalt oder List vor sich gehen. Jede sich selbst überlassene Nation muß, wie jedes sich selbst überlassene Individuum, nur sich selbst bei Erwerbung der Mittel zur eigenen, individuellen Tätigkeit im Auge haben; verläßt hierbei das Individuum einen Augenblick sich selbst, so geht sein Leben, seine Freiheit zugrunde. Daher der ewige Krieg zwischen den Individuen und Nationen, solange kein allgemeines Gesetz die Mittel zur individuellen Tätigkeit austeilte oder gerecht ausgleicht. Das Problem der Aufhebung des Nationalhasses hängt daher innig mit dem Problem der egoistischen Konkurrenz zusammen; und die Preisfrage der Akademie von Macon ist die Preisfrage unserer Zeit. Der internationale Krieg kann nur aufhören, wenn der individuelle Krieg, die Konkurrenz, aufhört. Alle Probleme, alle Schwierigkeiten, alle Widersprüche, die in diesem Jahrhundert auftauchen, laufen auf dieses Grundproblem hinaus . . .

*Aus: (Ruge und Marx): „Deutsch-Französische Jahrbücher“ 1844,
Heft 1/2.*

BRIEFE AUS PARIS.

I.

Paris, den 2. Januar 1844. Das Quecksilber in Frankreichs politischem Leben steht in diesem Augenblick, wie das in ihrem Thermometer, auf dem Gefrierpunkte, was freilich ganz in der Ordnung ist, denn die Kammern sind eröffnet. Die Revolutionen können hier bekanntlich nur im Sommer und die Gesetze nur im Winter gemacht werden. Die Kammern wurden vor einigen Tagen wieder zusammenberufen, um sich sagen zu lassen, daß alles im besten Zustande, das Land glücklich und der Weltfriede gesichert sei. Unglücklicherweise erinnerte sich der älteste Mann in der Deputiertenkammer noch jener Zeiten, wo man von anderen Zuständen, von einem anderen Glücke träumte und wollte sich daher gar nicht zufrieden geben mit dem gepriesenen Wohlstande der Nation. Aber die Repräsentanten dieses Wohlstandes protestierten gegen die Laffitésche Protestation, und so blieb denn nach der bekannten dialektischen Methode der deutschen Philosophie durch Negation der Negation alles beim alten. Die einzige Genugtuung des alten Laffité war ein Besuch des ehrwürdigen Béranger, der in ländlicher Zurückgezogenheit lebt und nur in den seltenen Augenblicken, wo sich der bessere Geist des Landes mitten durch die Korruption hindurch zu erkennen gibt, wie ein Symbol erscheint und wieder verschwindet. Béranger ist der gute Genius der Juli-revolution, der mit verhülltem Antlitz dem Treiben der offiziellen Politik zusieht. Sein stilles Beifallslächeln mochte den greisen Deputierten für das laute Murren seiner jungen Kollegen hinlänglich entschädigen.

Frankreichs Unglück ist der Antagonismus der beiden Parteien, welche seine beiden Revolutions-Prinzipien der Freiheit und Gleichheit vertreten, der Antagonismus der liberalen und der demokratischen Partei. Ursprünglich nicht entzweit stehen sie

sich gegenwärtig vielleicht schroffer gegenüber als je. Wir meinen hier nicht den Gegensatz des Radikalismus und Moderantismus. Unter Liberalen begreifen wir alle, die nur Reformen zugunsten der politischen Freiheit wollen, ob in konservativer, friedlicher oder radikaler revolutionärer Weise. Demokraten hingegen nennen wir jetzt diejenigen, die nur oder doch vorherrschend die soziale Gleichheit erstreben und zur Freiheit sich gerade so verhalten, wie die Liberalen zur Gleichheit, nämlich im besten Falle indifferent, zuweilen sogar feindlich.

In der ersten französischen Revolution gab es nur Progressisten, sieggewisse Gegner des alten verrosteten Regiments. Allerdings unterschieden sich Radikale und Moderantisten, keineswegs aber Liberale und Demokraten im heutigen Sinn. Damals lebte dieser Gegensatz wenigstens nicht im Volksbewußtsein. Mit dem Bewußtsein dieses Gegensatzes wäre der Volksenthusiasmus, der schöpferische Träger der Revolution, gewiß aufgekommen; oder wäre etwa nach dem Ausbruch der ersten französischen Revolution dieser Gegensatz ins Bewußtsein getreten, das Feuer der Begeisterung hätte von dem Augenblicke an erlöschen müssen. Der Unterschied zwischen dem liberalen und demokratischen Elemente, der kein anderer als der Gegensatz von Freiheit und Gleichheit in dem nicht sozial gestalteten Leben ist, entwickelte sich vielmehr erst im Verlauf der Revolution. In der Republik, und zwar bis zum Direktorium, waren Freiheit und Gleichheit noch vereint das bewegende Prinzip.

Die Konstitution von 1791 macht zwar schon für die Urversammlungen einen Unterschied zwischen aktiven und nicht aktiven Bürgern, d. h. zwischen *bourgeois* und *peuple*, zwischen solchen, die eine Kontribution entrichten und den eigentlichen Proletariern, welche zur Teilnahme an den Urversammlungen, den geringsten politischen Rechten, nicht zugelassen wurden. Ja, sie geht in betreff der Wahlen zur Volkspräsentation noch weiter, indem sie einen noch größeren Besitz zur Bedingung macht, um zu den Wahlversammlungen zugelassen zu werden. Aber man würde sehr irren, wollte man deshalb der Nationalversammlung eine friedliche Stellung zum Prinzip der Gleichheit unterschieben. Das Verdienst der glorreichen Versammlung war die Abschaffung aller Feudalrechte, und die Konstitution von 1793 war die Vollendung jener von 1791. Die Erklärung der Menschenrechte ist eine feierliche Protestation gegen alle Privilegien, eine unzweideutige Proklamation der Freiheit und Gleichheit. Sanktionierte dieselbe Versammlung, welche die Menschenrechte erklärte, hinterher doch wieder

einige Privilegien, so war dies ein naiver Irrtum, den die Konstitution von 1793 berichtigen zu können glaubte. — Sie berichtigte ihn auf ihre Weise durch die Aufhebung aller Vermögensunterschiede selbst für die höchsten politischen Rechte, was zur notwendigen Folge den Terrorismus hatte. Der Terrorismus ist der Despotismus der Gleichheit im Zustande des sozialen Egoismus. In unseren antisozialen Zuständen kann die Gleichheit nur in der Form der Negation aller individuellen Freiheit, alles individuellen Lebens, in der Form der Herrschaft einer abstrakten, transzendenten Einheit, einer äußeren, absolutistischen Autorität, kurz, in der Form des Despotismus, erscheinen. Die Konstitution von 1793 hatte daher die Diktatur Robespierres und die Wiedereinsetzung des *être-suprême* zur Folge. Die heutigen Demokraten sind sich dieser Notwendigkeit wohl bewußt. Aber der Konvent betrachtete in seiner Naivität den Terrorismus als eine *passagère*, provisorische Maßregel. Er vernichtete die Freiheit faktisch, keineswegs prinzipiell wie unsere heutigen Demokraten. Ledru-Rollin hatte jüngst in seiner Antwort an die „Reforme“ über die Lehrfreiheit siegreich nachgewiesen, daß es ganz und gar unstatthaft, wenn die heutigen Demokraten, die der Gleichheit die Freiheit opfern möchten, sich auf die Grundsätze des Konvents stützen. — Der Gegensatz zwischen dem Prinzip der Gleichheit und dem Prinzip der Freiheit trat zuerst in der Konstitution von 1795 hervor, der Unterschied von aktiven und nicht aktiven Bürgern, sowie die verschiedenen Formen des Wahlzensus kommen hier wieder zum Vorschein und zurzeit nicht mehr in der unbefangenen Weise der Nationalversammlung, sondern als Reaktion gegen den Terrorismus. Wie unter dem Direktorium das einseitige Freiheitsprinzip gegen das einseitige Gleichheitsprinzip, so reagierte später unter Bonaparte und dem Kaiserreiche das terroristische Gleichheitsprinzip zuerst in bewußter Weise gegen das Freiheitsprinzip. Robespierres *être-suprême* kam erst nach ihm auf die Welt: es war Napoleon. Hätte Robespierre sein *être-suprême* gekannt, er hätte es nicht proklamieren, er hätte es guillotiniert lassen. Seit dem Sturze Napoleons machte die französische Nation mehrere unglückliche Versuche, die beiden Revolutionsprinzipien vereint ins Leben einzuführen.

Der Restauration war es aber weder um Freiheit, noch um Gleichheit zu tun; sie gab sich nur den Schein, diese beiden großen Prinzipien zu realisieren, und wurde gestürzt, als sie ihre heuchlerische Maske abwarf. Die Julirevolution sollte alsdann die Vermittlung der beiden Prinzipien ausführen, wogegen sie die Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung ohne radikale Umgestaltung des

sozialen Lebens dargetan hat. Unter dem Regime der Julirevolution trat der Gegensatz der beiden Revolutions-Prinzipien zuerst ins Volksbewußtsein, und seitdem kann man die Physiognomie der liberalen und demokratischen Partei genau unterscheiden.

II.

Paris, den 4. Januar. Die beiden Parteien, welche die beiden Revolutions-Prinzipien einseitig vertreten, haben sich bis jetzt gegenseitig nur momentan überwinden können. In dem Augenblick, wo das eine Prinzip siegte, gewann das andere wieder die Macht zu reagieren, weil die Einseitigkeit nur zu erscheinen brauchte, um sich die ganze Nation zu entfremden. Gegenwärtig sind die beiden Prinzipien in einem Kampfe auf Leben und Tod begriffen. In der alten unorganischen Weltanschauung, worin alle befangen sind, fallen, wie gesagt, die beiden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, welche in Wahrheit nur das eine Lebensprinzip der Selbsttätigkeit ausdrücken, notwendig auseinander. Denn im unorganischen Leben ist die Freiheit nichts anderes, als die Unabhängigkeit des einen vom andern, das Nichtgebundensein aneinander. Die Gesellschaft ist aber nur dann organisch, d. h. menschlich, wenn ihre Glieder in-, mit- und durcheinander wirken, und die Freiheit der unorganischen Gesellschaft steht der Einheit, der Gleichheit, der Ausgleichung aller Lebensansprüche der Individuen, direkt entgegen. Auf der anderen Seite widerspricht die Gleichheit, vom unorganischen Gesichtspunkte aufgefaßt, aller Freiheit. Denn die Gleichheit ist hier nichts anderes als die Aufhebung aller Individualität, jeder individuellen Selbständigkeit. Die Gleichheit konnte sich bisher nie ohne despotische Gewalt ins Leben einführen, nie ohne eine Gewalt, welche jede freie Entwicklung der Individuen, jede geistige und materielle Freiheit tötete. Die Freiheit aber mußte sich stets auf das Privatinteresse, auf den Egoismus stützen. Einerseits der Konvent und das Kaiserreich, andererseits die konstitutionelle Monarchie und das Direktorium bewiesen faktisch diese Notwendigkeit. Und vergebens bemüht man sich jetzt, theoretisch durchzuführen, was praktisch unausführbar.

Seitdem aber der Gegensatz von *bourgeoisie* und *peuple* in das Volksbewußtsein eingedrungen und offen eingestanden ist, seitdem kein Hehl mehr gemacht wurde aus dem Bourgeoisie-regiment mit allen seinen Konsequenzen, d. h. aus der einseitigen

Herrschaft des liberalen Prinzips, seitdem gewinnt die demokratische Richtung immer mehr die Massen. Der Haß gegen das Bourgeoisie-regiment hat die Reaktion gegen den Liberalismus sogar auf eine Höhe getrieben, wo es dem Blindesten klar werden muß, daß das Prinzip der Gleichheit im G e g e n s a t z e zum Freiheitsprinzip ebenso unzulänglich, wie dieses letztere im Gegensatze zu jenem ersteren ist.

Die demokratische Partei, die in allen Tonarten die Einheit anpreist, ist jedoch nichts weniger als einig. Sie teilt sich erstens in reine Demokraten, d. h. in Sozialisten, welche das Privateigentum aufheben, und in solche, welche mit Beibehaltung des Privateigentums, wie sie sagen, die Arbeit organisieren wollen.

Die einen Demokraten oder die Kommunisten teilen sich wieder in religiöse und materialistische, in friedliche und revolutionäre, abgesehen von den verschiedenen Systemen, die alle mehr oder weniger Anhänger haben. — Und die antikommunistischen Demokraten! Welche Unzahl von Meinungen! Denn noch greift in diesem Augenblicke die demokratische Journalistik überall, in Paris wie in den Provinzen, mächtig um sich. Doch ist es nicht die rein demokratische oder kommunistische Richtung, welche sich der Tagesliteratur bemächtigt. Es fehlt ihr erstens an ökonomischen Mitteln, um Journale zu gründen, an der nötigen Unterstützung. Dann ist sie noch zu sehr mit der Herausarbeitung ihres Prinzips, ihres eigenen Wesens beschäftigt. Sie versucht also ihre Prinzipien weniger auf parlamentarischem Wege als mittels literarischer Propaganda und geheimer Klubs zu verbreiten, was übrigens nicht ihr zur Last zu legen ist, sondern den September-Gesetzen. Der Kommunismus überschwemmt inzwischen Frankreich mit Systemen, Büchern, Broschüren und periodischen Schriften. Im Verein mit den anderen Demokraten untergräbt er so die schon schwankende soziale Ordnung oder vielmehr die Unordnung, das öffentliche und das Privatrecht. So sehr aber die reinen Demokraten jene Einwürfe, die ihnen mit Recht vom Gesichtspunkte der individuellen Freiheit aus gemacht werden, zu entkräften streben, so wenig ist es ihnen bisher gelungen, die Freiheit in der Gleichheit theoretisch zu begründen und die organische Lebensanschauung zu gewinnen, ohne welche keine organisierte Gesellschaft denkbar ist. Ihnen gegenüber sind die Liberalen noch immer berechtigt, das eigene Prinzip einseitig zu vertreten.

Die reinen Demokraten teilen sich in zwei oder drei Hauptgruppen, in religiöse, materialistische und indifferente. Die letzteren bedienen sich der Religion als eines Mittels, um ihre Grundsätze der Volksmasse beizubringen, weil sie eben kein weiteres Mittel kennen. Will man sie noch zu den religiösen Demokraten zählen, so ist die

größere Mehrzahl der Kommunisten religiös fingiert. Indessen selbst die, denen es ernst mit der Religion ist, sind keineswegs Anhänger irgendeiner positiven Religion, etwa des Katholizismus, der überhaupt, trotz aller Anstrengungen des französischen Klerus, nichts weniger als populär ist. Die gläubigsten, die religiösesten Demokraten, sind eben nur Rationalisten von der klassischen Sorte. Sie verehren das „höchste Wesen“ des gottseligen Maximilian Robespierre „im Geiste und in der Wahrheit“; sie schwören nicht auf die Bibel, sondern auf Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“. Ihre Dogmatik geht nicht über das „Glaubensbekenntnis des vicaire savoyard“ hinaus. Sprechen sie auch den Namen des Weltheilands mit großer Salbung aus, Christus ist ihnen doch nur eine Autorität neben andern, ein „kreuzbraver Mann“. Das eben erschienene Werkchen des frommen Demokraten Pecqueur „De la Republique de Dieu, union religieuse“ ist unter anderem gewidmet: „à ceux qui ont foi que la pratique générale de la morale de Jésus-Christ et de Confucius sauverait infailliblement l'humanité!“ — Die Demokraten haben ein Band nötig, welches die Menschen umschlingt und sie über den Egoismus der Privatinteressen emporhebt. Sie bedürfen ferner einer Autorität, welche der individuellen Willkür ihre Schranken setzt. Nun ist allerdings das einzige und natürliche Gegengewicht des Egoismus die Liebe, sowie jenes der Willkür die Vernunft. Allein die Liebe und die Vernunft dieser Demokraten ist noch nicht genugsam erstarkt, noch zu sehr mit ihrem Gegenteil behaftet, um sich selbst vertrauen zu können. Dagegen hoffen sie es mit Gottes Hilfe dahin zu bringen, den Egoismus und die individuelle Willkür zu überwinden. — Aber nicht nur die religiösen, auch die materialistischen Demokraten nehmen eine äußere übermenschliche Autorität wider den Egoismus und die Willkür in Anspruch, denn ihr Materialismus ist nicht organisch, sondern atomistisch. Um die fehlende Einheit im Menschenleben herzustellen, konstruieren sie in Ermangelung eines Prinzips, welches das Menschenleben umfaßt und dessen Ausführung der Praxis überlassen werden muß, dogmatische Systeme, welche alle den Fehler haben, in allgemeiner uniformer Weise vorzuschreiben, was sich nach individuellen, nationalen, klimatischen und lokalen Eigentümlichkeiten richtet, also der Freiheit überlassen werden muß. Wir meinen die spezielle Ausführung des Prinzips. Alle bisherigen Demokraten gleichen sich darin, daß sie statt der wirklichen Einheit des organischen Menschheitslebens, eine transzendente suchen, welche ebenso gleichheitswidrig wie freiheitsmörderisch ist. Die Franzosen haben es in ihrem Sozialismus ebenso-

wenig, wie die Deutschen in ihrem Idealismus, zu ihrem eigenen positiven Wesen gebracht. Das Wesen des Sozialismus ist die organische, die menschliche Gleichheit, sowie das Wesen des Idealismus die lebendige, die menschliche Freiheit. Wie aber die deutschen Philosophen mit Ausnahme des neuesten, nämlich Feuerbachs, ihre Wahrheit nicht im Menschen, sondern in seinem transzendenten Wesen, im „Gott“, im „absoluten Geiste“ oder in einer vom Leben abgezogen und abgeschiedenen „Logik“ fanden, so finden die Franzosen die ihrige noch immer nicht in der Gesellschaft, sondern in ihrem transzendenten Wesen, in irgendeinem sozialistischen System. In wie viele Variationen beide Völker ihr Thema auch abgespielt haben, der disharmonische, der theologische Grundton ist geblieben. Den materialistischen wie religiösen Demokraten ist das soziale Leben noch immer ein jenseitiges; die einen suchen es in Gott, die andern in einem Individuum, das den Stein der Weisen gefunden, in einem kommunistischen Gesetzgeber oder Diktator, kurz, es ist ein äußerliches Band, eine transzendente Einheit, eine Autorität, es ist nicht der Mensch und das menschliche Leben.

III.

Paris, den 5. Januar. Alle Demokraten, wie sehr sie auch im übrigen auseinandergehen, sind sich gleich in der Sehnsucht nach einer faßbaren Autorität. Allen fehlt die innere Selbstgewißheit, das männliche Selbstvertrauen. Ein frommes, kindliches, weibisches, unmännliches und unbestimmtes Herumstöbern nach einer politischen und religiösen Autorität charakterisiert sie alle, alle ohne Ausnahme. Lamartine selbst, als er zum großen Schrecken aller Demokraten die absolute Lehrfreiheit anzupreisen wagte, wies gleichzeitig hin auf die Theokratie (!) als das Ideal, dessen Verwirklichung in einer näheren oder fernerer Zukunft zu hoffen sei. Kann man sich bei einem solchen Zustande der Geister über die Schilderhebung der Jesuiten verwundern? — Man fürchtet sich vor der „Auflösung aller sozialen Bande“ und schreit sogleich über „Anarchie“, wo man die individuelle Freiheit auftauchen sieht. Macht irgend einer Miene, die Lehrfreiheit, die der Klerus nur zum Schein in Anspruch nimmt, im Ernste zu verlangen, so hört ihr die demokratischen Blätter zitternd ausrufen: „Soll die Jugend tausend verschiedenen Lehren, also dem Skeptizismus, preisgegeben werden!“

Dieser Skeptizismus ist die *bête noire* der jüngeren Generation in Frankreich, der Alp, der auf allen lastet. Er treibt die einen zur Religion zurück, die anderen zur Verkündigung einer neuen; er ist die Geburtsstätte der Jesuiten und der modernen Weltheilande; er macht aus den Republikanern Invaliden des großen Kaisers, und aus den Demokraten Apostel Jesu Christi. Zu dem Volkselend fügt er noch die moralische Selbsterniedrigung hinzu, und die Besitzer des Reichtums, die Inhaber der Macht, dürfen es wagen, sich den Demokraten gegenüber hinter der Lehre vom Sündenfall zu verschanzen! Der Autoritätsglaube, den ihre Vorfahren allzu flüchtig abgeschüttelt haben, macht auf die heutigen Franzosen wieder seine alten freiheitsmörderischen Ansprüche geltend, und die Nachkommen Voltaires und Rousseaus machen den Versuch, die Lücken im *Dictionnaire philosophique* und *Contrat social* durch Bibelstellen zu ergänzen!

Ja, wir haben es erlebt, daß Männer aus der demokratischen Partei ihren Vorfahren die „übertriebene“ und „anarchische“ Preßfreiheit vorwarfen, welche 1789 allen Meinungen bewilligt wurden. Was ist von solcher Weisheit zu erwarten, wenn sie erst an der Regierung und ebenso mächtig, als jetzt unterdrückt und ohnmächtig ist? — An dem Mangel an Selbstvertrauen sind sich übrigens alle gleich: Cabet, der Kommunist, will neben seinem „Populaire“ kein anderes kommunistisches Organ dulden; Louis Blanc verhehlt seine Abneigung gegen die Preßfreiheit nicht; die Republikaner des „National“ und die Sozialisten der „Reformen“ sprechen sich gegen die Lehrfreiheit aus; die Besten fürchten sich vor einer „Anarchie der Meinungen“, die sie nur durch den Autoritätsglauben besiegen zu können sich einbilden. Und wären die ehrlichen Jesuiten nicht ein längst ungelöstes Rätsel, hätte man nicht a priori gewußt, daß sie die Fahne der Lehrfreiheit nur zum Scheine aufpflanzen, die komische Haltung gegenüber Lamartine und Ledru-Rollin, die mit dieser Freiheit Ernst machen, hätte ihre „Freisinnigkeit“ hinlänglich charakterisiert. Diese Vorkämpfer einer Religion, der die „Majorität der Franzosen“ wie die Charte meint, und alle *pères de famille*, wie sie selbst behaupten, mit Leib und Seele angehören soll, fürchten sich noch weit mehr vor der wirklichen Lehrfreiheit als die Regierung. Seht, wie sie ihre Verlegenheit angesichts der Lamartineschen und Ledru-Rollinschen Vorschläge schlecht verbergen! Und sie brauchen sich in diesem Augenblicke noch nicht zu beunruhigen; wahrlich, die Gefahr ist für sie noch nicht groß, sie können vertrauensvoll die Bekämpfung der Oppositions-Deputierten den demokratischen Journalen, die Verteidigung ihrer

Privilegien dem ministeriellen „Globe“ überlassen. — Was würden sie aber erst sagen, wenn der Staat wirklich seine spendenreiche Hand von der katholischen Kirche abzöge und sie sich selbst überließe?

Die Uebelstände, welche aus der Freiheit im Zustande des Egoismus, die Uebelstände, welche mit anderen Worten aus der Willkür erwachsen sind, haben die Franzosen mißtrauisch gegen die Freiheit gemacht, und dieselbe Reaktion, die sich heute in sozialer Beziehung gegen die falsche Freiheit der Konkurrenz und Arbeit zugunsten eines längst überwundenen knechtischen Zustandes erhebt, macht sich auch gegen eine noch nicht bis zur wirklichen Menschenfreiheit hindurchgedrungene individuelle Denkfreiheit zugunsten eines längst überwundenen Glaubens geltend und droht das wirklich Errungene wieder zu verscherzen. Unvermögend den Sieg über die Knechtschaft konsequent zu verfolgen, wirft man sich in die eroberten Festungen und fängt an, die geschleiften Zwingherrnburgen wieder aufzubauen. — An diesem Punkte tritt es hervor, daß der französische Geist zu seiner Ergänzung des deutschen bedarf, welcher das ganze System des Autoritätsglaubens und der religiösen Phantasie nach einem dreihundertjährigen Kampfe für immer besiegt hat.

IV.

Paris, den 6. Januar. Der Einfluß des Sozialismus und Kommunismus auf die französische Tagespresse wird mit jedem Monate bedeutender. Die alten Parteien müssen sich schon bequemen, dem Strome der Zeit zu folgen, um nicht ins Trockene gesetzt zu werden. Man kann jetzt die ganze Presse in zwei Hauptgruppen einteilen, in die alte und neue, oder in die liberale und demokratische Presse. Wie belebt und respektiert ist diese halb politische, halb sozialistische Presse, die so unscheinbar begonnen und noch bis vor kurzem gegen Verleumdung und Spott zu kämpfen hatte!

Von den beiden Hauptparteien, in welche die neue, politisch-soziale Richtung auseinandergeht, wird die eine, nämlich die konservative Partei, durch die Journale „la Presse“ und „la Democratie pacifique“, die andere, die reformistische oder radikale Partei durch „le Bien publique“ und „la Reforme“ vertreten. Die „Reforme“ und die „Democratie pacifique“ sind die vorgerückten

Posten, jene der radikalen, reformistischen, diese der konservativen friedlichen Demokraten, und um deren Verhältnis zu „le Bien republicque“ und „la Presse“ im allgemeinen zu charakterisieren, kann man sagen, daß jene offen aussprechen, was bei diesen im Hintergrunde reserviert und nur diplomatisch ausgesprochen wird. Das Programm der konservativen, wie der reformistischen Demokraten steht eigentlich schon auf dem Titel ihrer Journale „Reforme“ und „Democratie pacifique“. Diese wollen den Frieden, jene die Reform à tout prix. Den „Friedlichen“ ist jede Regierung, jede Dynastie, jede Religion, jede Politik gleichgültig, weil sie ein unendliches Vertrauen in ihre Weisheit, in ihre Geschicklichkeit, in ihre Klugheit, in ihre Schlaueit setzen, mittelst deren sie am Ende alles bekehren zu können sich einbilden. Sie liebäugeln mit Ludwig Philipp und den Legitimisten, mit Guizot und Lamartine, mit der Religion und Philosophie, und lachen sich dabei heimlich ins Fäustchen, denn sie haben ja den Stein der Weisen gefunden! Ihre Weisheit aber ist der mechanischste, oberflächlichste, pedantischste Schematismus. Sie berechnen alles mit Zahlen und Buchstaben. Das Talent und die Arbeit, die organischste, innerlichste, freieste, menschlichste Tätigkeit messen sie, wie das äußerliche, tote, unorganische Kapital, nach Prozenten und Bruchteilen. Das Kapital hat soviel, die Arbeit soviel und das Talent soviel Prozenten in ihrer Gesellschaftsrechnung!

Bei den Reformisten dagegen ist alles warmes, heißes Leben; da gärt und kocht ein weltzerstörender und weltenschaffender Vulkan, das ewige Feuer der natura naturans. Wenn dort alles Wasser, so ist hier alles Blut; wenn dort alles unorganisch, so ist hier alles organisch. Es ist wahr, daß ihre Glut sie bis jetzt noch mehr erwärmt als erleuchtet; aber in ihren Adern pulsiert Leben und ihre Augen strahlen schon von dem Lichte, das einst die Welt erleuchten wird. — Es ist wahr, daß sie in ihrem dunklen Drange mehr glauben als erkennen von ihrem eigenen Wesen; aber der Genius der Nation lebt in ihnen, wenn auch noch verborgen. Sie meinen's ernst mit allem, was sie lieben, hassen, anerkennen oder verwerfen. Man hat hier keine Zahlen, sondern Menschen vor sich, welche für alle Erkenntnis den Keim in sich haben, und ich möchte lieber mit diesen irren, als mit jenen richtig rechnen. — Die Reformisten müssen sich's oft von den Konservativen, Friedlichen, sagen lassen, daß sie „unpraktisch“ seien. Wir glauben, daß die, welche sich dem lebendig bewegten Strome der Geschichte hingeben, sich in einem praktischern Elemente bewegen als jene anderen, die außerhalb des Volkes stehen und

dennoch die Prätension haben, sein Schicksal zu lenken und sein Los zu verbessern.

Inzwischen ist das große Verdienst der „friedlichen“ Demokraten um die Einführung des sozialistischen Elementes ins Leben, in die Presse, in das öffentliche Bewußtsein nicht zu verkennen. Ihre ewigen Friedenspredigten und Predigten des ewigen Friedens, die ihnen ebensowenig von der Klugheit wie vom Standpunkte ihrer Lehre eingegeben wurden, schläfernten die Wächter der Septembergesetze ein, und sie konnten Dinge aussprechen, welche sonst als hochverräterisch galten und ihren Verkündern Prozesse ohne Ende zuzogen. Sie gewöhnten auf diese Weise die Krämerwelt und ihre Repräsentanten daran, ohne Angst die Diskussion der sozialen Probleme anzuhören. Sie schmeichelten so lange der Regierung, bis sie ihnen huldreich zulächelte. Dann wurden sie immer dreister, und zuletzt konnten sie es wagen, ihre Glacéhandschuhe auszuziehen und dem „Globe“, der über Verrat schrie, ins Gesicht zu schlagen. — Wir trauen zwar der kriegerischen Haltung, welche die friedliche Demokratie seit einiger Zeit angenommen hat, ebensowenig, als ihrer weiland phalansterischen Sanftmut; aber unbestritten bleibt es, daß sie der Demokratie den Weg in die Journalistik, der ihr seit der Verurteilung Dupotys verschlossen war, wieder gebahnt hat. Andere Demokraten, als die der „pacifique“, echte Männer des Volkes, denen es nicht um Dogmen, um die eigene Weisheit zu tun ist, treuere Anhänger der französischen Revolution, als diese altklugen Verunglimpfer derselben, werden die günstige Stellung, die den Demokraten überhaupt durch die „Friedlichen“ bereitet wurde, von jetzt an benutzen.

Aus: Karl Grün: Neue Anekdoten.

I.

FORTSCHRITT UND ENTWICKLUNG.

Man sagt, das geistige oder menschliche Wesen unterscheide sich von den anderen Naturwesen darin, daß diese letzteren eine begrenzte, endliche, bestimmte Entwicklung haben, jenes erstere aber in seiner Entwicklung ganz unbegrenzt sei. Wer einen solchen unbegrenzten oder unbestimmten geistigen Fortschritt annimmt, beweist damit nur, daß er selbst keinen bestimmten Begriff, sondern nur konfuse Vorstellungen vom geistigen Fortschritte hat.

Wir müssen überall zwei Arten der Entwicklung unterscheiden: eine Entwicklung zu seinem Wesen hin — Fortschritt im gewöhnlichen Sinne —, und eine Selbsterzeugung, Selbsterzeugung, Selbstbetätigung des Wesens. Mit anderen Worten: Entstehung und Erzeugung.

Bei allen Naturwesen dürfen wir diese zwei Entwicklungsarten, diese Unterscheidung zwischen Entstehung und Erzeugung, als bekannt voraussetzen. Wir werden sehen, daß auch bei der Entwicklung des menschlichen Wesens dieser Unterschied stattfindet. Doch auch hinsichtlich der Entwicklung der übrigen Naturwesen müssen wir erst einen gewöhnlichen Irrtum berichtigen; es wird dadurch um so leichter werden, die irrigen Ansichten in bezug auf die menschliche Entwicklung zu beseitigen.

Wir sehen, daß alle organischen Wesen auf der Erde jetzt durch Zeugung oder Selbsterzeugung entstehen, daß sie mithin in der von uns so genannten zweiten Art der Entwicklung begriffen sind. Aber schon a priori durch einfache Vernunftschlüsse, wenn wir es auch nicht anderweitig aus der Geologie wüßten, müßten wir annehmen, daß einmal erste organische Geschöpfe nicht durch Zeugung oder Selbsterzeugung entstanden sind, daß also alle die Wesen, welche jetzt in der zweiten Entwicklungsart begriffen sind, auch einmal eine Zeit gehabt haben, in welcher sie noch in der ersten Entwicklungsart, im Entstehen begriffen

waren. Ueber diese erste Art der Entwicklung täuschen wir uns aber sehr häufig bei denjenigen Wesen, die jetzt in der zweiten Entwicklungsart begriffen sind. Wir glauben nämlich bei diesen Wesen häufig, die erste Entwicklungsart sei eine sogenannte Schöpfung aus dem Nichts. Wir glauben das, weil wir das Material, den Stoff, aus dem diese Wesen sich gebildet haben, nicht mehr wahrnehmen, weil wir, mit anderen Worten, ihre Entstehungsgeschichte nicht kennen; denn der Gegenstand, den wir nicht kennen, ist für uns wie nicht vorhanden. — Der Zoologe, welcher die Naturgeschichte oder Entstehungsgeschichte der Tierwelt, alle die Tierformationen, vom niedrigsten, fast noch unorganischen und unorganisierten Tiergebilde an bis hinauf zur höchsten Organisation, bis zum Menschen hin, verfolgt hat, sagt nicht, die Tiere und Menschen seien aus dem Nichts geschaffen worden; denn er weiß, daß sie aus etwas und aus welchem Etwas entstanden, geschaffen, beschaffen sind. Ferner der Geologe, der die Naturgeschichte der Erde kennt, sagt ebenfalls nicht, die Erde sei aus Nichts geschaffen; denn er kennt genau die verschiedenen Entwicklungen, welche die Erde durchmachen mußte, um das zu werden, was sie ist. Er weiß, daß unsere Welt, die Erde, dieser kleine Planet, den wir bewohnen, nicht in sechs Tagen aus dem Nichts, sondern in vielen Jahrtausenden aus den ewigen Urelementen entstanden ist. Er weiß es ebenso gewiß, wie zum Beispiel heute jedermann weiß, daß unsere gegenwärtigen Tiere, Pflanzen und Menschen keineswegs aus dem Nichts, sondern aus ihren Vorfahren und aus den Stoffen der Erde, die sie behufs ihrer Nahrung zu sich nehmen, entstehen und sich bilden. Dagegen glauben die meisten Menschen gegenwärtig noch aus Unwissenheit, und weil man ihnen den Kopf mit Sophismen verdreht: die ersten Menschen, Tiere und Pflanzen sowie die Erde und alle Weltkörper, deren Entstehung sie nicht kennen, seien einmal aus Nichts geschaffen worden.

So wie wir nun die Entstehung der Wesen dann aus dem Nichts abzuleiten geneigt sind, wenn wir uns von ihrem Ursprunge keinen deutlichen Begriff zu machen imstande sind, weil wir ihre Entstehungsgeschichte nicht kennen, ebenso sind wir andererseits auch geneigt, uns über das Ziel der ersten Entwicklungsart, d. h. über die zweite Entwicklungsart zu täuschen und sie ins blaue Jenseits hineinzusetzen, wenn wir nur diejenigen Wesen vor Augen haben, die sich noch in der ersten Entwicklungsart befinden, deren zweite Entwicklungsart wir noch nicht kennen. — So halten wir die erste Entwicklungsart des geistigen Wesens oder der Mensch-

heit, im Unterschiede von der aller anderen Wesen der Erde, für unbegrenzt und glauben, die menschliche (erste) Entwicklung sei unendlich, der Mensch erreiche hienieden niemals seine zweite Entwicklungsart, sein „Ziel“, seine „Vollkommenheit“, seine vollkommene Ausbildung u. dgl. m. — Wir machen diesen Schnitzer auch nur deshalb, weil alle Wesen, außer dem menschlichen, auf unserer Erde bereits entwickelt sind, während die Menschheit sich noch in der (ersten) Entwicklung befindet und wir uns keinen deutlichen Begriff von dem ausgebildeten, entwickelten menschlichen Wesen machen können. Man glaubt sogar, der Mensch allein habe eigentlich eine Geschichte (unter eigentlicher Geschichte versteht man, ohne daß man sich dessen klar bewußt ist, die erste Art der Entwicklung). Und warum? Weil der Mensch das einzige Wesen unseres Planeten ist, welches noch in seiner Entwicklungsgeschichte begriffen ist.

Die sogenannte Körperwelt, d. h. alle nicht bewußten Wesen, auch der Mensch, insofern er nur Körper, ist auf unserem Planeten bereits entwickelt, ausgebildet, organisiert. Ihr Bildungsprozeß ist vollendet, ihre erste Entwicklung beschlossen, sie haben sich nur noch selbst zu erzeugen durch den Gattungsakt. — Die Welt des Geistes aber, die Menschheit als selbstbewußte Gattung ist noch nicht organisiert. Ihre Entwicklung ist noch keine Selbstentwicklung, keine Selbsterzeugung, kein Gattungsakt; es ist vielmehr noch der Entstehungsprozeß, in welchem die Menschheit sich befindet. Das charakteristische Merkmal dieses Prozesses ist der Widerspruch innerhalb des Wesens, der Kampf seiner Elemente. Wie in der Entstehungsgeschichte der Erde Naturrevolutionen stattgefunden haben, so finden auch in der Geschichte der bewußten Gattung, in der Menschheit, Kämpfe und Revolutionen statt. Hier wie dort kämpfen die noch nicht gebundenen und verbundenen Kräfte, die entfesselten Elemente, um ihre Existenz in der Gattung. Die Kämpfe während der Entstehung eines Wesens sind Kämpfe um die Existenz des Wesens selbst. Solange ein Wesen noch im Streben nach den Mitteln oder Bedingungen seiner Existenz begriffen ist, kann es nicht zur freien Selbstbetätigung, zur Selbsterzeugung kommen. Während ihrer Entstehung sucht die Gattung ihr Leben erst zu erwerben. Dieser Erwerb nimmt alle ihre Kräfte in Anspruch. Was sie zu erwerben sucht, ist nichts anderes als ihr eigenes Wesen, ihre Einheit. Ihr Wesen ist ihr noch fern, fremd, äußerlich, jenseits. Es ist daher auch keineswegs noch ihr Wesen selbst, welches tätig ist — denn ihr Wesen existiert noch nicht — es sind vielmehr die vereinzelt Elemente, die

unvereinigten individuellen Kräfte der Gattung, welche nach ihrem Wesen, nach ihrer Einheit streben. Das Gattungswesen der vereinzelt Elemente ist das bindende, vereinigende Medium. Dieses Medium aber, da es noch ein äußerliches ist, wird von den Elementen einseitig, von jedem Individuum egoistisch für sich erstrebt und erzeugt so den Kampf und den Haß unter den verschiedenen Individuen.

Die Kämpfe während der Entstehung unserer Gattung sind teils Kämpfe zwischen Völkern und Staaten, teils, innerhalb der letzteren, zwischen Individuen, Klassen und Parteien. In beiden Fällen können es Kämpfe um theoretische, ideelle, oder Kämpfe um praktische, materielle Lebensmittel sein. Da nämlich in der Menschheit, als der bewußten Gattung, das vereinigende Medium der verschiedenen individuellen Kräfte, welches von den Individuen erstrebt wird, nicht nur körperlich, sondern auch geistig als Bewußtsein zum Vorschein kommen muß, so kann der Erwerb, der Kampf um das noch äußerliche Lebensmedium oder Lebensmittel sowohl ein Kampf um ideelle wie materielle Interessen sein. Die Entstehungsgeschichte unserer Gattung zeigt, in welchen verschiedenen Gestalten diese Kämpfe erscheinen, wie sie immer allgemeiner und bewußter, und wie es in letzter Instanz nur Kämpfe um des allmächtigen „Geistes“ und „Mammons“ willen werden.

Die Menschheit ist aber eben im Begriffe, aus der ersten Entwicklungsart, aus ihrer Entstehungsgeschichte in die zweite, zur Selbsttätigkeit überzugehen, wenn das zu erwerbende, entäußerte Wesen ihr in diesen beiden allgemeinsten Gestalten als höchstes Wesen erscheint — teils weil man nicht zweien Herren zugleich dienen kann, dem „Geiste“ und dem „Mammon“, indem der eine Dienst den anderen aufhebt — teils weil jetzt nach und nach das Bewußtsein erwacht, daß das Vermögen, die Allmacht, zu der man sich hingezogen fühlt, die man erwerben will, keine äußerliche Macht, sondern das eigene, entäußerte Wesen ist. Die Menschen fragen sich jetzt endlich: wie kommt es, daß wir außer uns suchen, was wir in uns haben, und daß wir, anstatt mit den inwohnenden Mitteln tätig zu sein, menschlich zu leben, vielmehr nur arbeiten, um diese Mittel äußerlich uns anzueignen?

Die Antwort auf diese Frage ist zu naheliegend, als daß man lange nach ihr sollte suchen müssen.

Der deutsche Humanismus hat die Frage nach ihrer theoretischen Seite hin beantwortet. Feuerbach hat gezeigt, daß wir unser eigenes (theoretisches und ideelles) Gattungswesen, Verstand,

Wille, Liebe usw. deshalb äußerlich erstreben mußten, weil und insofern wir es innerlich noch nicht hatten.

Wodurch aber, fragt man jetzt, können wir unser theoretisches Gattungswesen, d. h. das humane Bewußtsein, in uns bekommen? Etwa durch wunderbare Inspiration, durch übernatürliche „Eingebung Gottes“? — Der ungebildete, rohe Barbar wird durch Abendmahl, Meßopfer und Kirchengehen wahrlich nicht gebildeter, humaner, vernünftiger, liebevoller gegen seine Mitmenschen. Nein, es gibt keine übernatürliche Zauberformel, die dem Menschen sein Wesen von außen erteilt oder „eingibt“. Die natürliche Zauberformel aber, die dies unfehlbar bewirkt, heißt: Organisation der Erziehung.

Der französische Sozialismus hat dieselbe Frage nach ihrer praktischen Seite hin beantwortet, wenn auch noch nicht so gründlich wie der deutsche Humanismus es nach ihrer theoretischen Seite hin getan hat. Der Sozialismus hat nämlich die natürliche Zauberformel gefunden, welche uns des übernatürlichen, des äußerlichen Gelderwerbes überhebt, um zu unserem praktischen Vermögen zu gelangen. Der französische Sozialismus fragt: Wodurch können wir unser praktisches Gattungswesen, unsere humane Selbsttätigkeit, unser eigentliches Vermögen, in uns bekommen? Etwa durch den Erwerb, durch Einsackung unseres praktischen Götzen, des allmächtigen Mammons? Ist denn der reiche jüdische oder christlich-germanische Geldwolf darum menschlich vermögender, tatkräftiger und talentvoller weil er tagtäglich tausend Goldgulden einsackt? Oder der Lohnarbeiter, der mit den Maschinen konkurriert und selbst zur Maschine herabsinkt, ist der etwa in menschlicher Weise tätig, weil er zur Fristung seiner Existenz um schnöden Lohn seine Muskeln bewegt? Oder ist der Kapitalist, der sich die Mühe gegeben hat, geboren zu werden, um den Blutschweiß seiner Mitmenschen mit Anstand zu konsumieren, menschlich tätig? Wo haben wir denn in unserer Krämerwelt eine menschliche Lebens-tätigkeit? Sind wir nicht alle, alle ohne Ausnahme, müssen wir nicht allesamt Lohnarbeiter oder Kannibalen, Hammer oder Amboß sein? Und warum dies? — Weil wir uns vergeblich bemühen, uns unser Vermögen äußerlich anzueignen. Es gibt nur ein Mittel, uns unser Vermögen, das im Zusammenwirken der Menschen besteht, wirklich anzueignen, und dieses eine Mittel, diese natürliche Zauberformel heißt: Organisation der Arbeit.

Die äußerlichen, einge bildeten Mächte würden von selbst verschwinden, und es wäre gar nicht nötig, ihre „Heiligkeit“ anzutasten, wenn wir uns nur einmal gesellschaftlich organisieren

wollten. Aber freilich, solange diese äußerlichen, eingebildeten Mächte noch bestehen, können wir uns nicht gesellschaftlich organisieren.

Summa Summarum: Der Mensch ist das höchste, daher letzte Wesen der Erde; das Beste kommt immer zuletzt. Alle Wesen unseres Planeten sind bereits ausgebildet und in der zweiten Entwicklungsart begriffen. Das menschliche Wesen ist noch unausgebildet und daher noch in seinem Entstehungsprozeß, der ersten Entwicklungsart. So gewiß aber, als der Mensch ein wirkliches Wesen ist, so gewiß wird dieses Wesen auch endlich seine Rechte geltend machen und allen chaotischen blauen Dunst verscheuchen, in dem es noch eingehüllt ist.

Die bewußte Gattung, die Menschheit, wird es so gut wie jede andere, unbewußte, zur Vollkommenheit, zum Gattungsakt, zur freien Selbsttätigkeit bringen. Sie wird nicht immer im Kampf und Widerspruch und Haß, sie wird auch einmal in der Liebe leben. — Wir stehen am Eingange, an der Pforte dieser neuen Welt der Liebe, und fordern Einlaß.

II.

ÜBER DIE SOZIALISTISCHE BEWEGUNG IN DEUTSCHLAND.

Die vielen guten und bösen Erfahrungen, die wir in den letzten Jahren gemacht haben, mußten willig oder unwillig der Herausbildung des Inhaltes unserer Zeit dienen. Dieser Inhalt ist weder ein politischer, noch ein religiöser, weder ein philosophischer, noch ein ökonomischer allein; er kann nicht materiell und noch weniger spirituell, nicht national und ebensowenig kosmopolitisch genannt werden. Aber er schließt keine einzige dieser und aller anderen menschlichen Bestrebungen aus; denn er umfaßt eben alles, was zum gesellschaftlichen Leben des Menschen gehört.

Wenn aber die gesellschaftliche Bewegung unserer Zeit, von der hier gesprochen werden soll, keine von den eben genannten und nicht genannten menschlichen Bestrebungen ausschließlich zum Inhalte hat, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie überhaupt keinen bestimmten Charakter, keinen Mittel- und Schwerpunkt habe. Wir können den Brennpunkt, in dem sich alle Strahlen des Sozial-

lebens konzentrieren, mit einem Worte bezeichnen: es ist der Mensch — das einfache, menschliche Wesen.

Jede Kunst und Wissenschaft, selbst die Staatskunst und die Gotteswissenschaft — sogar die Bereicherungskunst — muß endlich, und gerade dann, wenn sie bis zu ihrem allerletzten Grunde durchgedungen ist, aufhören, sich als das Absolute geltend zu machen, sich bescheiden, dem Menschen zu dienen, anstatt ihn als ihren Diener zu betrachten. Denn der allerletzte Grund jeder Wissenschaft und Kunst, ihr Schöpfer und Bildner, ist der Mensch

Woher kam es aber, daß der Mensch bis heran überall seine Schöpfung für seinen Schöpfer hielt, daß er sich als Kreatur und Diener seiner eigenen Produktionen gerierte, sich den Werken seiner Hände und seines Hirnschädels, als wären's höhere, übermenschliche Wesen oder Mächte, mit religiöser Scheu und kreatürlicher Gottesangst unterwarf, und daß er der Reihe nach bald ein Opfer seiner Staatskunst, bald seiner Gottesgelehrtheit, endlich aller seiner intellektuellen und materiellen Reichtümer wurde? Woher kam es aber, fragen wir, daß die Entwicklung seiner Macht ihn nur ohnmächtiger machte, und daß zuletzt gar all sein Vermögen einem einzigen, allmächtigen und allgegenwärtigen Gotte, dem Gelde, erteilt worden?

Daher kam es, weil der Mensch das Geheimnis seiner eigenen Schöpferkraft, seines eigenen Vermögens, noch gar nicht kannte. — Dieses Geheimnis, das kein anderes als das Geheimnis des Sozialismus ist, wie hätte er's erkennen sollen? — Mußte er sich doch stets, wenn er ehrlich war, aller absoluten Philosophie zum Trotz sagen, daß er so, wie er sich in dieser antisozialen Welt vorfand, er als isoliertes Individuum, diese Schöpferkraft nicht in sich habe — mußte er doch seine eigene und daher auch die Schöpfung überhaupt von dem beschränkt individuellen Standpunkte aus, auf dem er sich wirklich befand, als das Werk eines ihm jenseitigen Wesens betrachten und sich von diesem ihm fremden Wesen, von dieser ihm verborgenen Macht beherrschen lassen! — Was konnte es ihm sogar helfen, daß er letztlich die jenseitigen Mächte theoretisch verspottete, da er ihnen in seinem wirklichen Leben noch unterworfen blieb, solange er den Gedanken des Sozialismus nicht faßte und zur Ausführung brachte? — Wie hätte er aber auch nur zu dem Gedanken kommen sollen, daß sein eigenes wie das Leben überhaupt, nur ein Produkt des Zusammenwirkens der Individuen sei, da er das Wirken der Individuen in ihrem Zusammenhange nicht schaute? — Wie sollte er erkennen, daß er, der einzelne, der sich seinem entäußerten Wesen gegenüber ohn-

mächtig und unfrei, gedrückt und erniedrigt sah, daß er ein freies, schöpferisches und allmächtiges Wesen wäre, wenn er als gesellschaftlicher Mensch, als tätiges Glied der ganzen menschlichen Gesellschaft wirkte — da bis jetzt noch keine Gesellschaftung vorhanden war? — Das gesellschaftliche Wesen, das menschliche Gattungswesen, sein schöpferisches Wesen, war und blieb bis jetzt für den Menschen ein mystisches, jenseitiges Wesen, das ihm im politischen Leben als Staatsmacht, im religiösen als himmlische Macht, theoretisch als Gott, praktisch als Geldmacht gegenüberstand. Vergebens strebte der Mensch nach der politischen oder religiösen, nach der theoretischen oder praktischen Freiheit; vergebens bemühte er sich, bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hin seine Freiheit zu gewinnen: sein entäußertes Wesen trat ihm immer in neuer Gestalt wieder tyrannisierend entgegen. Alle Wissenschaft und Kunst konnte ihn nicht freimachen, solange er nicht die menschliche Wissenschaft und Kunst erkannte und ausübte — und diese Wissenschaft und Kunst ist die soziale.

Das menschliche Leben oder Selbstwirken, wie das Leben überhaupt, ist in der organischen Verbindung, im organisierten Zusammenwirken aller physikalischen Kräfte — die menschliche, wie die Lebenskraft überhaupt, das Geheimnis der Schöpfer- oder Tatkraft ist in der Gesellschaftung zu suchen. Nur als soziales Wesen ist das menschliche Wesen wahrhaft und wirklich lebendig.

Die sozialistische Bewegung, welche wir hier zu schildern haben, hat also nicht bloß deswegen alle Bestrebungen unserer Zeit zum Inhalte, weil sie ihr Sammel- und Tummelplatz, sondern vor allen Dingen deswegen, weil sie der letzte Grund menschlicher Schöpferkraft ist. — Die sozialistischen Bewegungen sind die Regungen des im Mutterschoße der Zeit lebendig gewordenen menschlichen Genius.

Wir sprechen aber nicht von der Mutter, nicht von der Geschichte, die den Genius gebärt — dafür ist hier der Ort nicht — sondern vom Genius, der geboren wird.

1. Die deutsche Philosophie.

Von zwei Seiten wurde der Sozialismus in Deutschland angeregt: von seiten der deutschen Handwerker, die in Frankreich Assoziationen in der Absicht bildeten, die sozialistischen Ideen, welche dort aus der Revolution praktisch sich entwickelten, in Deutschland zu ver-

breiten — andererseits aber aus der deutschen Philosophie, die zu ihrem Wesen, dem Humanismus, durchzudringen begann. Der Sozialismus ist, mit anderen Worten, durch die praktische Not des Proletariats von außen hereingekommen und durch die theoretische Notwendigkeit der Wissenschaft von innen heraus entstanden. Nicht, daß diese zweiseitigen und zweischneidigen Geburtswehen — die Not des Kopfes und die Not des Herzens — so scharf voneinander geschieden wären, daß die einen von den andern keine Elemente in sich hätten; denn erst durch das Zusammentreffen der beiderseitigen Geburtswehen kam der Sozialismus in Deutschland zur Welt, d. h. trat er ins allgemeine Bewußtsein; und wenn keine Verwandtschaft zwischen den beiden Seiten gewesen wäre, wie hätten sie sich am Ende vereinigen können? — Aber diese Verwandtschaft war nicht sogleich eine erkannte. Die eine Seite wußte anfangs nichts von der andern, und selbst als sie miteinander Bekanntschaft machten, fand noch lange kein inniges Verhältnis statt. Wir wollen daher erst jede Seite für sich betrachten und zwar zunächst darstellen, wie die sozialistischen Ideen in der deutschen Philosophie ihre Begründung finden, hier ihre Entwicklungsgeschichte verfolgen, weil dies unsere Entwicklungsgeschichte des Sozialismus ist, später von den Vereinen in Paris und dem Zusammentreffen und Zusammenwirken beider Seiten sprechen, endlich das Verhältnis der deutschen Entwicklung zur französischen in einem Resumé charakterisieren.

Karl Marx hat in seiner Vorbemerkung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, welche in den deutsch-französischen Jahrbüchern erschienen sind, das Verhältnis der deutschen Philosophie zur neueren deutschen Geschichte mit den Worten, jene sei die „ideale Verlängerung“ dieser, kurz und treffend charakterisiert. Spricht er sich ferner in betreff der Hegelschen Rechtsphilosophie dahin aus, daß sie den Gedanken des in der Neuzeit geschichtlich verwirklichten Rechtsstaates enthalte, so ist dieser im ganzen richtige Ausspruch nur durch die Bemerkung zu vervollständigen, daß nicht Hegel allein, sondern die ganze deutsche Philosophie, von Kant an, den geschichtlichen Prozeß der Neuzeit, und zwar so, wie er in Frankreich stattgefunden, — denn nur hier hat sich der Rechtsstaat geschichtlich entwickelt — in der Gedankenwelt mitgemacht hat. Zu diesem geschichtlichen Prozeß gehört aber nicht nur die politische, sondern auch die soziale Entwicklung, und diese ist nichts anderes als die Geschichte des französischen Sozialismus. Diese Geschichte hat zwar selbst nur einen theoretischen Verlauf; aber sie verhält sich nicht zur praktischen Geschichte der Franzosen, wie die deutsche

Philosophie sich zur praktischen deutschen Geschichte verhält — sie ist nicht die „ideale Verlängerung“, sondern der soziale Hintergrund der praktischen Kämpfe der Franzosen — und wenn die deutsche Philosophie den philosophischen Gedanken zum geschichtlichen Prozeß der Neuzeit, so enthält sie auch den philosophischen Gedanken zum sozialen Hintergrunde derselben.

Mit dem subjektiven Idealismus Imanuel Kants und seines konsequenten Nachfolgers Fichte wurden die deutschen Geister revolutionär. Man proklamierte es laut, daß der Mensch nur dasjenige sein geistiges Eigentum nennen könne, was er sich selber errungen, daß ihm nichts erblich überkommen könne, der Autoritätsglaube ohne allen Wert für den Menschen sei, die Sittlichkeit, dieses „höchste Gut“, in der Freiheit bestehe, und die menschliche Lebens-tätigkeit automatisch sei. Der allgemeine Fehler der deutschen Philosophie bis zu Feuerbach hinauf, nämlich: den Lebensakt nur in dem engeren Sinne, in welchem er lediglich das Denken, — nicht auch das Handeln in sich begreift, aufzufassen — dieser allgemeine Mangel, auf den wir bei Feuerbach wieder zurückkommen werden, war auch der Fehler des subjektiven Idealismus. Sein spezieller Mangel bestand aber darin, etwas, was dem Menschen nur als Gattungswesen zukommt, die autonome oder absolut freie Lebens-tätigkeit (hier die autonome Geistestätigkeit, den freien Denk-akt), dem Menschen als einzeltem Individuum zu vindizieren. Der subjektive Idealismus hat den Menschen nicht wesentlich frei, sondern frei von seinem Wesen gemacht. Das Wesen des Menschen ist das „Gattungswesen“, wie Feuerbach sich etwas mystisch ausdrückt, es ist das Zusammenwirken der Individuen, wie wir dies näher bestimmen müssen. Solange dieses Zusammenwirken, in der geistigen sowohl wie in der materiellen Welt, im Denken wie im Handeln noch nicht existiert; solange die Menschen nicht einsehen, daß sie nur vereint als Menschen leben können, und wirklich danach handeln; solange sie im Gegenteil noch immer getrennt voneinander leben und wirken, ist ihr Leben nicht wesentlich human, sondern wesentlich selbstisch, tierisch. Der subjektive Idealismus ist die Philosophie der sozialen Tierwelt, die philosophische Sanktion des revolutionären Liberalismus, eine versuchte Rechtfertigung der subjektiven Denk-freiheit und der egoistischen Handelsfreiheit, d. h. der freien Konkurrenz, die philosophische Basis zu den in Frankreich proklamierten, sogenannten Menschenrechten, d. h. zu den Rechten des vom Gemeinwesen unabhängig gemachten Privatmenschen. — Je mehr aber der einzelne sein Gemeinwesen von sich ausscheidet, desto mehr macht dieses sich als sein höchstes Wesen ihm gegenüber geltend;

der Kulminationspunkt des subjektiven Idealismus war daher, wie der des revolutionären Liberalismus, ein Umschlagen in den alten Despotismus. Wie aus dem Liberalismus in Frankreich der Robespierresche Terrorismus, Babeuf'sche Kommunismus und Napoleonische Despotismus, so erhob sich aus und neben dem Rationalismus in Deutschland der alte Supernaturalismus und Autoritätsglaube: die Gespenster der aus Egoismus gemordeten alten Mächte. Es war die Reaktion der objektiven Herrschaft des entäußerten Gemeinwesens gegen die subjektive Freiheit vereinzelter Individuen, und diese Reaktion war notwendig. Man suchte sich aber mit dieser fatalen Notwendigkeit abzufinden. Die absolute Macht des entäußerten Wesens konnte die Zeit nicht mehr ertragen, weder im Himmel, noch auf Erden; aber ebensowenig konnte sie sich ihrer erwehren, weil sie noch aus Egoismus borniert und aus Borniertheit egoistisch war. — Eine heuchlerische Vermittlungsepoche trat ein, in welcher bald das entäußerte Gemeinwesen, bald der individuelle Liberalismus vorherrschte: die Zeit der Restaurationen und Konstitutionen, die wir alle so gut kennen, weil sie — noch nicht vorüber ist.

Die beiden philosophischen Repräsentanten dieser Zeit, Schelling und Hegel, schillern in so vielen Farben und haben eine so zähe Existenz, wie die Epoche selbst, die sie vertreten. — In seiner Allgemeinheit ist das Vermittlungssystem Schellings und Hegels nicht nur die philosophische Unterlage zur Restaurations- und Konstitutionsgeschichte, sondern auch zum Simonistischen und Fourieristischen sozialen Zwittersystem. War nämlich die soziale Bedeutung des subjektiven (Kant-Fichteschen) Idealismus eine der Berechtigung der subjektiven Denkfreiheit analoge Berechtigung der egoistischen Handels- oder Konkurrenzfreiheit, so wird jetzt diese Berechtigung dem Subjekte sowohl, wie seinem Gegensatz, dem objektiven Gemeinwesen, von einem „höheren Standpunkte“ aus abgesprochen und der „Einheit“ beider Seiten zuerkannt. Ist aber diese Einheit weder im individuellen Menschen, noch im menschlichen Wesen, wo ist sie dann endlich? In einer „höheren Anschauung“ werden Subjekt und Objekt identisch, antwortet der ältere (junge) Schelling. Dieser geniale Gedanke, wenn es überhaupt ein Gedanke und nicht vielmehr die Vorstellung eines Gedankens ist, gibt der neuen Religion St. Simons wie der Restauration des alten Glaubens, eine „spekulative“ Basis. Denn die „höhere“ Anschauung ist ein Privilegium „höherer“ Geister, wie z. B. Schellings. Nicht jeder Mensch ist auserwählt und der göttlichen Kunst des prophetischen Schauens teilhaftig. Aber

nur derjenige, der diese höhere Kunst besitzt, beherrscht die Welt, ist Papst. — Das ist keine Vermittlung, ruft die Stimme der Zeit durch Hegel, das ist eine andere Unterdrückung der Berechtigung des Subjekts, eine wesentliche Restauration des Mystizismus, des alten Absolutismus, nicht konstitutionell und nicht protestantisch, auch nicht ehrlich; man möchte uns wohl wieder in den alten „Gefühlsbrei“, in den alten „Menschenteig“ bringen und uns orientalisch kneten und knechten! Die Vermittlung, sagt Hegel, findet in der logischen Dialektik statt, wo Satz und Gegensatz auseinander folgen. Die vollzogene und vollendete Dialektik ist der absolute Geist, in dem alle dialektischen Momente vermittelt und aufgehoben, d. h. ebenso sehr negiert wie bewährt, und bewahrt oder aufbewahrt sind. Hegel hat seine Zeit lange befriedigt, weil er ihr klassischer Ausdruck war. Schelling hat im Grunde nur das Wesen der mittelalterlichen Hierarchie, Hegel hat das Wesen der mittelalterlichen Weltzustände und ihrer Auflösung, das Wesen des modernen Staates und seine Voraussetzung, der bürgerlichen Gesellschaft, wissenschaftlich formuliert. Die logische Dialektik, auf ihre soziale Bedeutung reduziert, ist die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Assoziationen des Egoismus, die im „Staate“, oder richtiger in den Staaten, im „Weltgeiste“, in der Weltgeschichte, im „absoluten Geiste“, ebensogut aufbewahrt, wie aufgehoben sind. Die egoistischen Kämpfe sind die Voraussetzungen der Staatsmächte, die ihrerseits den Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft nicht aufheben, sondern bewahren, bewahren, aufbewahren, in Schutz nehmen. — War Schelling mit seiner Identität der höheren Anschauung die spekulative Basis nicht nur zur Restauration des alten, sondern auch zum neuen Christentum und Papsttum des St. Simon, so war Hegel mit seiner Dialektik die spekulative Basis sowohl zu dem Zwittersystem des Konstitutionalismus wie auch zu dem Zwitter des Fourieristischen Sozialismus, der die Welt nur mit neuen Assoziationen des Egoismus beglücken möchte. — Hegel bekam in Deutschland, wie Fourier in Frankreich, das Uebergewicht. Man wollte lieber in der subjektiven oder individuellen, egoistischen Freiheit als im objektiven Absolutismus und Despotismus zu weit gehen, lieber protestantisch und konstitutionell als katholisch-hierarchisch sich einrichten. Hiermit war jedoch so wenig entschieden, daß vielmehr nach dieser Entscheidung die alten Kämpfe erst recht hervortraten. Die Julirevolution war das Signal zur Rückkehr des alten Streites, der während der Restaurationsepoche vertuscht wurde. — Im jüngern (alten) Schelling und im Junghegelianismus kommt erst die Bedeutung des alten Schelling und Hegel recht zum Vorschein.

2. Philosophie und Sozialismus.

Wir kommen nach dieser kurzen historisch-philosophischen Abschweifung, die der Leser verzeihen wird, weil sie zum Verständnis des folgenden nicht unterbleiben konnte, auf den brennenden Boden der Gegenwart.

Die jüngste deutsche Geschichte umfaßt einen Reichtum geistiger Entwicklung in sich, wie kein gleicher in der ganzen bisherigen Geschichte während eines so kurzen Zeitraumes vorgefunden wird. Die unterdrückten Geisteskeime und Knospen der ersten Revolutions-epoche tauchen jetzt saftiger, inhaltreicher wieder auf, und neue Baumstämme, welche aus ihnen erstehen, wuchern auf dem von revolutionären Diluvium befruchteten Erdreich. Alles verjüngt sich. Ein neues Geschlecht ersteht mitten in dieser üppigen Vegetation geistiger Urwälder, und vorweltliches Ungeziefer aus der anti-diluvianischen Epoche, das seine problematische Existenz mühsam und krankhaft auf dem ihm feindlichen Boden fortschleppt, grinst ohnmächtig aus seinem Verstecke hervor und haucht seinen Geist aus. Die Tierwelt geht unter, der Mensch erscheint . . .

Die Junghegelianer treten entschieden gegen alle Restaurationsversuche in die Schranken und vollenden die unterbrochene Revolutionierung der deutschen Geister. David Friedrich Strauß und Eduard Gans bahnen sich einen Weg in die Religion und Politik, und eine Schar kampflustiger Philosophen folgt ihnen und stürzt bald die Schranken ein, die jene ersten Vorkämpfer noch stehen ließen. Das junge Deutschland spielt seine Katzenmusik dazu auf. Eine wichtige Scheidung von heterogenen Elementen geht um diese Zeit plötzlich vor sich, — wir werden in Frankreich eine ähnliche gleichzeitig vor sich gehen sehen — eine Scheidung des alten, nationalen, christlich-germanischen Liberalismus und eines neuen, atheistischen Humanismus. Man hört zum erstenmal etwas abenteuerlich von Sozialismus sprechen. Menzel denunziert. Die Zensur wird verschärft, und die Bewegung stockt eine kurze Weile. — In dieser Zeit, die nur Not- und Mißgeburten zur Welt bringen konnte, gab Schreiber dieses sein erstes, sozialistisches Schriftchen heraus, auch nur eine kleine Not- und Mißgeburt, die spurlos vorüberging. Die Reaktion siegte, aber der Sieg machte sie übermütig; und die Reaktion in ihrer krassesten Gestalt, die Reaktion des Ultramontanismus, wagte es, in Preußen ihr Haupt zu erheben . . . Von diesem Augenblicke an feierte die jüngere Generation einen Sieg nach dem andern. Der Zusammenhang des alten, nationalen, frommen Liberalismus mit der Reaktion wurde von Tag zu Tag

klarer. Die öffentliche Meinung schwankte nicht länger. Der philosophische Radikalismus bekam das Uebergewicht.

Arnold Ruge wurde Vorkämpfer dieser Partei durch Mut, Entschlossenheit, Ausdauer und Devouement. Nicht so sehr originell und schöpferisch als mit richtigem Takte stets das Wahre und Zeitgemäße, das Gesunde und Kernhafte in der Bewegung seiner Zeit herausführend und sich ihm ganz hingebend, weniger Philosoph als Mann des Fortschritts, repräsentierte er durch seine Person das Wesen des Junghegelianismus — der den Uebergang aus der deutschen Philosophie zum Sozialismus, aus dem Denken zum Handeln bildet — bis zum Untergange dieser philosophischen Bewegungspartei, d. h. bis zum vollzogenen und vollendeten Uebergange der Philosophie zum Sozialismus. Die französische Revolution erschien den Junghegelianern allerdings als eine Ergänzung der deutschen Philosophie; aber sie erkannten nicht die wesentliche Einheit der französischen Revolution und deutschen Philosophie, nicht den Mittelpunkt, wo beide Bewegungen notwendig zusammentreffen müssen; sie erkannten nur die vermeintliche Notwendigkeit einer aus der Philosophie und durch dieselbe in Deutschland einfach zu wiederholenden, französischen Revolution an. Wurden sie aber durch diese Täuschung einerseits verhindert, selbständig und mit Bewußtsein zum Sozialismus, dem gemeinsamen Ziele, fortzuschreiten, so liefen sie diesem doch endlich in die Arme, ohne daß sie selbst recht wußten wie, sozusagen gegen ihren Willen. Dieses Phänomen haben wir in neuester Zeit erlebt; wir wollen es erklären.

Wie schon der alte Hegelianismus durch das Uebergewicht, welches die subjektive Freiheit über die Reaktion der alten religiösen und politischen Autorität in der öffentlichen Meinung gewann, zur Herrschaft in Deutschland kam, so wurde auch der Junghegelianismus durch den Mißkredit, in den die Gegner der Revolution sich neuerdings gebracht hatten, vorherrschend. Man wollte zwar anfänglich noch immer „vermitteln“, und Preußen, das protestantische Preußen, zumal wenn es auch noch ein konstitutioneller Staat geworden, würde anfangs den verwegesten Wünschen der Junghegelianer entsprochen haben; aber darüber war man von vornherein einig geworden, daß diese Vermittlung nicht von der heuchlerischen Gegenseite, die sich ja auch eine vermittelnde Rolle zuschrieb, also nicht vom mystisch gewordenen alten Schelling, nicht von den pietistisch gewordenen, demagogischen Deutschtümlern, nicht von den Restauratoren des Mittelalters, mit einem Worte, nicht von den **Al t d e u t s c h e n** ausgehen konnte, deren antilibérale

und antiprotestantische Tendenz mit jedem Tage offener, frecher und brutaler hervortraten. Je entschiedener konterrevolutionär man aber auf der Gegenseite wurde, desto entschiedener revolutionär wurden die Junghegelianer. Je weniger die konterrevolutionären Altdeutschen noch Hehl daraus machten, daß ihnen die Vermittlung nicht ernst gemeint sei, desto mehr entfernten sich auch die revolutionären Jungdeutschen aus der Schule Hegels von ihrer vermittelnden Stelle. Man suchte sich nicht mehr zu verständigen, sondern zu vernichten. Man erwartete endlich das Heil nicht mehr von der „Waffe der Kritik“, sondern von der „Kritik der Waffen“. Die einen verschanzten sich hinter der bestehenden Staatsmacht, die anderen hinter der öffentlichen Meinung. Was im Wesen der beiden Parteien lag, der Widerspruch zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, kam endlich zur Erscheinung. Beide gingen unter; die einen prinzipiell, die andern faktisch. Die einen verloren alles im allgemeinen Bewußtsein, die andern alles im Leben. Das allgemeine Bewußtsein erhob sich ebensowenig zur Tat, wie die existierende Macht sich um das allgemeine Bewußtsein kümmerte. Blieben die einen im grellsten Widerspruche mit der anerkannten Wahrheit, ohne sich irgendwie hieran zu stören, so blieben dagegen die andern mit derselben Gleichgültigkeit im grellsten Widerspruche mit der bestehenden Wirklichkeit. Dieser Widerspruch war, wie gesagt, ihr Wesen; es war der Mangel der philosophischen Jungdeutschen, wie der Gegenseite, — und der Grund oder die Kluft, die sie beide vom Sozialismus trennte und noch trennt, solange sie nicht gänzlich mit ihrem alten Wesen brechen, ist selbst nichts anderes als dieser ungelöste Widerspruch von Prinzip und Existenz, Idee und Tat.

Bei der Reaktion versteht es sich von selbst, daß ihre ganze, aparte Weisheit, die sie von jeder sonst anerkannten Wahrheit, also auch vom Sozialismus (sofern er gerade Wahrheit ist) trennt, auf dem Fetischdienst geistloser Fakten beruht. Gäbe es aber keine geistlosen Fakta im Sozialleben mehr, so hätte nicht nur die Reaktion, sondern auch die philosophische Revolution ihren Boden, ihre Voraussetzungen verloren. Das ist's, was diese philosophische Partei am Ende reaktionär, konterrevolutionär machen müßte, wenn sie nicht ihr Wesen aufgäbe. Das Umschlagen der Revolution in Konterrevolution müßte sich ewig wiederholen, wie das Umschlagen der Konterrevolution in Revolution, wenn die Erhebung der Wirklichkeit zur Wahrheit den geistlosen Fakten anbetern, oder die Erhebung der Wahrheit zur Wirklichkeit den Geistesfreien allein überlassen bliebe.

Die Scheidewand zwischen der deutschen Philosophie und dem Sozialismus zeigt sich zuletzt als der Widerspruch zwischen Prinzip und Existenz, Idee und Tat, oder auch Theorie und Praxis. Wenn man das nicht einsähe, könnte man unmöglich begreifen, wie diese wütende Bewegungspartei der Junghegelianer, die mit verhängtem Zügel durch Dick und Dünn en plein carrière lossprengte, plötzlich stille steht und ängstlich ihr „Nicht weiter!“ ausruft. Welche enormen Bahnen wurden von den Junghegelianern seit der Gründung der Rugeschen Jahrbücher in Halle bis zur Uebersiedlung derselben nach Paris auf dem Kampfroß der „Idee“ zurückgelegt! Mit einem in der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie beispiellosen Saltomortale setzten sie über alle die Abgründe hinweg, die ihnen auf ihrem Wege begegneten. Diese revolutionäre Bewegung innerhalb der Philosophie war ein Phänomen, das schon seiner Seltenheit wegen alle Blicke auf sich zog und umsomehr zum Denken anregte, je mehr es demselben Spielraum ließ. Das spekulative Vermitteln hörte, wie gesagt, am Ende ganz auf; man verschmähte es sogar, die Entstehung der Widersprüche innerhalb der Entstehungsgeschichte der Menschheit systematisch auseinander zu setzen, aus purer Angst und Abneigung vor dem Vermitteln. Man setzte es ein für allemal voraus, daß der Mensch der Schöpfer derselben sei und ließ die spekulative Theologie in Anthropologie, die Philosophie überhaupt in Humanismus übergehen. Man rief percat Hegel und vivat Feuerbach. Man ging noch weiter. Arnold Ruge spricht sich in seinen jüngsten Manifesten geradezu für das sozialistische Prinzip aus. Er verlangt in seiner Vorrede zum letzten Jahrgange der deutschen Jahrbücher, die gleich nach diesem verwegenen Ausspruche unterdrückt wurden, „Aufhebung des Pöbels“. In seiner Vorrede zu Louis Blancs „Geschichte der zehn Jahre“ findet er das von diesem Schriftsteller aufgestellte Verlangen der „Organisation der Arbeit“ nicht radikal genug; er polemisiert gegen den unschuldigen Ludwig Stein, weil dieser sich nicht für den Sozialismus ausgesprochen hatte und stimmt unbedingt mit Proudhon für „Aufhebung des Privateigentums“. Noch mehr! Ruge geht nach Paris und gründet seine sozialistische Zeitschrift, die „Deutsch-französischen Jahrbücher“. . . . Aber eben hier, wo er mit dem praktischen Sozialismus, mit dem Sozialismus in Berührung kommt, dem es um die Verwirklichung des sozialistischen Prinzips zu tun ist, hier wird er stutzig — hier gerät der Junghegelianismus mit dem Sozialismus in Konflikt.

Zweierlei bringt der Konflikt zwischen dem revolutionären Junghegelianismus und dem radikalen Sozialismus hervor. Es ist einerseits

der allgemeine Mangel der deutschen Philosophie, von dem wir schon im Eingange sprachen, und der sogleich, bei Feuerbach, ausführlicher beleuchtet wird. Andererseits aber ist es der Mangel an philosophischer Durchbildung. Man hat sich in der Hitze des Kampfes mehr um den Erfolg als um ein gründliches Verständnis, mehr um Voraussetzungen als um deren tiefere Begründung gestritten. Man hat, um ein zeitgemäßes Bild zu gebrauchen, stets neue Anleihen bei der Philosophie gemacht, fort und fort philosophische Prinzipien geborgt, ohne die wachsende Schuld durch eigene philosophische Arbeiten je zu tilgen. Die Folge wurde ein philosophischer Bankrott. Der Junghegelianismus hat alles kritisiert, nur sich selber nicht. Er ging immer weiter, wurde atheistisch, politisch radikal, humanistisch-sozialistisch^o und kommunistisch und blieb doch wesentlich noch auf Hegelschem Boden. Feuerbach zog ihm endlich diesen Boden unter den Füßen weg; er mußte es, mit oder ohne Zustimmung, geschehen lassen und wurde — bodenlos. Wir werden diesem Schwindel des Junghegelianismus noch einmal begegnen, nachdem wir den allgemeinen Fehler der deutschen Philosophie an Feuerbach nachgewiesen haben.

Feuerbach geht von dem richtigen Grundsatz aus, daß der sein Wesen entäußernde oder sich entwickelnde Mensch, der Erzeuger aller Kollisionen, Widersprüche und Gegensätze sei, daß mithin von einer spekulativen Vermittlung gar keine Rede sein könne, da in Wahrheit nichts zu vermitteln, keine Identität von Gegensätzen, sondern überall nur die Identität des Menschen mit sich selber herzustellen sei. Gegensätze, Widersprüche existieren nur in der Einbildung der spekulativen Mystiker. Wenn ihre Existenz mehr als eine eingebildete vorgestellt wäre, dann könnten sie durch keine „Spekulation“ vermittelt werden, wie denn auch wirklich der Spekulation nachzuweisen, daß sie es, weil sie selbst noch diese eingebildeten Widersprüche für wirkliche hält, nur zu einer scheinbaren Aufhebung der Gegensätze bringt. Feuerbach weist nach, daß das objektive Wesen der vollendetsten Religion, des Christentums, das entäußerte Wesen des Menschen ist, und mit dieser einen Kritik hat Feuerbach die Grundlage aller theoretischen Irrtümer oder Widersprüche zerstört, — obgleich er es nicht systematisch durchführt, wie alle Gegensätze und Widersprüche aus dem sein Wesen entäußernden Menschen entstehen. Feuerbach ist der deutsche Proudhon. Was dieser durch seine Kritik des Eigentums in betreff aller praktischen Gegensätze und Kollisionen des Soziallebens, das hat Feuerbach in betreff aller theoretischen Kollisionen geleistet. Auch Proudhon

ist bis jetzt nicht dazu gekommen, alle Konsequenzen aus seiner Kritik des Eigentums zu ziehen. Proudhon wird auch ebensowenig zugeben, daß Feuerbach die theoretische Grundlage zu seiner praktischen Kritik des Eigentums ist, wie Feuerbach zugeben dürfte, daß Proudhon das Prinzip, welches dem „Wesen des Christentums“ zugrunde liegt, aufs praktische Leben angewendet hat. — In der Tat aber braucht man nur den Feuerbachschen Humanismus auf das Sozialleben anzuwenden, um zu den Proudhonschen praktischen Resultaten zu gelangen. Man hat sich nämlich vom Feuerbachschen Standpunkte aus nur ebenso kritisch dem praktischen Gotte, dem Gelde, wie dem theoretischen gegenüber zu verhalten, — oder man braucht nur das Wesen der vollendetesten Politik, das Wesen des Rechtsstaates, ebenso richtig aufzufassen, wie er das Wesen der vollendetsten Religion, des Christentums, aufgefaßt hat, — um die Krämerwelt aus ihren Fugen zu heben und mit Proudhon aber durch einfachere Schlußfolgerungen, als dieser, zu dem Satze zu gelangen, daß das bestehende Eigentum das Gegenteil von dem ist, was es zu sein scheint und was es in Wahrheit sein sollte. Denn es sollte ein mit dem Menschen innig verwachsenenes, soziales Besitztum und als solches, d. h. als das ihm zu seiner sozialen Tätigkeit dienende Material, ebenso unveräußerlich sein wie alles, was der Mensch sonst als Material oder Mittel zu seiner Lebens-tätigkeit sein Eigentum nennt, z. B. sein Körper, sein Erlerntes usw. Aber das bestehende Eigentum, das Geldeigentum, ist das entäußerte und daher auch veräußerliche, verkäufliche, soziale Besitztum, und im vollkommenen Staate ist das menschliche Wesen ebenso praktisch entäußert, wie in der vollkommenen Religion theoretisch, nämlich absolut, so daß alles Vermögen des schöpferischen Menschen einem jenseitigen Wesen vindiziert ist, das nun alle Attribute des „Schöpfers“ annimmt. Das Geld ist im praktischen Leben den entäußerten Menschen ebenso allmählich und allgegenwärtig, ebenso die Quelle alles Heils und Segens, wie Gott es in ihrem theoretischen Leben ist. —

Warum ist Feuerbach zu diesen wichtigen, praktischen Konsequenzen seines Prinzips nicht gelangt? — Das Wesen Gottes, sagt Feuerbach, ist das transzendente Wesen des Menschen, und die wahre Lehre vom göttlichen Wesen ist die Lehre vom menschlichen Wesen: *Theologie ist Anthropologie* — das ist wahr — aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Das Wesen des Menschen, muß hinzugefügt werden, ist das gesellschaftliche Wesen, das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen für einen und denselben Zweck, für ganz identische Interessen, und die wahre Lehre vom Menschen.

der wahre Humanismus, ist die Lehre von der menschlichen Gesellschaftung, d. h. Anthropologie ist Sozialismus. — Als dann versteht es sich von selbst, daß in derselben Weise wie das Wesen Gottes auch das Wesen des Geldes zu bestimmen, daß es nämlich ebenfalls das transzendente, praktische, entäußerte Wesen des Menschen ist. Aber zu dieser praktischen Konsequenz kommt Feuerbach nicht. Warum? Feuerbach sieht recht gut ein, daß das höchste Wesen für den Menschen nicht der individuelle Mensch, sondern das Zusammenwirken der Individuen ist; aber er findet den menschlichen „Gattungsakt“, wenn nicht ausschließlich, doch wesentlich im Denken. Er sagt zwar nicht mehr mit den Junghegelianern das „Selbstbewußtsein“ sei das einzige, was den Menschen zum Menschen mache, — er gibt zu, daß andere Formen, ja, daß alle Formen, in welchen sich das menschliche Leben manifestiert, auch wesentlich menschlich seien; denn die Erfahrung lehrt ja schon, daß dasjenige, was er sehr richtig für das Wesen des Menschen hält, der „Gattungsakt“, d. h. das Zusammenwirken der Individuen zu einem und demselben Zwecke, nicht nur im Denken stattfindet — aber man sieht nicht ein, weshalb er das zugibt, da er nirgends zu anderen philosophischen Konsequenzen als zu jenen gelangt, die aus der richtigen Fassung des Denkaktes erfolgen. — Jenes Auch, wir meinen die Berechtigung jeder anderen menschlichen Lebenstätigkeit neben der Operation des Denkens, ist ein Zugeständnis, aber keine philosophische Wahrheit bei Feuerbach — so wenig wie bei den Junghegelianern. Wo die deutsche Philosophie anfängt, praktisch zu werden, hört sie auf, Philosophie zu sein. Das wird sogar eingestanden. Aber dieses Eingeständnis und jenes Zugeständnis macht die Sache um nichts besser. Was nicht aus der einen Wahrheitsquelle, dem einen ewigen Lebensprinzip, mit Notwendigkeit folgt, ist Empirie. Die Empirie ist aber um nichts besser als die alte, spiritualistische Religion. Die Empirie ist eine materialistische Religion, ein Kultus der geistlosen Tatsachen und daher wesentlich reaktionär gegen die Wissenschaft der Freiheit. Der Kultus der Tatsachen macht unfähig, frei zu handeln wie jener der Vorstellungen unfähig macht, frei zu denken. Die Anerkennung der Fakten ist ein Kultus der Nation, ist nur ein Vorwärtsschreiten aus der theoretischen Gläubigkeit zur praktischen, allerdings ein wichtiger Schritt, aber nicht des neuen, positiven Inhaltes wegen, der gewonnen wird, — denn der praktische Götzendienst ist um kein Haar besser, vielmehr noch entsittlicher als der theoretische — sondern wegen der Befreiung der

Menschen vom alten, theoretischen. Der große Gewinn ist die theoretische Freiheit, welche gleichzeitig mit dem Uebergang zur praktischen Unfreiheit gewonnen wird, und diese Freiheit hat die deutsche Philosophie, zuletzt Feuerbach, entwickelt. Die praktische Freiheit dagegen ist nicht von den deutschen Philosophen entwickelt worden, ist ihnen vielmehr selbst nur als eine Tatsache überkommen. Hinterher kritisieren nun die deutschen Philosophen wohl auch diese Tatsache, aber ihre Kritik trifft nicht den Kernirrtum (der z. B. noch im politischen, französischen Revolutionskampfe steckt), weil sie eben selbst noch nicht zur Kernwahrheit der praktischen Freiheit gelangt sind. — Das letztere gilt übrigens nicht von Feuerbach, sondern von den deutschen Philosophen, die sich von ihm gern emanzipieren möchten, sich aber noch nicht von der Hegelschen Philosophie emanzipiert haben. — Feuerbach hat sich bis jetzt nur mit der prinzipiellen Durchführung und Vollendung der theoretischen Freiheit, soweit dieses ohne die prinzipielle Durchführung und Vollendung der praktischen Freiheit möglich ist, beschäftigt und die letztere stillschweigend akzeptiert. Es ist kaum möglich, von Feuerbach anzunehmen, daß er sein eigenes Prinzip, den Humanismus, nicht weiter fassen und zum Sozialismus fortschreiten sollte; denn Feuerbach ist ein selbständiger, schöpferischer Philosoph, der schon die meisten Mängel der deutschen Philosophie entdeckt hat, also wohl auch zur Entdeckung ihres letzten, ihres allgemeinen Mangels kommen wird. — Erklärlich aber ist es, daß Arnold Ruge, der nur die Feuerbachschen Resultate angenommen hatte, nicht zum sozialen Prinzip durchdringen konnte. Als Junghegelianer, d. h. als revolutionärer Philosoph, als Mann des Fortschritts, hat er sich auch der neuesten Bewegung, dem neuesten Fortschritt angeschlossen, ist er auch mit den Sozialisten fortgeschritten. Als deutscher Philosoph aber entdeckt er in der sozialistischen Bewegung die Philosophie nicht. Die Praxis des humanistischen Prinzips ist und bleibt ihm eine äußerliche Tatsache, dem Zufalle unterworfen wie jede andere. Das ist der Grund, den er in letzter Instanz gegen den Sozialismus, der sich in konsequenter Weise praktisch durchsetzen will, vorbringt. Die deutsche Philosophie als solche scheitert an der Praxis, für die sie keinen Sinn hat, weil sie nur theoretisch ist. Als Praxis aber scheitert sie an dem Mangel philosophischer Durchbildung. Wir haben in ihr, sofern sie noch Philosophie ist, ihren allgemeinen Mangel entdeckt, und hieraus wird uns das Verhältnis der deutschen Philosophie zum Sozialismus klar. Das philosophische Verhältnis — um es schließlich noch einmal in wenigen Worten zusammen-

zufassen — das Verhältnis der vollendeten deutschen Philosophie, d. h. Feuerbachs, zum Sozialismus ist das Verhältnis des theoretischen Humanismus zum praktischen. Entsteht ein Konflikt zwischen der deutschen Philosophie als solcher und dem Sozialismus, so kann dieser prinzipiell nur dadurch entstehen, daß die erstere den Humanismus, das menschliche Leben, nicht als das Zusammenwirken der Menschen überhaupt, nicht als die menschliche Lebens-tätigkeit im weitesten Sinne, sondern als die Denktätigkeit faßt, und dieser Konflikt ist wirklich entstanden. — Es bleibt jetzt nur noch die Frage zu erledigen, wie sich die philosophische Bewegungspartei als solche, sofern sie die Philosophie mehr zum Kampfe benutzt als sich ihr denkend hingegeben hat, bis heran zum Sozialismus verhalten mußte und wirklich verhielt — mit anderen Worten: wie es sich mit dem Sozialismus dieser Partei verhält.

3. Die philosophische Bewegungspartei und der Sozialismus.

Es ist immer gut, wenn ein neues Prinzip, sobald es sich selber klar erfaßt hat, mit seinen Vorgängern abrechnet, und zwar öffentlich diese Rechnung ablegt, damit nicht Verschiedenes durcheinandergemengt und jeder nur dafür verantwortlich gemacht wird, wofür er einstehen kann und soll. Der radikale Sozialismus hat sich daher mit der philosophischen Bewegungspartei ebenso wie mit der deutschen Philosophie als solcher ehrlich auseinanderzusetzen, da er selbst entschieden, nur entschiedene Anhänger oder entschiedene Gegner haben will. — Man hat von manchen Seiten her, namentlich von seiten der Reaktion, die alles, was nicht zu ihr gehört, in den einen großen Höllenküchentopf der „destruktiven Tendenzen“ wirft, den Sozialismus mit dem Junghegelianismus in Verbindung gebracht, und dieser hat sich bis jetzt über seine Beziehung zum Sozialismus nicht vernehmen lassen. Es bestehen solche Beziehungen zwischen beiden. Aber von welcher Natur sind sie? — Wir haben die Beziehungen der Philosophie, wir müssen auch die der philosophischen Bewegungspartei zum neuen sozialistischen Prinzip darstellen. Die Beziehungen dieser Partei zum Sozialismus sind aber von so äußerlicher Natur, daß man sie kaum philosophisch darstellen, fast nur historisch referieren kann. Indem wir dieses Geschäft übernehmen, hoffen wir dadurch alle Illusionen zu zerstören und eine entschiedene Parteinahme für oder gegen den Sozialismus vorzubereiten.

Die erste Spur von radikalem Sozialismus in Deutschland entdecken wir in der Rheinischen Zeitung, also in einem Blatte der philosophischen Bewegungspartei. Die Rugeschen Jahrbücher hatten sich zwar schon früher der radikalen Politik angeschlossen; aber von Sozialismus ist hier noch keine Rede. Ruge selbst schreibt erst im Jahre 1842, als die Rheinische Zeitung die Frage bereits angeregt hatte, an einen der Vorsteher dieser Zeitung: man müsse sich über dieses wichtige Problem (über den Sozialismus) in Frankreich zu unterrichten suchen, berichtet gleichzeitig, daß ein junger Mann nach Paris gereist sei, um den Sozialismus und Kommunismus an der Quelle zu studieren, und daß Otto Wiegand das Werk, welches dieser hoffnungsvolle Jüngling über den Sozialismus herauszugeben beabsichtige, in Verlag nehmen werde. Das Werk ist später wirklich unter dem Titel: „Der Sozialismus usw. von L. Stein“, bei Wiegand erschienen. — Bevor aber diese Frucht gründlicher Studien ans Tageslicht getreten war, hatte die Zeitung der philosophischen Bewegungspartei die sozialistische Frage schon dergestalt angeregt, daß sie von einigen ihrer Schwestern in Deutschland des „Kommunismus“ beschuldigt und pflichtgemäß denunziert wurde. — Es entsteht nun die Frage: wie kam der Kommunismus plötzlich in die junghegelsche Bewegungspartei? Welchen Zusammenhang hatte er mit ihr?

Einen sehr losen. — Hier muß der Umstand hervorgehoben werden, daß während der ganzen Zeit des Bestehens genannter Zeitung die philosophische Bewegungspartei sich noch feindlich zum radikalen Sozialismus verhielt und dieser recht eigentlich in die Rheinische Zeitung eingeschwärzt wurde. Wurde so noch Steins Buch über, d. h. gegen den Sozialismus, von der Rheinischen Zeitung fast enthusiastisch begrüßt! Und diesen Beifall verdankte es doch wohl nicht seiner theologischen, reaktionären Tendenz? — Nichts bezeichnet die damalige Antipathie der philosophischen Bewegungspartei gegen den Sozialismus so sehr als die Anerkennung, die das Steinsche Buch bei ihr fand. Aus purer Angst vor dem Sozialismus, die man mit Stein teilte, wurde der theologische Unsinn Steins übersehen. Man hat wohl später Scham darüber empfunden, und Steins Buch mag die erste unschuldige Veranlassung zur glimpflichen Beurteilung und Behandlung des Sozialismus seitens der philosophischen Bewegungspartei gewesen sein. Eine ähnliche unschuldige Veranlassung zur besseren Behandlung des Kommunismus in Deutschland war Bluntschlis „Brotschürli“, wie wir dies später sehen werden.

Daß nicht etwa die Zensur die philosophische Bewegungspartei bis jetzt verhindert habe, gehegte sozialistische Prinzipien auszusprechen, beweisen die in Zürich erschienenen Anekdoten und andere daselbst verlegte Schriften der philosophischen Bewegungspartei. Die Anekdoten sind nach der Unterdrückung der deutschen Jahrbücher und Rheinischen Zeitung fast gleichzeitig mit den Einundzwanzig Bogen erschienen. Es ist nichts von Sozialismus in dieser Sammlung teils von der Zensur unterdrückter, teils derselben gar nicht vorgelegter, junghegelscher Arbeiten. Die von Ruge proklamierte „Aufhebung des Pöbels“ erweist sich hier als ein glücklicher Einfall, bei dem man keinen tieferen Grund, keine weiteren Konsequenzen erwarten muß — geradeso wie das Rugesche Programm zu den Deutsch-französischen Jahrbüchern den besten Aufschluß über die Bedeutung seiner Vorrede zu Louis Blanc erteilt. — Die glücklichen Einfälle haben sich nach jenem ersten, der die „Aufhebung des Pöbels“ dekretierte, nur vermehrt, nicht verbessert. — Bei alledem hatte der Junghegelianismus vermöge seines großen Einflusses auf die öffentliche Meinung mit seiner scheinbaren Anerkennung des Sozialismus diesem zuerst Eingang und Kredit in Deutschland verschafft. Seitdem die Rheinische Zeitung, obgleich gegen ihren Willen, die sozialistische Bewegung anregte, hat der Sozialismus sich in Deutschland Bürgerrechte erworben, die sich nach und nach erweiterten. — Wenn der Sozialismus eine so rasche Verbreitung in Deutschland gefunden hat, so haben gewiß die Junghegelianer gegen ihren Willen nicht wenig dazu beigetragen. Man muß diese Teilnahme des Junghegelianismus an der Bewegung des Sozialismus gebührendermaßen anerkennen, aber nicht überschätzen. Eine andere Teilnahme als die geschilderte hat diese Partei bisher nicht an der sozialistischen Bewegung genommen. Ihr Interesse am neuen Prinzip ist ein scheinbares gewesen und geblieben und wird es solange bleiben, bis sie sich für oder gegen das Prinzip entscheidet.

4. Mithilfe der Reaktion.

Was nun die Bedeutung des Jungschellingianismus, d. h. die Bedeutung der Reaktion in der sozialistischen Bewegung betrifft, so ist nur wenig hierüber zu sagen. Auch sie hat bewußt- und willenlos für die Verbreitung des Sozialismus mitgewirkt. Nicht nur praktisch, als existierende Macht, hat sie durch ihr unverhohlenen

Auftreten das deutsche Volk geweckt und für den zeitgemäßen Fortschritt empfänglich gemacht, sondern auch theoretisch, durch ihre Literatur, hat sie die Blicke des deutschen Volkes dem Sozialismus zugewendet — und daß sie sich polemisch gegen denselben verhielt, war kein Grund, ihn unpopulär zu machen.

Das größte Verdienst hat in dieser Beziehung unstreitig Stein durch sein erwähntes Buch sich erworben. Wer weiß, wie viele Jahre noch vergangen wären, bis Deutschland sich ernstlich mit dem Sozialismus beschäftigt hätte, wäre dieses Buch nicht zur rechten Zeit und Stunde erschienen. Früher durfte es niemand — bei Strafe, still ignoriert oder laut denunziert zu werden — in Deutschland wagen, länger als vorübergehend beim Sozialismus zu verweilen, d. h. sich gründlich mit dessen Prinzipien zu beschäftigen. Stein hat die Beschäftigung mit diesem gefährlichen und gemiedenen „Auswuchs“ des französischen Geistes legitim gemacht. — Der „positive“ Philosoph Ludwig Stein hat ein noch viel größeres Verdienst um die Einführung und Entwicklung des Sozialismus in Deutschland als die „negative“, junghegelsche Philosophie. Diese hatte eine unüberwindliche Scheu vor dem Sozialismus, der ihr ganzes Gebäude des Vernunftstaates über den Haufen zu werfen drohte. Der Jungschellingianismus dagegen, und was mit ihm zusammenhing, Teutonismus, Christlichkeit usw. fürchtete vom Sozialismus ebensowenig wie der Katholizismus von der philosophischen Kritik. „Deutschland hat vom Sozialismus und Kommunismus nichts zu fürchten“, sprach salbungsvoll der positive Philosoph Stein. Er wollte ihm aber zeigen, wohin es die Gottlosigkeit der Franzosen gebracht habe, damit es selbst in sich gehe und Buße tue. — Das war die Absicht, die Tendenz des frommen Philosophen. Konnte er dafür, daß die Wirkung, die er hervorbrachte, eine seiner Absicht gerade entgegengesetzte war? Konnte es ihm in den Sinn kommen, daß Deutschland über einen Gegenstand, der bis dahin noch gar nicht öffentlich besprochen worden ist, sogleich ein selbständiges Urteil haben würde? — Einen einzigen Gegner hatte der christlich-germanische Stein vielleicht zu fürchten: den Todfeind des Jungschellingianismus. Aber ein richtiger Instinkt sagte ihm, daß dieser furchtbare Gegner, der Junghegelianismus, im Punkte des Sozialismus mit ihm übereinstimmen werde. Da hätten wir ja endlich einen Vereinigungspunkt, meinte der Gute. Er tut wie ein Hegelianer. Die Täuschung gelingt. Er ist in der größten Zuversicht, keinen prinzipiellen Gegner in Deutschland zu finden, als ich im Winter von 1842/43 nach Paris komme und ihm erzähle, daß ich dem Lite-

rarischen Komptoir in Zürich eine Kritik seines Buches, vom radikal sozialistischen Gesichtspunkte aus abgefaßt, bereits zugeschickt habe.

Die christlich-germanische Reaktion hat sich später noch von einer anderen Seite her über Sozialismus und Kommunismus vernehmen lassen und vollendet, was Stein begonnen: die Vereinigung der deutsch-philosophischen und französisch-sozialistischen Bewegung. — Bevor wir aber zu diesem Schlusse des ersten Aktes, der zugleich der Anfang des Hauptaktes im Drama der sozialistischen Bewegung ist, fortschreiten, müssen wir die andere Seite dieser Bewegung kurz in Augenschein nehmen.

5. Bedeutung der deutschen Kommunisten in Paris.

Als ich zu genannter Zeit nach Paris kam, hatte ich von den hier bestehenden kommunistischen Vereinen der deutschen Handwerker ebensowenig gewußt, wie diese von mir wußten. Auch bis heute habe ich mich nicht weiter um die Geheimnisse dieser Vereine gekümmert, weil ich ein öffentliches Zusammenwirken mit meinen Zeitgenossen dem geheimen Verbindungswesen vorziehe. — Nachdem Bluntschli wertlose Geheimnisse in betreff dieser kommunistischen Vereine entdeckt und sie zu Klatschereien benutzt hat, die über die Sache selbst gar kein oder, was noch schlimmer ist, ein falsches Licht verbreitet haben, will ich, was zur Aufklärung dieser Angelegenheit, ohne Personen zu kompromittieren, beitragen kann, im Interesse der Sache mitteilen.

In der letzten Hälfte des verflossenen Dezenniums, als, um mit Fourier zu reden, die „Freiheitsillusionen“ nur noch diejenigen in Frankreich blendeten, deren Privatinteresse mit diesen Illusionen Hand in Hand ging, oder auch diejenigen, die vom bisherigen Bildungsstadium so geschwängert waren, daß jede neue Idee gleichsam elektrisch von ihnen abgestoßen wurde; als der große Scheidungsprozeß zwischen Bourgeoisie und Peuple, Kapitalisten und Proletariern, Wucherern und Arbeitern ein fait accompli war; als die Septembegesetze, die jede öffentliche politische Debatte in Frankreich unterdrückten, es dahin gebracht hatten, die Volksversammlungen in geheime Klubs, die politisch-soziale Journalistik in kommunistische Pamphlete zu verwandeln, den Sozialismus von der Politik zu trennen und aus den öffentlichen republikanischen Revolutionären heimliche kommunistische Verschwörer zu machen, zur selben Zeit als in Deutschland der Gegensatz zwischen dema-

gogischen Altdeutschen und philosophischen Jungdeutschen auftauchte, — damals lösten sich auch die öffentlichen Verbindungen der deutschen Republikaner in Frankreichs Hauptstadt, an deren Spitze die Hambacher Nationalen und die Frankfurter Bastillestürmer standen, in ihre Elemente auf, und auch unter den Deutschen in Paris entstand eine Spaltung zwischen den eigentlichen Volksmännern, die sich von dieser Zeit an dem Sozialismus zuwandten, und den „freisinnigen Nationalen“, deren Vorkämpfer sich seitdem vom europäischen Kampfschauplatze, den Stachel im Herzen, zurückzogen oder die literarischen Bedienten der liberalen französischen und servilen deutschen Presse wurden, zur Abwechslung wohl auch um den zwitterhaften Sozialismus der Phalansterianer herumschnüffelten, sich aber wesentlich von den sozialistischen wie von anderen Bewegungen fernhielten. — Ich habe diese „jungen Leute von ehemals“ gesehen; ihr Anblick machte auf mich den katzenjämmerlichen Eindruck leerer Champagnerflaschen post festum. Leer und hohl wie sie geworden, hat diese Sorte sich der Reaktion angeschlossen, um einen Inhalt, wenn nicht für Kopf und Herz, so doch für den Magen zu gewinnen — und diese Leute, von welchen jedermann in Paris weiß, daß sie bei den Agenten Oesterreichs und Preußens im Solde stehen, sie sind jene Korrespondenten der Augsburger Allgemeinen Zeitung geworden, welche jede Annäherung des deutschen und französischen Volkes zu hintertreiben suchen. — In Frankreich gelingt dies ihnen nur bei den wenigen Unwissenden, die in ihnen noch die Repräsentanten der deutschen Bewegungspartei zu erblicken glauben, — in Deutschland bei ihren würdigen Geistesgenossen, die auch das ihrige dazu beitragen.

Einige ehrenhafte deutsche Männer aus der Klasse der Gebildeten stellten sich zu rechter Zeit, als der Scheidungsprozeß zwischen den politischen Republikanern und sozialistischen Demokraten auch bei den Deutschen ein fait accompli war, für die neue Lehre ein, und die Trümmer des aufgelösten nationalen Republikanismus bildeten den Boden, auf dem sie sozialistische Ideen pflanzten und anbauten. Es bildete sich nun in Paris ein geheimer Verein, aus dessen Mitte später Weitling hervorging. Dieser Verein sendete seine neuen Apostel nach anderen französischen Städten, nach der Schweiz, England und Deutschland, — und schon lange bevor der zweite Menzel, Bluntschli, Kommunismus witterte, machten in allen deutschen Gauen kommunistische Emissäre Propaganda. Von welcher Art jedoch dieser Kommunismus war, wie einerseits noch immer, im Widerspruche mit ihm selbst, die geistlose Kon-

fusion des alten nationalen Republikanismus, andererseits der Mangel an wissenschaftlicher Durchbildung diesen Kommunismus entstellte, ersieht man am besten aus dem unter der Aegide seiner Vorsteher herausgekommenen „Deutschen Liederbuche“ und aus den Weitlingschen „Garantien“. — Von zweien, wissenschaftlich gebildeten Männern, welche die Handwerker unterrichteten, hatte einer an unserer großartigen geistigen Bewegung der letzten sieben Jahre gar keinen Teil genommen, da er schon länger als zehn Jahre von Deutschland abwesend; der andere war erst später nach Paris gekommen und der deutschen philosophischen Bewegung mehr gefolgt, aber auch er hatte nur eine sehr dunkle Ahnung von dem Zusammenhange des deutschen Humanismus mit dem französischen Sozialismus. Er ist der „Pariser Correspondent“, der in seinen durch Herrn Bluntschli in dessen Broschürli veröffentlichten Briefen an Weitling den Kommunismus als eine ganz einfache Konsequenz der junghegelschen Philosophie dargestellt hatte, was ihm auch die Reaktion, weil es in ihren Kram paßte, auf sein Wort hin glaubte.

Durch einen glücklichen Zufall lernte ich, die ehrenwerten Männer kennen, welche es sich zur Aufgabe machten, die deutschen Handwerker in Paris über die höchsten Interessen der Menschheit zu belehren. Da sie ohnehin schon, wie aus dem Bluntschlichen Libell ersichtlich, durch die Früchte Weitlings, ihres Zöglings, auf die Mängel in ihrem eigenen Wesen aufmerksam gemacht, sich zu kritisieren begannen, so wurde meine philosophische Begründung des Sozialismus von ihnen, ich möchte sagen, zu leicht aufgefaßt; denn sie haben sich von nun an einen Zusammenhang zwischen deutscher Philosophie und Sozialismus vorgestellt, der nicht existierte, und den wirklichen Zusammenhang beider Richtungen nicht eingesehen. Die frohe Botschaft, die ich ihnen von der deutschen Philosophie her brachte, haben sie gläubig, nicht philosophisch aufgenommen, und sie teilten sie auch apostolisch in Episteln an die zerstreuten Glieder ihrer Gemeinde mit (Bluntschli sorgte sodann dafür, daß diese apostolischen Briefe gedruckt und weiter verbreitet wurden).

Aber der Sozialismus ist nicht nur die höchste Religion, er ist auch die höchste Wissenschaft, und die Sozialisten sollen zwar Apostel, müssen aber auch Philosophen sein, um ihr Ziel zu erreichen. Der ganze Mangel dieser deutschen, wie der französischen Sozialisten bestand und besteht teilweise noch in ihrem einseitigen Evangelisieren. Der Sozialismus ist zwar auch eine Herzensangelegenheit, auch praktisch, auch ein Bedürfnis für das

Individuum, aber er ist ebensosehr Sache des Kopfes, theoretisch und allgemein menschlich. Wenn das Herz ihn angenommen, braucht der Kopf sich deshalb nicht, wie in dem lediglich religiösen Christentum, theologischen Sophismen hinzugeben, — und hat der Kopf ihn einmal aufgefaßt, so braucht wiederum das Herz sich nicht der Trostlosigkeit zu ergeben. — Die evangelischen Herzenspredigten reichen im Sozialismus ebensowenig aus wie die philosophischen Kopfarbeiten. Da das neue Prinzip den ganzen Menschen umfaßt, so muß auch der ganze Mensch für dasselbe gewonnen werden. Der französische Kommunismus ist nur aus der Herzensnot, nicht aus der Not des Kopfes, d. h. nicht aus der Notwendigkeit des Denkens hervorgegangen; er und der mit ihm aufgewachsene deutsche Kommunismus, sie tragen beide die Zeichen ihres Ursprungs noch an sich — sie sind unwissenschaftlich. Dieses Zeugnis ihrer Einseitigkeit, dieses Krankheitssymptom kann nicht äußerlich wegekuriert werden, denn es ist das Erzeugnis eines krankhaften, mangelhaften Organismus; es ist eine organische Krankheit. Das erste Zusammentreffen der deutschen Philosophie mit dem französischen Sozialismus war der Anfang der Radikalkur, und erst die vollendete Vereinigung der deutschen Theorie und französischen Praxis wird den vollendeten Sozialismus möglich machen. — Was bis heute dafür geschehen ist, werden wir aus dem folgenden sehen.

6. Schriftsteller und Verleger.

Es ist endlich Zeit, der Wirksamkeit eines Mannes Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, der mit einer Selbstverleugnung, wie Sie in unserer selbstsüchtigen Zeit unerhört ist — mit dem Opfer einer ehrenvollen Stellung und mit finanziellen Anstrengungen, die ihn fast erschöpft haben — der Vereinigung des theoretischen und praktischen Humanismus die wesentlichsten, folgereichsten Dienste geleistet hat. Julius Fröbel, der seine Professur an der Züricher Universität vor dem Jahre 1843 freiwillig niederlegte, um die Redaktion eines Organs der schärfsten Opposition gegen die reaktionäre Züricher Regierung zu übernehmen, hat als Schriftsteller wie als Verleger der sozialistischen Bewegung größere Dienste geleistet als alle die anderen blinden und bewußten Kräfte zumal. Und was erblickt Deutschland in diesem Manne? Es sieht einen Verleger in ihm, der passable Geschäfte gemacht hat! . . .

Warum hat sich dieser Mann auch zum Sündenbock aller liberalen, radikalen und sozialistischen Bestrebungen hingegeben? Wer hat ihm befohlen, für die unterdrückte deutsche Entwicklung mit eigenen Mitteln und auf eigene Gefahr hin eine solche Freistätte zu gründen? Kann man doch im Vaterlande selbst, unter gewissen Beschränkungen, alles sagen, was den Geistern Not tut! Hat sich Fröbel nicht eben dadurch, daß er aller Entwicklung seine hilfreiche Hand bot, den in „gewissen Schranken“ Radikalen mißliebig gezeigt?

Fröbel wurde mehr als irgendeiner von der Bewegung unserer Zeit ergriffen. Es ist das Los humaner Naturen, von allen Wehen der menschlichen Entwicklung affiziert zu werden. Solche Naturen können sich nicht indifferent zu den Geburtsschmerzen der Geschichte verhalten. Die letzten paar Jahre haben in Deutschland den Sozialismus zutage gefördert; Julius Fröbel hat die Geburtsschmerzen empfunden. — Er war bald für eine Richtung gewonnen, die, schon vor Jahren aufgekommen, auch in Deutschland längst die alte Philosophie und Politik verdrängt haben würde, wenn nicht der dumpfe Druck, der hier alle geistige Entwicklung in die engen Schranken der nationalen Einseitigkeit zusammenschnürte, das deutsche Volk dem allgemeinen Fortschritte der europäischen Nationen entfremdet hätte. Fröbel hatte schon lange vorher, als er mich zum ersten Male besuchte, die Unzulänglichkeit des politischen Radikalismus eingesehen und von der Vereinigung der deutschen und französischen Bestrebungen die Frucht erwartet, die ich eben damals in einem Werke andeutete, dessen einziges Verdienst darin bestand, daß es einen Gedanken, den man in der Kürze und mit Bestimmtheit noch nicht aussprechen durfte, in ein weites, faltenreiches, mystisches Gewand hüllte und so dem Publikum präsentierte: wir meinen den Gedanken des Sozialismus. Die Reaktion selbst hat es, wie wir sahen, möglich gemacht, daß dieser Gedanke endlich nackt ausgesprochen werden konnte. Aber die im ganzen fortgeschrittene öffentliche Meinung in Deutschland, welche jetzt auch die nackteste Wahrheit gegen die brutalen oder perfiden Angriffe der Reaktion in ihren Schutz nahm, ließ doch die Personen, welche jene nackte Wahrheit unumwunden vertraten, noch ohne allen Schutz, und niemand wagte es noch, für den Sozialismus aufzutreten. — Niemand! Julius Fröbel war der einzige, der den Mut hatte, entschieden für diese Richtung in die Schranken zu treten, nicht aus Leichtsinne, denn er kannte wohl die Gefahren — auch nicht aus Eitelkeit, denn er kokettierte nicht erst mit dem Sozialismus, um ihm später feigherzig zu entfliehen — sondern mit

dem vollen Bewußtsein eines Mannes, der kein persönliches Opfer scheut, wenn er der Wahrheit und Gerechtigkeit einen Dienst leisten zu können glaubt. — Er hat sich als Schriftsteller und Redakteur in dem oben angedeuteten Blatte, dem „Schweizerischen Republikaner“, als Verleger in den „Einundzwanzig Bogen“ und den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ ein Verdienst um den Sozialismus erworben, das schwer zu überschätzen. Diese Schriften haben die Vereinigung der Philosophie mit dem Sozialismus, des theoretischen und praktischen Humanismus, haben mit einem Worte den radikalen Sozialismus so entschieden und unumwunden proklamiert, daß kein Schwanken und keine Phraseologie ihm gegenüber mehr möglich ist. Jetzt hatte das neue Prinzip Fleisch und Blut, entschiedene Anhänger und entschiedene Gegner gewonnen. Die besten Köpfe aus der philosophischen Bewegungspartei entscheiden sich sogleich für dasselbe, noch rascher entscheidet sich die Reaktion dagegen — und es ist schwer zu sagen, was zum Siege des neuen Prinzips mehr beigetragen hat: ob der Kredit und die Achtung, welche sich seine neuen Anhänger in der öffentlichen Meinung seit einiger Zeit erworben hatten, oder ob es der Mißkredit seiner Gegner war. Soviel ist gewiß, wenn die „Einundzwanzig Bogen“ nicht unter der Aegide des berühmten Dichters der philosophischen Bewegungspartei erschienen wären, und wenn andererseits Bluntschli nicht über sie hergefallen wäre, dann hätten sie keinen so großen Widerhall in Deutschland gefunden.

Auch dieses haben wir, indirekt wenigstens, Fröbel zu verdanken, der durch seine mächtige Opposition den kleinen König von Zürich in solche Wut versetzt hatte, daß dieser die sonst den Reaktionären eigentümliche Schlaueit und Pffiffigkeit und mit ihr alle Haltung verlor. Bluntschli wollte vor allen Dingen und à tout prix Fröbel persönlich zugrunde richten. Zu diesem Privatzwicke fand er es dienlich, die ganze Welt mit den „kommunistischen Umtrieben“ bekannt zu machen und wissenschaftliche Kämpfe, für welche sich nicht sogleich viele interessieren, mit jenen in Verbindung zu bringen, die geeignet waren, die Neugierde und Wißbegierde des großen Publikums zu erregen. Die „Einundzwanzig Bogen“ wurden obendrein konfisziert, nachdem sie bereits versandt waren. — Sagen wir zuviel, wenn wir behaupten: Fröbel hat den Sozialismus in Deutschland zur Welt gebracht, und Bluntschli war sein Pate, der ihm gleich nach seiner Geburt zu einem Namen verhalf? —

Stein hat den französischen Sozialismus bei den Deutschen, Herr Bluntschli hat den deutschen Sozialismus bei den Regierungen denunziert. Die beiden Jünger der alten Borniertheit verfehlten

ihren Zweck so sehr, daß sie verhinderten, was sie bewirken wollten, nämlich die Angst vor dem Sozialismus und bewirkten, was sie verhindern wollten, nämlich seine Verbreitung.

Als Fröbel durch die böstigen Intrigen des Herrn Bluntschli verhindert wurde, seine schriftstellerische und buchhändlerische Wirksamkeit für das neue Prinzip in seiner Heimat fortzusetzen, hat es sein rastloser Eifer, seine unermüdliche Tätigkeit dahin gebracht, daß der in der Schweiz unmöglich gewordene Verlag in Paris fortgesetzt werden konnte. Die „Deutsch-französischen Jahrbücher“ waren nur nominell eine Fortsetzung der Rugeschen Jahrbücher, in der Tat aber eine Fortsetzung der „Einundzwanzig Bogen“, welche Ruge, beiläufig gesagt, — wir wissen nicht, ob aus Mangel an Interesse für den Sozialismus oder rein zufällig — noch gar nicht gelesen hatte. Dagegen hatten Karl Marx und Friedrich Engels, die Hauptschriftsteller der in Paris erschienenen Jahrbücher, sich mit der ganzen Energie ihres an der deutschen Philosophie großgezogenen Geistes dem Sozialismus zugewandt. Den Lesern der „Deutsch-französischen Jahrbücher“ kann der Abstand zwischen dem von Ruge entworfenen Programme und dem Inhalte dieser Jahrbücher nicht entgangen sein. Vielleicht hätte sich die Divergenz zwischen Ruge und den Schriftstellern der Jahrbücher aber noch ausgeglichen, oder wenigstens wäre die Fortsetzung dieser Zeitschrift ebenso, wie die Gründung derselben, trotz dieser Divergenz möglich gewesen, wenn nicht finanzielle Verhältnisse Fröbel genötigt hätten, den Pariser Verlag wieder aufzugeben. Wir können und wollen über finanzielle Privatangelegenheiten, die nicht der Oeffentlichkeit angehören, kein Urteil fällen. Genug, Ruge fand die Opfer, die er schon gebracht und zur weiteren Fortsetzung der Jahrbücher, wie er meinte, noch zu bringen gehabt hätte, seinen finanziellen Kräften unangemessen. Die „Deutsch-französischen Jahrbücher“ mußten eingehen, weil sich kein zweiter Fröbel fand, der alles an die Verwirklichung einer Idee setzen mochte.

7. Die vereinigten Bestrebungen.

Mit den in Paris erschienenen Jahrbüchern hat die Vereinigung der deutschen Theorie und französischen Praxis einen ungeheuren Schritt vorwärts getan, und dieser Schritt kann und wird nicht der letzte sein. Die Allianz der Philosophie mit dem Sozialismus ist kein frommer Wunsch und kein einzelner Akt mehr: eine Partei vertritt sie, und diese Partei ist mächtig genug, ihre Sache zu dem zu machen, was sie werden soll — zur Sache der Menschheit.

Wenn in Frankreich die Masse des Volkes für die Zukunft des Sozialismus einsteht, so ist es in Deutschland eine durch ihre geistigen und materiellen Mittel einflußreiche Minorität von Gebildeten, welche ihm seine Zukunft sichert. — Die „Rheinische Zeitung“ hat die Macht dieser einflußreichen Minorität hinlänglich gezeigt. Es ist irrtümlich — und dieser Irrtum ist ein Produkt der egoistischen Borniertheit, die sich nicht zum humanen Wesen erheben kann — es ist ein von der Reaktion, namentlich von Stein, geschäftig verbreiteter Irrtum: daß der Sozialismus nur aus dem Proletariat und bei diesem aus der Not des Magens hervorgehe. Die Franzosen haben zu diesem Irrtum keine Veranlassung gegeben. Der französische Sozialismus ist zwar nicht aus der Notwendigkeit des Denkens, nicht aus der Not des Kopfes, aber auch nicht aus der Not des Magens, sondern aus der Herzensnot, aus dem Mitgefühl mit den Leiden der Menschheit hervorgegangen. Wer sich nur einen Augenblick den französischen Sozialismus in der Nähe besehen und noch Sinn für eine höhere als tierische, Sinn für eine menschliche Regung hat, kann diese Wahrheit nicht in Zweifel ziehen. — Die Franzosen haben sich während aller ihrer Kämpfe um die höchsten Güter der Menschheit nur durch das Medium des Gefühls für diese Zwecke begeistert. Ehre, Freiheit, Ruhm, Selbständigkeit, Gerechtigkeit, alles haben sie gefühlswise angestrebt, und weil sie nur Gefühlsmenschen, sind sie auf Abwege geraten. Allerdings sind es jetzt in Frankreich nur die Proletarier, die an der Bewegung unserer Zeit teilnehmen, aber nicht weil der Egoismus, sondern weil die Menschlichkeit bei ihnen jetzt vorherrschender ist als bei der durch den Schacher entmenschten, korruptierten Krämerwelt. Allerdings konnten die praktischen Franzosen nur durch die Leiden der Menschheit zum sozialistischen Prinzip gelangen; aber es sind nicht die eigenen Leiden, die dem französischen Proletariat eine so schöne Begeisterung für das sozialistische Prinzip und eine Beredsamkeit verleihen, welche Gebildete mit Staunen und Hochachtung erfüllt: es sind die Leiden seiner Brüder und seiner Nebenmenschen. Hat Herr Stein, als er in Paris war, seine Zeit nur mit der französischen Bücherwelt und mit den engherzigen Systemmachern verlebt, da er keine Ahnung von dem bekam, was in Frankreich vorgeht und seinen Landsleuten nur dürre Kompilationen und seine eigenen Einfälle über den Sozialismus und Kommunismus in Frankreich mitbringen konnte — oder war sein Ohr taub für die Sprache des Herzens, die in Frankreich gesprochen wird?

Wenn es aber schon in bezug auf Frankreich irrig ist anzunehmen, daß der höchste Gedanke unserer Zeit und aller Zeiten, der Gedanke des Sozialismus, seinen Ursprung im Magen habe, so ist dies in bezug auf Deutschland womöglich noch irriger. Selbst die vermittelnde Rolle, welche die physischen Leiden bei der Entstehung der sozialistischen Idee in Frankreich spielen, kann hier, in Deutschland, kaum als ein wesentliches Element in der sozialistischen Bewegung angesehen werden. Die sozialistische Propaganda, welche von Frankreich aus zu uns herübergedrungen ist, hat aus dem einzigen Grunde so wenig Glück in Deutschland gemacht, weil sie von Leuten ausgegangen ist, die nur an das Mitgefühl appellierten, aber sie nicht von der Idee des Humanismus aus zur humanistischen Praxis erheben und den wesentlich idealistischen Deutschen die Wahrheit des praktischen Humanismus von innen heraus entwickeln konnten. Jahrelang ist den Deutschen schon von den kommunistischen Handwerkern, die auf dem geschilderten Wege zum Sozialismus gelangt sind, dieser praktische Humanismus gepredigt worden. Aber was haben sie selbst bei den Proletariern in Deutschland ausgerichtet? Wer hat von Weitlings Schriften, trotz der zweideutigen Gutzkowschen Anpreisung, bis zum letzten verflossenen Jahre Notiz genommen? Wo ist der radikale Sozialismus auch nur mit seinem populären Namen (Kommunismus) genannt worden? Was haben also die Pariser Apostel in Deutschland gewirkt? So achtungswert auch das bloße Mitgefühl ist, und so wenig wir die gute Absicht nach dem Erfolge messen, so müssen wir doch die Erfolglosigkeit konstatieren und nach deren Ursache forschen. Warum fand der Kommunismus der Volksmänner in Deutschland so wenig Anklang? Haben sie es an Tätigkeit fehlen lassen? — Der apostolische Eifer verfolgt seine Zwecke mit mehr Energie, mit rastloserer Geschäftigkeit als die ihrer selbst gewisse Wissenschaft. — Oder haben diejenigen recht, die, weil sie selbst unfähig sind, sich zur Idee des Sozialismus zu erheben, diese als ein Produkt der Habsucht, des Neides, der Genußsucht oder des Materialismus darzustellen beliebten — diejenigen, die sich nicht scheuen, die ganze französische Nation und das „gemeine Volk“ in allen übrigen zivilisierten Ländern jener Lasten zu beschuldigen, den Deutschen aber die dumme, impertinente Schmeichelei ins Gesicht sagen, sie seien eine Ausnahme von allen Völkern, bei ihnen verliere das bloß materielle Elend seinen Stachel, weil es ihnen nicht um das materielle, sondern um das geistige Leben zu tun sei, d. h. weil sie sich nur um die isolierte Entwicklung ihrer „unendlichen Persönlichkeit“, nicht um das

Gemeinwesen kümmern? — Aber wenn die Deutschen wirklich so sehr in diesem himmlischen Egoismus ihrer bornierten Schmeichler befangen wären, warum haben sie sich denn seit einem Jahre plötzlich mit einer so nachhaltigen Begeisterung dem Sozialismus zugewendet?

Seit dem Jahre 1843 ist dem Sozialismus in Deutschland das wesentliche deutsche Element zugewachsen — die Idee des Humanismus — sowie andererseits diese Idee ihre Ergänzung, den praktischen Humanismus, durch den französischen Sozialismus erhielt. Von diesem Augenblick an waren die besten Geister Deutschlands für den Sozialismus gewonnen. In Deutschland konnte der Sozialismus nicht vom Gefühl, er mußte vom Gedanken, von der Philosophie ausgehen, und von hier aus das Gefühl, den ganzen Menschen zu gewinnen suchen. Der „Gattungsakt“ mußte sich vom Denken aufs Handeln ausdehnen, das „Selbstbewußtsein“ sich weiter als Selbsttat erfassen. Es mußte erkannt werden, daß es nicht genug ist, menschlich zu denken, daß man auch menschlich leben müsse. Das aber mußte uns zur logischen Ueberzeugung werden; wir mußten durch den Widerspruch in unserer einseitigen Auffassung der menschlichen Lebenstätigkeit auf den Widerspruch unseres Denkens und Handelns geführt und so zur Aufhebung desselben genötigt werden. Das ist geschehen, und nun betätigt der Sozialismus seine erlösende Kraft auch im deutschen Volke.

Von allen Seiten zeigt sich, wie weit schon gegenwärtig die Schwingungen reichen, welche ein kühner Wurf in das weiland stehende Wasser isolierter deutscher Geistesentwicklung hervorgebracht hat. Selbst die zensierte Literatur und Tagespresse unseres Vaterlandes kann den Sozialismus nicht mehr ignorieren. Wie schwankend, haltlos und verdeckt auch die Teilnahme ist, welche sich unter den obwaltenden Umständen bei uns für das neue Prinzip öffentlich kundgeben kann, so ist doch auch diese Teilnahme schon bezeichnend für die Tendenz, welche vorherrschend geworden. Was früher nur national, liberal, philosophisch oder politisch radikal war, ist jetzt schon mehr oder weniger sozialistisch, und mit ziemlicher Gewißheit ist vorherzusehen, daß auch die belletristische Literatur, welche bis jetzt noch unbestimmt umhertappt und nicht weiß, welchen Inhalt sie ihren Romanen, Novellen und sonstigen Dichtungen geben soll, in nächster Zukunft sozialistisch werden wird. Sie hat bereits einen Fingerzeig durch die *Mystères* bekommen, den sie bis jetzt freilich nur in sehr erbärmlicher Weise gedeutet hat. Der Schleier, den die Romantik um die faulen

Zustände unserer Gesellschaft gebreitet hat, muß von reineren Händen als den schmutzigen unserer Geheimniskrämer gelüftet — und die „Geschichte der Gesellschaft“ kann noch in einer eindringlicheren Weise beschrieben werden als Herr Th. M., der Professor gewordene Literat, es getan hat. Einige herzerhebende Anfänge, an welchen aber erst der gute Wille, die rechte Tendenz, noch keine entsprechende Ausführung zu bemerken, haben schon Bettina und Alexander Weill in Deutschland gemacht. Einzelne Tagesblätter und periodische Zeitschriften, wie z. B. die „Triersche Zeitung“, die „Mannheimer Abendzeitung“, „Der Sprecher“, die „Wiegandsche Vierteljahrsschrift“ usw. gehen schon mit Ernst und Konsequenz auf den Sozialismus ein. Die „Kölnische Zeitung“, die noch im Jahre 1842 der in dieser Beziehung, wie wir sahen, ziemlich unschuldigen „Rheinischen Zeitung“ kommunistische Tendenzen zum Vorwurf machte, hat sich schon im Jahre 1843 kommunistische Korrespondenzen aus Paris schicken lassen, die später am „Prallstein“ scheiterten. Es entstehen fortwährend neue Schriften über Sozialismus und Kommunismus, welche vom Publikum heißhungrig verschlungen werden. Aber sowohl die Tagespresse wie die Literatur überhaupt ist in Deutschland nur ein unvollständiger Ausdruck, der jetzt schon überall unter den gebildeten Deutschen herrschenden, entschieden und klar ausgesprochenen sozialistischen Richtung.

Nach allem, was vorliegt, zu urteilen ist der sozialistischen Bewegung in Deutschland eine im ganzen von der französischen verschiedene Bahn vorgezeichnet, wie sehr auch das beiderseitige Ziel identisch ist. Die französische Bewegung ist aus den politischen, die deutsche aus den religiösen Kämpfen hervorgegangen. Der französische Sozialismus wurzelt in der Praxis; das Gefühl für menschliche Leiden treibt die Franzosen unmittelbar zur Tat, und erst mittelbar, durch die praktischen Kollisionen, welche die Freiheitsbestrebungen innerhalb der Politik erzeugen, gelangen sie zum Sozialismus. Der deutsche Humanismus wurzelt in der Theorie; der Gedanke, der sich zunächst in seiner Unabhängigkeit, von der Außenwelt als autonomischer erfaßt, treibt die Deutschen unmittelbar zur Geistesfreiheit und erst mittelbar durch die Widersprüche, welche die Freiheitsbestrebungen innerhalb der Religion und theologischen Philosophie erzeugen, gelangen sie zum philosophischen Humanismus. Hier angelangt, fehlt dem französischen praktischen Sozialismus die theoretische Begründung, dem deutschen, theoretischen Humanismus seine Verwirklichung im sozialen Leben. Aber wenn in Frankreich die äußeren Kollisionen,

welche die politischen, und wenn in Deutschland die innern Widersprüche, welche die geistigen Kämpfe erzeugt haben, beide Nationen zum Humanismus, jene zum praktischen, diese zum theoretischen, gebracht haben, dann treffen notwendig die französischen Freiheitsbestrebungen mit den deutschen zusammen und ergänzen sich. Das ist die Bewegung unserer Zeit.

Haben wir gesehen, welche Erscheinungen diese Bewegung in der Wissenschaft hervorgebracht hat, so sind die aus derselben hervorgehenden Erscheinungen im Leben der beiden Nationen nicht minder sichtbar. Die Geldaristokratie, von der die Bewegung in Frankreich ausgegangen, hat ihren Gegensatz außer sich, im Proletariat, welches ihre Erbschaft antreten, die Geldaristokratie absorbieren will; die Geistesaristokratie, von der die Bewegung in Deutschland ausgegangen ist, hat ihren Gegensatz in sich und sie sucht diesen, nämlich den Widerspruch mit der Wirklichkeit, zu überwinden, indem sie ihr Privilegium der Bildung verallgemeinern und den Pöbel absorbieren will. Das französische Proletariat kann aber die Geldaristokratie nur dann absorbieren, wenn es die Unmenschlichkeit auch erst theoretisch überwunden — sowie die deutsche Geistesaristokratie den Pöbel nur dann absorbieren kann, wenn sie selbst erst auch praktisch die Unmenschlichkeit überwunden hat. Die Verschiedenheit des Standpunktes, von dem beide Nationen ausgegangen sind, bringt also auch eine Verschiedenheit der sozialistischen Bewegung im Leben hervor. In Frankreich vertritt das Proletariat, in Deutschland die Geistesaristokratie den Humanismus. Der eigentliche Pöbel aber, der absorbiert werden muß, ist dort die Geldaristokratie, während er hier von den Lohnarbeitern der Krämerwelt (auf beiden Seiten vom Geistespöbel der Literatur) würdig vertreten wird. Der französische Geistespöbel ist durch seinen Egoismus borniert, der deutsche durch seine Borniertheit egoistisch. Umgekehrt wird das französische Proletariat durch seine natürliche Humanität gebildet, die deutsche Geistesaristokratie aber durch ihre Bildung human. Und so wird aller Pöbel absorbiert.

Jener deutsche Geistespöbel, der die sozialistischen Bestrebungen nur aus der Not des Magens herzuleiten weiß, weil er selbst in seinem Leben noch keine andere Not empfunden hat, meint auch folgerichtig, diese Bestrebungen würden, wenn ihnen nicht „durch Erweckung des Glaubens im Volke“ noch beizeiten vorgebeugt werde, am Ende auf ein „agrarisches Gesetz“, d. h. auf eine neue Verteilung der Güter, also auf eine gewalt-

same Beraubung hinauslaufen. Als man sich im Konvent mit der Erklärung der Menschenrechte beschäftigte, leitete Robespierre seine Ansichten über das Eigentum, die sich bekanntlich noch lange nicht zur Höhe des Sozialismus herangebildet hatten, mit diesen Worten ein: „Ich will Ihnen einige Bemerkungen mitteilen, die nötig sind, um Ihre Theorie über das Eigentum zu ergänzen. Möge dieses Wort keine Besorgnis erregen! Schmutzige Seelen, die nur das Geld achten, ich will nicht an Eure Schätze rühren, auf welche unreine Weise sie immer erworben sind. Ihr müßt wissen, daß jenes agrarische Gesetz, von dem Ihr soviel gesprochen, nur ein Phantom ist, von Schurken erfunden, um Dummköpfe zu schrecken.“ Wenn schon dem Robespierre ein agrarisches Gesetz als ein Phantom erschien, von Schurken hervorgerufen, um Dummköpfe zu schrecken, um wieviel mehr muß es heute so erscheinen! Beruhigt Euch, Ihr schmutzigen Seelen, die Ihr unfähig seid, Euch zur großen Idee des Sozialismus zu erheben! Wir wollen nicht teilen, wir wollen vereinigen. Die wesentliche Einheit der menschlichen Interessen kann am wenigsten durch eine neue „Verteilung der Güter“ ins Leben gerufen werden, die der alten Lüge nur neue Nahrung geben würde. Es handelt sich überhaupt nicht darum, das persönliche Eigentum aufzuheben, sondern das nicht persönliche, das falsche, entäußerte und veräußerliche zum wahren und unveräußerlichen Eigentum zu erheben — den Menschen nämlich ihr soziales Besitztum, ihre Mittel zum Leben, d. h. zur sozialen Lebenstätigkeit überhaupt zu verbürgen. Was vom Zufall der Geburt von einer blinden Macht, dem Gelde, abhängig ist, soll von der Vernunft der vereinigten Menschen abhängig gemacht werden. Der Verkehr, die Ausgleichung, der Austausch der menschlichen Produkte, das menschliche Vermögen selbst — jetzt und solange keine Vernunft, sondern die Willkür des einzelnen es ausbeutet, einem blinden Götzen verfallen — soll diesem Geldgötzen wieder entzogen und nach vernünftigen Gesetzen wieder geregelt werden. Es handelt sich nicht darum, die Eigentümer zu berauben, sondern die Räuber zu Eigentümern, ja zu ehrlichen, gerechten und menschlichen Eigentümern zu machen! Gebt die Wissenschaft in Deutschland frei, und Ihr werdet zu Eurem Erstaunen sehen, wie lächerlich Eure Angst vor dem Sozialismus gewesen ist — die öffentliche Meinung in Deutschland teilt auch Eure Angst nicht — und gebt Ihr die Wissenschaft nicht frei, so wird Euer Staunen vielleicht noch größer sein.

Köln, im Mai 1844.

Aus: *Hermann Püttmann: Deutsches Bürgerbuch für 1845*
(Darmstadt 1845).

I.

ÜBER DIE NOT IN UNSERER GESELLSCHAFT UND DEREN ABHILFE.

Als wir vor zwei Jahren in der „Rheinischen Zeitung“ die Notwendigkeit einer sozialen Reform leise andeuteten, da hieß es, in Deutschland gebe es kein Proletariat, und Herr Stein, der ex officio über den Sozialismus und Kommunismus schrieb, bestätigte dieses Urteil, und die wohlgenährten Bedienten des Herrn von Cotta riefen triumphierend, in Deutschland sei man noch nicht am Verhungern und folglich das sozialistische Problem für Deutschland noch kein Problem — und alle Deutschtümler riefen: Amen!

Das sozialistische Problem ist freilich kein deutsches; es ist ein menschliches. Nur Leute, die nicht weiter denken als ihnen vorgeschrieben ist, und deren Fühlfäden soweit reichen wie die Fühlhörner eines Insektes, Leute, die nur mit den Augen des Magens sehen und daher nicht an den Hunger glauben, wenn sie satt sind — sie können die Unruhe weniger Köpfe und das Knurren vieler Magen und das Murren aller Herzen nicht beachten. — Aber es sollte auch diesen Magentieren, freilich auf einem Umwege und daher etwas später, zum Bewußtsein gebracht werden, daß sich in Deutschland nicht nur die beiden Parteien der „Staatsmänner“ und „Untertanen“, sondern noch zwei andere, eine satte und eine hungernde, einander gegenüber stehen, und daß man sich aus bloßem menschlichen Gefühle — obgleich die Logik des Herzens ihnen als eine ebenso leere Abstraktion und hohle Theorie wie die Logik des Kopfes erscheint, klar werden, daß man sich aus purer menschlicher Kaprice zur Partei der Proletarier schlagen könne. — Seitdem ist es erlaubt, sich, ohne den Anstand zu verletzen, für die hungernde Partei auszusprechen, und die Industriellen müssen

so gut wie die andern Ritter sich daran gewöhnen, die Stimme der Zeit zu hören, ohne sogleich schoßhündisch zu junkern . . .

Mit welchen Giegern sind wir doch zu kämpfen verdammt! Neulich noch, als bei Gelegenheit der schlesischen Arbeiteraufstände von der Gleichheit der Menschen die Rede war, erhob sich ein *Commis voyageur* von seinem Sitze an der *table d'hôte* und warf mir sieg-gewiß die Frage entgegen: „Wer soll denn meine Stiefel wischen, wenn alle Menschen gleiches Glück haben?“ Ich sagte ihm: „Wenn Sie Ihre Stiefel durchaus gewischt haben wollen und es findet sich niemand, der es Ihnen vortun mag, dann müssen Sie es selber tun; das Unglück wäre nicht so groß wie manches andere.“ Er erklärte mich für einen abstrakten Logiker und Metaphysiker und fuhr fort, konkret zu essen und zu trinken.

Diese tierische Angst vor der Freiheit und Gleichheit und was man sonst noch gelehrt und ungelehrt über die Nachteile faselt, welche den Wissenschaften und Künsten aus der gleichen Berechtigung aller Menschen zur vollständigen Entwicklung des menschlichen Wesens erwachsen würde, hat seinen Ursprung teils in der Unbekanntschaft mit den bereits gemachten Fortschritten in der Mechanik — welche die mechanischen Arbeiten der Menschen auf ein Minimum reduzieren — teils in der Unbekanntschaft mit dem Wesen der materiellen Produktion, welche letztere mit der geistigen stets gleichen Schritt hält, und deren vollständige Entwicklung erst dann beginnen kann, wenn der Entwicklung des menschlichen Wesens überhaupt keine Hemmnisse mehr entgegenstehen — vor allen Dingen aber in der Unbekanntschaft mit dem Wesen des Menschen selbst, in jener egoistischen Borniertheit, die wir zu enthüllen nicht müde werden dürfen.

John Prince-Smith schrieb jüngst ein Buch „über den politischen Fortschritt Preußens“, welches die „Legalisierung der faktischen (Geld-)Macht durch Verfassungsgesetze“ als das Ziel der jetzigen Bewegung in Preußen aufstellt. — Der christlich-germanische Staat mag darüber nachdenken, wie diese Bibel der Geldreligion, dieses klassische Werk der modernen Krämerwelt, wie dieses Mammon-Teufelsbuch durch Sprüche aus der Bibel Gottes zu bannen ist. Was uns betrifft, so können wir diesem Kriege der alten, wohlbekannten Rivalen, die beiderseits behaupten, daß man nicht zweien Herren zugleich dienen könne, Gott und dem Mammon, und deren welthistorischer Kampf sich lediglich um die Frage dreht, ob wir den Herren von Gottes Gnaden oder den Herren von Mammons Gnaden zu dienen haben — wir können diesem Kriege, sage ich, um so mehr mit parteiloser Gemütsruhe zusehen,

als beide Parteien noch immer gleich stark sind und trotz der faktischen Macht der einen die gleichfalls faktische Macht der andern in schönstem Flore fortbesteht.

Eine flüchtige Bemerkung über Mr. John können wir jedoch nicht unterdrücken. Er sagt, Preußen sei „überreif“ für eine Verfassung. Er hat mehr als recht — er hat überrecht! Auch seine Polemik gegen den historischen Staat ist „überreif“. — Wenn man bedenkt, daß Mr. John genau genommen das nämliche verlangt, wofür Frankreich und das ganze zivilisierte Europa ein halbes Jahrhundert lang mit der feurigsten Begeisterung gekämpft, so überrascht die Ruhe, mit der dieser Schriftsteller sich über dergleichen Dinge vernehmen läßt. „Du sprichst ein großes Wort gelassen aus“ — möchte man ihm auf jeder Seite seiner Schrift zurufen. — Woher diese Gelassenheit? — Das Rätsel ist leicht zu lösen. Mr. John weiß, daß die staatsbürgerliche Freiheit, welche er in Anspruch nimmt, noch keine menschliche Freiheit ist; darum eifert er nicht wie ein Besessener, sondern parlamentiert wie ein Besitzender. — Wir befinden uns jetzt in einer „Uebergangsperiode“, meint er, und das ist die der Industrie, des Geldes. Da wir nun jetzt allesamt vom Gelde abhängiger sind, als wir es je von himmlischen Mächten und irdischen Stellvertretern waren, so begreift er nicht, wozu wir diesen Ueberfluß an regierenden Herren, der nur störend auf unsere Abhängigkeit vom Gelde wirkt, noch nötig haben. — Bis jetzt hat man überall Konstitutionen im Namen der menschlichen Freiheit verlangt. Mr. John verlangt eine Konstitution im Namen der menschlichen Abhängigkeit, und Mr. John weiß, was er will, weiß noch mehr, als er will, während die bisherigen Freiheitskämpfer weniger wußten, als sie wollten. Mr. John ist ein wahrer Philosoph, ein deutscher Philosoph. Er verlangt nur, daß der Geldstaat seinem Begriffe entspreche — und weil der „sogenannte“ Sozialismus etwas mehr will als das faktisch Bestehende „legalisieren“, wird unser germanisierter Engländer nächstens auftreten und beweisen, daß dasjenige was die Sozialisten erstreben, noch nicht wirklich, folglich unvernünftig ist. — Nachdem er uns bewiesen hat, daß wir einen Ueberfluß an mächtigen Staatsherren, wird er uns auch noch beweisen, daß wir einen Ueberfluß an ohnmächtigen Staatsphilosophen haben. Ach, es ist leider zu wahr, was er beweisen will; es ist überreif!

Jawohl, unsere Zustände sind überreif. — Das kleine Inselvolk jenseits des Kanals produziert mehr, als es auf beiläufig dem ganzen Erdenrunde, das es mit seinen Produkten überschwemmt, unterbringen kann. Aber es produziert noch nicht den zehnten

Teil von dem, was es produzieren könnte und produzieren würde, wenn es nur für seine Produkte Absatzwege hätte. Und während seine Produkte in der Heimat und im Ausland umherliegen und verschleudert werden, lebt ein Teil seiner Bevölkerung mitten in diesem Reichtum von Kummer und Not, in Tierheit versunken, das Nötigste entbehrend, ohne Bildung, ohne Brot, ohne Kleidung, ohne Obdach. Die Menschen und ihre Produkte sind voneinander getrennt — und beide verderben. — Ist es in anderen Ländern anders? Was hat in Frankreich, was in Deutschland die Arbeiteraufstände hervorgebracht? Was ist die Ursache dieser großen Not mitten im Ueberflusse?

Die Konkurrenz! Ihr ruft es einstimmig, große und kleine Krämer, Kapitalisten, Proletarier, Betrüger und Betrogene. — Freilich, die Konkurrenz. Aber alle eure Schutz- und Trutzbündnisse, sind es nicht Bündnisse innerhalb der Konkurrenz? Glaubt ihr das Wesen der Konkurrenz, den Egoismus, zu überwinden durch Assoziationen des Egoismus? Glaubt ihr, nachdem die Konkurrenz das Monopol überwunden hat, nun wieder mit dem Monopol die Konkurrenz zu überwinden?

Man kann es vom Egoismus und von der Borniertheit nicht verlangen, daß sie über ihr eigenes Wesen hinausgehen und dasselbe durchschauen sollen. Aber man kann vom Menschen verlangen, daß er, einmal den Kreis des Irrtums durchlaufen, nicht wieder den Kreislauf von vorn anfangen, sondern endlich zu Verstand komme.

Der Egoismus hat seinen Kreislauf vollendet, und diese Vollendung hat er in der Konkurrenz erreicht. In ihr hat der Egoismus seine klassische Gestalt erhalten. Der Widerspruch des menschlichen Wesens, der menschlichen Gattung, mit sich selber ist hier ein universeller, und in dieser universellen Gestalt sind alle die früheren, einseitigen Formen enthalten. Hier ist der Mensch Raubmörder, Sklave, Leibeigener, Betrüger, Wucherer, Lohnarbeiter und Bettler zugleich. In unserer Krämerwelt, von Nordamerika an bis nach Rußland hin, gedeihen alle die politischen und sozialen Formen der Herrschaft und Knechtschaft, welche uns die Geschichte der Reihe nach aufführt, von den tierähnlichen der afrikanischen Sklaverei, bis zu den gottähnlichen der Theokratie. — Und diesen Kulminationspunkt der Zerfallenheit unserer Gattung wollt ihr durch Rückkehr zu früheren oder zu „gemischten“ Zuständen der Vergangenheit und Gegenwart überschreiten? — Mischt und vermittelt diese Mischung und Vermittlung aller Lügen, die je existierten,

nur immer zu -- ihr tragt damit nur euer Scherflein zur universellen Lüge unserer Zeit bei!

Nachdem man im Zustande der Trennung vergebens nach der Freiheit gestrebt hat, glaubt man jetzt in demselben Zustande weiterzukommen, wenn man sein Ziel niedriger steckt. Weil man unter den alten Voraussetzungen das schöne Ziel nicht erreichen konnte, hält man es für ein unerreichbares und kehrt um. -- O, ihr Helden, ihr Industriehelden, ihr Nationalhelden! -- Es ist wahr, daß die „freie“ Konkurrenz größere Uebel hervorgebracht hat als die unfreie Konkurrenz, wie es auch wahr ist, daß der antike, auf die Sklaverei und die bornierteste Nationalität begründete Staat in seinem scharf umgrenzten Gebiete sich menschlicher als die christliche Welt entwickelt hatte. Man kann darum den antiken Staat der christlichen Welt vorziehen, aber vernünftigerweise nicht zu ihm, ganz oder teilweise, zurückkehren wollen. Denn so wie ein begrenztes Gebiet und der ihm entsprechende begrenzte Gesichtskreis, das Bewußtsein, sich erweitert, muß die auf solcher Beschränktheit beruhende Glückseligkeit aufhören; es entstehen Kollisionen zwischen den gebildeten Nationen und den Barbaren, zwischen den Freien und Sklaven. Man könnte diese Kollisionen vielleicht durch eine chinesische Mauer vermeiden; aber eine chinesische Mauer von Stein ist nur da möglich, wo auch der Geist mit einer solchen Mauer umgrenzt ist. Es ist vollends unmöglich, die alte Schranke da wieder herzustellen, wo sie einmal durchbrochen ist. In unserem Falle, wenn wir nur die Bewegung der Industrie und des Handels berücksichtigen (von den Fortschritten im Bewußtsein kann man mit den Schutzzöllnern und Korporations-süchtigen nicht sprechen), so machen schon die neuen Erfindungen in der Mechanik und die neuen Entdeckungen in den Naturwissenschaften, die über alle Maßen erleichterte Produktion und Kommunikation, welche das mittelalterliche Handels- und Industriesystem langsam untergraben und endlich gestürzt haben, eine teilweise oder gar vollständige Rückkehr zu diesem System so durchaus unmöglich, daß es nur eine Art von Verkindischtheit verrät, wenn man sich jetzt wieder in diesen Kinderschuh zurücksehnt. Die Teilung der Arbeit hat im Zustande des egoistischen, antisozialen Privaterwerbs mit dem neuen Industriesystem ihren Kulminationspunkt erreicht, und wie nachteilig sie auch in ökonomischer sowohl wie in geistiger Hinsicht auf den ganzen Menschen wirkt, so ist doch eine teilweise Rückkehr zu früheren ökonomischen Zuständen ebenso unmöglich wie eine vollständige Rückkehr zum Urzustande. Die Naivität unserer deutsch-mittelalterlichen

Reaktion, welche die „mächtige“ Hansa, die „schöne Gliederung“ der Stände und Korporationen, die „erhabenen Bauwerke“ des Mittelalters und nebenbei auch den „althehrwürdigen“ Glauben und das „ritterliche“ Wesen wieder heraufbeschwören möchte, weil — **car tel est notre bon plaisir** — diese Naivität ist wahrlich zum Erbarmen! Soll man sich mehr über die „providentielle“ Dummheit der gnädigen Herrschaft, die sich ihr eigenes Grab gräbt, oder über die gemeine Dummheit und Unwissenheit der Gemeinen mehr wundern, die unter dem Schutt Schätze für die Zukunft unseres Geschlechts suchen und den entdeckten geistigen Schatz nicht zu erkennen vermögen? —

Die freie Konkurrenz ist das letzte Wort des Egoismus. Alle Kombinationen innerhalb des Zustandes der Trennung sind erschöpft. Wir können unter keiner Bedingung zurück und nur unter einer Bedingung vorwärts, unter der nämlich, daß wir die Voraussetzung der bisherigen Sozialzustände aufheben. Diese ist die **Fleisch und Metall** gewordene Einbildung, daß unser Gattungswesen — die Liebe, welche die unorganischen Elemente, die getrennten Individuen, verbindet und zur organischen Selbsttätigkeit bringt — das Zusammenwirken, der Verkehr, der Austausch aller Lebenskräfte, der diese aus ihrem Schlummer weckt und zeugungsfähig macht — daß mit einem Worte unser geistiges und materielles, unser theoretisches und praktisches Vermögen außer und über unserer wirklichen Gattung sei und wir uns dasselbe mithin äußerlich, **stückweise** anzueignen haben. Denn vergebens streben wir nach unserem geistigen und materiellen Vermögen, solange wir es außer und über uns suchen. Unser theoretisches Vermögen, was uns zu humanem Bewußtsein befähigt, ist nicht über uns, im transzendenten Gotte; es ist in uns, und nur durch Erziehung und humane Bildung können wir es zu unserem wirklichen Besitztum oder Eigentum machen. Unser praktisches Vermögen, was uns zu humaner Tätigkeit befähigt, ist nicht außer uns, im transzendenten Gelde, sondern im Zusammenwirken und Austausch unserer durch humane Bildung entwickelten Kräfte, Talente und Fähigkeiten. — Organisation der Erziehung und der Arbeit, das ist es, was wir an die Stelle des himmlischen und irdischen Erwerbes setzen müssen. Wir sind keine humane Wesen, sondern Wesen ohne Herz und Kopf, Unwesen, isolierte, einfältige Blöcke, solange wir unser Wesen nicht entwickeln und gemeinschaftlich betätigen, sondern äußerlich nach ihm streben und es uns **stückweise** aneignen, so daß es uns entzweit, statt uns zu vereinigen — wie diese unglückselige Ent-

äußerung und stückweise Aneignung unseres Wesens zuerst auch nur durch die Trennung der Gattung, durch die Vereinzelung der Individuen entstanden ist. Denn die Menschen kamen nicht als humane, menschheitliche, gesellschaftliche Wesen zur Welt. Die Menschen konnten nicht von vornherein aus humanen und vernünftigen Gründen, um sich gegenseitig zu unterstützen und auszubilden, miteinander in Verkehr treten — denn diese humane Gesinnung, dieses vernünftige Bewußtsein mußte ihnen erst durch das gesellschaftliche Leben beigebracht werden — sondern das egoistische Bedürfnis zog sie zueinander hin. Dasselbe Bedürfnis entzweite sie aber auch, und so wurde mit dem gesellschaftlichen, auch das antisoziale Wesen immer mehr und mehr entwickelt: der Privaterwerb dessen, was menschliches Gemeingut.

Die freie Konkurrenz ist nicht nur das letzte Wort der politischen, sie ist auch das letzte Wort der religiösen Oekonomie. Was die himmlische Oekonomie von jeder kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft emanzipiert, die Gottesverehrung zur reinen Privatsache macht und es ausspricht, daß jeder in seiner Fassung selig werden kann, ist dasselbe Wesen, welches auch die irdische Oekonomie von allem Stände- und Korporationsgeist emanzipiert, den Geldkultus zur Privatsache herabsetzt und es jedem frei stellt, in seiner Fassung sein Glück zu machen. Es ist nämlich das zum Selbstbewußtsein gelangte Wesen des Egoismus, welches den Privatmenschen als den Menschen *par excellence* ansieht, das einzelne Individuum, die isolierte Person, als isolierte, mit der Gattung zu identifizieren strebt und an die Stelle jedes anderen (kirchlichen, staatlichen, nationalen, ständischen oder korporativen), den konsequenten, den Privategoismus setzt. Denn was ist der Egoismus anders als der Wahnsinn, für sich allein das Vermögen der Gattung in Beschlag nehmen zu können? — Wenn der Jude sein Volk für das auserwählte Volk Gottes, wenn der Grieche alle Nichtgriechen für Barbaren und seine Sklaven für prädestinierte Werkzeuge des „Freien“, wenn der Katholik seine Kirche für die alleinseligmachende hielt, so war damit unbewußt und inkonsequent dasselbe ausgesprochen, was der Rationalist, der an eine persönliche Unsterblichkeit glaubt, was der Pietist, der sich für ein besonders begnadigtes Wesen hält, was der Kapitalist, der auf sein heiliges Privateigentum pocht, bewußt und konsequent von sich als Privatmenschen ausspricht oder denkt: daß er nämlich für sich allein die Liebe Gottes, das Vermögen der Gattung besitzen könne.

Ist die freie Konkurrenz das letzte Wort, die klassische Form des Egoismus, so kann innerhalb des Egoismus keine Reform mehr stattfinden, welche nicht ein ökonomischer Rückschritt wäre. Wird dennoch die freie Konkurrenz schon einstimmig als der Grund unserer vielfachen sozialen Uebel erkannt, so ist damit unbewußt die Forderung ausgesprochen, die Basis des ganzen bisherigen Soziallebens aufzugeben, an die Stelle der Trennung die Einheit der Gattung, an die Stelle des Egoismus den Sozialismus zu setzen, den egoistischen Privaterwerb des chimärischen Gattungsvermögens zu vertauschen mit dem wirklichen Vermögen der Gattung, und statt der religiösen und politischen Oekonomie die soziale zu kultivieren, welche das menschliche Vermögen entwickelt und das entwickelte in Tätigkeit setzt. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Sozialismus sowohl in negativer wie in positiver Beziehung, daß nämlich sowohl die Aufhebung des Privaterwerbs wie der Organisation der Arbeit, nicht mit einem Schlage einzuführen, daß es sich nicht darum handeln kann, den Geldkultus und den Kultus des höchsten (theoretischen) Wesens durch ein Dekret abzuschaffen und dagegen den Sozialismus und Humanismus zu dekretieren. Wir würden selbst wieder in den alten Fehler der Chimärenjagd verfallen und obendrein die antisoziale Produktion nur lähmen, bevor die soziale gewonnen wäre, wollten wir durch ein solches Dekret den Gelderwerb oder das Privateigentum, oder die Erbllichkeit, oder die Privatseligkeit, kurz, die bisherige religiöse und politische Oekonomie aufheben. Nein, wir haben eine neue Generation durch eine allgemeine und unentgeltliche Erziehung zu Menschen heranzubilden, der Not der alten Generation aber durch eine sofortige Gründung von Nationalwerkstätten abzuhelpen, welche nach und nach, durch die heranwachsende neue Generation, eine immer edlere höhere Gestalt annehmen (sie werden zuletzt freie, menschliche Wirkungskreise im weitesten Sinne) und zu diesen Zwecken freigewählte Volksmänner zusammen-treten und rechtskräftige Beschlüsse fassen zu lassen. — In dem Maße, wie das wirkliche Vermögen der Menschen durch Erziehung entwickelt wird und das entwickelte organisch zusammenwirkt, verschwindet das chimärische Vermögen von selbst.

Wir werden vielleicht noch manche Greuelszene, noch manchen anarchischen Auftritt erleben und noch viel Elend zu beklagen haben, bis man sich zu dem bezeichneten, radikalen Abhilfemittel der Not in unserer Gesellschaft vereinigen wird. Aber es wird doch endlich angewendet werden, da jedes Palliativ, durch Ver-

zögerung einer definitiven Abhilfe, die Not nur drückender und die „Kritik der Waffen“ notwendiger macht. — Aber wer ist schuld daran, wenn Greuelszenen wie die schlesischen sich wiederholen und in einem großartigeren Maßstabe als in Schlesien werden aufgeführt werden: wir, die das einzige mögliche Mittel zur nachhaltigen Abhilfe des physischen und moralischen sozialen Elends vorschlagen, oder diejenigen, die mit süßen und bitteren Phrasen um sich werfen, aber zu einer Tat impotent sind?

Alle Gegenreden, die man in betreff des Sozialismus erhebt, beruhen auf der Voraussetzung unserer Zustände und besagen nichts weiter, als daß unsere Zustände nicht radikal umzuändern sind, solange sie nicht radikal umgeändert werden, daß wir Unmenschen bleiben, solange wir keine Menschen sind. — Wir wollen dagegen nachweisen, daß wir in diesen Zuständen weder verbleiben, noch aus ihnen heraus zu irgendeinem Fortschritte, zu irgendeiner wesentlichen Verbesserung gelangen können, wenn wir nicht ihre Voraussetzungen selbst aufheben.

Es ist nicht möglich, innerhalb des theoretischen und praktischen Privaterwerbes (Privateigentums) ein höheres Bewußtsein und eine höhere Tätigkeit zu entfalten, als die religiöse und politische Oekonomie entfaltet, nachdem das Prinzip der Gewerbefreiheit zur Herrschaft gelangt ist. — Es sind nicht mehr beschränkte Gemeinwesen, Korporationen, Städte, Stände, Staaten, welche die Tätigkeit der Menschen äußerlich bestimmen; auch ihr Glaube, ihr Bewußtsein vom „höchsten Wesen“ — stets dem Gemeinwesen, welches sie zur Tätigkeit bestimmt, entsprechend — ist nicht mehr ein beschränktes. Das Gemeinwesen, das sie jetzt praktisch (zur Tätigkeit) bestimmt, ist der *allgemeine menschliche Verkehr*, der in seiner transzendenten Gestalt als *Geldmacht* alle individuellen Kräfte zur Tätigkeit aufstachelt, der sie reizt, ihr allgemeines Gattungsvermögen sich stückweise anzueignen, um so am Gattungsleben einen äußerlichen Anteil nehmen zu können. Die Lohnarbeit oder Erwerbstätigkeit ist daher nicht mehr auf bestimmte Kreise beschränkt; der dritte Stand, der Gewerb- oder Krämerstand, wird der *allgemeine Stand* und auch innerhalb seiner selbst fallen alle Schranken. Da nämlich das höchste menschliche Gemeinwesen, der *allgemeine Verkehr* (nicht dieses oder jenes beschränkte Gemeinwesen) jetzt das herrschende oder bestimmende ist, so folgt daraus das gleiche Recht (die gleiche Zulässigkeit) und die gleiche Pflicht (der gleiche Zwang) aller Menschen zu dieser ganz allgemeinen Erwerbstätigkeit. Jeder will, jeder muß Geld erwerben. Die Not macht erfin-

derisch — und da überdies dem Erfindungsgeist, der Produktionskraft keine Schranken mehr gesetzt sind, so wird in wenigen Jahrzehnten mehr erfunden und produziert als in allen den vorhergehenden Jahrtausenden. Die höchste Gewerbetätigkeit ist also jetzt gewonnen, und jeder Schritt zur Umgestaltung dieser Tätigkeit hätte notwendig eine Hemmung derselben zur Folge, wäre also ein Rückschritt zur Untätigkeit, wenn die Reform innerhalb der alten Voraussetzungen stattfände, d. h. wenn diese Tätigkeit nur oberflächlich, wenn nicht ihre Grundform umgeändert würde, wenn man sie noch immer als Privaterwerb fortbestehen ließe. — Abgesehen davon, daß ein solcher Rückschritt von keinem Einsichtsvollen gewünscht werden kann, so ist er auch nur momentan und in einem beschränkten Gebiete ausführbar; die ganze Welt, die ganze Zeit würde darüber hinwegschreiten und die Pygmäen, die sich ihr entgegenstemmen wollten, vernichten. Denn wer das Prinzip der modernen Gewerbefreiheit einem früheren, teilweise oder ganz, opfern wollte, müßte vor allen Dingen erst die Wirkungen dieses Prinzips, welche bereits vorhanden sind, teilweise oder ganz ungeschehen machen, da diese Wirkungen wieder rückwirkend die Ursache des Prinzips werden. — Auch hängt die praktische Gewerbefreiheit mit der theoretischen, mit dem Bewußtsein der Menschen, innig zusammen. Ist aber ein praktischer Rückschritt innerhalb der politischen Oekonomie unmöglich, so ist ein theoretischer Rückschritt innerhalb der religiösen Oekonomie womöglich noch unmöglicher. Die freie Konkurrenz in der religiösen Oekonomie hat das höchste Bewußtsein, die höchste geistige Tätigkeit innerhalb der Religion entwickelt. Das theoretische Gemeinwesen, welches jetzt angebetet wird, ist keine bestimmte Naturkraft, kein beschränkter Nationalgeist, überhaupt kein beschränkter Geist, keine einseitige menschliche Geistesrichtung mehr; es ist der allseitige Menscheng Geist, das allgemeine Wesen des Menschen, die „höchste Vernunft“, welche als Gottheit oder höchstes Wesen alle Menschen zur Anbetung und zu dem Streben bestimmt, ihr Teil an diesem entäußerten, allgemeinen Gattungswesen zu erwerben. Der religiöse Kultus wird nicht mehr als das Monopol eines bestimmten Kreises von Gläubigen, einer bestimmten Kirche betrachtet. Der religiöse Stand, der Priesterstand, verallgemeinert sich; denn zur Teilnahme an dem allgemeinen menschlichen Wesen sind alle Menschen gleichberechtigt und verpflichtet. Es herrscht Gewissensfreiheit, theoretische Gewerbefreiheit. Jeder macht sich seine Seligkeit wie sein Glück auf eigene Faust, dient Gott in seiner

Weise, wird in seiner Fassung selig — oder auch unselig. Die höchste geistige Tätigkeit innerhalb der alten Zustände entwickelt sich. Es wird in kurzer Zeit mehr Sinniges und Unsinniges produziert als in der ganzen bisherigen Geschichte der Kultur. Neue religiöse und philosophische Systeme, Sekten, Schulen, Weltweisen und Weltheilande schießen wie Pilze aus der Erde hervor, und alte erstehen wieder. — Soll nun auch die theoretische Gewerbefreiheit, welche von der praktischen unzertrennlich ist, unterdrückt werden, weil sie eben unbequem ist? Wäre es möglich? Wäre es wünschenswert?

Was nicht möglich, ist nicht wert zu existieren, und was nicht wert zu existieren, ist auch nicht wünschenswert. — Dennoch ist diese theoretische und praktische Gewerbefreiheit in jeder Beziehung ein Unglück. Der Mensch geht in diesem allgemeinen Gedränge individueller Kräfte, welches täglich großartiger und verderblicher wird, leichter zugrunde, als in jenen eingepferchten Stallungen, die er vormals bewohnte, und in welchen er sich gegen den Andrang von außen und von innen eine Zeitlang schützen konnte. — In seine vormaligen Ställe kann er nicht mehr zurück; sie sind ihm zu eng geworden. In dieser wilden Jagd kann er aber auch nicht bleiben; er geht hier zugrunde. Die starken Geister rauben den schwachen ihren Gott und ihr Geld und ersetzen ihnen das geraubte Gut in einer kläglichen Weise. Das Beste behalten sie für sich und müssen's wohl. Sollten sie etwa ihre Glücksgüter verteilen und in alle Welt gehen, um das neue Evangelium zu predigen? — Die hochlöbliche Polizei würde sie als Vagabunden aufgreifen und ihrem apostolischen Amte schnell ein Ende machen. Was ist auch mit Predigen und Geldverteilen zu bewirken! Könnte man den Menschen ihre Glückseligkeit so leicht verschaffen, so hätten es die Christen getan. Das ist ja eben das Unglück, daß die Menschen bis jetzt meinten, ihre Glückseligkeit könnten sie als einzelne und von außen oder von oben her stückweise sich verschaffen! Nein, die Menschen können nicht eher genesen, nicht eher ihr theoretisches und praktisches Leben frei und vollständig entwickeln, als bis sie sich sämtlich vereinigen, die Erziehung und die Arbeit organisieren, in Gemeinschaft leben und den äußerlichen Plunder fahren lassen.

Es ist weder die Schuld der einen noch der anderen, wenn die Menschen in diesem geistigen und materiellen Ueberfluß geistig und materiell in Elend geraten und darben; es ist die Schuld ihrer Trennung. Durch die Trennung der Menschen befindet sich ihr theoretisches und praktisches Vermögen über und außer ihnen;

es bleibt dem Zufalle unterworfen, ob und was sie sich von ihrem Vermögen aneignen, und die Aneignung selbst ist eine äußerliche, eine bloß scheinbare. Im Gelde besitzen sie nur den Schein ihres praktischen Vermögens. Dieser Schein, der für aufgehäufte menschliche Arbeit gilt, kann ebensowohl und am besten ohne alle soziale Tätigkeit, ohne alle Arbeit, von Börsen- und Bankspielern, von Spekulanten, Wucherern, Betrügern und Räubern, endlich durch den bloßen Zufall der Geburt erworben — wie andererseits trotz aller Mühe und Arbeit nicht erworben, und trotz aller Sparsamkeit wieder verloren werden. — Ebenso besitzen sie in Gott nur den Schein ihres theoretischen Vermögens. Gott passiert für den Inbegriff aller Güte, Liebe, Gerechtigkeit, kurz, für aufgehäufte geistige Humanität, wie das Geld für aufgehäufte menschliche Arbeit; der fromme Gottesmann besitzt in der Gnade des Herrn ein „Kapital“, einen ganzen Haufen Humanität. Aber es ist ein äußerlicher Besitz, ein scheinbares Eigentum. Dieser Schein kann ohne alle echte humane Bildung, von rohen Barbaren, von Feiglingen, Verworfenen und Niederträchtigen, ja, von diesen noch am besten, erworben, andererseits aber auch trotz aller frommen Anstrengungen nicht erworben, und endlich trotz aller frommen Uebungen wieder verloren werden (ganz so wie der praktische Gott oder das Geld), wie dies die größten Meister in der Frömmigkeit, die Pietisten, selbst eingestehen.

Sind dagegen die Menschen gesellschaftlich vereinigt, so brauchen sie sich ihr theoretisches und praktisches Vermögen nicht äußerlich anzueignen, um selig und glücklich zu sein, so haben sie nicht nötig, sich *privatim* die menschliche Arbeit und Tugend stückweise, *haufenweise* einzusammeln, um davon zehren, um geistig und leiblich damit leben und wirken und wuchern zu können. — Die Gesellschaft garantiert jedem sein theoretisches und praktisches Vermögen, sein menschliches Eigentum, durch organisierte Erziehung und Arbeit, und diese Garantie ist eine ganz andere als die Garantie, welche Gott und seine Kirche den Frommen leistet, als die Bürgschaft, welche das Geld und der Industriestaat, das Staatsbürgertum gewährt. Das menschliche Vermögen ist alsdann kein äußerlich erworbenes, und dessen Gewinn oder Verlust nicht zufällig. Wer menschlich erzogen, human gebildet ist, kann nicht mehr ein Unmensch werden, besonders dann nicht, wenn ihm, nachdem er ausgebildet ist, im praktischen Leben die Gelegenheit geboten wird, in menschlicher Weise, in humanen, sozialen Wirkungskreisen tätig zu sein — besonders dann

nicht, wiederholen wir, wenn er auch sein praktisches Vermögen nicht äußerlich zu erwerben braucht, wenn er nicht nur in menschlicher Weise denken und fühlen, sondern auch nur in dieser Weise leben und wirken kann. Denn allerdings wäre auch die beste Erziehung keine Garantie vor der Unmenschlichkeit, wenn, wie jetzt, das praktische Leben die Menschen zwänge, in egoistischer Weise tätig zu sein, für Lohn oder Gewinn zu arbeiten, sich bei aller Tätigkeit als letzten Zweck zu betrachten, wodurch die niedrige Gesinnung, die Hab- und Genußsucht, sowie alle erdenklichen Laster genährt werden, welche dann endlich reifen und ihre giftigen Früchte tragen. Die Keime aller Laster liegen (nicht im menschlichen, sondern) im unmenschlichen, im antisozialen Leben, und es ist nicht genug, die menschliche Natur auszubilden, sie muß auch einen Boden haben, auf dem sie gedeihen kann, sonst stirbt sie ab, und an ihre Stelle tritt dasjenige Wesen oder Unwesen, welches diesem Boden entspricht. Klagt nicht die menschliche Natur an, wenn ihr Bosheit, Dummheit, Niederträchtigkeit, Unglück und jede Art von Elend in unserer Gesellschaft findet — klagt die unmenschlichen Verhältnisse an, die das beste, humanste, tätigste Geschöpf in Elend und Laster stürzen können.

Hier wäre der Ort, einen bis zum Ueberdruß wiederholten Einwurf — der übrigens auch unter die Kategorie der anderen Einwürfe zu bringen ist, welche man gegen den Sozialismus erhebt — speziell zu beseitigen. Man sagt nämlich, der Sozialismus verkenne die menschliche Natur; er setze andere als gewöhnliche und wirkliche Menschen voraus usw. Wir werden diesem weiter unten begegnen und wollen zunächst eine Illusion zerstören, die man besonders in Deutschland hegt, die Illusion, als wäre die Erziehung allein, ohne Aufhebung des Privaterwerbes, schon hinreichend, alle gesellschaftliche Not zu heben. Das ist eine echt deutsche Illusion! Sie ist so durchaus unpraktisch, daß sie in einer andern als der deutschen Nation gar nicht aufkommen kann. Man spricht hier viel von der „Hebung der unteren Volksklassen“. Die Frommen verstehen einen frommen, die Philosophen einen philosophischen Unterricht darunter, der dem „Volke“ zu erteilen. Man geht allenfalls auch noch weiter und verlangt eine praktische Ausbildung der Kinder armer Leute zu irgendeinem Gewerbe, einer Industriebranche, d. h. man spricht auch davon — denn weiter als zum Sprechen kann man es in Deutschland nicht bringen. Angenommen nun, was gar nicht anzunehmen, angenommen, ihr hättet in unsern Zuständen alle die Mittel, welche zu einer allgemeinen und unentgeltlichen Erziehung und Bildung der Kinder armer Eltern

nötig wären — glaubt ihr dann, wenn ihr das theoretische Vermögen der Menschen, Talente und Fähigkeiten, entwickelt, ihnen damit auch ihr praktisches Vermögen, die Anwendung jener Talente und Fähigkeiten verschafft zu haben? Werden sie sich minder gegenseitig ausbeuten, betrügen und berauben, wenn die Konkurrenz der Talente und Fähigkeiten zunimmt? — O, ihr Theoretiker! Ihr sprecht von den Lastern des „niedereren Volkes“ und meint, wenn nur einmal mehr „Bildung“, dann wird auch mehr Wohlstand, und wenn nur einmal mehr Wohlstand, dann wird auch mehr „Bildung“ hier sein. — Sagt uns doch zuerst, was ihr unter „Bildung“ versteht. Die wahre Bildung, die echte Humanität, wird in diesem Kampfe von Privaterwerbern stets den kürzern ziehen; denn sie verschmäht die Mittel, welche angewendet werden müssen, um sich ein „anständiges“ Vermögen zu verschaffen. Die falsche Bildung aber, welche den Menschen zum gebildeten — Raubtier macht, kann immer nur den einen auf Kosten des andern bereichern. Ihr findet daher öfter die Unwissenheit als die „Bildung“ mit echter Humanität gepaart, öfter den „Wohlstand“ als die Armut in tiefster Seele inhuman und niederträchtig. Wie ihr euch daher auch mit eurer Volksbildung anstellen möget, ihr werdet das physische und moralische Elend nicht vermindern, sondern vermehren, wiewohl ihr nicht gleichzeitig die Quelle alles Elendes und jedes Lasters, den egoistischen Privaterwerb aufhebt.

Der Sozialismus hat bis jetzt sein letztes Wort noch nicht ausgesprochen; in Frankreich war man zu wenig theoretisch und vernachlässigte seine humanistische, wie in Deutschland seine praktische Seite. Der Sozialismus war einerseits von außen daran verhindert und ist andererseits zu inhaltreich, um mit einigen Formeln sein ganzes, volles Wesen geben zu können; er wird sich erst vollständig im Leben entwickeln können. — Ihr, Gegner des Sozialismus, habt freilich euer letztes Wort ausgesprochen; es hat euch niemand verhindert, zu sagen, was ihr wißt, und zu tun, was ihr könnt. Ja, wir sind noch Anfänger; ihr aber seid keine Anfänger mehr — ihr seid längst mit eurer Weisheit zu Ende!

Diktirt es euren Skribenten, daß wir aus Menschen Götter machen wollen, daß wir nur Materialismus und Genußsucht predigen. Wir glauben allerdings, daß die menschliche Natur trotz aller religiösen und politischen Oekonomie noch nicht ganz vertilgt ist. Ja, wir machen aus Unmenschen Menschen und hoffen, damit vollständiger zu reussieren als ihr, die ihr aus Menschen Unmenschen machen wollt, als ihr, die — unter dem gleißnerischen Schein der Humanität, Frömmigkeit und Arbeit — den Materialismus und

die Genußsucht, den Egoismus und die Habsucht predigen laßt. Ja, wir wollen der Menschheit ihren Gott, ihr entäußertes Vermögen, ihr Wesen zurückgeben, ihr Wesen, das sie bis jetzt tierisch genossen hat, wie das Raubtier im Blute sein eigenes, aber entäußertes Wesen genießt. Ja, wir glauben, daß die Menschen noch einen höheren Beruf haben als sich gegenseitig auszubeuten — auf Erden, d. h. in der Wirklichkeit, nach Privatglück, und im Himmel, d. h. in der Theorie, nach Privatseligkeit zu streben — diesseits für irdischen Lohn dem Teufel, und jenseits für himmlischen Lohn dem Gotte zu dienen. — — — Es ist euch gesagt worden, man könne nicht zweien Herren zugleich dienen, Gott und dem Mammon. Wir aber sagen euch, daß man keinem von beiden zu dienen habe, wenn man menschlich denkt und fühlt. Liebt euch untereinander, einigt euch im Geiste, und ihr besitzt jenes selige Bewußtsein, welches ihr solange vergeblich über euch, in Gott suchtet, in eurem Herzen. Organisiert euch, einigt euch in der Wirklichkeit, und ihr besitzt alles Vermögen, das ihr so lange außer euch, im Gelde, suchtet, in euren Taten und Werken. — Solange ihr aber nicht dahin strebt, eure eigene Natur zu entwickeln, solange ihr nicht nach dem menschlichen, sondern nach einem übermenschlichen und unmenschlichen Wesen strebt, ist es ganz natürlich, daß ihr Uebermenschen und Unmenschen werdet, verächtlich auf die menschliche Natur, die ihr nicht erkannt habt, herabseht und die „Masse“ wie eine wilde Bestie behandelt. Das Tier, welches ihr im Volke seht, ist in euch selbst. Das „Volk“ ist trotz eurer eifrigen Verdummungsbestrebungen nicht so gesunken, wie ihr euch dasselbe vorstellt — ihr stellt euch in ihm nur eure eigene tiefe Gesunkenheit vor. Wenn ihr wegwerfend vom „Volke“ sprecht, so spricht nur eurer böses Gewissen aus euch. — Ein „ungebildeter“ Bauer, ein „gemeiner“ Arbeiter denkt menschlicher als so ein „Gebildeter“, der den Menschen nur durch die Brille seines bewußten und konsequenten — Egoismus ansieht.

Wir wollen euch nicht anklagen — ihr seid unzurechnungsfähig — wir wollen euch nur abwehren, damit ihr uns nicht auch den letzten Rest von Menschlichkeit auf Erden vertilgt, damit unsere schöne Erde „nicht ganz und gar verdorrt“ oder vielmehr versumpft!

Nein, wir wollen das Richteramt an euch nicht ausüben; aber die Zeit, die euch gerichtet, wird auch ihr Urteil an euch vollstrecken. Es wird ein Gericht über euch hereinbrechen, gleich dem jüngsten Gerichte der alten Welt. Wie die alte Kultur unter den Schlägen der Barbaren zusammenbrach, weil sie die Barbaren nicht

selbst vermenschlichen konnte, so wird die moderne Kultur unter den Schlägen von modernen Barbaren zusammenbrechen, weil sie die Barbaren noch immer nicht vermenschlichen kann. Die himmlischen und irdischen Schranken, die ihr nicht überschreiten könnt, werden krachend über euch zusammenstürzen und euch absorbieren, weil ihr sie nicht absorbieren konntet. Ihr habt es lange vergeblich versucht, sie zu absorbieren. Der egoistische Mensch fühlte schon früh, nach dem Untergange der alten Welt, das Bedürfnis, jene ihm äußerlich gebliebene Macht seines eigenen Wesens (sein Gattungsvermögen) in sich aufzunehmen. Aber er konnte es bei der Voraussetzung ihrer Aeüßerlichkeit auch nur zu einem äußerlichen Absorbieren derselben bringen; er wollte sich diese zuerst in seinen Magen, sodann in seine Tasche spielen. Aber sowohl mit der theoretischen wie mit der praktischen Taschenspielerkunst, täuschte er sich nur selber. Wie der theoretische Gott nicht dadurch in die Menschen einkehrte, daß der Gläubige ihn in der Form des Brodes und Weines zu sich nahm, so kehrt auch der praktische Gott nicht in die Menschen ein dadurch, daß der Gläubiger ihn in der Gestalt des Geldes zu sich nimmt. — Das Gattungsvermögen ist den Menschen, die es auf diese Weise zu sich nahmen, den Frommen und Reichen, den Gläubigen und „Gebildeten“, nach wie vor ein jenseitiges geblieben; es schlummert nach wie vor in den „Barbaren“, im „Volke“, in der Masse der Proletarier — und der Augenblick, in dem diesen ihre eigene wirkliche Macht, im Gegensatz zu dem Scheine ihrer Macht, der von den Frommen und Reichen in Beschlag genommen wird, zum Bewußtsein kommen wird — er ist nicht mehr fern — dieser Augenblick wird der letzte der jetzigen Scheinwelt sein.

Wir werden nichts durch ihn verlieren, weder an Freiheit, noch an Vermögen, weder an Bildung, noch an Reichtum; weder die künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit, noch die industrielle Arbeit und Lebhaftigkeit des Verkehrs wird durch ihn leiden, sondern was wir bis jetzt von allen diesen Gütern nur scheinbar und äußerlich, zufällig und in unmenschlicher Weise besitzen, wird wirkliches, unveräußerliches, wahrhaft menschliches Eigentum aller Gesellschaftsglieder werden. Der Sozialismus hebt in Wahrheit nur den Gegensatz von Privatmensch und entäußertem Gemeinwesen, also nicht sowohl das persönliche, als vielmehr das entäußerte Eigentum auf. Indem er die theoretische und praktische Tätigkeit in ihrem Wesen als das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen erfaßt, so tritt dieses Wesen nicht mehr als Gott und Geld, als ein äußerliches Gut, den Menschen gegen-

über; es wird ein organisch mit ihnen verwachsenes Eigentum. Der Mensch hat nicht mehr nötig, sich sein Wesen durch Lohn- dieneri zu erwerben, wie jetzt, wo es von ihm getrennt ist und er nach ihm, wie ein Ersticker nach Luft, haschen muß, um sein erbärmliches Dasein zu fristen, zu konservieren, wie man einen Leichnam konserviert, indem man ihn in Spiritus setzt*); das Wesen ist in ihm und jeder einzelne ist nun fähig, zu leben, theoretisch und praktisch seinem innersten Wesen nach tätig zu sein. Die Tätigkeit ist nun auch keine bloß formale mehr, welche ihren Inhalt außer sich hat; das Material, Lebensmittel, ist vom Leben, von der Tätigkeit, nicht mehr getrennt; Produktion und Konsumtion, Arbeit und Genuß, fallen nicht auseinander; der Genuß ist in der Arbeit. In unserer Scheinwelt ist es anders. Wenn ich arbeite, weil ich arbeiten muß, um meinen sogenannten Lebensunterhalt, d. h. meine von mir abgezogene Lebensessenz, mein Wesen, zu gewinnen, dann bin ich nicht aus innerem Lebens- trieb, Lebenslust, kraft meines eigenen Wesens tätig — denn dieses ist mir ja entzogen, entfremdet, entäußert, eine äußerliche, abgezogene Essenz — sondern durch die Not getrieben, mir mein Wesen zu erwerben. Ich werde zwar immerhin von diesem Wesen bestimmt; aber da es abgezogen und entäußert ist, so werde ich von einem mir äußerlichen Wesen bestimmt und jede äußerliche Bestimmung ist Zwang, Not, Unfreiheit; nur die innere Selbst- bestimmung ist Freiheit, Selbständigkeit. — Die Not- und Sklaven- arbeit, in welcher nicht nur unsere Proletarier, sondern auch die reichsten Bankherren befangen und gefangen sind — denn sie sind allesamt Sklaven des Geldes, obgleich diese Sklaverei bei den einen mehr in die Erscheinung tritt, bei den andern mehr in der Seele ist — diese Sklavenarbeit, sagen wir, hört nicht eher auf, als bis das Wesen, welches uns zur Tätigkeit bestimmt, in uns ist, bis wir uns selbst bestimmen. Mein Wesen, mein Selbst, ist mir aber nur dann nicht entfremdet, wenn ich nicht mehr als isoliertes Individuum, sondern als gesellschaftlicher Mensch, als Mensch im wahren Sinne des Wortes, als Gattungsmensch, d. h. in Verbindung mit meinen Nebenmenschen lebe oder tätig bin; denn das Selbst, das Wesen des Menschen ist das Leben in Gesellschaft, das Leben

*) Spiritus, Geist, Hauch, Luft, ist das abgezogene Wesen eines wirk- lichen Dinges, gewöhnlich Essenz genannt. So ist die Luft, die alles durch- dringt und belebt, wenn man sie abstrakt auffaßt, das abgezogene Wesen der Erde, Gott das abgezogene Wesen des theoretischen Lebens, das Geld jenes des praktischen Lebens des Menschen.

überhaupt ist das Zusammenwirken der individuellen Kräfte und die Unfreiheit aller lebenden Wesen, außer dem menschlichen, besteht eben darin, daß jenes Zusammenwirken der Individuen von diesen ohne Bewußtsein, ohne Willen geschieht. Solange das auch in der Menschengesellschaft der Fall ist, unterscheidet sich die Menschenwelt nicht wesentlich von der Tierwelt.

Die isolierte Tätigkeit hat ihre Triebfeder außer sich und schlägt daher, sobald dieser äußerliche Trieb (Not und Zwang) aufhört, in Trägheit und Faulheit um. Es ist daher auch einer der gewöhnlichen Einwürfe der Gegner des Sozialismus — die, wie gesagt, bei allen ihren Einwüfen von der Voraussetzung unserer Zustände, die der Sozialismus aufheben will, ausgehen — die Trägheit und Faulheit als ein Hindernis gegen die Ausführbarkeit des Sozialismus darzustellen. Sie meinen, wenn die Not die Menschen nicht zur Tätigkeit triebe, so würde alle Tätigkeit der Gesellschaft aufhören. — Wenn die Imbezillität fähig wäre, das Wesen einer Sache zu begreifen, dann würde sie das Gegenteil von dem sein, was sie ist. Wenn die Gegner des Sozialismus einsehen könnten, worin das Wesen der Not besteht — die sich von Freiheit der Selbstbestimmung nur dadurch unterscheidet, daß hier die Triebfeder, welche dort eine äußerliche ist, eine innerliche wird — dann würden sie die ganze Lächerlichkeit jenes Einwurfs erkennen. — Die Trägheit und Faulheit ist ein Sterbens-, kein Lebensakt. Verkennen, daß das Leben der Menschen in der Tätigkeit besteht, heißt nicht nur das menschliche, sondern das Leben im allgemeinen verkennen.

Beiläufig mögen auch unsere Freunde nach dem eben Entwickelten die Bedeutung eines andern gewöhnlichen Einwurfs unserer Gegner würdigen, welcher die Befürchtung zu erkennen gibt, in der Gesellschaft, die wir ins Leben rufen möchten, würde alle Freiheit ihr Grab finden. — Was mögen doch unsere „liberalen“ Gegner unter Freiheit verstehen?! —

Die Gegner des Sozialismus sind teilweise dadurch zu entschuldigen, daß der Sozialismus bis jetzt allerdings mehr ein frommer Wunsch als etwas Reelles war; er hatte noch nicht einmal theoretische Wirklichkeit. Die französischen Sozialisten und Kommunisten, von St. Simon und Fourier an bis zu Proudhon und Cabet, haben das Wesen des Sozialismus theoretisch keineswegs erkannt. Selbst diejenigen, die praktisch am weitesten gehen, die nicht nur das Privateigentum negiert haben, die auch die Arbeit nicht mehr als Lohnarbeit aufgefaßt wissen wollen, selbst die radikalen Kommunisten, sagen wir, sind noch nicht über den Gegensatz

von Arbeit und Genuß hinaus, haben sich noch nicht zu dem Gedanken der Einheit von Produktion und Konsumtion, noch nicht zum Gedanken der freien Tätigkeit erhoben. Philosophisch gesprochen, ist der französische Kommunismus nur die Erscheinung dessen, was im Wesen der modernen Krämerwelt ohne Bewußtsein liegt; er ist das Ideal derselben. Unsere Krämerwelt selbst negiert wesentlich jedes lebendige, wirkliche, persönliche Eigentum. Der Unterschied zwischen dem Kommunismus und der Krämerwelt ist nur der, daß die vollständige Entäußerung des wirklichen menschlichen Eigentums, dieses Faktum unserer Krämerwelt, so wie die notwendige Folge dieser Entäußerung, der äußerliche Erwerb — im Kommunismus aller Zufälligkeit enthoben, d. h. idealisiert werden soll. Wir wollen uns hierüber deutlicher erklären.

Es gibt ein Eigentum, wahr und wirklich wie das individuelle Leben überhaupt — außer dem es kein Leben und kein Eigentum gibt. Wir meinen das mit dem gesellschaftlichen, d. h. selbstbewußten Wesen ebenso innig verwachsene Material zum sozialen Leben und Wirken, wie das mit dem natürlichen Körperleben verwachsene Material zu dem körperlichen Leben und Wirken. Wer dieses wahre und wirkliche, dieses lebendige, beseelte Eigentum angreift — wer z. B. den Körpern ihre Glieder oder ihre Nahrungsmittel im weiteren Sinne, Luft, Speise usw., entzieht — ist ein Raubmörder. Ein solches Eigentum wird aber in unserer Gesellschaft, die von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des Eigentums spricht, nicht anerkannt. — Es gibt ein anderes Eigentum, lügenhaft und nichtig, ein Schatten, ein Phantom, ein Schein von Eigentum — wie ein toter Leichnam das Phantom eines lebendigen, beseelten Körpers ist. Wir meinen das vom Produzenten, von seiner Seele getrennte Produkt. Dieses ist kein Eigentum mehr; es ist ein von seiner Seele getrennter Körper, eine abstrakte, entseelte Materie. — Dieses abstrakt materielle Gut, dieses tote Eigentum, ist das jetzt bestehende, welches für heilig und unantastbar erklärt wird. — Das bestehende Eigentum ist nicht verwerflich, weil es persönlich, individuell, mit dem Individuum verwachsen ist; es ist vielmehr umgekehrt nur deshalb verwerflich, weil es nicht persönlich, nicht individuell, nicht mit dem Individuum verwachsen, sondern von ihm getrennt, abgezogen ist und als abgezogenes, ganz und gar entäußertes, allgemeines Lebens- oder Verkehrsmittel, als äußerliches Vermögen, als Geld, dem Individuum äußerlich gegenüber steht. Dieses Eigentum, dieses scheinbare Vermögen, ist dasselbe in der politischen Welt,

was Gott in der religiösen Welt ist. — Gott und Geld regieren die Welt, ja wohl, die Welt der Gläubigen und Krämer, die alles, was sie in sich, entäußert haben, und die daher selbst zu Objekten herabsinken, welche veräußerlich, verkäuflich sind.

Die französischen Sozialisten und Kommunisten sind noch keineswegs über diese heillose, dualistische, transzendente Weltanschauung hinaus. Die Besten unter ihnen verkennen noch, daß das Verwerfliche am bestehenden Eigentum, welches zunächst zwar in der Trennung, d. h. Isolierung der Besitzer zu suchen ist, ebensowohl und wesentlich in der Entäußerung, in der Außerlichkeit des Besitztums oder in der Trennung der Besitzer von ihrem Besitztum gesucht werden muß. Diese letztere Trennung bleibt im französischen Sozialismus und Kommunismus, im gemeinschaftlichen Besitz von materiellen „Gütern“, in der sogenannten „Gütergemeinschaft“, nicht minder wie im Proudhonschen „Besitzrecht“ und in unserm „Eigentumsrecht“, aufrecht erhalten. Die notwendige Folge ist, daß im französischen Sozialismus und Kommunismus einer äußerlichen, mechanischen, gleichen „Verteilung“ der „Produkte“ und der „Arbeit“ nicht entgegen werden kann. Denn wo der Hervorbringung der materiell aufgefaßten „Güter“, d. h. wo der „Arbeit“ der „Genuß“ entgegensteht, wo Produktion und Konsumtion, Leben und Lebensmittel, auseinander fallen, da kann sehr wohl das eine ohne das andere gedacht und gewollt werden. Das eine, der Genuß der Lebensmittel, die Konsumtion, erscheint hier als Zweck; das andere, die Arbeit oder die Hervorbringung der Lebensmittel, erscheint als Mittel, und ich kann sehr wohl den Zweck, den Genuß, ohne das Mittel denken und wollen. In unsern gegenwärtigen Zuständen, welchen ebenfalls diese abstrakte, mechanische, tote Anschauungsweise zugrunde liegt, sorgt wenigstens die Trennung der Besitzer (aus welchen die andere Trennung erst hervorgegangen und ohne welche diese letztere in der Tat gar nicht aufkommen kann und wird), sorgt die Not des Lebens dafür, daß es keinen Mangel an Arbeitern gibt, daß das soziale Leben fortschreitet trotz der Isolierung, trotz der Entäußerung. Es ist zwar auch hier ein Mißverhältnis zwischen Produktion und Konsumtion, jedoch so, daß die erstere die letztere stets übersteigt; es gibt jetzt mehr Arbeiter als Arbeit, welche letztere oft fehlt, während an Arbeitern Ueberfluß ist. Das Umgekehrte würde ohne Zweifel in einer kommunistischen Gesellschaft stattfinden: an Arbeit würde es nicht, aber an Arbeitern würde es fehlen. Dieser Einwurf, den wir oben vom wahren sozialistischen Gesichtspunkte aus leicht beseitigen konnten, ist so alt wie der

Kommunismus selbst, aber von diesem so wenig beseitigt worden, daß die Gegner des französischen Kommunismus in der Tat zu entschuldigen sind. Die Kommunisten waren zwar stets auf Auskunfts Mittel bedacht, wie ein richtiges Verhältnis zwischen Arbeit und Genuß herzustellen sei. Alles aber, was sie hierüber sagen konnten, lief darauf hinaus und mußte darauf hinauslaufen, die Arbeit und den Genuß möglichst gleichmäßig zu verteilen — und wie scharfsinnig auch diese „Verteilung“ von einigen ausgesponnen worden (man s. Weitling), so konnte doch aus einem äußerlichen Zahlenverhältnis, wie es durch das äußerliche Verhältnis von Arbeit und Genuß notwendig bedingt ist, keine lebendige Organisation entstehen. Was dagegen unvermeidlich daraus entstehen müßte, wäre die Vernichtung aller Freiheit, der Rückfall in einen orientalischen Despotismus oder in einen sonstigen bereits überwundenen Zustand der Herrschaft und Knechtschaft. Den Menschen müßte ihre Arbeitszeit und ihre Arbeit selbst, wie den Sklaven, vorgeschrieben werden. Die jetzigen Zustände stehen so hoch über dieser gezwungenen Gemeinschaft von Sklaven, wie die organischen (zukünftigen) Sozialzustände über den unsrigen.

Andere französische Sozialisten, wie Fourier, Proudhon, Thore, auch Louis Blanc und die sogenannten Reformisten, kurz, alle diejenigen, die noch nicht über die Kategorie der Lohnarbeit hinaus gekommen sind, bemühen sich vergeblich, die an sich falsche und inhumane äußerliche Wertbestimmung der menschlichen Tätigkeit auf wahre und gerechte Grundlagen zurückzuführen. Wie sehr man sich auch bei dem eben erwachten Gefühle der Mangelhaftigkeit unserer sozialen Zustände gegen die freie Konkurrenz auflehnt, so kann doch die äußerliche Wertbestimmung der menschlichen Tätigkeit sich nach keinem besseren, d. h. sachgemäheren, zweckmäßigeren Maßstabe regulieren als nach dem Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr bei vollständig freiem Verkehre. — Ebenso wenig läßt sich, solange der Lohn der Arbeit als äußerliche Belohnung gefaßt wird, das heutige Wuchersystem und Geldwesen aufheben, ohne einen Rückschritt zu einem roheren, barbarischeren sozialen Zustande als der jetzt bestehende.

Es ist die Aufgabe, einen sozialen Zustand zu schaffen, in welchem jeder den Lohn für seine soziale Tätigkeit in dieser selbst sucht und findet. Eine Aufgabe ist aber schon halb gelöst, sobald sie richtig gestellt ist.

Man sagt, die Tugend trage ihren Lohn in sich. Was ist aber Tugend? — Tätigkeit aus innerem Antriebe, beim Menschen, Tätigkeit aus menschlichem Antriebe. Folge ich meinen Hand-

lungen, meinem inneren Menschen, der Stimme meiner eigensten Natur oder meines Wesens, verleugne ich in meinem Leben meinen Charakter nicht, so bin ich ein tugendhafter, d. h. ein wahrer Mensch. Geschieht die Arbeit aus innerem Antriebe, so ist sie die Tugend selbst, freie Tätigkeit, die ihren Lohn in sich trägt. Geschieht sie aus äußerem Antriebe, mag dieser äußere Antrieb die Peitsche des Sklavenbesitzers, der Hunger des Proletariers, die Habsucht des Krämers oder Bankiers, der Wille eines Despoten oder auch nur die abstrakte Genußsucht sein — hat die Tätigkeit ihren Bestimmungsgrund, ihre Triebfeder außer sich, so ist sie eine Last oder ein Laster. Was ist Laster? — Der Zwang, den ich meiner inneren menschlichen Natur antue, indem ich mich durch äußere Mächte — wirkliche oder eingebildete — zur Tätigkeit bestimmen lasse, erniedrigt und erdrückt mein wahres Leben. Der Mensch, der den Lohn für seine Arbeit von außen empfängt, ist ein Lasttier, dessen letztes und höchstes Strebeziel der Stall ist. — Gleichet der Mensch im wilden Zustande (im Naturzustande) der wilden Bestie, so gleicht der zahme, zivilisierte Mensch der Hausbestie. — Glücklich, wenn er als Lohn für seine Arbeit eine bequeme Stallfütterung erhält!

Der Hausbestie gliche er auch in einer kommunistischen Gesellschaft à la Cabot usw., mit dem Unterschiede nur, daß er hier seine Stallfütterung bequemer haben soll; er erscheint hier als idealisierte Hausbestie. Das Ikarien des Herrn Cabot ist das Ideal eines Schafstalles, schrieb mir einmal ein Freund. Unsere heutige Gesellschaft ist freilich nicht bloß ein Stall; sie ist zugleich ein Schlachthaus, wo man sich lebendig die Haut abzieht und gegenseitig aufzehrt.

Uebrigens geziemt es uns Deutschen nicht, deshalb hochmütig auf die Franzosen herabzusehen, weil wir in der Theorie weiter gehen als sie. Die Franzosen haben uns in der Praxis bis jetzt überflügelt und werden uns auch in der sozialistischen Bewegung, trotz unserer besseren Theorie, praktisch überflügeln.

Die Franzosen denken falsch, handeln aber richtig. Umgekehrt die Deutschen. Ihnen fehlt der praktische Blick, die Kühnheit, Frische und Energie des Entschlusses, der zum Handeln, zur Tat führt. Sie wollen vorher alles genau abzirkeln, aufs Haar berechnen, was dabei herauskommt, wenn sie sich einer Idee hingeben. — Ich kannte einen Deutschen, einen klaren Denker und ganz entschiedenen, radikalen Sozialisten, der eine der greulichsten Geschichten aus unserem gesellschaftlichen Elend anhören und weitererzählen konnte, ohne eine Muskel zu verziehen. Er war ein Feind von jeder nutzlosen Bewegung — und nutzlos nannte er jede

Bewegung, die nicht unmittelbar zum Ziele führt. Er glaubte, der Sozialismus könne erst dann ins Leben zu treten — anfangen, wann das richtige Bewußtsein vom gesellschaftlichen Leben das Bewußtsein der Majorität wäre, und er glaubte, ausrechnen zu können, wieviel Zeit dazu erforderlich sei, bis dieses geschehen. — Das ist Deutschland.

Ich kannte auch einen Franzosen, einen Revolutionär von Blut, der alle Emeuten seit 1830, in Paris und mehreren großen Städten der Provinz, selbst mitgemacht hat. Er kämpfte gegen die Legitimisten, gegen die jetzige Regierung, zuerst für die Republik, zuletzt für die sozialistischen Ideen. Wenn er von dem Elend des Volkes erzählen hörte, war er bewegt bis zu Tränen, der Verzweiflung nahe — aber seine Verzweiflung führte ihn nicht zu sentimentalen Grübeleien; sie kräftigte nur seinen Entschluß, sie erhöhte nur seine Ungeduld, sie befestigte in ihm nur die Ueberzeugung, mit der bestehenden gesellschaftlichen Misère einen blutigen Kampf auf Leben und Tod einzugehen. — Das ist Frankreich.

Die Franzosen experimentieren. Erst wenn sie durch ihre praktischen Experimente zur Wahrheit des Sozialismus hindurch gedrungen sein werden — und das werden sie vielleicht schneller, als unsere Philosophen sich's träumen lassen, denn die Praxis entwickelt ihre Konsequenzen mit gleicher Notwendigkeit wie die Theorie: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo idearum* — dürfte es uns gegönnt sein, unsere Theorie zu verwirklichen.

Aus: Hermann Püttmann: Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform, herausgegeben unter Mitwirkung mehrerer. Bd. I, S. 1—34.

ÜBER DAS GELDWESEN.

„Der Handel hat die Marke seiner Selbstsucht,
 Das Siegel seiner allbejochenden
 Macht auf ein glänzend Erz gedrückt und hat
 Es Geld genannt. Vor seinem Bilde beugt
 Sich die gemeine Größe, wie der eitle
 Reichtum und der verarmte Stolz, der Pöbel
 Der Bauern, Bürger, Edlen, Priester, Könige;
 Verblindet ehren alle sie die Macht,
 Die sie hinabtritt in den Staub des Elends —
 Und in dem Tempel ihres feilen Herzens
 Thront Gold als ein lebendiger Gott . . .
 . . . Verkauft wird alles;
 Ja, selbst des Himmels Licht ist feil. Die Gaben,
 Die überreich der Erde Liebe spendet,
 Die kleinsten und verächtlichsten Geschöpfe,
 Die in der Tiefe hausen; alles, was
 Das Leben fristet, ja das Leben selbst;
 Das winzige Scherflein Freiheit, das dem Menschen
 Noch die Gesetze spenden, die Gemeinschaft
 Mit Menschen, jene Pflichten, die sein Herz
 Aus Menschenliebe zu verrichten schon
 Ihn treiben sollte, wird zur Ware hier
 Auf einem Markt, wo unverschleierte
 Selbstsucht auf jedes zeichnet seinen Preis,
 Den Stempel seiner Herrschaft. Selbst die Liebe
 Ist käuflich. Sie, der Trost für alles Weh,
 Zerreißt mit Todesqualen nun das Herz.
 In der zurückschauernden Umarmung
 Selbstsüchtiger Schönheit ruht mit fröstelndem
 Erzittern greises Alter . . .

. . . . Doch grauköpfige Selbstsucht
 Ist nun zum Tod getroffen, und sie wankt
 Dem Grab entgegen — und ein schöner Morgen
 Wird jetzt des Menschen Tag beginnen, wenn
 Mit Liebeswort und Werken nur die Gaben
 Der Erde rings gespendet werden, wenn
 Reichtum und Armut, Durst nach Ruhm, die Furcht
 Vor Schande, Krankheit, Elend und der Krieg
 Mit seinen tausend Schrecken, selbst der Graus
 Der Hölle leben wird nur im Gedächtnis
 Der Zeit, die gleich der Büberin Magdalene
 Erschauernd blickt auf ihrer Jugend Tage.“

Shelley, Königin Mab.

(Nach der Uebersetzung von Julius Seybt.)

I.

Leben ist Austausch von produktiver Lebenstätigkeit. Der Körper jedes lebendigen Wesens, z. B. des Tieres, der Pflanze, des einzelnen Menschen, ist, weil das Medium des Austausches der produktiven Lebenstätigkeit dieses oder jenes Wesens, sein unveräußerliches Lebensmittel, Medium seines Lebens, daher diejenigen Organe des Körpers, welche die Zentralpunkte des Austausches, auch seine edelsten, unveräußerlichsten Organe sind, z. B. Hirn und Herz. — Was von den Körpern der kleinen, das gilt auch von den Körpern der großen Individualitäten, und es gilt sowohl von den unbewußten, den sogenannten Weltkörpern, wie von den bewußten, den sogenannten sozialen Körpern. — Die Atmosphäre der Erde, das unveräußerliche Medium des Austausches der irdischen Produktionen, ist das irdische Lebenselement, die Sphäre, in welcher die Menschen ihre soziale Lebenstätigkeit miteinander austauschen — nämlich der Verkehr in der Gesellschaft — ist das unveräußerliche soziale Lebenselement. Die einzelnen Menschen verhalten sich hier als bewußte und bewußt handelnde Individuen zur Sphäre des Austausches ihres gesellschaftlichen Lebens, wie sie sich als unbewußte Individuen, als Körper, zur Sphäre des Austausches ihrer körperlichen Lebenstätigkeit, zur Atmosphäre der Erde verhalten. Sind sie von ihrem sozialen Lebensmedium getrennt, so können sie ebensowenig leben, wie sie, von ihrem körperlichen Lebensmedium getrennt — wenn ihnen ihre Lebensluft

entzogen ist — körperlich leben können. Sie verhalten sich zum ganzen Gesellschaftskörper, wie die einzelnen Glieder und Organe zum Körper des einzelnen Individuums sich verhalten. Sie sind tot, wenn sie voneinander getrennt werden. Ihr wirkliches Leben besteht nur im gegenseitigen Austausch ihrer produktiven Lebenstätigkeit, nur im Zusammenwirken, nur im Zusammenhang mit dem ganzen gesellschaftlichen Körper.

II.

Der gegenseitige Austausch der individuellen Lebenstätigkeit, der Verkehr, die gegenseitige Erregung der individuellen Kräfte, dieses Zusammenwirken ist das wirkliche Wesen der Individuen, ihr wirkliches Vermögen. Sie können ihre Kräfte nicht realisieren, verwerten, verwirklichen, betätigen, sie bringen es gar nicht zum Leben, oder (wenn sie es bereits zum Leben gebracht haben) sterben wieder ab, sofern sie ihre Lebenstätigkeit nicht gegenseitig, im Verkehre mit den Genossen derselben Gemeinschaft oder mit den Gliedern desselben Körpers, austauschen. — Wie die Luft der Erde die Werkstätte der Erde, so ist der Verkehr der Menschen die humane Werkstätte, in welcher die einzelnen Menschen zur Verwirklichung, Betätigung ihres Lebens oder Vermögens kommen. Je stärker ihr Verkehr, desto stärker ist auch ihre Produktionskraft, und solange der Verkehr beschränkt, ist auch ihre Produktionskraft noch beschränkt. Ohne ihr Lebensmedium, ohne Austausch ihrer individuellen Kräfte, leben die Individuen nicht. Der Verkehr der Menschen entsteht nicht etwa aus ihrem Wesen; er ist ihr wirkliches Wesen, und zwar ist er sowohl ihr theoretisches Wesen, ihr wirkliches Lebensbewußtsein, wie ihr praktisches, ihre wirkliche Lebenstätigkeit. Denken und Handeln gehen nur aus dem Verkehr, dem Zusammenwirken der Individuen hervor — und was wir mystisch „Geist“ nennen, ist eben diese, unsere Lebenskraft, unsere Werkstätte, dieses Zusammenwirken. Jede freie Tätigkeit — und es gibt keine andere als freie Tätigkeit, denn was ein Wesen nicht aus sich selbst heraus, also frei wirkt, ist gar keine, wenigstens nicht seine, sondern eines anderen Wesens Tat; also jede wirkliche, praktische wie theoretische, Lebenstätigkeit — ist ein Gattungsakt, ein Zusammenwirken verschiedener Individualitäten. Dieses Zusammenwirken erst verwirklicht die Produktionskraft und ist demnach das wirkliche Wesen eines jeden Individuums.

III.

Das menschliche Wesen, der menschliche Verkehr, entwickelt sich, wie jedes Wesen, im Verlaufe einer Geschichte durch viele Kämpfe und Zerstörungen hindurch. Das wirkliche Wesen, das Zusammenwirken der Individuen der menschlichen Gattung, hat, wie alles Wirkliche, eine Entwicklungs- oder Entstehungsgeschichte. Die soziale Welt, die humane Organisation, hat ihre Naturgeschichte, ihre Genesis, ihre Geschichte der Schöpfung, wie jede andere Welt, wie jeder andere organische Körper. Die Naturgeschichte der Menschheit hatte aber begonnen, als die der Erde vollendet war, als nämlich die Erde ihre letzte und höchste Organisation, den Menschenkörper, und somit alle ihre körperlichen Organisationen, bereits produziert hatte. Die Naturgeschichte der Erde, welche, nach der Ansicht der Geologen, wohl viele Millionen Jahre gedauert hatte, ist schon seit vielen Jahrtausenden aus und beschlossen; die Erde ist vollendet. Die Naturgeschichte der Menschheit dagegen ist bis jetzt noch nicht zu Ende, wir leben noch immer im Kampfe. Die Menschheit ist noch nicht vollendet; aber sie ist ihrer Vollendung nahe. Schon sehen wir in der Ferne das gelobte Land der organisierten Menschheit; schon können wir es mit unseren Augen erreichen, dieses Land der Verheißung, auf welches die ganze bisherige Geschichte der Menschheit hindeutet — obgleich wir es noch nicht mit Füßen betreten können. — Falsch ist es, in der Vollendung der Naturgeschichte, im Ende der Schöpfungsgeschichte der Menschheit das Ende der Menschheit selbst, ihren „jüngsten Tag“ zu erblicken — eine optische Täuschung, welcher von jeher diejenigen unterworfen waren, die sich keine andere Wirklichkeit als die bestehende denken konnten — obgleich die bestehende sie nicht befriedigte, sie daher eine andere wünschten — und die eben deshalb im Untergang ihrer schlechten und im Aufgange einer besseren Welt den Untergang der Welt und den Anfang des Jenseits erblickten. — Auch diejenigen sind noch dieser Täuschung des „jüngsten Tages“ unterworfen, die zwar an kein besseres Jenseits, aber auch an kein besseres Diesseits als das gegenwärtig bestehende glauben — die das christliche Dogma von der Unvollkommenheit des Diesseits, aber ohne die Tröstung des Jenseits, zum ihrigen machen — die von einem unendlichen Fortschritte träumen und kein anderes Ende desselben annehmen, keine andere Vollendung als den Tod oder irgendein lebloses Phantom,

das sie „Geist“ nennen. — Auch sie, die Philosophen, gehören zu denen, die sich keine andere Wirklichkeit als die bestehende schlechte denken können — gehören zu dem antidiluvianischen Getier, welches im Untergange der alten Welt seinen eigenen Untergang, in der vollendeten Organisation der Menschheit nur den Tod erblickt — weil ein richtiger Instinkt ihnen sagt, daß sie selbst einen wesentlichen Bestandteil der alten, untergehenden, schlechten Wirklichkeit bilden. — Wenn die vorsintflutlichen Ungeheuer — welche die Erde vor ihrer Ausbildung, vor ihrem reifen Alter, in ihren „Flegeljahren“ erzeugt hatte — Bewußtsein gehabt hätten, so würden sie ganz in derselben Weise wie unsere Philosophen, Theologen und Pfaffen räsoniert und renommiert haben. Auch sie würden an keine höheren Schöpfungen, an keine vollendeten Erdengebilde, an keine Menschen geglaubt haben; auch sie würden mit dem Untergange des vorweltlichen Ungeziefers den Untergang der Welt herannahen zu sehen geglaubt haben. So wenig aber, wie mit der vollendeten Gestalt der Erde das Ende, vielmehr der Anfang ihres wirklichen Lebens gekommen ist, ebensowenig kommt mit der vollendeten Gestalt der Menschheit, d. h. mit ihrer Vollkommenheit, das Ende derselben, im Gegenteil erst ihr wahrer Anfang.

IV.

Eine Notwendigkeit in der menschheitlichen Entwicklung, in der Bildungs- oder Naturgeschichte, notwendig in der Schöpfungsgeschichte der Menschen, ist ihre gegenseitige Zerstörung, welche hervorgeht aus dem Widerspruche ihres Verkehrs innerhalb ihrer Vereinzelung. — Die Entstehungsgeschichte des humanen Wesens oder der Menschheit erscheint zunächst als Selbstzerstörung dieses Wesens. Die Menschen opferten sich schon ihren himmlischen und irdischen Götzen, lange bevor es noch eine himmlische und irdische, religiöse und politische Oekonomie gab, die es rechtfertigte. Sie zerstören sich, weil sie sich im Anfange nur als vereinzelte Individuen erhalten, weil sie nicht als Glieder eines und desselben organischen Ganzen, als Glieder der Menschheit, harmonisch zusammenwirken konnten. Wäre schon von vornherein ein organisierter Produktaus-tausch, eine organisierte Tätigkeit, ein Zusammenwirken aller möglich gewesen, so hätten die Menschen freilich ihre geistigen und materiellen Bedürfnisse sich nicht als einzelne Individuen auf eigene Faust, durch rohe Gewalt oder raffinierten Betrug, sich ab-

zuringen oder zu erwerben brauchen, so hätten sie ihre geistigen und materiellen Güter nicht außer sich zu suchen nötig gehabt, so hätten sie sich durch sich selbst ausbilden, nämlich ihre Fähigkeiten in Gemeinschaft betätigen können. Das heißt aber so viel als: kämen die Menschen als ausgebildete humane Wesen zur Welt, so brauchten sie keine Bildungsgeschichte durchzumachen. Mit anderen Worten: Hätte die Menschheit nicht mit vereinzelt Individuen begonnen, hätte sie die egoistischen Kämpfe um ihre ihr noch fremden und äußerlichen Güter nicht durchzukämpfen nötig gehabt. — Wir können jetzt, am Ende dieses brutalen Kampfes um das eigene Wesen, jetzt, wo unser Wesen theoretisch wenigstens, ausgebildet ist, allerdings eine Menschengesellschaft ohne Selbsterstörung denken und ins Leben einführen, eine vernünftige, organische menschliche Gesellschaft mit mannigfaltigen, harmonisch zusammenwirkenden Produktionen, mit mannigfaltigen organisierten Wirkungskreisen, welche den verschiedenen Lebensrichtungen, den mannigfaltigen Tätigkeiten des Menschen entsprechen, so daß jeder ausgebildete Mensch seine Fähigkeiten und Talente nach Beruf und Neigung in der Gesellschaft frei betätigen kann. Jetzt können wir es; denn jetzt ist das menschliche Vermögen, das menschliche Wesen (die Produktion und die Kommunikation der Konsumtion der Produkte zum Behufe der ferneren Produktion) bis zum Ueberflusse entwickelt. Die Naturkräfte stehen dem Menschen nicht mehr als fremde und feindliche gegenüber; er kennt und verwendet sie zu menschlichen Zwecken. Die Menschen selbst rücken sich täglich näher. Die Schranken des Raumes, der Zeit, Religion und Nationalität, die Schranken der Individuen, fallen krachend zusammen, ein Schrecken für den bornierten, eine Wonne für den gebildeten Menschenfreund! Wir brauchen nichts mehr als die Lichtatmosphäre der Freiheit anzuerkennen, nichts mehr als die Wächter der Nacht abzuschaffen, um uns allesamt freudig die Hände drücken zu können. Ja, jetzt ist die Menschheit mündig. Nichts hindert sie, ihre Erbschaft, die Frucht der Sklavenarbeiten und elementarischen Kämpfe vieler Jahrtausende, endlich anzutreten! Ihr gegenwärtiges Elend selbst beweist dies wohl am schlagendsten; denn es ist nicht eine Folge des Mangels, sondern des Ueberflusses an Produktionsvermögen. England dringt in die entferntesten Winkel der Erde, um Konsumenten zu suchen; aber die ganze Erde ist oder wird bald ein zu kleiner Markt für seine Produktionen, die fortwährend in geo-

metrischer Progression steigen, während seine Konsumenten in arithmetischer Progression zunehmen, so daß die Malthussche Theorie — nach welcher bekanntlich die Konsumenten in geometrischer, die Produkte nur in arithmetischer Progression zunehmen sollen — recht eigentlich die Umkehrung der Wahrheit ist. — Jawohl, jetzt sind die Menschen zum vollständigen Genusse ihrer Freiheit oder ihres Lebens reif. — Nicht so im Anfange. Das menschliche Produktionsvermögen mußte erst ausgebildet, das humane Wesen entwickelt werden. Es waren anfänglich nur rohe Individuen, wo die einfachen Elemente der Menschheit, welche entweder noch nicht miteinander in Berührung kamen und wie die Pflanzen ihre Nahrung, ihre leiblichen Bedürfnisse ganz unmittelbar von der Erde erhielten, oder nur so miteinander in Berührung kamen, daß sie in einem brutalen, tierischen Kampfe ihre Kräfte austauschten. Die erste Form des Produktaustausches, des Verkehrs, konnte daher nur der Raubmord, die erste Form menschlicher Tätigkeit nur die Sklavenarbeit sein. — Auf dieser Basis des historischen Rechtes, die noch unangefochten, konnte es zu keinem organisierten Austausch, konnte es nur zu einer Verschacherung der Produkte kommen — und dahin ist es dann gekommen. — Die auf der historischen Basis fußenden Gesetze haben nur den Raubmord und die Sklaverei geregelt, haben nur, was im Anfange zufällig, bewußt- und willenlos geschah, zur Regel, zum Prinzip erhoben. Die bisherige Geschichte ist nichts als die Geschichte der Regelung, der Begründung, der Durchführung, der Verallgemeinerung des Raubmordes und der Sklaverei. — Wie es zuletzt dahin gekommen ist, daß wir alle ohne Ausnahme und in jedem Momente unsere Tätigkeit, unsere Produktionskraft, unser Vermögen, uns selber verschachern — daß der Kannibalismus, der gegenseitige Raubmord und die Sklaverei, mit dem die Geschichte der Menschheit begonnen hatte, zum Prinzip erhoben wurde — und wie erst aus dieser allgemeinen Ausbeutung und universellen Leibeigenschaft die organische Gemeinschaft hervorgehen kann — das soll im folgenden nachgewiesen werden.

V.

Das Individuum zum Zwecke erhoben, die Gattung zum Mittel herabgewürdigt: das ist die Umkehrung des mensch-

lichen und des natürlichen Lebens überhaupt. Der Mensch opfert mit Bewußtsein sein individuelles Leben dem Leben der Gattung, wenn eine Kollision zwischen beiden eintritt. Selbst die noch nicht denkenden Wesen, die Tiere, welche empfinden, vergessen ihren Instinkt der Selbsterhaltung, ihren Selbsterhaltungstrieb, wo dieser mit ihrem Selbsterzeugungstrieb, mit ihrem Gattungswesen oder Produktionsinstinkt in Kollision gerät. Die Liebe, wo sie auch immer erscheint, ist mächtiger als der Egoismus. Die Henne geht einen ungleichen Kampf ein, wenn sie ihre Küchlein gegen Angriffe verteidigen muß. Katzen hungern freiwillig tagelang, um ihren Gattungstrieb befriedigen zu können, auch aus Gram über den Verlust ihrer Jungen, die ihnen gewöhnlich von grausamen Menschen geraubt werden. Die Natur ist nur immer auf die Selbsterzeugung, auf Erhaltung des Gattungslebens, der eigentlichen Lebenstätigkeit, bedacht. — Die Individuen sterben immer in der natürlichen Weltordnung, und zwar fangen sie an abzustarben von dem Augenblicke an, wo sie aufgehört haben, zeugungsfähig zu sein. Bei manchen Individuen aus der Tierwelt ist sogar der Hochzeitstag der Sterbetag. Beim Menschen, der auch durch sein Denken, Fühlen und Wollen einen Gattungsakt verrichten kann, ist das allmähliche Schwinden aller seiner Geisteskräfte der sichere Vorbote seines natürlichen Todes. — Auf diese Weltordnung ist die natürliche Weltanschauung begründet, welche in der Gattung das Leben selbst, im Individuum dagegen nur das Mittel zum Leben erblickt. Die umgekehrte Weltanschauung herrscht dagegen im Zustande des Egoismus, weil dieser Zustand selbst der einer verkehrten Welt ist. — Unseren Philistern, unseren christlichen Krämern und jüdischen Christen, ist das Individuum Zweck, das Gattungsleben dagegen Mittel des Lebens. Sie haben sich eine aparte Welt für sich geschaffen. — Theoretisch ist die klassische Gestalt dieser verkehrten Welt der christliche Himmel. In der wirklichen Welt stirbt das Individuum, im christlichen Himmel lebt es immer fort; im wirklichen Leben betätigt sich die Gattung im Individuum und mittelst desselben, im Himmel lebt das Gattungswesen, Gott, außerhalb der Individuen, und nicht diese sind das Medium, durch welches Gott sich betätigt, durch welches das Gattungswesen lebt, sondern umgekehrt, vermittelt Gottes leben die Individuen. Das Gattungswesen ist hier zum Mittel für das Leben der Individuen herabgewürdigt; das christliche „Ich“ braucht

seinen Gott; es braucht ihn für seine individuelle Existenz, für seine heilige, unsterbliche Seele, für sein Seelenheil! „Wenn ich nicht der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden hoffte, dann würde ich mich weder um Gott, noch um die ganze Dogmatik kümmern.“ — In diesen wenigen Worten, welche von einem sehr frommen Manne herrühren, ist das ganze Wesen des Christentums enthalten. Das Christentum ist die Theorie, die Logik des Egoismus. — Der klassische Boden der egoistischen Praxis dagegen ist die moderne, christliche Krämerwelt — auch ein Himmel, auch eine Fiktion, auch ein eingebildeter, vermeintlicher Vorteil für das individuelle Leben, entsprungen aus der krankhaften, egoistischen Aberwitzheit der depravierten Menschheit. — Das Individuum, welches nicht durch sich für die Gattung, sondern durch die Gattung für sich allein leben möchte, muß sich auch praktisch eine verkehrte Welt schaffen. In unserer Krämerwelt ist daher praktisch, wie im christlichen Himmel theoretisch, das Individuum Zweck, die Gattung nur Mittel des Lebens. Das Gattungsleben betätigt sich hier ebenfalls nicht im Individuum und mittelst desselben; es ist auch hier wie im Himmel außerhalb der Individuen gesetzt und zum Mittel derselben herabgewürdigt; es ist hier das Geld. Was der Gott fürs theoretische Leben, das ist das Geld fürs praktische Leben der verkehrten Welt: das entäußerte Vermögen der Menschen, ihre verschacherte Lebens-tätigkeit. Das Geld ist der in Zahlen ausgedrückte menschliche Wert, es ist der Stempel unserer Sklaverei, das unauslöschliche Brandmal unserer Knechtschaft — Menschen, die sich kaufen und verkaufen können, sind eben Sklaven. Das Geld ist der geronnene Blutschweiß der Elenden, die ihr unveräußerliches Eigentum, ihr eigenstes Vermögen, ihre Lebens-tätigkeit selbst zu Markte tragen, um dafür das caput mortuum derselben, ein sogenanntes Kapital einzutauschen und kannibalisch von ihrem eigenen Fette zu zehren. Und diese Elenden sind wir alle! Wir mögen uns theoretisch noch so sehr von dem verkehrten Weltbewußtsein emanzipieren, solange wir nicht auch praktisch aus der verkehrten Welt heraus sind, müssen wir, wie es im Sprichwort heißt, mit den Wölfen heulen. Ja, wir müssen unser Wesen, unser Leben, unsere eigene freie Lebens-tätigkeit fortwährend veräußern, um unsere elende Existenz fristen zu können. Wir erkaufen uns fortwährend unsere individuelle Existenz mit dem Verluste unserer Freiheit. — Und wohlver-

standen, nicht etwa nur wir Proletarier, auch wir Kapitalisten sind diese Elenden, die sich das Blut aussaugen, sich selber aufzehren. Wir alle können unser Leben nicht frei betätigen, können nicht schaffen oder füreinander wirken — wir alle können unser Leben nur verzehren, können uns nur gegenseitig auffressen, wenn wir anders nicht verhungern wollen. Denn das Geld, das wir verzehren und um dessen Erwerb wir arbeiten, ist unser eigenes Fleisch und Blut, welches in seiner Entäußerung von uns erworben, erbeutet und verzehrt sein muß. Wir alle sind — das dürfen wir uns nicht verhehlen — Kannibalen, Raubtiere, Blut-sauger. — Wir sind es solange, als wir nicht alle füreinander tätig sind, sondern jeder für sich erwerben muß.

VI.

Das Geld soll, nach den Prinzipien der politischen Oekonomie, das allgemeine Tauschmittel, also das Lebensmedium, das menschliche Vermögen, die wirkliche Produktionskraft, der wirkliche Schatz der Menschheit sein. — Wenn dieser entäußerte Schatz wirklich dem inneren entspräche, so wäre jeder Mensch gerade soviel wert, als er bar Geld hat oder Geldeswert besitzt — und wie die konsequente Theologie den Menschen nur nach dem Maße seiner Orthodoxie, so dürfte die konsequente Oekonomie ihn nur nach der Schwere seines Geldsackes schätzen. — In der Tat aber kümmert sich die Oekonomie, wie die Theologie, gar nicht um den Menschen. Die Nationalökonomie ist die Wissenschaft des irdischen, wie die Theologie die Wissenschaft des himmlischen Gütererwerbs. Die Menschen aber sind ja keine Güter! Die Menschen haben für den rein „wissenschaftlichen“ Oekonomen und Theologen gar keinen Wert. Wo dagegen diese beiden heiligen Wissenschaften angewendet werden, also in der Praxis unserer modernen Krämerwelt, wird der Mensch wirklich nur nach seinem Geldsacke geschätzt — wie in der Praxis des christlichen Mittelalters, die teilweise noch floriert, nach seinem Glaubensbekenntnis.

VII.

Das Geld ist das Produkt der gegenseitig entfremdeten Menschen, der entäußerte Mensch. Geld ist

nicht das „edle Metall“ — wir haben jetzt mehr Papiergeld, Staats- und Bankpapier, als Metallgeld — Geld ist, was da geltet für menschliche Produktionskraft, für wirkliche Lebentätigkeit des menschlichen Wesens. Kapital ist daher nach der nationalökonomischen Definition: aufgehäufte, vorrätige Arbeit — und sofern die Produktion aus dem Austausch der Produkte hervorgeht, ist das Geld der Tauschwert. Was nicht vertauscht, was nicht verkauft werden kann, hat auch keinen Wert. Sofern die Menschen nicht mehr verkauft werden können, sind sie auch keinen Pfennig mehr wert — wohl aber, sofern sie sich selbst verkaufen oder „verdingen“. Die Oekonomen behaupten sogar, der Wert des Menschen steige in dem Maße, als er nicht mehr verkauft werden könne und daher, um zu leben, sich selbst zu verkaufen genötigt sei, und sie ziehen hieraus den Schluß, daß der „freie“ Mensch mehr „wert“ sei als der Sklave. Ganz richtig. Der Hunger ist ein mächtigerer Trieb zur Arbeit als die Peitsche des Sklavenbesizers, und die Geldgier ein stärkerer Reiz für den Privateigentümer, alle seine Kräfte anzubieten, als das gnädige Lächeln des zufriedenen Herrn. — Die Nationalökonomen vergessen nur, daß der „Wert“ der „Freiheit“ in dem Maße wieder abnehmen muß, je allgemeiner sie wird. Je mehr „freie“ Menschen sich zur Sklavenarbeit drängen, d. h. je feiler, desto wohlfeiler werden oder sind sie. Die leidige Konkurrenz verdirbt den Preis der „freien“ Menschen — und es gibt in der Tat, auf der Basis des egoistischen Privaterwerbes, kein anderes Mittel, den „Wert“ des Menschen wieder zu heben, als die Wiederherstellung der Sklaverei.

VIII.

Die antike Sklaverei ist die natürliche Form des auf den Raubmord begründeten menschlichen Verkehrs; sie ist auch die menschlichste. — Natürlich und menschlich ist's, daß man sich nur unfreiwillig verkaufen läßt. Es ist dagegen unnatürlich und unmenschlich, daß man sich selbst freiwillig verkauft. Zu diesem Höhepunkt der Niederträchtigkeit, der Unnatur und Unmenschlichkeit hat es nur die moderne Krämerwelt mittelst des Christentums, der Unnatur *par principe*, bringen können. Der Mensch mußte erst das menschliche Leben verachten lernen, um sich desselben freiwillig zu entäußern. Man mußte erst verlernen, das wirkliche Leben, die wirkliche Freiheit als ein unschätzbares Gut zu betrachten, um die-

selbe feilzubieten. Die Menschheit mußte erst die Schule der Leibeigenschaft durchmachen, um der Sklaverei prinzipiell zu huldigen. — Unsere modernen Krämer sind die würdigen Nachkommen der mittelalterlichen Leibeigenen, wie diese letzteren, die christlichen Sklaven, die würdigen Nachkommen der heidnischen. Wie die romantische Leibeigenschaft eine potenzierte antike Sklaverei, so ist die moderne, christliche Krämerwelt eine potenzierte romantische Leibeigenschaft. Die Alten hatten die Entäußerung des menschlichen Lebens noch nicht zur christlichen Selbstentäußerung, die Zerfallenheit der menschlichen Gesellschaft noch nicht ins Bewußtsein, dieses Faktum noch nicht zum Prinzip erhoben. Die Alten waren naiv; sie nahmen das, was im Wesen der Welt lag, in der sie sich bewegten (und in der wir uns gegenwärtig noch bewegen) — die Entäußerung der Menschen — unbefangen hin. Wie die Religion das Menschenopfer, das sie erheischt, von den Alten gebracht bekam, so hatte auch die Politik das ihrige bekommen, ohne daß man diese Barbarei „wissenschaftlich“ zu begründen und vor dem noch schlummernden bösen Gewissen gleißnerisch zu beschönigen suchte. — Als dieses erwachte, entstand das Christentum. Das Christentum ist die Sophistik des erwachten bösen Gewissens der depravierten Menschheit, ist der Befreiungsversuch von den Vorwürfen dieses bösen Gewissens. Aber der Christ befreit sich nicht dadurch vom Gewissensbiß, daß er die verelendete Menschenwelt aus ihrem Elende befreit, sondern dadurch, daß er sich einredet, dieses menschliche Elend sei nichts Verkehrtes, vielmehr etwas Rechtes, das wirkliche Leben sei von Rechts wegen das äußerliche, die Entäußerung des Lebens, der Normalzustand der Welt überhaupt. — Der Christ unterscheidet zwischen dem „innern“ und „äußern“ Menschen, d. h. zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Der menschliche „Geist“, d. h. der Rest, der übrig bleibt, wenn alles „Leibliche“ abgezogen ist, — und was da übrig bleibt, ist unsichtbar, weil es eben nichts ist — der menschliche „Geist“ also ist das heilige und unveräußerliche Leben des Menschen; der menschliche „Leib“ aber ist das unheilige, schlechte, verwerfliche, äußerliche und daher auch veräußerliche Leben. Der unwirkliche Mensch kann sich nicht als Sklave verkaufen; der wirkliche Mensch ist ohnehin ein verworfenes Ding, und er kann daher nicht nur, er soll im Elende sein: Den Elenden ist das Himmelreich. — Die unmittelbare Folge dieser Lehre war, daß man die Sklaverei faktisch bestehen ließ, sogar für gerechtfertigt hielt, nur

daß man nicht mehr Menschen, sondern bloße Leiber verkaufte, — ein großer Fortschritt, aber ein Fortschritt — tiefer in den Morast hinein. Nachdem einmal das Prinzip der Verkäuflichkeit auf diese Weise gewonnen, war der universellen Leibeigenschaft, der allgemeinen, gegenseitigen und freiwilligen Selbstverschacherung unserer Krämer die Bahn gebrochen.

IX.

Das Wesen der modernen Schacherwelt, das Geld, ist das realisierte Wesen des Christentums. Der Krämerstaat, der sogenannte „freie“ Staat, ist das verheißene Gottesreich, die Krämerwelt das verheißene Himmelreich — wie umgekehrt Gott nur das idealisierte Kapital, der Himmel nur die theoretische Krämerwelt. — Das Christentum hat das Prinzip der Verkäuflichkeit entdeckt. Um die Anwendung seines Prinzips hat es sich aber noch nicht bekümmert. Da ihm die Wirklichkeit das Schlechte und Nichtige war, so konnte es sich um die Wirklichkeit überhaupt nicht kümmern, also auch nicht um die Verwirklichung seines Prinzips. Es war ihm daher sehr gleichgültig, ob die Menschen sich wirklich veräußerten, d. h. Leibeigene, leibliche Sklaven wurden. Diese „äußerliche“ Praxis überließ es den „äußerlichen“, „weltlichen“ Machthabern. Und so lange auch diese noch in der theoretischen Entäußerung, im christlichen Glauben mehr oder weniger befangen waren, so lange auch diese es noch nicht zum praktischen Christentum gebracht hatten, war die wirkliche Leibeigenschaft, trotz ihrer theoretischen Rechtfertigung, etwas rein Zufälliges. Das Christentum hat in der Wirklichkeit zunächst nichts in der klassischen Sklaverei geändert; die existierende Sklaverei blieb — sie wurde nur mit einem Prinzip bereichert. Aber ein neues Prinzip ist ja keine neue Existenz, eine Unterscheidung, die unseren neuesten Christen, den letzten Philosophen, noch sehr geläufig ist. Wer kann sich auch über diesen Scharfsinn wundern? — Wird nur eine Theorie gegeben — das Christentum hat aber, ähnlich der Philosophie, nur eine Theorie gegeben — so wird das Verhältnis zur Praxis des Lebens gleichgültig; die Theorie ist eine „Wahrheit“, die „ihrer selbst wegen“ gelehrt und gelernt, gegeben und aufgenommen wird, nicht der Anwendung wegen. Daher war es im Mittelalter ebenso zufällig wie im Altertum, ob ein Mensch wirklicher Sklave wurde, oder ob er in der wirklichen „Welt“ frei blieb. Der Unterschied zwischen der mittelalterlichen Leibeigenschaft und antiken

Sklaverei liegt nur in der Idee. In der Wirklichkeit dagegen war die erstere von der letzteren auch nicht um ein Haar verschieden. Sie war weder besser noch schlechter. Konnte der Mensch im Mittelalter ebensowenig wie im Altertum vermöge seines Wesens Ansprüche auf wirkliche Freiheit machen, da man im Altertum dieses Wesen noch nicht kannte und aus diesem Grunde nicht anerkannte, im Mittelalter aber das menschliche Wesen nur im „Geiste“ und in der „Wahrheit“, im göttlichen Jenseits, und aus diesem anderen Grunde nicht in der Wirklichkeit des Lebens anerkannte, so stellte man sich doch auch im Mittelalter so wenig, wie im Altertum, die Aufgabe, den Menschen überhaupt, d. h. jeden Menschen zum wirklichen Sklaven zu machen. Es existierte daher auch hier wie dort noch etliche Freiheit; es gab im Mittelalter faktisch, d. h. zufällig, wie im Altertum, neben den etlichen Menschen, die, wie Aristoteles meinte, zur Sklaverei „geboren“ seien, auch „etliche“ Freigeborene, „Wohlgeborene“, „Hochwohlgeborene“ und „Hochgeborene“. Die Leibeigenschaft war daher in der Wirklichkeit auch noch die natürliche Form des auf den Raubmord begründeten Austausches. Die mittelalterliche Leibeigenschaft war in der Wirklichkeit keine Selbstentäußerung der Menschen und konnte es auch nicht sein; denn zum unmittelbaren, natürlichen Leibeigenen kann sich der Mensch ja nicht selber machen. Das unmittelbare Leben des Menschen, sein natürlicher Leib, kann nur von anderen Menschen angeeignet werden. Zur unmittelbaren Leibeigenschaft gehörten andere Menschen, welche keine Leibeigenen waren. Der Leibeigene des Mittelalters konnte keine Leibeigene besitzen; er besaß nichts — besaß er doch seinen eigenen Leib nicht als Eigentum — wie sollte er andere Leiber besitzen. — Hätten die Christen sich um die Gesetzgebung des Diesseits bekümmert, so hätten sie bald einsehen müssen, daß die „weltlichen“ Zustände ihrem Prinzip noch widersprachen, daß hier noch viel zu viel „Natürlichkeit“ herrschte. Sie hatten sich aber nicht darum bekümmert, weil die Christen theoretische Egoisten waren. — Als man jedoch im Laufe der Zeit aufgeklärt, praktisch wurde und das Christentum auch diesseits verwirklichen wollte, als man das „reine“ Christentum anwenden, die „Idee“ realisieren wollte; da entdeckte man, daß die „geistige“ Freiheit und Gleichheit, die das Christentum proklamierte, noch keineswegs realisiert sei. Um die scharfsinnige Unterscheidung zwischen Leib und Geist auch ins Leben

einzuführen, mußte man noch viel scharfsinniger als die bloß theoretischen Egoisten zu Werke gehen. Es mußte eine Form des sozialen Lebens gefunden werden, in welcher die Entäußerung des Menschen sich ebenso universell gestaltete wie im christlichen Himmel. Die freien Geister ohne Leiber mußten auch diesseits erscheinen, ein wahrhaft kolossaler Unsinn, den aber der Scharfsinn unserer christlich gebildeten modernen Gesetzgeber und politischen Oekonomen zutage gefördert hat. Das Christentum ist in unserer Krämerwelt realisiert.

X.

Die modernen Gesetzgeber, welche als aufgeklärte und praktische Christen sich nicht bei der Gesetzgebung des Jenseits beruhigen konnten, sondern die christliche Welt, ihren Himmel, auf Erden haben wollten, mußten die seligen Geister des Himmels diesseits zur Erscheinung bringen. Eine solche Geisterbeschwörung war aber keine Hexerei, es war alles schon dazu vorbereitet, und die modernen Gesetzgeber konnten daher auch, obgleich sie keine Hexenmeister waren, die Beschwörung leicht zustande bringen. Man brauchte nur den faktisch bereits vorhandenen Privatmenschen, der (aus der Leibeigenschaft hervorgegangen) bürgerlichen Gesellschaft des Mittelalters, welcher alles, was zu seinem Gattungsleben gehörte, von sich abgetan, abgezogen, abstrahiert und im Himmel, d. h. theoretisch dem Gotte, — auf Erden, d. h. praktisch dem Gelde, vindiziert hatte — man brauchte nur diesen toten Rest des wirklichen Menschen, diese abstrakte „Persönlichkeit“ heilig zu sprechen, zu sanktionieren: so war das geschlechtslose Individuum des christlichen Himmels auch diesseits realisiert. Mit anderen Worten: Es brauchte nur von seiten der Politik und Nationalökonomie hinsichtlich des praktischen Lebens zu geschehen, was ehemals von seiten der Religion und Theologie hinsichtlich des theoretischen Lebens geschah — man brauchte nur mehr die praktische Entäußerung des Lebens ebenso wie die theoretische zum Prinzip zu erheben — so war der himmlische Egoismus auch auf der Erde durchgeführt. Das tat man. Man sanktionierte den praktischen Egoismus, indem man die Menschen als einzelne Individuen, indem man die abstrakten, nackten Personen für die wahren Menschen erklärte, indem man die Menschenrechte, die Rechte der unabhängigen Men-

schen proklamierte, also die Unabhängigkeit der Menschen voneinander, die Trennung und Vereinzelnung für das Wesen des Lebens und der Freiheit erklärte und die isolierten Personen zu freien, wahren, natürlichen Menschen stempelte. Diese Monaden durften folgerichtig nicht mehr unmittelbar miteinander in Verkehr treten — was in dem auf den Raubmord begründeten, in unserem Verkehr soviel heißt als: nicht mehr in den Verkehr gebracht, nicht mehr unmittelbar gekauft und verkauft werden. Dieser unmittelbare Verkehr, der unmittelbare Menschenhandel, die unmittelbare Sklaverei und Leibeigenschaft mußte aufgehoben werden, sonst wären ja noch die Menschen voneinander abhängig gewesen; an die Stelle der unmittelbaren aber mußte die vermittelte, an die Stelle der faktischen die prinzipielle Leibeigenschaft treten, welche alle Menschen frei und gleich macht, d. h. isoliert und tötet. — Mit der Aufhebung der faktischen Sklaverei wurde nicht der Raubmord, sondern der unmittelbare Raubmord aufgehoben. Es war nichts als die Anwendung des logischen Egoismus, wodurch die antike und mittelalterliche Sklaverei jetzt aufgehoben wurde. Erst jetzt konnte das Prinzip der Sklaverei — die Entäußerung des menschlichen Wesens durch die Isolierung der Individuen und die Herabwürdigung jenes Wesens zum Existenzmittel dieser Individuen — allgemein ins Leben treten. Der prinzipiell durchgeführte Egoismus der modernen Krämerwelt hebt diesseits wie jenseits, theoretisch und praktisch, allen unmittelbaren Verkehr, alles unmittelbare Leben auf und gestattet dasselbe nur noch als Mittel zur Privatexistenz. — Wo aber aller menschliche Verkehr, jede menschliche Tätigkeit unmittelbar aufgehoben ist und nur noch als Mittel zur egoistischen Existenz ausgeübt werden kann, wo von der natürlichsten Liebe, vom Verkehr der Geschlechter an bis hinauf zum Gedankenaustausch der ganz gebildeten Welt nichts ohne Geld ausführbar ist; wo es keine andere praktische als versilberte, verschacherte Menschen gibt; wo jede Herzensregung erst versilbert werden muß, um ins Leben treten zu können: da wandeln die himmlischen Geister auf Erden — da ist der entmenschte Mensch auch diesseits — die jenseitige „Seligkeit“ zum diesseitigen „Glück“, der theoretische Egoismus praktisch geworden — das bloße Faktum der wirklichen Sklaverei zum Prinzip erhoben und konsequent durchgeführt.

XI.

Die Scheidung von Privatmensch und Gemeinwesen, des häuslichen Lebens vom öffentlichen Leben, war faktisch immer vorhanden; denn sie ist nichts anderes als die Scheidung von Person und Eigentum. Die von allen ihren Existenzmitteln getrennte, abgezogene „Persönlichkeit“, dieses Gespenst ohne Leib und Leben, jagte vom Anfange der Geschichte an nach seinem verlorenen Körper und suchte ihn bald im himmlischen Jenseits, im Gotte, dem Verleiher der ewig fernen, nimmer erreichbaren Seligkeit, bald im irdischen Jenseits, im Gelde, dem Verleiher des ewig fernen, jenseitigen, nimmer erreichbaren Glückes. Diese Scheidung von Person und Eigentum, welche faktisch bestand, solange die Religion und Politik bestand, brauchte nur prinzipiell anerkannt und sanktioniert zu werden, so war damit eben dieses ausgesprochen, daß das Geld allein das Gemeinwesen oder Staatswesen sei, der Mensch aber sein bloßer Lohnträger, recht eigentlich nur ein lumpiger Geldsackträger. — Im modernen Staatswesen ist daher auch nicht der Mensch, sondern der Geldsack Gesetzgeber — und vertritt der Privatmensch die heilige „Persönlichkeit“, so vertritt der Staatsmensch dagegen das heilige „Eigentum“. So wie früher die Gesetzgeber ihre Machtvollkommenheit von Gott, so erhielten sie dieselbe nunmehr vom Eigentume, vom Gelde. — Die Heiligkeit des von der Person, vom Menschen abgezogenen abstrakten „Eigentums“ setzt ebensowohl die Heiligkeit der von ihrem Eigentume abgezogenen abstrakten, nackten, leeren „Persönlichkeit“ voraus, wie umgekehrt diese jene. Das abstrakte, entäußerte, äußerliche und veräußerliche „Eigentum“ kann nur in seiner heiligen Reinheit, getrennt nämlich von allem Menschlichen erscheinen, wenn die „Persönlichkeit“ ebenfalls in ihrer heiligen Reinheit, getrennt nämlich von allem wirklichen Eigentum, erscheint. — Es wurde also eine scharfe Grenzlinie um jeden einzelnen gezogen, innerhalb welcher die heiligen Persönlichkeiten sich befinden sollen. Diese heiligen Persönlichkeiten sind die seligen Geister des Himmels auf der Erde; es sind die Leiber dieser Schatten — ihre Grenzlinie ist ihre Oberhaut. Die gegenständliche Atmosphäre des Menschen aber, welche im Himmel Gott, das übermenschliche Gut, ist auf Erden das außermenschliche, das unmenschliche, das handgreifliche Gut, die Sache, das Eigentum, das vom Produzenten, seinem Schöpfer, abgezogene Produkt, das abstrakte Wesen des Verkehrs, das

Geld. So wurde denn die „Person“ heilig gesprochen, nicht etwa, weil sie ein menschliches Wesen — ihr Wesen ist vielmehr ganz und gar von ihr abgezogen, das allgemein Menschliche kommt im Egoismus nicht in Betracht — sondern weil sie ein „Ich“ ist! — Andererseits wurde das „Eigentum“ heilig gesprochen, auch nicht, weil es menschlich — es ist ja nur eine Sache, und nicht einmal eine übermenschliche, wie Gott im Himmel, sondern eine außer-menschliche — es ist vielmehr heilig, weil es das Mittel zur egoistischen Existenz ist, weil es vom „Ich“ gebraucht wird (in der Praxis wird der Egoismus des Jenseits greifbar). — Aber der Egoismus, der nur die nackte Person, abgezogen oder unabhängig von ihrer natürlichen und menschlichen Umgebung getrennt, von ihrer physischen und sozialen Atmosphäre konservieren, in einer leblosen, unorganischen, untätigen, steinartigen Existenz erhalten will — der Egoismus, der nicht weiter fühlt als bis zu seiner Oberhaut und nicht weiter sieht, als seine Nase reicht — dieses bornierte Wesen zerstört vielmehr das wirkliche Leben des Individuums selbst. — Es fiel den weisen christlichen Gesetzgebern gar nicht ein, daß der Mensch nicht von der Atmosphäre, in der er atmet, getrennt werden kann, ohne in seiner Abgeschiedenheit elendiglich zu ersticken; daß zu seinem natürlichen oder physischen Leben nicht nur dasjenige, was innerhalb der von ihnen gezogenen Grenzlinien des Leibes, sondern die ganze Natur gehört; daß zu seiner geistigen oder sozialen Lebenstätigkeit nicht nur die in seinem Innern bleibenden Produkte, Gedanken und Gefühle, sondern alle Produkte des sozialen Lebens gehören. Sie dachten nicht daran, daß der von seiner Umgebung abgeschnittene Mensch ein abgezogenes, ein geschundenes Wesen ist, welches ebensowenig noch lebendig wie das rohe Tierfleisch, von dem die Haut abgetan, wie ein atmendes Geschöpf, dem die Luft entzogen worden ist. Sie haben dem Menschen alle soziale Lebensluft entzogen und es ihm freigestellt, sich dafür mit dem Gelde, diesem materialisierten christlichen Geiste oder Gotte zu umdunsten und möglichst zu konservieren. Und diesen in Spiritus gesetzten heiligen Leichnam haben sie zum freien Menschen, zur unantastbaren, heiligen, unendlichen Persönlichkeit proklamiert! — Was tun diese heiligen Leichname, um sich zu konservieren? — Sie suchen sich den Spiritus, ihr abgezogenes Wesen, ohne welches sie verfaulen, gegenseitig zu entziehen; sie berauben sich, um nicht ohne Eigentum zu sein — sie morden sich, um leben, d. h. um er-

bärmlich existieren zu können! — Man glaubte also menschliche Freiheit und Gleichheit geschaffen zu haben, indem man eine auf die Gleichheit des Todes begründete Freiheit des Raubtiers konsequent durchführte. Diese Freiheit nannte man die natürliche Freiheit des Menschen! Die freisinnigen Gesetzgeber! Sie haben zu den armen Menschen etwa folgendermaßen gesprochen: „Von Natur seid ihr frei, und eure natürliche Freiheit, eure nackte Persönlichkeit, soll euer unantastbares, unveräußerliches Eigentum bleiben. Aber was zu eurem gesellschaftlichen Leben gehört (und dazu gehört freilich alles, ihr könnt auch euer natürliches Leben nicht fristen, wenn ihr die von der Gesellschaft erzeugten Lebensmittel nicht erwerbt), also was zu eurem Leben gehört, müßt ihr euch einzeln einander abringen. Ihr müßt eure natürliche Freiheit eben dazu benutzen, euch die Mittel zum Leben zu erwerben. Ihr erwerbt sie, indem ihr eure natürliche Freiheit veräußert; aber freiwillig veräußert! Keiner ist gezwungen, seine natürliche Freiheit zu veräußern, sich zu verkaufen, zu vermieten, zu verdingen — wenn er es vorzieht, zu verhungern. — Aber hütet euch, andere, die es besser verstehen, ihre natürliche Freiheit umzusetzen, zu versilbern, hütet euch, diese ehrlichen Leute in ihrem Erwerbe zu stören! Wollt ihr erwerben, so müßt ihr euch eurer natürlichen Freiheit freiwillig begeben, sie feilbieten, wie die andern ehrlichen Leute auch. — Dafür könnt ihr aber, wenn ihr euch etwas erworben habt, wiederum die natürliche Freiheit anderer kaufen und benutzen.“

Der Menschenhandel, der Handel mit der menschlichen Freiheit, mit dem menschlichen Leben, ist heutiges Tages zu universell, als daß er beim ersten Blick in die Augen fallen könnte. Man sieht recht eigentlich den Wald vor lauter Bäumen nicht. Es sind keineswegs etwa die Besitzlosen allein, die ihre Freiheit gegen Existenzmittel verschachern. Je mehr einer bereits „erworben“ hat, desto mehr will er ferner noch „erwerben“ — er möchte am Ende die ganze Welt zu seinen Privatzwecken aussaugen. Ja, man wird den Handel mit seiner eigenen Freiheit und der Freiheit anderer so gewohnt, man wird endlich so eingeknechtet, daß von freier Tätigkeit, vom wahren Leben, auch keine Ahnung, keine Gedankenspur mehr übrig bleibt. Wenn die Sklaverei bei den Besitzlosen sichtbar, so ist sie bei den Besitzern desto mehr Gemütszustand. — Aber für dieses Geschlecht geborener Sklaven ist selbst die sichtbare Sklaverei unsichtbar! — Unsere Arbeiter und

Arbeiterinnen, unsere Tagelöhner, Knechte und Mägde, die froh sind, wenn sie Herren finden, das sind noch nach modernen Begriffen freie Arbeiter — und der Herr, der recht viele Hände beschäftigt und recht viele Leute füttert, ist ein „ehrentwertes“ (gewöhnlich auch äußerst freisinniges) „nützliches Glied der bürgerlichen Gesellschaft“... Aber jene Schwarzen im „freien“ Nordamerika, die ganz in derselben Weise, wie unsere „freien“ Arbeiter, für Herren arbeiten — jene Sklavenbesitzer, die ganz in derselben Weise, wie unsere ehrenwerten, freisinnigen, nützlichen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, recht viele Hände beschäftigen und recht viele Leute füttern? — O, wie unchristlich! . . . Allerdings, es ist ein Unterschied zwischen dem „infamen“ Menschenhandel an den Küsten Afrikas und dem ehrbarlichen Menschenhandel an unseren Türen! Ist ja sogar ein wesentlicher Unterschied zwischen der modernen Sklaverei im christlichen Nordamerika und der antiken im heidnischen Griechenland! Die Griechen haben sich Sklaven gehalten, um dem Gemeinwesen ihre Dienste widmen, der Freiheit leben, Künste und Wissenschaften in freier Muße kultivieren zu können; die Alten hatten noch keine Maschinen, welche die Sklaven, die menschlichen Maschinen, entbehrlich gemacht hätten, würden aber, wenn sie im Besitze der neuen Erfindungen gewesen wären, wie dies Aristoteles mit klarem Worte aussprach, keine Sklaven gehalten haben, um ihrer Habsucht zu fronen. — Die Modernen aber, die Christen, kaufen sich nur Menschen, weil sie mit den gekauften billiger arbeiten können als mit den gemieteten, erklären dagegen jenen Menschenhandel für infam, sobald er minder einträglich oder gar gefährlich für die Existenz der Krämer zu werden droht. — Und nun gar der Menschenhandel an unseren Türen! Welch ein wesentlicher Unterschied! — Bei uns ist die Sklaverei keine einseitige mehr; sie ist gegenseitig; ich mache nicht nur dich, du machst auch mich zum Sklaven, und nicht, indem wir uns unmittelbar unsere Freiheit einander rauben — das wäre nicht ausführbar — sondern indem wir uns gegenseitig die Mittel zur Freiheit, zum Leben entziehen. Wir können daher nicht mehr gegen unseren Willen verkauft werden; wir müssen uns freiwillig verkaufen! Wir können uns sogar nicht mehr verkaufen, nein, wir müssen uns nur stets vermieten, verdingen — wir müssen uns nur, wie gesagt, stets ganz freiwillig unserer Freiheit begeben! Ja, unsere modernen Gesetzgeber haben wohl unterschieden zwischen dem ver-

kaufen und verdingen . . . Dieser Scharfsinn ist entsetzlich! aber ach! Der Scharfsinn unserer modernen Gesetzgeber ist nichts als Sklavensinn. — Wie gesagt, der modernen Krämerwelt ist selbst die sichtbare Sklaverei eine unsichtbare.

XII.

Die Aufgabe, das Christentum zu realisieren, d. h. die Aufgabe, den Menschen auch im wirklichen, realen Leben, in der Praxis, nicht bloß in der phantastischen Theorie, alles und jedes Vermögen absolut zu entziehen und einem eingebildeten, chimärischen Wesen beizulegen — die Aufgabe, unter der Vorspiegelung eines mit Händen greifbaren Himmels die Erde ebenso handgreiflich zur Hölle zu machen — die Aufgabe, den Menschen im gesellschaftlichen Leben alle menschliche Lebensluft zu entziehen, sie unter die Luftpumpe des Egoismus zu bringen und den Todeskampf dieser Elenden als die normale Lebenstätigkeit des Menschen aufzufassen — diese Aufgabe hat die Krämerwelt gelöst! — Unseren gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber ist nicht nur das Altertum, ist auch das Mittelalter noch menschlich. Die mittelalterliche Gesellschaft mit ihrem ganzen fluchwürdigen Anhängsel barbarischer Gesetze und Institutionen, hat die Menschen nicht so durch und durch geschändet, wie die moderne. Im Mittelalter gab es neben Leibeigenen, die nichts waren und nichts hatten, auch Menschen, die ein soziales Besitztum, einen sozialen Charakter hatten, etwas waren. Die Stände und Korporationen, obgleich nur egoistische Assoziationen, hatten einen sozialen Charakter, einen, wenn auch nur beschränkten, Gemeingeist; der einzelne konnte in seinem sozialen Wirkungskreis aufgehen, sich mit dem Gemeinwesen, obgleich nur in bornierter Weise verschmelzen. — Ganz anders jetzt, wo die Formel für die universelle Leibeigenschaft gefunden ist. Das gesellschaftliche Leben der Menschen ist nun vollständig aller edlen Triebe bar. Es gibt kein soziales Besitztum, kein lebendiges Eigentum, keinen Menschen mehr, der wirklich etwas hätte oder etwas wäre. Dieser allgemeine Plunder, von dem man sich einbildet, an ihm etwas zu besitzen, ist ein Phantom, nach dem man vergebens hascht! — Denn worin besteht das wahre soziale Eigentum? Doch nur in den Mitteln zum Leben und Wirken in der Gesellschaft. Das Eigentum ist der Leib des gesellschaftlichen Menschen und als solcher erste Bedingung zum Leben in der Gesellschaft — wie der natürliche Leib, das natürliche Eigen-

tum, erste Bedingung zum Leben überhaupt. Was ist aber unser gesellschaftliches Eigentum? — Dieser allgemeine Plunder, dieses Geld, ist kein organischer, lebendiger Leib. Ja, es soll den sozialen Körper, das organische Gattungsleben, den gesellschaftlichen Verkehr repräsentieren; aber es kann es nicht, weil es seiner Natur nach anorganisch, ohne Gliederung, ohne inneren Unterschied, nichts als eine tote Masse, eine Summe oder Zahl ist. Wie kann der Wert eines lebendigen Wesens, des Menschen und seines höchsten Lebens und Wirkens, wie kann der Wert des Soziallebens in Summen, in Zahlen ausgedrückt werden? — Zu diesem Unsinn konnte man nur gelangen, nachdem man das wirkliche Leben seiner Seele beraubt, zerstückt und zerteilt, und die eine Hälfte ins Jenseits, die andere ins Diesseits versetzt hatte. — Man stelle sich eine Geisterwelt ohne Körper, also eine Chimäre vor, stelle dieser eine Körperwelt ohne Geist, ohne Leben, eine tote Materie — also wieder eine Chimäre — gegenüber, lasse sodann jene entleibten Geister nach dieser entseelten Materie rennen, um sich größere oder kleinere Stücke von ihr abzuringen und mit sich fortzuschleppen: so hat man ein getreues Bild von der chimärischen Welt, in der wir leben. — Wir mögen uns noch so viel von jener toten, entseelten, anorganischen Materie, von jenem allgemeinen Plunder, dem wir, wie Gespenster ihrem verlorenen Leibe, nachjagen, erringen und erwerben: so haben wir doch damit noch kein wirkliches, lebendiges Eigentum oder soziales Besitztum, nichts, was unser Leben und Wirken in der Gesellschaft, unsere soziale Tätigkeit, bestimmte und bedingte, sondern nur den materialisierten christlichen Gott, den Geist oder Spiritus, in dem wir unseren irdischen Leichnam konservieren, in der toten, steinartigen Existenz erhalten können. — Das Geld kann nie und nimmer Eigentum werden, muß vielmehr von jeder noch nicht verdorbenen Menschennatur als etwas so Aeußerliches, dem Menschen nicht Eigentümliches betrachtet werden, daß gerade das, was den Charakter jedes wahren und wirklichen Eigentums bildet, das innige Verwachsensein von Besitzer und Besitztum hier als das widerwärtigste, verächtlichste Laster erscheint. — Wer sich sonst mit seinem Eigentum, mit seinem wirklichen sozialen Besitztum so sehr identifiziert, daß er wie die Seele mit ihrem Körper verwachsen ist und darin aufgeht; wer seinen Posten so ganz ausfüllt, daß eine Trennung des Mannes von seinem Wirkungskreise gar nicht denkbar ist, eine Erscheinung, die jetzt zu den Ausnahmen gehört, weil der Inhalt aller sozialen

Bestrebungen jetzt das Geld ist — ein solcher Mann ist ein Ehrenmann, ein echter Mensch; denn nicht die christliche und philosophische Erhebung über das gemeine Leben, sondern die Hingebung, das Leben und Wirken füreinander, macht den Menschen zum Menschen. — Das Verwachsensein von Besitzer und Besitzum ist also der Charakter des wirklichen Eigentums, des gesellschaftlichen sowohl wie des natürlichen überhaupt — alles, was ich mir wirklich angeeignet habe, was also mein lebendiges Eigentum ist, ist mit mir innigst verwachsen, muß es sein und soll es daher auch sein. — Was ist aber der, welcher mit unserem sogenannten Eigentume, mit dem Geldeigentume innigst verwachsen ist? Wer sich mit seinem Gelde so sehr identifiziert, daß er nicht von ihm zu trennen, was ist der? — Ein elender Wicht! — Und dennoch müssen wir diesen allgemeinen Plunder als unsere erste Lebensbedingung, als unser unentbehrliches Eigentum betrachten, da wir ohne denselben uns nicht konservieren können. Du mußt also ewig streben, dir etwas anzueignen, was nicht angeeignet werden kann, was dir ewig fern, jenseits bleibt. Du kannst in deinem Gelde nur einen entseelten Leib besitzen, den du auch nie und nimmer beseelen kannst, der nimmer dein Eigentum werden kann! Du mußt dich glücklich schätzen, einen Leib zu haben, der dir nicht angehört, glücklich, deinen eigenen Leib, dein eigenes Fleisch und Blut, deine Lebenstätigkeit gegen diesen Plunder austauschen zu können, also dich selbst verkaufen zu können — was doch im Mittelalter und Altertum wenigstens noch als Unglück betrachtet wurde — du mußt dich glücklich schätzen, ein moderner Leibeigener zu sein; denn du bist stets der Gefahr ausgesetzt, in jenen Urzustand der seligen Geister zurückzufallen, den unsere Gesetzgeber vom christlichen Himmel herabbeschworen und als Normalzustand des „natürlichen“ Menschen proklamiert haben — du bist stets der Gefahr ausgesetzt, eine reine, freie, nackte Person zu werden!

XIII.

Die Krämerwelt ist die praktische Schein- und Lügenwelt. — Unter dem Scheine absoluter Unabhängigkeit die absolute Bedürftigkeit; unter dem Scheine des lebendigsten Verkehrs, die tödlichste Absperrung jedes Menschen von allen seinen Mitmenschen: unter dem Scheine eines, allen Individuen gesicherten

unantastbaren Eigentums ihnen wirklich all ihr Vermögen entzogen; unter dem Scheine der allgemeinsten Freiheit die all-gemeinste Knechtschaft. — Kein Wunder, daß in dieser reali-sierten Lügenwelt der Betrug die Norm und die Ehrlichkeit ein Verstoß ist; daß die Niederträchtigkeit zu allen Ehren gelangt und der Mann von Ehre dem Elend und der Schande anheim fällt; daß die Gleißnerei ihren Triumph feiert und die Wahrheit für unanständig gilt; daß die Halbheit halb und halb in der Majorität, die Entschiedenheit aber entschieden in der Minorität, daß endlich die freieste Einsicht das destruktivste, der bor-nierteste Knechtssinn dagegen das konservativste Ele-ment ist!

XIV.

Das von seiner Lebenswurzel, seinem Lebenselemente, ge-trennte, wie eine faule Frucht vom Lebensbaum abgefallene, daher absterbende, isolierte Individuum kann nur künstlich der Fäulnis entzogen oder konserviert werden. Ein lebendiges Wesen konserviert sich nicht, sondern betätigt sich, er-zeugt sich jeden Augenblick von neuem. Um aber wirklich leben, d. h. sich betätigen oder erzeugen zu können, müssen die verschiedenen einzelnen Glieder eines und desselben größeren organischen Körpers miteinander sowohl wie mit ihrem gemein-schaftlichen Lebenselemente oder Lebensmaterial unauflöslich ver-bunden sein; sie und ihr Körper und ihre Lebensatmosphäre dürfen nicht voneinander getrennt sein. Diese Trennung, Isoliert-heit und Zerfallenheit der Individuen ist das Charakteristische der Tierwelt, des Egoismus — und diesen tierischen Charakter hatte die Menschheit bisher deshalb, weil sie noch im Ent- stehen war; denn die Tierwelt selbst ist nichts anderes als die im Entstehen begriffene Menschheit. Diese nämlich hat eine doppelte Entstehungsgeschichte; die eine — ihre erste Entstehungsgeschichte — ist die Entstehungsgeschichte ihres noch unbewußten oder körperlichen Daseins, und diese tritt uns in der natürlichen Tierwelt entgegen; die andere — ihre zweite Entstehungsgeschichte, welche aus und nach der ersten folgt, und nach welcher sie erst vollendet, vollständig, vollkommen existiert — ist die Entstehungsgeschichte ihres bewußten, geistigen oder ge-sellschaftlichen Daseins, und diese tritt uns in der sozialen Tierwelt entgegen. — Wir befinden uns jetzt an der Spitze, dem Kulminationspunkte der sozialen Tierwelt; wir sind daher

jetzt soziale Raubtiere, vollendete, bewußte Egoisten, die in der freien Konkurrenz den Krieg aller gegen alle, in den sogenannten Menschenrechten die Rechte der isolierten Individuen, der Privatpersonen, der „absoluten Persönlichkeit“, in der Gewerbefreiheit die gegenseitige Ausbeutung, den Gelddurst, sanktionieren, den Gelddurst, der nichts anderes, als der Blutdurst des sozialen Raubtieres ist. Wir sind keine Grasfresser mehr, wie unsere gutmütigen Vorfahren, die zwar auch soziale Tiere, aber noch keine sozialen Raubtiere waren, die sich, der großen Mehrzahl nach, wie die gutmütigen Hausbestien, nur füttern ließen — wir sind Blut-sauger, die sich gegenseitig schinden und auf-zehren. Wie das Tier im Blute nur sein eigenes Leben, aber in einer tierischen brutalen Weise — so genießt der Mensch im Gelde sein eigenes Leben, in einer brutalen, tierischen, kannibalischen Weise. Das Geld ist das soziale Blut, aber das entäußerte, das vergossene Blut. — Die Juden, die in der Naturgeschichte der sozialen Tierwelt den welthistorischen Beruf hatten, das Raubtier aus der Menschheit zu entwickeln, haben jetzt endlich diese ihre Berufsarbeit vollbracht. — Das Mysterium des Judentums und Christentums ist in der modernen jüdisch-christlichen Krämerwelt offenbar geworden. Das Mysterium des Blutes Christi, wie das Mysterium der altjüdischen Blutverehrung, erscheint hier endlich ganz unverhüllt als das Mysterium des Raubtieres. — Im alten Judentum war der Blutkultus nur ein prototypischer; im mittelalterlichen Christentum wurde er theoretisch, idealistisch, logisch verwirklicht, d. h. man verzehrte wirklich das entäußerte, vergossene Blut der Menschheit, aber nur in der Imagination, das Blut des Gottmenschen. In der modernen jüdisch-christlichen Krämerwelt tritt endlich dieser Hang und Drang der sozialen Tierwelt nicht mehr symbolisch oder mystisch, sondern ganz prosaisch hervor. In der Religion der sozialen Raubtiere war noch Poesie. War es auch nicht die Poesie des Olymps, so war's doch die Poesie des Blocksberges. — Gemein und prosaisch wurde die soziale Tierwelt erst, als die Natur wieder ihre Rechte geltend machte und der isolierte Mensch, dieser armselige Sklave des Altertums und Leibeigene des Mittelalters, sich nicht mehr mit der himmlischen Speise begnügen wollte; als er statt nach geistigen, nach materiellen Schätzen zu ringen begann und sich sein entäußertes Leben, sein vergossenes Blut

nicht mehr in seinen unsichtbaren Magen, sondern in seine sichtbare Tasche spielen wollte. Da wurde das heilige Taschenspielerkunststück ein profanes, der himmlische Betrug ein irdischer, der poetische Götter- und Teufelskampf ein prosaischer Tierkampf, die mystische Theopopphagie eine offenbare Anthropopphagie. Die Gotteskirche, das himmlische Grabgewölbe, worin der Pfaffe, die Hyäne der sozialen Tierwelt, ein imaginäres Leichenmahl hielt, verwandelte sich nun in den Geldstaat, in das irdische Schlachtfeld, wo die gleichberechtigten Raubtiere sich gegenseitig das Blut aussaugen. Im Geldstaate, im Staate der freien Konkurrenz, hören alle Privilegien, alle Rangunterschiede auf! Es herrscht hier, wie gesagt, eine poesielose, auf die Gleichheit des Todes begründete Freiheit des Raubtieres. Dem Gelde gegenüber sind die Könige nicht mehr berechtigt zu erobern, weil sie, die Löwen der Tiernischen, so wenig wie hier der finstere Pfaffe noch ein Recht haben, sich an Leichenduft zu laben, weil er ihre Hyäne ist. Vielmehr haben diese, gleich den übrigen Tiernischen, ihr Recht nur noch vermöge ihres gemeinsamen Naturrechtes, vermöge ihrer gemeinsamen Qualität als Raubtiere, als Blutsauger, als Juden, als Geldwölfe.

XV.

Das Geld ist das zum toten Buchstaben erstarrte, das Leben tötende, wie der Buchstabe das zu totem Gelde erstarrte, den Geist tötende Verkehrsmittel ist. Die Erfindung des Geldes und Buchstabens wird den Phöniziern, demselben Volke zugeschrieben, welches auch den Judengott erfunden hat. — Ein schriftstellernder Witzbold glaubte daher etwas sehr Geistreiches gegen die Abschaffung des Geldes gesagt zu haben, indem er in einer seiner Schriften, welche „Bewegung der Produktion“ betitelt ist, das geistige Kapital, welches wir in den Schriften (besonders in den seinigen) besitzen, mit dem materiellen Kapitale verglich, welches wir im Gelde besitzen, und dann hinzufügte: „Eine Abschaffung des Geldes hätte also die gleiche Bedeutung, wie eine Abschaffung der Schrift: es wäre ein Kommando an die Weltgeschichte, in den Mutterleib zurückzukehren.“ — Den Unterschied zunächst zwischen dem materiellen Kapital, welches wir im Gelde besitzen, und dem geistigen, welches wir durch die Schrift uns aneignen können, hat Herr Schulz übersehen. Dieser Unter-

schied ist kein geringerer als der zwischen wahren und falschem Eigentümer. Allerdings kann ich mir durch die Schrift geistige Schätze aneignen. Aber es wird keinem Menschen einfallen, den Schatz, den wir uns durch Wort und Schrift aneignen, zum Privateigentum einzelner stempeln zu wollen, die ihn sodann ihren Privaterben überliefern könnten. Allerdings, ich kann eine Bibliothek, einen sogenannten Bücherschatz erben und erwerben; ich kann auch sogenannte Offenbarungen durch heilige Schriftzüge empfangen; aber je mehr dieser Erwerb sich dem Gelderwerb nähert, je äußerlicher, zufälliger, je mehr dem Gewinn und Verlust unterworfen er ist, desto wertloser, desto geistloser ist mein „geistiger“ Schatz. Oder glaubt Herr Schulz, daß ich mit den Buchstaben und den Büchern schon den Geist in Empfang genommen? — Die Sprache ist das lebendige, geistreiche Verkehrsmittel, aber nicht die Buchstaben gelten. Das geistige Geld ist nur geltend, sofern es organisch mit dem Menschen verwachsen ist. Die Sprache kann organisch mit dem Menschen verwachsen sein, weil sie ein organisches, gegliedertes Ganze ist. Das Geld kann nicht mit dem Menschen organisch verwachsen sein, wie bereits oben gezeigt worden. Das Geld gleicht daher nicht der Schrift als lebendiger Sprache, sondern der Schrift als toten Buchstaben. — Der Buchstabe, das ist allerdings sehr bezeichnend, soll, wie das Geld, von den Erfindern des Molochs erfunden worden sein. Die Sprache ist aber weder hier, noch dort erfunden worden. — Wenn eine Erfindung nicht mehr nötig, nicht mehr brauchbar, sogar schädlich geworden, dann benutzt man sie nicht mehr, ohne daß man deshalb „in den Mutterleib“ zurückzukehren braucht. Daß die Erfindung der Buchstaben und der Münzen eine „nützliche“ Erfindung, sogar eine „notwendige“ war, wird nicht bestritten. Bestritten wird nur, daß sie deshalb auch in Zukunft noch „nützlich“ und „notwendig“ sein wird. — Es ist ganz richtig, daß in dem bisherigen Zustande der Isolierung der Menschen, in der bisherigen gegenseitigen Entfremdung der Menschen, ein äußerliches Symbol erfunden werden mußte, welches den geistigen und materiellen Produktaustausch repräsentierte. Durch diese Abstraktion vom wirklichen, geistigen und lebendigen Verkehr wurde das Vermögen, die Produktionskraft der Menschen während ihrer Entfremdung gesteigert; sie hatten nämlich in diesem abstrakten Verkehrsmittel ein vermittelndes Wesen ihrer eigenen Entfremdung; sie mußten,

weil sie selbst Unmenschen, d. h. nicht vereinigt waren, das Vereinigende außer sich, d. h. in einem unmenschlichen, übermenschlichen Wesen suchen. — Ohne dieses unmenschliche Verkehrsmittel würden sie gar nicht in Verkehr gekommen sein. Sobald aber die Menschen sich vereinigen, sobald ein unmittelbarer Verkehr zwischen ihnen stattfinden kann, muß das unmenschliche, äußerliche, tote Verkehrsmittel notwendig abgeschafft werden. Nicht willkürlich kann und wird dieses tote und tötende Verkehrsmittel abgeschafft werden; die Abschaffung desselben geschieht ebensowenig auf „Kommando“ wie dessen Schaffung. So wie das Bedürfnis eines äußerlichen Vereinigungsmittels während der inneren Zerfallenheit des Menschengeschlechtes die geistigen und materiellen Götzen ins Leben gerufen hatte, so wird das Bedürfnis einer unmittelbaren, innigen Vereinigung der Menschen diese Götzen wieder vernichten. Die Liebe, welche in den Himmel geflohen ist, als die Erde sie noch nicht zu fassen vermochte, wird ihren Wohnsitz wieder an dem Orte, wo sie geboren und genährt wird, in der Brust der Menschen haben. Wir werden unser Leben nicht mehr vergebens außer und über uns suchen. Kein fremdes Wesen, kein drittes Mittelding wird sich mehr zwischen uns eindringen, um uns äußerlich und scheinbar zu vereinigen, zu „vermitteln“, während es uns innerlich und wirklich trennt und entzweit. — Mit den Handelsspekulationen werden die philosophischen und theologischen Spekulationen, mit der Politik die Religion aufhören. Getrieben von der inneren Notwendigkeit unserer Natur und der äußeren Not der Verhältnisse werden wir mit diesem ganzen Unsinn und Heuchlerkram unserer Philosophen, Gelehrten, Pfaffen und Staatskünstler, welche mit der Unmenschlichkeit und Niederträchtigkeit unserer bürgerlichen Gesellschaft so schön harmonieren, ein für allemal ein Ende machen, indem wir uns in Gemeinschaft vereinigen und alle die äußerlichen Verkehrsmittel, alle diese Pfähle in unserem Fleische als fremde Körper ausstoßen.

XVI.

Die organische Gemeinschaft, welcher wir entgegensehen, konnte erst infolge der höchsten Entfaltung aller unserer Kräfte mittelst des schmerzlichen Stachels der Not und der bösen Leidenschaften ins Leben treten. Die organische Gemeinschaft, die reife Frucht der menschlichen Entwicklung, konnte nicht ins Leben treten, solange

wir noch nicht ganz entwickelt waren, und wir konnten uns nicht entwickeln, wenn wir nicht miteinander in Verkehr traten. In der Entwicklung des Verkehrs aber haben wir noch als Einzelne und Vereinzelte miteinander gerungen. Wir haben um unsere geistigen und materiellen Verkehrsmittel miteinander gerungen, weil wir als Vereinzelte dieser Verkehrsmittel bedurften, um leben zu können. Wir haben ihrer bedurft, weil wir noch nicht vereinigt waren, die Vereinigung oder das Zusammenwirken unserer Kräfte aber unser Leben ist. Wir haben also unser eigenes Leben noch außer uns suchen müssen, uns dasselbe im gegenseitigen Kampfe erringen müssen. Durch diesen Kampf haben wir aber etwas ganz anderes errungen, als was wir zu erringen strebten und hofften. Wir glaubten, ein äußerliches Gut zu erringen, und wir haben nur uns selbst darin entwickelt. Dieser Wahnsinn war uns aber nur so lange heilsam und förderlich, als er wirklich dazu beitrug, unsere Kräfte und Fähigkeiten zu entwickeln. Nachdem dieselben entwickelt sind, würden wir uns nur gegenseitig zugrunde richten, wenn wir nicht zum Kommunismus übergingen. Unsere Kräfte werden jetzt durch den Kampf nicht mehr weiter entwickelt, schon deshalb nicht, weil sie entwickelt sind. Wir sehen es aber auch täglich, daß wir unsere Kräfte einerseits nur fruchtlos vergeuden, und daß sie andererseits durch den Ueberfluß an Produktionskräften gar nicht mehr zur Entwicklung kommen können. — Wenn die liberalen Bourgeois uns noch immer von der Notwendigkeit des Fortschritts durch den Kampf der Konkurrenz unterhalten, so kommt dies daher, weil sie gedankenlose Schwätzer sind, weil sie Anachronismen machen oder vom Egoismus verblendet und unfähig sind, Wahrheiten zu begreifen, die sich jedem aufdrängen, der nur die Augen aufthun will. Wir können uns auf der Stufe der Entwicklung, wohin wir gelangt sind, nur mehr gegenseitig ausbeuten und aufzehren, wenn wir uns nicht in Liebe miteinander vereinigen. Keine Jahrhunderte, wie die gedankenlosen Liberalen meinen, keine Jahrzehnte werden mehr vergehen, und die hundertfältig gesteigerten Produktionskräfte werden die große Mehrzahl derer, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, ins tiefste Elend gestürzt haben, weil ihre Hände wertlos geworden sind; während einige wenige, die sich mit der Anhäufung der Kapitalien beschäftigen, im Ueberflusse schwelgen und in ekler Genußsucht untergehen werden, wenn sie nicht vorher schon der Stimme der Liebe und Vernunft Gehör gegeben oder der Gewalt nachgegeben haben.

XVII.

Die Entstehungsgeschichte der Gesellschaft ist geschlossen; der sozialen Tierwelt wird bald die letzte Stunde schlagen. Abgelaufen ist die Uhr der Geldmaschine, und vergebens versuchen unsere Staatskünstler des Fort- und Rückschrittes, sie noch im Gange zu halten

DIE LETZTEN PHILOSOPHEN.

(Von M. Heß, Darmstadt. Druck und Verlag von C. W. Leske, 1845.)

Wer nicht bereits die geschichtliche Entwicklung des Christentums und der deutschen Philosophie hinter sich hat, könnte meinen, die in jüngster Zeit von den deutschen Philosophen veröffentlichten Schriften seien auf Anstiften der Reaktion herausgegeben. — Geling es mir doch kaum, diese Ansicht einem Manne, der früher selbst an der Spitze der Junghegelianer stand, in bezug auf Bruno Bauer auszureden. Und doch waren damals die Bauerschen Schriften noch weit von der „Konsequenz“ seiner späteren entfernt, geschweige denn, daß sie den Zynismus der neulich von Stirner herausgegebenen Schrift erreicht hätten. — Trotz alledem ist es dennoch wahr, daß weder Bruno Bauer noch Stirner sich jemals irgendwie von außen bestimmen ließen. Vielmehr ist es gerade die innere, vom Leben abgezogene Entwicklung dieser Philosophen, welche in diesen „Unsinn“ auslaufen mußte. — So gerade und nicht anders mußten die letzten Nachkommen der christlichen Asketen ihren Abschied von der Welt nehmen!

I.

Es fällt keinem Menschen zu behaupten ein, daß der Astronom das Sonnensystem sei, welches er erkannt hat. Der einzelne Mensch aber, der die Natur und Geschichte erkannt hat, soll, nach unseren letzten deutschen Philosophen, die „Gattung“, das „All“ sein. — Jeder Mensch, heißt es in der Buhlschen Monatsschrift, ist der Staat, die Menschheit. — Jeder Mensch ist die Gattung, das Ganze, die Menschheit, das All, schrieb vor kurzem der Philosoph Julius. — „Wie der einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung“, sagt Stirner*).

Seit der Entstehung des Christentums arbeitet man daran, den Unterschied zwischen dem Vater und Sohn, Göttlichen und Mensch-

*) Der Einzige und sein Eigentum. S. 240.

lichen, d. h. zwischen dem „Gattungsmenschen“ und dem „leibhaftigen“ Menschen aufzuheben. So wenig aber, wie dies dem Protestantismus durch Aufhebung der sichtbaren Kirche gelang — da er die unsichtbare Kirche, den Himmel, und den unsichtbaren Priester, Christus, bestehen und ein neues Pfaffentum entstehen lassen mußte — ebensowenig gelang es den letzten Philosophen, welche auch diese unsichtbare Kirche aufhoben, aber an die Stelle des Himmels den „absoluten Geist“, das „Selbstbewußtsein“ und das „Gattungswesen“ setzten. Alle diese Versuche, den Unterschied zwischen den einzelnen Menschen und der Menschengattung theoretisch aufzuheben, mißlangen deshalb, weil der einzelne Mensch, wenn er auch Welt und Menschheit, Natur und Geschichte erkennt, in der Wirklichkeit doch nur vereinzelter Mensch ist und bleibt, solange die Vereinzelnung der Menschen nicht praktisch aufgehoben wird. Praktisch wird die Trennung der Menschen aber nur aufgehoben durch den Sozialismus, dadurch nämlich, daß sie sich vereinigen, in Gemeinschaft leben und wirken und den Privat-erwerb aufgeben. Solange sie im wirklichen, d. h. im gesellschaftlichen Leben, getrennt, solange der Unterschied zwischen dem einzelnen und der Menschheit nur theoretisch, im „Bewußtsein“ aufgehoben wird, bleiben nicht nur die Menschen im wirklichen Leben voneinander getrennt, sondern auch der einzelne Mensch bleibt in seinem „Bewußtsein“ geteilt. Er muß sich anders fühlen und denken, als er in der Wirklichkeit, im Leben ist. — Die Sehnsucht, als isolierte Individuen so zu werden, wie wir uns fühlen, vorstellen und denken, hat alle die Illusionen hervorgebracht, welche seit der Entstehung des Christentums bis heute unsere Köpfe einnahmen. Anstatt es uns ehrlich einzugestehen, daß wir vereinzelt nichts, daß wir nur etwas werden durch die gesellschaftliche Vereinigung mit unseren Nebenmenschen, haben wir uns über unser Elend hinaussetzen, hinwegschwindeln wollen, haben wir uns innerhalb der gesellschaftlichen Vereinzelnung durch eine bloß theoretische Erkenntnis deifizieren, humanisieren, vermenschlichen zu können geglaubt. Wir glaubten eben durch bloßes Erkennen, durch philosophisches Begreifen, oder religiöses Empfinden, liebende, sittliche, göttliche, tugendhafte, fromme, selige Wesen zu werden — je nachdem wir uns unsere Natur religiös vorstellten oder philosophisch dachten — obgleich wir doch im wirklichen Leben lieblose, gottlose, elende, unselige, getrennte, vereinzelte Egoisten oder Urmenschen blieben. —

Der Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, Göttlichem und Menschlichem, oder wie man ihn auch sonst noch nennen mag,

dieser christliche Dualismus geht durch die ganze christliche Zeit hindurch, und die modernen, philosophischen, atheistischen Christen sind ihm ebenso unterworfen wie die alten, gläubigen Christen. Die Geschichte des modernen Christentums hatte denselben Verlauf wie die des alten. Das alte Christentum mußte, weil es eben nur eine Lehre, eine Theorie war, einen Lehrerstand, Priesterstand, eine Kirche einsetzen, und diese Kirche, einmal ins Leben getreten, mußte entarten, d. h. das Gegenteil dessen werden, wozu sie eingesetzt worden ist. Entstanden, um den Zwiespalt zwischen Göttlichem und Menschlichem, Theorie und Praxis, aufzuheben, um die Welt zu heiligen, zu deifizieren, um die Kluft zwischen dem einzelnen und der Gattung, die Feindschaft zwischen den Menschen auszugleichen, trat dieser Zwiespalt jetzt erst in seiner ganzen Schärfe hervor — dem Pfaffentum gegenüber erhob sich die mittelalterliche Feudalität und Leibeigenschaft: der praktische Egoismus der Welt gegenüber dem theoretischen der Religion — und der Kirche selbst hatten wir es zu verdanken, daß das ursprüngliche in der Theorie pantheistische Christentum einen so schroffen Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Geist und Leib, im Bewußtsein der Menschen erzeugte. — Im Verlaufe der Kirchengeschichte hat das Christentum sich aber reformiert und seinen ursprünglichen Gedanken wiederhergestellt; es kehrte zu seinem Ursprunge zurück, wurde protestantisch, rationalistisch, philosophisch, atheistisch — aber es blieb der Hauptsache nach, was es war, ein Ausdruck des Zwiespalts zwischen Theorie und Praxis, und auch die modernen Christen mußten, wie die alten, einen Lehrerstand, Priesterstand, ein philosophisches Pfaffentum einsetzen, weil sie eben dabei stehen blieben, das Menschliche nur theoretisch aufzunehmen und zu lehren. Das moderne Christentum, diese neue Religion, mußte dasselbe Schicksal wie die alte Religion haben; es mußte, einmal ins Leben getreten, entarten und in sein Gegenteil umschlagen.

Die moderne christliche Kirche ist der christliche — Staat. Wir meinen damit nicht jenes zwitterhafte Wesen, das nicht von der alten Kirche loskommen kann und zwischen ihr und dem Staate in der Mitte steht, nicht jenes Phantasiegebilde unserer Romantiker, welches zwischen dem mittelalterlichen Himmel und dessen irdischer Verwirklichung in der Luft schwebt, kurz, nicht den „christlich-germanischen“, sondern den modernen, den „freien“ Staat, wie er in Frankreich, England und Nordamerika wirklich, für uns Deutsche aber als Ideal existiert. — Dieser Staat ist die moderne Kirche, wie die Philosophie die moderne Religion. Dieser Staat

ist selbst nur die Existenzform der Philosophie, wie die Kirche nur die Existenzform der Religion war. — Aber auch er, der „freie Staat“, der entstanden ist, um den Zwiespalt der mittelalterlichen Welt wieder auszugleichen, auch er hat nur einen neuen und schärferen Gegensatz zwischen Theorie und Praxis ins Leben gerufen, denn er hat nur an die Stelle des alten Himmels und der alten Erde einen neuen Himmel und eine neue Erde gesetzt, hat nur das Christentum zu seiner Vollendung gebracht.

Der Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis war durch die mittelalterliche Kirche, durch das mittelalterliche Leben noch nicht prinzipiell und allgemein durchgeführt. Wie im damaligen Bewußtsein das göttliche Jenseits und gottlose Diesseits, so bewegten sich auch im damaligen Leben Pfaffentum und Laientum, Rittertum und Leibeigenschaft noch aus- und nebeneinander. Eines schloß das andere aus. Der Laie konnte nicht zugleich Pfaffe, der Leibeigene nicht zugleich Herr sein, wie die Erde nicht zugleich Himmel, wie der Leib nicht zugleich Geist, wie der Mensch nicht zugleich Gott, wie der einzelne nicht zugleich Gattungsmensch. Das war unchristlich; denn das Christentum, dieser theoretische Pantheismus, will ja die Zweiheit in der Einheit; der Gott-Mensch in einer Person ist ja das christliche Ideal. — Man versuchte es also, innerhalb des Christentums, d. h. theoretisch, noch einmal, diese Hexerei zustande zu bringen, im wirklichen Leben die Vereinzelung der Menschen fortbestehen zu lassen, und diese einzelnen Menschen zu deifizieren, zu humanisieren, zu Gattungsmenschen zu erheben, also die Trennung und Vereinzelung zu sanktionieren, wie im Himmel, so auf Erden.

Und sieh da! die Hexerei gelang vollständig. Die seligen Geister des christlichen Himmels wandeln auf Erden; es sind — die „freien Staatsbürger!“ — Der Himmel ist nicht mehr jenseits, sondern diesseits; es ist — der „Staat“.

Sind die „Staatsbürger“ die wirklichen Menschen? — Nein, es sind **nur** die Geister der wirklichen Menschen. Die Leiber dieser Geister sind in der — bürgerlichen Gesellschaft.

Der leiblose Idealismus des christlichen Himmels ist vom Himmel auf die Erde gekommen, Staat geworden. Aber neben ihm existiert auch noch der geistlose Materialismus der christlichen Welt; er existiert in der bürgerlichen Gesellschaft. — Der moderne Staat hat den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gattung wieder nur verschärft, ja, er hat ihn erst zu seiner Vollendung gebracht!

Je härter, durchgreifender und allgemeiner aber jetzt der Widerspruch zwischen dem Einzelnen und der Gattung ist, je mehr Menschen und je gewaltiger alle Menschen von diesem Widerspruch ergriffen werden, desto rascher ist sein geschichtlicher Verlauf, desto größer wird die Sehnsucht nach einer besseren Wirklichkeit, die, da sie nicht mehr im Jenseits gesucht wird, im gegenwärtigen gesellschaftlichen Leben erstrebt werden muß. Die Versuche, unsere Gesellschaft zu reformieren, werden so lange wiederholt, bis sie dem inneren Bewußtsein entsprechen, welches wir von unserem Leben haben. — In dieser reformatorischen oder revolutionären Zeit leben wir jetzt.

Deutschland aber hat es, wie gesagt und bekannt, in der Wirklichkeit nicht zum modernen freien Staate gebracht. Wenn aber diese moderne Kirche bei uns nicht praktisch geworden ist, so brachten wir es dagegen nach allen Beziehungen zu ihrer theoretischen Wirklichkeit. Die letzten deutschen Philosophen haben sich nur deshalb entzweit, weil der eine das Staatsprinzip ohne bürgerliche Gesellschaft, der andere das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ohne Staat konsequent — und der dritte endlich das Ganze, also den Widerspruch zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft prinzipiell vertritt.

Die Feuerbachsche „Philosophie der Zukunft“ ist nichts als eine Philosophie der Gegenwart, aber einer Gegenwart, die dem Deutschen noch als Zukunft, als Ideal erscheint. Was in England, Frankreich, Nordamerika und anderwärts gegenwärtige Wirklichkeit ist, der moderne Staat mit der ihm gegenüber stehenden, ihn ergänzenden bürgerlichen Gesellschaft, das wird in den „Grundsätzen zur Philosophie der Zukunft“ philosophisch, theoretisch ausgesprochen. Feuerbach spricht es z. B. aus, daß die Philosophie als solche überwunden, negiert, verwirklicht werden müsse. Aber wie? — Ueber das Wie ist er, wie der moderne Staat, mit sich selbst im Widerspruche. Einmal versteht er unter dem „wirklichen“ Menschen den vereinzelt Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, unter der „Wirklichkeit“ die „schlechte Wirklichkeit“ mit ihrem Rechte, mit ihrer Ehe, mit ihrem Eigentum — einmal huldigt er dem bornierten Individualismus, dem praktischen Egoismus -- ein anderes Mal antizipiert er dagegen den Gesellschaftsmenschen, den „Gattungsmenschen“, das „Wesen des Menschen“ und nimmt an, daß dieses Wesen im einzelnen Menschen, der es eben erkennt, steckte — was philosophischer Schwindel und moderne Staatsweisheit ist, da der Gattungsmensch doch nur wirklich ist in einer Gesellschaft, in welcher alle Menschen sich ausbilden und auswirken

oder sich betätigen können. — Dieser Widerspruch wird nur vom Sozialismus gelöst, der mit der Verwirklichung und Negation der Philosophie ernst macht, der die Philosophie wie den Staat beiseite liegen läßt — keine philosophischen Bücher über die Negation der Philosophie schreibt — und es nicht bloß ausspricht, daß, sondern wie die Philosophie als bloße Lehre zu negieren und im gesellschaftlichen Leben zu verwirklichen. — Es sind uns aber auch noch aus der philosophischen Schule konsequente Theoretiker, d. h. rein theoretische Egoisten überkommen, die auf der äußersten Spitze theoretischer Weisheit „einsam“ stehen und mit Verachtung von ihrem Himmel herabschauen auf das niedere Treiben der praktischen Egoisten, der schlechten „Masse“. Auf dieser Spitze steht z. B. Bruno Bauer, einsam, wie er sagt, ein moderner Säulenheiliger. — Ihm gegenüber erhob sich in neuester Zeit ein anderer, der gerade umgekehrt die „Masse“, die „schlechte Wirklichkeit“, den praktischen Egoismus verteidigt. Das ist Stirner, der „Einzig“; ihn wollen wir jetzt ganz speziell vornehmen.

Man sieht es den beiden letztgenannten Philosophen schon auf den ersten Blick an, daß sie nur die beiden Seiten des auseinandergerissenen Menschen sind. Der „Einsame“ und der „Einzig“ haben sich gegenseitig, wie Staat und bürgerliche Gesellschaft, zur Voraussetzung, und wir müssen, um den „Einzig“ zu beleuchten, den „Einsamen“, wenn auch nur beiläufig, hinzuziehen.

Der Religion ist es schon längst von der Philosophie selbst nachgewiesen worden, daß in ihrem Hintergrunde der krasseste Egoismus schlummere. Was ist aber der philosophische Humanismus anders als krasser Privategoismus? Ist der konsequente Philosoph, wie er in Bruno Bauer erscheint, nicht der selbstgenügsame Egoist, der Einsame, der in seinem Selbstbewußtsein selig und allmächtig ist? Hat er nicht die ganze Natur und die ganze Gattung verschlungen, verzehrt, aufgelöst und verdaut? Kann er nicht so gut wie der fromme Christ, der sein Abendmahl eingenommen hat, getrost aus der schlechten, verworfenen Welt scheiden? Hat er in der Welt etwas anderes zu tun, als die Welt — verachten zu lernen? — Leset Bruno Bauer! Die Verachtung der Welt der „Masse“ ist noch von keinem Kirchenvater und keinem Staatsmanne zynischer ausgesprochen worden als von ihm, dem letzten Philosophen. — Sehr natürlich! Ist doch die „Kritik“ nichts anderes als die hohe Staatspolizei, welche den Pöbel im Zaume hält, und was hätte diese Behörde zu tun, wenn es kein gemeines, niederträchtiges, schlechtes Gesindel gäbe? —

Ist aber der philosophische Kommunismus derselbe theoretische Egoismus wie der religiöse Humanismus, wie sollte er nicht auch denselben praktischen Egoismus im Hintergrunde haben? — Sowie der Religiöse dahinter kommt, daß es mit seinem himmlischen Egoismus, mit seiner Seligkeit, nichts sei, wird er zunächst ein Tier, verfällt er zunächst ganz in den irdischen Egoismus und erstrebt statt seines entäußerten theoretischen Wesens, statt Gottes und der himmlischen Seligkeit, sein entäußertes praktisches Wesen, Geld und Glück. — Ebenso verfällt der Philosoph, sowie er dahinter kommt, daß es auch mit dem „Geiste“ nichts ist, daß er einem „eingebildeten Wesen“, welches ihm zu gar nichts nutze war, gedient hatte, zunächst in den praktischen Egoismus und verwirft mit der transzendenten Humanität auch alle wirkliche Humanität.

II.

Nach Stirner bestand der ganze Fehler der bisherigen Egoisten nur darin, daß sie kein Bewußtsein von ihrem Egoismus hatten, daß sie nicht aus Prinzip Egoisten waren, sondern immer der Humanität zu huldigen heuchelten — daß der Krieg aller gegen alle, selbst in der freien Konkurrenz, nicht konsequent durchgeführt worden.

„Greife zu und nimm, was du brauchst!*)“ damit ist der Krieg aller gegen alle erklärt. Ich allein bestimme darüber, was ich haben will. — „Nun, das ist wahrlich keine neue Weisheit; denn so haben's die Selbstsüchtigen zu allen Zeiten gemacht.“ — Ist auch gar nicht nötig, daß die Sache neu sei, wenn nur das Bewußtsein darüber vorhanden ist. Wissen soll man's eben, daß jenes Verfahren des Zugreifens nicht verächtlich sei. Erst wenn Ich weder von Einzelnen noch von einer Gesamtheit erwarte, was Ich Mir selbst geben kann, erst dann entschlüpfe ich den Stricken — der Liebe. Nur daß das Zugreifen Sünde, Verbrechen ist, nur diese Satzung schafft einen Pöbel, und daß dieser bleibt, was er ist, daran ist sowohl er schuld, weil er jene Satzung gelten läßt, als besonders diejenigen, welche selbstsüchtig (um ihnen das beliebte Wort zurückzugeben) fordern, daß sie respektiert werde. — Kurz, der Mangel an Bewußtsein über jene „neue Weisheit“, das alte Sündenbewußtsein trägt allein die Schuld.“

*) Seite 341 ff.

Also das „Bewußtsein“ ist das einzige, was noch fehlt, um uns zu vollständigen Egoisten zu machen und folglich — den „Pöbel aufzuheben“.

Nicht die gegenseitige Entfremdung der Menschen, sondern der theoretische Ausdruck dieser Entfremdung: Religion und Philosophie — nicht der Krieg aller gegen alle, hervorgegangen aus der Vereinzelung und Entzweiung der Menschen im Leben, sondern das sie begleitende böse Gewissen — nicht das Verbrechen nach oben und das Verbrechen nach unten, kurz, nicht der Egoismus hat den Pöbel und seine Zwingherren zur Welt gebracht, sagt Stirner, sondern das „Sündenbewußtsein“, welches dazu kam, trägt allein die Schuld!

Wenn du ein Bein gebrochen hast, und der Bruch verursacht dir Schmerzen, und der Wundarzt legt einen Verband um den Bruch, so ist, nach unseren Philosophen, nicht der Bruch, sondern die schmerzliche Empfindung des Bruchs und der Verband die Ursache deines Uebels!

Weil du krank bist, wenn du den Arzt brauchst, darum schicke nur den Arzt fort, wenn du wieder gesund werden willst!

Das ist die Logik der „neuen Weisheit“. — Wie verhält es sich im übrigen mit ihr? —

Nicht unmittelbar, klagt Stirner, „nur durch die Sache kann einer den andern verkürzen, der Reiche z. B. den Armen, den Unbemittelten, durch das Geld.“ Stirner hätte nichts an der bestehenden Ausbeutung des einen durch den andern zu tadeln, wenn diese gegenseitige Ausbeutung eine unmittelbare, persönliche wäre. — Stirner ist nicht deshalb gegen die freie Konkurrenz, weil sie Raubmord, sondern nur deshalb, weil sie kein unmittelbarer Raubmord ist.

Ist aber vermittelter Raubmord etwas anderes als bewußter Raubmord, und hat Stirner nicht soeben erst darüber geklagt, daß unsern Egoisten das egoistische Bewußtsein fehle? —

Stirner hat nichts gegen den bestehenden praktischen Egoismus einzuwenden, als daß ihm das „Bewußtsein“ des Egoismus fehle. — Es wird sich zeigen, daß nicht dem bestehenden Egoismus, sondern ihm, dem eingebildeten Egoisten, das Bewußtsein des Egoismus fehlt.

Was ist zunächst der Egoismus überhaupt, und worin besteht der Unterschied zwischen dem egoistischen Leben und dem Leben in der Liebe? —

Lieben, schaffen, arbeiten, produzieren, ist unmittelbarer Genuß; ich kann nicht lieben, ohne zugleich zu leben, wohl zu leben — ich kann nicht produzieren, ohne zugleich zu konsumieren, zu genießen. Auch der Egoist will genießen! Wodurch unterscheidet sich also der Egoismus von der Liebe? — Dadurch, daß der Egoist das Leben ohne Liebe, Genuß ohne Arbeit, Konsumtion ohne Produktion, daß er immer nur zu sich nehmen und nimmer von sich geben, d. h. niemals sich hingeben will. Als Egoist kann er's aber auch nicht; er hat keinen Inhalt und muß stets fremden Inhalt zu erhaschen streben, weil er als Egoist sich selber fremd gegenübersteht. Er kann nicht schaffen, weil er keinen Inhalt hat. Er muß stets nach Genuß jagen, weil er niemals zu „des Lebens Vollgenuß“ kommt, und er kommt nicht dazu, weil er nicht schaffen kann. — —

„Du schaffst und liebst also doch auch nur um des Genusses halber?“ —

Nein, du altkluges Kind, ich schaffe und liebe keineswegs, um zu genießen, sondern liebe aus Liebe, schaffe aus Schöpferlust, aus Lebenstrieb, aus unmittelbarem Naturtrieb. — Wenn ich liebe, um zu genießen, dann liebe ich nicht nur nicht, dann genieße ich auch nicht — wie wenn ich arbeite, tätig bin, um etwas zu erwerben, ich nicht nur nicht frei tätig bin, nicht nur keine Lust und Liebe zur Arbeit habe, sondern mir in der Tat auch nichts erwerbe: ich zehre in dieser „Arbeit“, in dieser „Erwerbs-tätigkeit“ nur mich selber auf.

Das egoistische Leben ist das mit sich zerfallene, sich selbst verzehrende Leben der Tierwelt. Die Tierwelt ist eben die Naturgeschichte des mit sich zerfallenen, sich selber zerstörenden Lebens überhaupt, und unsere ganze bisherige Geschichte ist nichts als die Geschichte der sozialen Tierwelt.

Wodurch unterscheidet sich aber die soziale Tierwelt von der Tierwelt im Walde?

Durch nichts als ihr Bewußtsein. Die Geschichte der sozialen Tierwelt ist eben die Geschichte des Bewußtseins der Tierwelt, und ist die letzte Spitze der natürlichen Tierwelt das Raubtier, so ist der Höhepunkt der sozialen Tierwelt eben das bewußte Raubtier.

Die zivilisierte Barbarei fängt gerade da an, wo die unzivilisierte Wildheit aufhört. Der Wilde ist noch das Raubtier, dem sein entfremdetes Leben nur „unmittelbar“, „persönlich“, d. h. als natürliches oder leibliches gegenübersteht, wogegen schon dem Barbaren sein

geistiges Leben nicht minder als sein leibliches, sein sichtbares Ich (leibhaftiges Individuum) fremd gegenübersteht.

Der bewußte Egoismus hat ebenso seine Entwicklungsgeschichte wie der unbewußte Egoismus.

Wie in der Naturgeschichte, so mußte es auch in der Geschichte der Menschheit zur Tierwelt, zum Auseinanderfallen der Gattung in feindliche Individuen, Familien, Stämme, Völker, Rassen kommen; denn dieses Auseinanderfallen, diese Entfremdung ist die erste Existenzform der Gattung. Um zur Existenz zu kommen, muß die Gattung sich individualisieren. Durch den Gegensatz und Kampf der Individuen erwachte das erste Bewußtsein in der Menschheit. Das erste Bewußtsein ist das egoistische. Der Mensch konnte nicht anfangen, Ich zu sagen, ohne sich sein Du, sein alter ego, seine Nebenmenschen und die Natur als eine ihm fremde und unter Umständen feindliche Macht anzuschauen. Mit dem ersten in der Menschheit erwachten Bewußtsein war die soziale Tierwelt mit allen ihren egoistischen Begierden da. Der einzelne Mensch stand eben deshalb isoliert da, weil in seinem Bewußtsein alles andere ihm fremd gegenüberstand. Wie der Egoismus die gegenseitige Entfremdung der Gattung ist, so ist das Bewußtsein dieser Entfremdung (das egoistische Bewußtsein) das religiöse Bewußtsein. Die Tierwelt im Walde hat lediglich deshalb keine Religion, weil ihr das Bewußtsein ihres Egoismus, ihrer Entfremdung, d. h. weil ihr das Sündenbewußtsein fehlt. Das erste Bewußtsein in der Menschheit ist das Sündenbewußtsein — was auch in der Mythe vom „Sündenfall“ ausgesprochen ist. — Dieses der Anfang, die erste Entstehung des „bewußten“ Egoismus.

Aber was dem Einzelnen anfänglich fremd gegenüberstand, war zunächst nur einzelnes; es waren eben die einzelnen Dinge aus der Natur, die ihn umgab, die Menschen sowohl wie die Dinge als einzelne Naturmächte. — Je mehr er nun kennen lernte, desto mehr erweiterte sich sein egoistisches, religiöses oder „Sündenbewußtsein“ — bis er sich endlich der ganzen Menschheit gegenüber befand, wo sein entfremdetes Wesen die Menschheit, die ganze Gattung, d. h. sein Gott Mensch, Gott-Mensch, Christus, wurde.

Der Egoismus hat keinen Inhalt, sein Inhalt ist ihm entfremdet, und er kann daher nur anderes „verzehren“, „genießen“, nicht anderes schaffen. Verzehren kann auch nur der bewußte Egoist. Selbst der Gott-Mensch Christus wird nur „verzehrt“, im Abendmahl „genossen“. Auch der Gattungsmensch, „Geist“ der Menschheit, „Wesen“ des Menschen, kann vom Egoisten nur

erworben, ergriffen, erfaßt, begriffen, aufgelöst, verzehrt, verdaut, „genossen“ werden. Die „Kritik“ ist ein ebenso egoistisches Institut wie das Abendmahl. Sie ist wie die Religion der geistige, der theoretische Egoismus, also das egoistische Bewußtsein. Ihr fehlt als solcher, wie der Religion als solcher, die praktische Seite des egoistischen Bewußtseins, die egoistische Praxis, von welcher sie, das egoistische Bewußtsein, nur der theoretische Ausdruck ist, und ohne welche das egoistische Bewußtsein nicht denkbar, so wenig wie das Sündenbewußtsein ohne Sünde denkbar ist.

Als daher die egoistische Theorie, das egoistische Bewußtsein, Religion und Philosophie, ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, mußte auch die egoistische Praxis ihren Gipfelpunkt erreicht haben. — Sie hat ihn erreicht in der modernen, christlichen — Krämerwelt.

Was ist unsere Krämerwelt? — Sie ist die letzte Spitze der sozialen Tierwelt. Wie das Raubtier die letzte Spitze der Tierwelt im Walde, so ist die Krämerwelt die letzte Spitze der bewußten, sozialen Tierwelt. Im entäußerten Leben des tierischen Leibes, im Blute, genießt das Raubtier sein eigenes, entäußertes Leben. Im entäußerten Leben des sozialen Körpers, im Gelde, genießt die Krämerwelt ihr eigenes, entäußertes Leben. Der Gelddurst der Krämerwelt ist der Blutdurst des Raubtiers — die Krämerwelt ist habsüchtig, wie das Raubtier beutesüchtig ist. Das geldgierige Eigentumtier verzehrt nicht nur sein entäußertes theoretisches Wesen, seinen Gott, sondern vor allen Dingen sein entäußertes praktisches Wesen: Geld. Es geht nicht nur in die heilige Messe; es geht vor allen Dingen auf die profane Messe (Krämermesse), auf den Markt, um sein egoistisches Bedürfnis zu befriedigen. Wenn es auch die Kirche und den Gott als Sonntagskost hochzuschätzen weiß, so muß es doch die Börse und den Geldkultus (Gelderwerb) als sein täglich Brot betrachten.

In der sozialen Tierwelt geht der Egoismus und das egoistische Bewußtsein stets Hand in Hand. Je ausgebildeter die theoretische Entfremdung, desto ausgebildeter ist auch die praktische, und umgekehrt, je ausgebildeter der praktische Egoismus, desto ausgebildeter ist auch die Theorie, das Bewußtsein des Egoismus. In unserer Krämerwelt ist nicht nur die höchste Spitze der Tierwelt, das Raubtier, auch das Bewußtsein des Raubtiers ist hier vollendet. Was man bis jetzt noch immer mehr oder weniger ohne Bewußtsein und mit Unwillen geschehen ließ, die gegenseitige Ausbeutung der Menschen, wird nun mit Bewußtsein und Willen ausgeführt. Die privilegierten Räubereien hören

hier auf; die zufälligen Gewalttätigkeiten sind hier allgemeine Menschenrechte geworden. Die Menschenrechte sind die gleichen Rechte aller Tiermenschcn, d. h. aller isolierten sogenannten „unabhängigen“ „freien“ Individuen auf das entäußerte Wesen aller; der Krieg aller gegen alle ist sanktioniert. Die feierliche Erklärung der „Menschenrechte“ ist die feierliche Erklärung, weshalb alle Raubtiere gleich berechtigt sind. Sie sind es deshalb, sagen die „Konstitutionen“ der „freien Staaten“, weil sie als selbständige freie Wesen, d. h. weil sie als Egoisten, als „unabhängige Individuen“, erkannt und gesetzlich anerkannt sind.

Die „freie Konkurrenz“ unserer modernen Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des Raubmordes, sie ist zugleich das vollendete Bewußtsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung. Die vorhistorische Wildheit, die klassische Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft waren noch ihrem Wesen mehr oder weniger unangemessen, hatten noch beschränkte Gesichtskreise, hatten den Raubmord nicht zu dieser Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit unserer Krämerwelt gebracht. — Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, „bewußte“ und „prinzipielle“ Form des Egoismus.

Jetzt begreifen wir auch, was Stirner, dem der bestehende Egoismus nicht zusagt, weil er vermittelt ist, unbewußt will. Es tut uns leid, seine „Weisheit“, trotz seiner Protestation, für eine „alte“ erklären zu müssen, und wir können ihm nur den Trost geben, daß die „kritische“ Weisheit noch älter ist.

Was ist die Stirnersche „neue Weisheit“?

Um der religiösen Tierwelt zu entkommen, ruft Stirner aus, wollen wir wieder zur Tierwelt im Walde zurückkehren: *retournons à la nature!*

Was will dagegen die „kritische“ Weisheit?

Die Welt ist eine schlechte „Masse“, sagt der Hohepriester der „Kritik“; sie muß von der „Kritik“ aufgehoben werden. Im Himmel der „Kritik“ sind nur Geister ohne Leiber, einsame, bewußte Egoisten, ohne egoistische Praxis, ohne egoistische Bedürfnisse. — Brauche ich euch noch zu sagen, daß der klassische Boden dieser einsamen Egoisten ohne egoistische Praxis, dieser selbstgenügsamen seligen Egoisten, der christliche Himmel, das sündlose Paradies ist? — Aber ich will euch sagen, wo dieser Garten mit seiner unschuldigen Bevölkerung wirklich ist: — draußen vor dem Stadttore.

Die „Konsequenz“ des „Einzigem“, rationell ausgedrückt, ist der kategorische Imperativ: **Werdet Tiere!**

Die „Konsequenz“ des „Einsamen“, rationell ausgedrückt, ist der kategorische Imperativ: **Werdet Pflanzen!**

Das Ideal Stirners ist die bürgerliche Gesellschaft, welche den Staat — die Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu sich nimmt.

Das Ideal Bauers ist der Staat, welcher die bürgerliche Gesellschaft — die Pflanzenwelt, welche die Tierwelt in sich aufhebt.

III.

Man hat in jüngster Zeit bei uns so viel vom „leibhaftigen“ Individuum, vom „wirklichen“ Menschen, von der „Verwirklichung“ der Idee gesprochen, daß man sich nicht darüber wundern darf, wenn die Kunde davon auch nach Berlin gedrungen ist und da „philosophische Köpfe“ aus ihrer Seligkeit aufgerüttelt hat. — Aber die philosophischen Köpfe haben die Sache philosophisch verstanden. — Allerdings soll das leibhaftige Individuum an die Stelle des geistigen Menschen treten, aber nicht das sich selber entfremdete, nicht der isolierte, herz- und geistlose, seelenlose, tote Leib, wie der Egoist ihn sich gegenüberstellen hat, um ihn zu „genießen“ — sonst hätten wir nur an der Stelle des entfremdeten unsichtbaren Ich das entfremdete sichtbare Ich, an der Stelle des theoretischen den praktischen Egoismus — statt der Entäußerung unseres „geistigen“ die Entäußerung unseres „natürlichen“ Lebens — statt des „An- und Fürsichseins“ der Philosophie ihr sogenanntes „Anderssein“ — wir aber wollen das Sein für andere, das Füreinandersein der Menschen, das tätige, schöpferische Individuum.

Wir wollen es dem Philosophen begreiflich machen, was wir unter dem „wirklichen“, „lebendigen“ Menschen verstehen.

Wie die menschlichen Eigenschaften unser allgemeines Eigentum sind, so ist Eigentum des Einzelnen die Gesamtheit seiner verwirklichten Eigenschaften. So wie aber die menschlichen Eigenschaften erst dann wirklich unser allgemeines Eigentum sind, wenn sie durch soziale Erziehung ausgebildet worden sind, so wird das Eigentum des Einzelnen erst dann verwirklicht, sein wirkliches Eigentum, wenn er seine durch eine soziale Erziehung ausgebildeten Eigenschaften im sozialen Leben auswirken, betätigen kann. — So wie die allgemein menschlichen Eigenschaften, solange

sie unausgebildet sind, nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach unser allgemeines Eigentum sind, ebenso sind unsere durch eine soziale Erziehung ausgebildeten Eigenschaften, solange sie nicht im Leben betätigt werden, nicht wirklich, sondern auch nur der Möglichkeit nach unser persönliches, soziales Eigentum. — Oder philosophisch ausgedrückt: Solange das „geistige“ Eigentum nicht wirklich ist, sind die Menschen wohl „an sich“, aber nicht „für sich“ die Besitzer ihres geistigen Eigentums. Daß sie dann noch weniger soziale Eigentümer, Menschen für-einander, sich auswirkende Menschen, schöpferische, liebende Wesen sind, versteht sich von selbst, läßt sich aber philosophisch nicht ausdrücken. Die Philosophie, die so viele „Kategorien“ hat, kennt nicht die Kategorie Für-einander-sein. Sie hat es nicht über die Kategorie des „An- und Für-sichseins“ gebracht.

Stirner sieht nun ein, daß das „An- und Fürsichsein“ der Philosophie eine Abstraktion ist; aber anstatt zum Sein-für-einander fortzuschreiten, kehrt er vielmehr zum „Anderssein“ der Natur, zur Habsucht, zur Geistlosigkeit zurück. — Er verliert aus purer Angst, sein „leibhaftiges“ Individuum zu verlieren, allen Menschenverstand und alles Menschengefühl.

Der „Einzige“ ist der kopf- und herzlose Rumpf, d. h. er hat eben diese Illusion — denn er ist in der Tat nicht nur „geistlos“, sondern auch leiblos, er ist nichts als seine Illusion — wie der kritische Kopf, der „Einsame“, nicht nur leiblos, sondern auch herz- und kopflos ist.

Wie kritisiert der „Einzige“ den Liberalismus, Humanismus und Sozialismus?

Weil die Humanität, Vernunft und Liebe in der Philosophie nur Abstraktionen sind, deshalb sind sie überhaupt ohne Realität. Weil wir jetzt zu Menschen dressiert werden, deshalb dürfen wir auch nicht unser Wesen, unsere Eigenschaften, von innen heraus entwickeln, ausbilden, auswirken oder betätigen. — Weil unser Wesen uns bisher ein entfremdetes Heiligtum war, darum sollen wir dieses Heiligtum — verzehren. „Wenn du das Heilige verzehrst, dann hast du's zum Eigentum gemacht! Verdaue die Hostie und du bist sie los*!“

Als ob wir nicht längst unser „heiliges“ Eigentum verzehrten! Als ob das entfremdete „heilige“ Eigentum dadurch, daß man's verzehrt, persönlich würde! Als ob unser wirkliches Eigen-

*) S. 128.

tum, das an die Stelle der bisherigen Illusion treten soll, etwas anderes ist als die Verwirklichung und Betätigung unserer Eigenschaften — etwas anderes als die Produktion unseres Lebens statt der bisherigen Konsumtion desselben?

Der Sozialismus läßt den Staat beiseite liegen, denn er steht auf einem ganz anderen Boden. Vom Sozialismus kennt Stirner aber nur die ersten Anfänge, die noch auf den Voraussetzungen der Politik und der politischen Oekonomie beruhen — Babeuf, den französischen und den Arbeiterkommunismus — und auch diese Anfänge kennt er nur vom Hörensagen, sonst müßte er z. B. wissen, daß der auf dem Boden der Politik stehende Kommunismus selbst schon in die beiden Gegensätze des Egoismus (*intérêt personnel*) und des Humanismus (*dévouement*) längst auseinandergegangen ist. — Von der „Gesellschaft“ weiß er gerade so viel, wie die „Kritik“ von ihr weiß. — Seine Opposition gegen den Staat ist die ganz gewöhnliche Opposition der freisinnigen Bourgeois, welche es ebenfalls dem Staate in die Schuhe schieben, wenn das Volk verarmt und verhungert. —

Es ist dem Berliner Philosophen auch zu Ohren gekommen, daß man die „Anarchie“ angepriesen hat. Er will ebenfalls die „Anarchie“. — Aber, um eine „neue Weisheit“ zu sagen, tritt er mit dieser Proudhonschen Kategorie nicht nur gegen die Herrschaft einer jeden äußeren Autorität, sondern auch gegen die „Herrschaft der Vernunft“ auf. — Diese Weisheit ist jedoch so wenig neu, daß man, um ihr zu begegnen, zum Anfange der Geschichte, zum Ursprunge unserer sozialen Tierwelt zurückkehren muß, während man, um der Proudhonschen Anarchie zu begegnen, doch nur zum Anfange der neuesten Geschichte, zur religiösen und politischen Revolution zurückzukehren braucht.

Daß es dem „Einzigigen“ mit dieser neuen Weisheit Ernst ist, daß er nicht etwa nur gegen eine bestimmte Form der Vernunft und Sittlichkeit, sondern geradezu gegen den vernünftigen Inhalt aller bisherigen Formen der gesellschaftlichen Moral auftritt, das spricht er auf jeder Seite seiner Schrift aus. So z. B. würde er dem „humanen Liberalismus“ seine Heiligsprechung des „Menschlichen“ wohl hingehen lassen, wenn der „Humane“ unter dem „Menschlichen“ alles „Menschenmögliche“ begriffe, weil alsdann der Irrtum der „Humanen“ nur ein formeller, kein reeller wäre. „Wird aber „der Humane“ so human sein?“ Im Gegenteil! „Ueber die Hure teilt er zwar das moralische Vorurteil des Philosophen nicht; aber daß dies Weib ihren Körper zur Gelderwerbmaschine macht, das macht sie ihm als Menschen verächtlich. Er

urteilt: die Hure ist nicht Mensch, oder: soweit ein Weib Hure (Gelderwerbmaschine) ist, soweit ist sie unmenschlich, entmenschlich.“ — Das ist's, was Stirner an dem Humanismus auszusetzen hat. Würde „der Humane“ auch noch in der Gelderwerbmaschine etwas Menschliches erblicken, so würde Stirner allerdings in betreff seines Inhalts mit dem Humanismus übereinstimmen!

Der Humanismus ist nach Stirner nicht deshalb ein Irrtum, weil er den Menschen nur zum „Prinzip“ macht, d. h. weil er nur die theoretische Abstraktion des Menschen, also eine Illusion zum Inhalte hat, sondern deshalb, weil er (hört! hört!) „unter allen Sozialtheorien die vollendetste ist, weil er alles entfernt und entwertet, was den Menschen vom Menschen trennt“. — „Wie könnt ihr wahrhaft einzig sein, solange auch nur ein Zusammenhang zwischen euch noch besteht*)?“

Um den Widerspruch zwischen der humanen „Idee“ und der inhumanen Wirklichkeit aufzuheben, sollen wir nicht den Menschen verwirklichen, sondern von uns „abtun“ und zum „Tiere“ zurückkehren. Hielte sich der Mensch „nur für ein Tier, so fände er leicht, daß das Tier, das doch auch nur seinem Antriebe, gleichsam seinem Rate folgt, sich nicht zum Unsinnigsten rät und treibt, sondern sehr richtige Schritte tut**).“ **Retournons à la nature!**

Der Sozialismus sagt: Ihr sollt keine bloße Idealisten, sondern wirkliche Menschen sein. — Stirner sagt dagegen: „Jahrtausende der Kultur haben euch verdunkelt, was ihr seid, haben euch glauben gemacht, ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten, zu „guten Menschen“, berufen. Schüttelt das ab***).“

Ein Sozialist stellte die Forderung, wir sollen wirkliche Gattungswesen werden, womit er eine Gesellschaft forderte, in welcher jeder seine menschlichen Eigenschaften ausbilden und betätigen oder verwirklichen kann. Stirner will von diesem wirklichen Menschen nichts wissen†). Er macht dagegen seine Ansicht vom wirklichen Menschen in folgender Weise geltend: „Wirklicher Mensch ist nur — der Unmensch††).“ — „Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser „menschlichen Gesellschaft“ nicht am Herzen. Ich opfere ihr nichts, ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle ich sie vielmehr

*) S. 177.

**) S. 213.

***) S. 216.

†) S. 230.

††) S. 233.

in mein Eigentum und mein Geschöpf, d. h. (höret) ich vernichte sie und bilde an ihre Stelle den Verein von Egoisten*)."

Einziger, du bist groß, originell, genial! Aber ich hätte deinen „Verein von Egoisten“ gerne, wenn auch nur auf dem Papiere, gesehen. — Da mir dies nicht vergönnt ist, erlaube ich mir, den eigentlichen Gedanken deines „Vereines von Egoisten“ zu charakterisieren.

Unsere ganze bisherige Geschichte war nichts als die Geschichte von egoistischen Vereinen, deren Früchte — die antike Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft und die moderne, prinzipielle, universelle Leibeigenschaft — uns allen bekannt sind. Nun, nachdem der Kreislauf dieser egoistischen Vereine vollendet, verendet ist, schlägt der Egoismus in seiner Verzweiflung allerlei Kombinationen geschichtlich bereits überwundener Formen von Assoziationen des Egoismus noch einmal vor. Die Verzweiflung hat heutzutage schon manchen tollen Gedanken zur Welt gebracht. Daß sie aber auch auf den Gedanken verfallen würde, die rohe ste Form des Egoismus, die Wildheit, jetzt ins Leben einführen zu wollen — wer hätte das sich träumen lassen. Und doch ist es eben dieser Gedanke, der den „Einzigem“ beherrscht. Stirner will ganz im Ernste die ursprüngliche Form des egoistischen Verkehrs, den allerunmittelbarsten Raubmord, wiederhergestellt wissen!

„Das will Stirner?“ Ihr habt recht, wenn ihr nicht glaubt, daß der „Einzigem“ das will, und ich muß mein Wort wieder zurücknehmen. Stirner will überhaupt nichts. Er renommiert nur.

Es gereicht vielleicht dem „Einzigem“ zur Entschuldigung, daß er selbst nicht weiß, was er will. So meint er, gegen die „kritische Kritik“ zu kämpfen und ist selbst nur der Knecht der „Kritik“. Er will den „Staat“ fortwährend vernichten und bleibt fortwährend auf dessen Boden stehen. Er preiset aus allen Tonarten die Rückkehr zur Tierwelt an und meint am Ende nur — ein friedliches Vegetieren.

„Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des „Einzigem“ gegen den „Einsamen“, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die Einheit oder Einigkeit zurückgesunken zu sein. Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem anderen und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches. — Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen Geschiedenheit oder Einzigkeit.“

*) S. 235.

Gewiß, er verschwindet — wie vor dem Blinden das Licht — wie vor der Unwissenheit der Irrtum — wie vor dem Tode das Leben! — Um jeder Kollision, jedem Lebenskampfe auszuweichen, kehrt er in den Schoß der Erde zurück und — vegetiert!

Also die ganze Renommage mit der Brutalität läuft zuletzt doch nur auf den friedlichen Unsinn des „Einsamen“ hinaus!

Verhält es sich im übrigen mit dem Kampfe Stirners gegen Bauer anders? Ist Stirner überhaupt der praktische Egoist, der er zu sein sich einbildet? Ist er ein so verstockter Sünder, wie er meint? —

Da er gegen jeden „Beruf“, jede „Bestimmung“ eifert, so sollte man glauben, er selbst müsse über jede „Bestimmung“, über jeden „Beruf“ hinaus sein. Er ist es aber so wenig, daß er vielmehr fortwährend unter der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens steht. Seine Unbefangenheit ist eine Lüge, seine Roheit affektiert. Er hat „die Weisung der Kritik, keinen Teil unseres Eigentums stabil werden zu lassen und uns nur wohlzufühlen im Auflösen“, nicht vergessen und bleibt stets hinter seinem „Ideal“ des Egoismus zurück. Der Egoist, ruft ihm fortwährend sein kritisches Gewissen ins Gedächtnis zurück, darf sich für nichts so sehr interessieren, daß er sich seinem Gegenstande ganz hingibt und, wie Luther einmal, ausrufen müßte: Hier steh' ich, ich kann nicht anders! Das ist der Kernspruch aller Besessenen*). Ja, die „Sorge“, es möchte sich in ihm etwas „festsetzen“, läßt dieses altkluge Naturkind nicht einen Augenblick in Ruhe! Es kann seine „Bestimmung“ als Egoist niemals erfüllen. Es muß sich jederzeit fragen: „Folge ich mir selbst, meiner eigenen Bestimmung**),“ wenn ich diesem und jenem mich unbefangen hingebe? — — —

Wir haben schon im Eingange gesehen, daß Stirner mit den Philosophen in dem Satze übereinstimmt: Der einzelne Mensch ist die Gattung. Wir haben ferner gesehen, daß Bauer ebenso sehr Egoist wie Stirner, und daß dieser ebenso sehr Idealist wie Bauer ist, — daß Stirner mit aller seiner Brutalität zuletzt doch nur das friedliche Vegetieren meint — und daß er in letzter Instanz von der geheimen Polizeiaufsicht der „Kritik“ nicht loskommen kann. — Worin unterscheidet sich endlich der egoistische „Einzige“ vom kritischen „Einsamen“?

*) S. 80.

***) S. 223.

Der „Einsame“ ist der Egoist mit greisen Haaren, ein verkindischerter Alter, der „Einzig“ ist ein altkluges Kind. Der „Einsame“ ist der Sklave auf dem Throne; der „Einzig“ ist der Sklave, der seine Ketten gebrochen hat. — Bauer hat sich den theoretischen, Stirner den praktischen Unsinn in den Kopf gesetzt. — Vereinigt würden sie, wie unsere Zustände und wie ihr philosophischer Repräsentant Feuerbach, notwendig einer ferneren Entwicklung entgegengehen, und man hätte die Hoffnung, sie einmal als Sozialisten auferstehen zu sehen, nachdem sie der innere Widerspruch aufgerieben. — Getrennt wie sie sind, bleiben sie einsam, einzig, ohne leben, ohne sterben, ohne auferstehen zu können. Sie sind und bleiben — Philosophen.

Aus: Deutsche Brüsseler Zeitung (1847).

DIE FOLGEN DER REVOLUTION DES PROLETARIATS.

I.

Brüssel, den 10. Oktober. Eine wichtige Frage liegt in diesem Augenblicke unseren Freunden zur Diskussion vor, die Frage, welche Maßregeln die Proletarier zu ergreifen haben, nachdem sie durch den Sturz der herrschenden Klassen die politische Macht errungen haben. Diese Frage ist in doppelter Hinsicht unsere eigentliche Lebensfrage; von ihrer Beantwortung hängt es ab, 1. ob die oft erwähnte und viel beklagte „Spaltung im Lager der Radikalen“ der Art ist, daß sie nicht ausgeglichen oder uns schädlich werden kann, 2. ob die Revolution, welche von unseren Feinden mit Recht gefürchtet, von uns aber mit ebenso großem Recht ersehnt und erstrebt, und die jedenfalls früher oder später zum Ausbruch kommen wird, ob die Revolution, sagen wir, wieder den Herren Bourgeois allein, oder ob sie dem Volke, den Arbeitern heilsam wird. — Teils um auch hier, in diesem Organe des Radikalismus, zur Beantwortung derselben das unsrige beizutragen, teils um die Verhandlungen, welche sich über dieselbe entspinnen werden, auch unseren auswärtigen Freunden zugänglich zu machen, wollen wir eine kurze Uebersicht dieser Verhandlungen und beiläufig eine Einleitung zu denselben in diesem Blatte geben.

Bekanntlich war vor kurzem hier in Brüssel ein Kongreß von Nationalökonomen, welche zu dem Zwecke, dem Freihandel Vor-schub zu leisten, die Frage diskutierten, ob dieses System oder das entgegengesetzte, das System der Schutzzölle, im Interesse der ganzen Gesellschaft und namentlich auch, wie sie besonders hervorhoben, im Interesse der Arbeiter vorzuziehen sei. Die Herren Oekonomen, entweder selbst Bourgeois oder Vertreter derselben, hatten nur den äußeren Schein angenommen, als diskutierten sie

die beiden Systeme; denn es war von vornherein bei ihnen ausgemacht, daß sie nur das System des Freihandels adoptieren wollten. Es war vollends nur leerer Schein und pure Heuchelei, daß sie die beiden Systeme im Interesse der Arbeiter zu diskutieren vorgaben: denn wenn nicht einer unserer Freunde, Georg Weerth, durch einen glücklichen Zufall zu Wort gekommen wäre, so hätte auf dem ganzen Kongreß kein Mensch eine Silbe im Interesse der Arbeiter gesprochen, ebensowenig wie man überhaupt andere ökonomische Gründe als die längst bekannten vorzubringen wußte, welche sämtlich darauf hinauslaufen, daß die herrschende Klasse durch den freien Handel noch mächtiger, die Reichen durch diese freieste Konkurrenz noch reicher würden. — Gründe, welche vortrefflich im Interesse der gegenwärtigen Besitzer der Entwicklung der Industrie das Wort reden, aber schlechte Trostgründe für den Arbeiter sind, der seine Arbeit verkaufen muß. Durch den Freihandel wird alles so billig wie möglich, wird jede Ware auf ihren natürlichen Wert zurückgebracht, wie die Oekonomen sagen, d. h. ihr Tauschwert wird auf ihre Produktionskosten reduziert. Alsdann wird aber auch der Wert des Arbeiters auf sein natürliches Maß, wird auch der Arbeiter, sofern er eine Ware ist — und das ist er, solange er seine Arbeit verkauft — also auch der Arbeiter, sagen wir, wird alsdann auf seine Produktionskosten reduziert und erhält infolge der freien Konkurrenz, die erst durch den Freihandel ganz zur Herrschaft gelangt, nichts mehr für seine Arbeit, als was er eben bedarf, um existieren, um bei der Arbeit notdürftig und immer notdürftiger, von Zeit zu Zeit auch, wenn nämlich Handelskrisen eintreten, gar nicht leben zu können, sondern verhungern zu müssen. Durch dieses ökonomische Gesetz, welches längst von den anerkanntesten Oekonomen entdeckt und ausgesprochen worden ist, wird demnach allerdings jede Ware, aber eben deswegen auch der Arbeiter so billig wie möglich. (Vergl. Marx: *Misère de la Philosophie*.) — Die vortrefflichen Gründe also, welche man, nach dem Vorgange der früheren Oekonomen, für den Freihandel aufs Tapet gebracht hatte, sind, wie gesagt, schlechte Trostgründe für den Arbeiter. — Aber das hat man weislich verschwiegen. Man hat nicht den Mut gehabt, offenherzig alles zu wiederholen, was von den Oekonomen ausgesprochen worden ist. Nein! Man hat nur den Oekonomen nachgesprochen, was den Zuhörern angenehm sein konnte; das Mißliebige dagegen, das ökonomische Gesetz in seiner Anwendung auf den Arbeitslohn, hat man durch heuchlerische philanthropische Redensarten ersetzt und übertüncht. — Es war daher nötig, daß die Frage, welche auf dem Kongreß zur

Sprache kam, nachträglich noch einmal, auch im Interesse der Arbeiter, besprochen wurde. Das ist geschehen. Mündlich und schriftlich wurde gegen den Kongreß protestiert, und dabei hat es sich denn, namentlich für die, welche der mündlichen Diskussion beigewohnt hatten, klar herausgestellt, daß der Freihandel, so wenig wie der Schutzzoll, die Lage der Arbeiter auf die Dauer verbessern kann. Das beste, was man für das Schutzzollgesetz sagen konnte, war, daß es in denjenigen Ländern, wo die Industrie noch unentwickelt ist, daß es z. B. in Deutschland dazu beitragen könnte, die Industrie und infolge derselben das ganze Land auf diejenige Stufe zu heben, auf der die fortgeschrittensten Länder der zivilisierten Welt bereits stehen, jene Länder nämlich, welche zur weiteren Entwicklung ihrer Industrie des Freihandels bedürfen. — Das Schutzzollsystem würde also im besten Falle nur dazu dienen, das Freihandelssystem vorzubereiten, das System, welches gleichzeitig dem Bourgeois dazu dient, die Arbeit und den Arbeiter am besten, wie wir gesehen haben, auszubeuten. Folglich ist das Ziel aller heutigen Oekonomie, sie mag dem einen oder anderen Systeme huldigen, immer nur die Ausbeutung der Arbeit im Interesse der Nichtarbeiter, der reichen Bourgeois. Der Unterschied zwischen den Protektionisten (Anhänger der Schutzzölle) und den Freihandelsleuten besteht eben nur darin, daß letztere überall durch den Freihandel, also direkt, erstere dagegen indirekt, durch Schutzzölle, das Ziel der Bourgeoisie, die Ausbeutung der Arbeiter, am besten erreichen zu können glauben.

Natürlich entstand nun für die Arbeiter, die ihre Arbeit nicht länger mehr wie eine Ware von den Herren Bourgeois ausgebeutet sehen wollten, die Frage: „Da weder das Schutzzoll- noch das Freihandelssystem dem Arbeiter auf die Dauer von Nutzen ist, da ihm vielmehr beide Systeme höchst verderblich sind und zuletzt notwendig eine Revolution des Proletariats herbeiführen, so fragt sich: welche Maßregeln haben die Proletarier zu ergreifen, nachdem sie durch den Sturz der herrschenden Klasse die politische Macht errungen haben werden?“

So gestellt, und nach allen den erwähnten ökonomischen Handlungen, die ihr vorhergingen, in einer Arbeiterversammlung aufgeworfen, hat diese Frage eine ganz andere Bedeutung, als wenn sie von irgendeinem gelehrten oder ungelehrten Systemmacher ohne Rücksicht auf die existierenden gesellschaftlichen Zustände und Kämpfe, nicht im Interesse der unterdrückten Arbeiterklasse, sondern lediglich im Interesse eines beliebigen „Prinzips“ zur „Verwirklichung“ desselben aufgeworfen werden würde. — Nicht von

Prinzipien, sondern von Interessen, und zwar von denjenigen Interessen, die bis jetzt noch gar nicht zur Geltung gekommen sind, von den Interessen der besitzlosen Arbeiter, von ihrer Existenz handelt es sich!

Daß das Volk sich nicht mehr mit Ideen und Prinzipien, mit schönklingenden Redensarten von Bruderliebe, Freiheit und Gleichheit abspeisen lassen wird, nachdem es schon mehr als einmal durch diese Redensarten verführt worden ist, der Bourgeoisie die gebratenen Kastanien aus dem Feuer zu holen (man denke an die Julirevolution und deren Eskamoteurs Louis Philippe et Comp., und andere Beispiele. Anm. d. Red.) — daß die Arbeiter, wenn sie sich jetzt wieder gegen die Herren erheben, endlich auch einmal an sich selbst denken und alle ihre Herren, Aristokraten oder Bourgeois, die sie mit Gott für König und Vaterland oder mit Geld für Freiheit und Gleichheit und Bruderliebe „anführen“, zum Teufel schicken werden, — das haben schon alle diejenigen gemerkt, die, obgleich Demokraten alten Schlages, doch nur im Interesse der Arbeiter auf eine politische Revolution, auf den Sturz der herrschenden Klassen hinarbeiten. Man kann daher von ihnen allerdings schon nicht mehr sagen, daß sie nichts gelernt und nichts vergessen haben. Nein, etwas haben sie aus der Erfahrung ihres Lebens gelernt: sie haben die Perfidie und Gemeinheit der Geldmänner, den Hunger und die Empörung des Proletariats aus Erfahrung kennen gelernt. Sie haben daher auch Reformen in Bereitschaft, welche die Macht des Geldes vernichten, das Los der Arbeiter bessern sollen. Ja, alle radikalen politischen Demokraten sind jetzt auch mehr oder weniger „Sozialisten“ und „Arbeiterorganisateurs“. — Aber trotzdem daß die jüngsten Erfahrungen sie auf den Gedanken einer Sozialreform brachten, wollen sie doch schon bei dieser Reform keine Erfahrung zu Rate ziehen, bilden sich doch schon ein, ihre eben entstandenen Reformgedanken seien ewige Ideen und Prinzipien, glauben sie endlich doch schon, ihre nagelneuen sozialistischen Projekte auf ihre uralten politischen Ideen und Prinzipien begründen zu müssen, die sich so wenig als ewige erwiesen haben, daß sie der Geldmacht gegenüber vollkommen ohnmächtig, und daher bereits tot sind. — Würden sie, anstatt ihre alten Redensarten und ihre neuen Einfälle allein bei ihren Reformprojekten zu Rate zu ziehen, mehr Rücksicht auf die Verhältnisse und Tatsachen nehmen, so würden sie auch einsehen, daß alle Reformen, welche fortan im Interesse der Arbeiter unternommen werden können, mit der teilweisen Aufhebung der Privatindustrie beginnen und mit der gänzlichen Aufhebung derselben endigen

müssen, daß bei diesen Reformen der Willkür und dem Scharfsinn sehr wenig Spielraum gelassen, und daß, wenn einmal der Kampf der unterdrückten Arbeiterklasse gegen die herrschende siegreich durchgefochten worden ist, alle Organisationsprojektchen sämtlicher Demokraten und Sozialisten gewissen einfachen Maßregeln Platz machen müssen, welche von den ökonomischen Verhältnissen des Augenblicks und der Oertlichkeit bedingt und scharf begrenzt sind. Je einfacher diese Maßregeln, und je weniger abhängig sie von Systemmachern und Originalgenies sein werden, desto weniger wird die Spaltung im „Lager der Radikalen“ irgendeinen schädlichen Einfluß haben können, wenn es einmal zum Handeln kommt. Und je mehr wir uns jetzt schon über die Natur dieser Maßregeln verständigen, desto mehr werden wir uns davon überzeugen, daß jene „Spaltung“ ein purer Prinzipienstreit ist, folglich diejenigen nicht berühren kann, denen es nicht um den Sieg ihrer Interessen, kurz, um ihre bedrohte Existenz zu tun ist.

Bevor wir zur Beantwortung der Frage übergehen, welche Maßregeln das Proletariat zu ergreifen hat, nachdem es die politische Herrschaft errungen haben wird, müssen wir uns über die Bedingungen einer Revolution verständigen, welche vom wirklichen Volke, von den Arbeitern, von den Proletariern ausgeht, und durch welche diese letzteren die politische Macht erringen.

Eine Revolution des Proletariats setzt vor allen Dingen ein Proletariat — ein Kampf, bei dem es sich nicht bloß um abstrakte Prinzipien, sondern um fühlbare und greifbare Interessen, um die bedrohte Existenz der ganzen arbeitenden Klasse handelt, setzt voraus, daß die große Mehrzahl der Arbeiter schon gleichmäßig in ihrer Existenz bedroht ist, daß diese Arbeiter wissen, welchen Feind sie zu bekämpfen, und daß sie endlich die Mittel in Händen haben, ihn zu besiegen.

Noch sind die Bedingungen einer solchen Revolution des Proletariats nicht überall vorhanden, nicht in Deutschland, wo es noch eine ganze Stufenleiter von Volksbedrückungen gibt; nicht einmal in Frankreich — obgleich hier wie dort sehr bald eine Revolution zum Ausbruch kommen könnte, welche den Proletariern den Weg bahnt. — Vielleicht ist England das einzige Land in Europa, wo eine Revolution des Proletariats möglich ist, und wo sie in einer nicht mehr fernen Zeit eine Notwendigkeit werden wird. — Hiermit soll keineswegs gesagt sein, daß, wenn einmal in England die herrschende Klasse gestürzt ist, dieselbe Klasse in den übrigen Ländern der zivilisierten Welt noch fortbestehen könne. Denn die gesellschaftlichen Verhältnisse der ganzen zivilisierten Welt sind

viel zu eng ineinander verschlungen, als daß die Umwälzung derselben in einem Lande, und noch dazu in einem Lande wie England, dessen Handel und Industrie die Welt umfaßt, nicht auch eine Umwälzung derselben in allen übrigen Ländern zur Folge hätte. Wir haben's hier überhaupt nicht mit der Zeit zu tun, wann, und dem Orte, wo zunächst eine Revolution ausbrechen dürfte, sondern mit den notwendigen Voraussetzungen einer Revolution des Proletariats. Diese Revolution setzt, wie gesagt, einen gleichen Druck der Arbeiterklasse und die Mittel voraus, welche zum Sturze der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, durch die Arbeiterklasse erforderlich sind. Es fragt sich daher: Wie müssen die gesellschaftlichen Verhältnisse beschaffen sein, um jene Gleichmäßigkeit des Druckes und diese Mittel zu erzeugen?

Wir haben schon oben darauf hingedeutet, wie die freie Konkurrenz, in letzter Instanz der Freihandel, alle Arbeitslöhne gleichmache, indem sie den Wert der Arbeit, den Preis dieser Ware wie den Preis jeder anderen Ware, auf die Produktionskosten reduziert, aufs sogenannte Minimum, d. h. auf das Mindeste, was erforderlich ist, um den Menschen bei der Arbeit am Leben zu erhalten, mit andern Worten, auf das Mindeste, was erforderlich ist, um Arbeiter hervorzubringen. — Damit aber die freie Konkurrenz diesen höchsten Gipfel der Vollkommenheit erreiche, auf dem sie jenes von den Oekonomen als „natürlich“ bezeichnete Gesetz vollständig realisiert, muß eine Reihe von ökonomischen Tatsachen vorhergehen, müssen Maschinen erfunden, müssen die Produktionsinstrumente vervollkommenet und vermehrt, muß die Arbeit immer mehr geteilt, muß zu Zeiten mehr produziert als konsumiert werden, müssen infolge der Ueberproduktion Handelskrisen entstehen, welche ein ganzes Land ökonomisch zu ruinieren drohen, falls nicht alle Hindernisse beseitigt werden, die der Industrie noch im Wege stehen. Die freie Konkurrenz besteht eben in der Beseitigung alles dessen, was die Privatindustrie hemmen kann. Erst wenn infolge jener industriellen Entwicklung alle Monopole und Privilegien, alle Schutzzölle und Schutzgesetze beseitigt sind, welche eine einzige Branche der Produktion, z. B. die des Getreides oder irgendeine sonstige heimische Industrie, zum Nachteil aller andern begünstigt, erst dann kann die Produktion so wohlfeil wie möglich werden; erst dann wird der Wert jeder Ware auf sein „natürliches“ Maß, auf die Produktionskosten, reduziert; erst dann steigt die Produktion auf jene Höhe, daß wirklich mehr produziert wird als unter den jetzigen ökonomischen Verhältnissen konsumiert werden kann; erst dann stehen die Arbeiter unter dem

einen und gleichen Gesetze des Minimums der Löhne; erst dann werden sie massenweise aufs Pflaster geworfen unter der Wucht von regelmäßig wiederkehrenden Krisen. Dann aber haben auch die Arbeiter, um das Joch ihrer Unterdrücker ein für allemal abzuschütteln, nichts weiter zu tun als sich der bereits im Uebermaße vorhandenen Produktionsinstrumente zu bemächtigen und für ihre eigene Rechnung zu produzieren. — Haben einmal die gesellschaftlichen Verhältnisse diese Revolutionshöhe erreicht, dann kann auch nichts mehr eine Revolution des Proletariats aufhalten. Alle Maßregeln zur Fortentwicklung der Privatindustrie sind alsdann erschöpft, und die massenweise vorhandenen Produktionsinstrumente sind von ebenso massenhaft zusammengedrängten Proletariern umgeben, welche gemeinsam feiern und hinsterven mitten in diesem Reichtum von Produktionskräften. Die arbeitende Klasse hat alsdann ihren Feind kennen gelernt; sie weiß, daß die ihr feindliche Macht keine andere als die Privatindustrie ist; sie weiß, daß sie ihren Feind entwaffnen und mit seinen eigenen Waffen schlagen kann; ja, sie hat diese Waffen schon in Händen und braucht dieselben nur gegen ihren Feind zu kehren, um nicht allein für den Augenblick, sondern für immer in den Besitz alles dessen zu gelangen, was sie zum Leben bedarf. — Es ist augenfällig, daß mit einer solchen Revolution, welche die Produktionsinstrumente der großen Industrie den Privathänden entzieht, um sie dem Volke zur eigenen Benutzung zu überliefern — daß unmittelbar mit einer solchen Revolution ein großer Teil der Privatindustrie und des Privateigentums aufgehoben ist, ohne jemals wieder als solche hergestellt werden zu können. Die Produktionsinstrumente der großen Industrie: Maschinen, Fabriken, Eisenbahnen usw., diese Kapitalien, in deren Besitz nun das Volk gelangt, können nicht geteilt, müssen gemeinschaftlich verwaltet werden, wenn sie benutzt werden sollen. Zieht aber schon jetzt, wo die große Industrie noch in den Händen von Privatleuten und daher jeden Augenblick durch Handelskrisen usw. in ihrer Fortentwicklung gehemmt ist — zieht trotz alledem schon jetzt die große Industrie alle Gewerbe, selbst den Ackerbau, in ihr Bereich: welches Gewerbe will sich ihr denn noch auf die Dauer entziehen, nachdem sie Nationalindustrie geworden? — Wenn schon jetzt die große Industrie allen kleinbürgerlichen Gewerbefleiß zum Nachteil und gegen den Willen des Volkes vernichtet, ohne daß es in der Macht der Menschen steht, dies zu verhindern — welche Macht will denn noch den kleinbürgerlichen Gewerbefleiß retten, nachdem die große Industrie zum Vorteil des Volkes und seinem souveränen Willen gemäß betrieben wird?

Indem wir uns über die Natur einer Revolution des Proletariats verständigt, haben wir zugleich die Natur der Maßregeln entdeckt, welche nach einer solchen Revolution von den Arbeitern ergriffen werden können und müssen, um für alle Zeiten die Herrschaft der Bourgeoisie zu stürzen, die Macht des Geldes zu brechen, seinen Einfluß zu vernichten. — Sehen wir jetzt, welche Rückwirkung eine solche Revolution des Proletariats, die zunächst, wie wir fanden, von da ausgeht, wo die Industrie am weitesten fortgeschritten ist und unmittelbar in der großen Industrie eine radikale Umwälzung hervorbringt — sehen wir, welche Rückwirkung diese Umwälzung auf unsere sämtlichen Arbeits- und Verkehrsverhältnisse, sowohl auf die Verhältnisse des Besitzes wie auf die Weise der Produktion aller Lebensmittel und Reichtümer — sehen wir vor allem, welchen Einfluß eine Revolution des Proletariats, von welchem Lande der Welt sie auch ausgehen mag, auf die übrige Welt haben wird.

Die nächste Folge einer solchen Revolution auf alle Länder der zivilisierten Welt ist notwendig der Ruin, der Bankrott sämtlicher oder doch bei weitem der meisten großen Häuser, welche unmittelbar oder mittelbar am Welthandel beteiligt sind, sei es nun, daß sie selbst Fabrikation und Handel treiben, oder daß sie mittels Geld und Bankgeschäfte, mittels Eisenbahnaktien, Bank- und Staatspapiere, kurz durch irgendein Kreditverhältnis direkt oder indirekt mit der großen Industrie in Verbindung stehen. — Schon eine gewöhnliche Handelskrisis in England zieht, wie wir schon oft erfahren haben und in diesem Augenblick wieder sehen, in fast sämtlichen Ländern eine Unzahl von Bankerotten, und in deren Folge wiederum überall eine Stockung der Geschäfte, daher abermals Bankerotte und Arbeitseinstellungen usw. nach sich. Ein panischer Schrecken erfaßt alle Welt. Man vergißt Hungerjahre und Cholera. Morbus zieht die Kapitalien zurück und wartet auf bessere Zeiten. Inzwischen verelenden, verhungern Tausende von Proletariern — die „überflüssige“ Bevölkerung geht nach nationalökonomischen Gesetzen, zum Spotte aller Mildtätigkeit und zum Leidwesen aller Philanthropen, zugrunde. — Wenn das aber nach einer Handelskrisis ohne Revolution geschieht, was werden dann die Folgen einer Handelskrisis sein, die in eine Revolution des Proletariats ausläuft? — Nehmen wir an, es entstände in England eine Arbeiterrevolution, welche die Produktionsinstrumente der großen Industrie in die Hände des Volkes lieferte: was würde folgen, wenn sich zu dem Schrecken der Handels- und Geldkrisis jetzt noch dieser Revolutionsschrecken hinzugesellte? — Alle Kapitalien würden sich

vom Weltmarkte zurückziehen, alle Industrie würde stocken. Die Arbeiter würden ohne Arbeit, die kleinen Gewerbe ohne Verdienst sein. Eine allgemeine Unzufriedenheit würde sich im Volke, nicht nur in der Arbeiterklasse, sondern in jener ganzen Mittelklasse kundgeben, die vor und nach ins Proletariat geworfen wird und ihren Ruin vor Augen sieht. Das Beispiel einer großen Revolution, an und für sich schon mächtig genug, würde um so unwiderstehlicher auf sämtliche zivilisierten Länder wirken, je mehr sich zu dem moralischen Eindrucke jetzt noch ein in hohem Grade materieller beigeesellte. Ein allgemeiner Weltbrand würde entstehen, gegen den die uniformierten Pompiers der Palastbesitzer nichts ausrichten könnten, weil er an allen Punkten zugleich ausbräche. Was die Proletarier begonnen, würden die politischen Demokraten mit und ohne sozialistische Prinzipien bon gré, mal gré fortsetzen. Ueberall würde das Volk die politische Herrschaft an sich reißen und die brachliegenden Produktionsinstrumente der großen Industrie von Staats wegen in Betrieb setzen. Ueberall würde man nach dem Beispiele der englischen Proletarier die Arbeit organisieren und aus dem Ruin der Privatindustrie würde eine neue großartige Weltindustrie erstehen, welche nicht für Rechnung einzelner Privateigentümer zum größten Unglück der arbeitenden Klasse, sondern im Interesse des ganzen Volkes gemeinschaftlich betrieben würde.

II.

Brüssel, den 25. Oktober. Wir mußten uns zunächst über die Voraussetzung der in Rede stehenden Revolution verständigen, um die Folgen einer solchen gehörig würdigen zu können. Rekapitulieren wir nochmals kurz die Voraussetzungen.

Die große Industrie ist es, wie wir sahen, welche in letzter Instanz alle Mittel bietet zur Umwälzung der bisherigen, auf der Privatindustrie, dem Privathandel und dem Privateigentume beruhenden gesellschaftlichen Organisation. Sie ist es, welche die revolutionäre Klasse schafft und gegen die herrschende Bourgeois-klasse vereinigt. Sie ist es, welche das Proletariat in subjektiver Hinsicht befähigt, sein Joch abzuschütteln, indem sie ihm das Bewußtsein seiner Stellung gibt. Sie ist es endlich, welche auch die objektiven materiellen Mittel zu einer sozialen Umwälzung, welche einen solchen Ueberfluß an vervollkommeneten Produktionsinstrumenten schafft, daß nichts leichter ist als mittels derselben reichlich zu produzieren, was wir alle bedürfen, sobald die Hinder-

nisse beseitigt sind, welche heutzutage jeden Augenblick die Produktion hemmen.

Was hemmt heutzutage jeden Augenblick die Produktion? die Handelskrisen. — Wodurch entstehen die Handelskrisen? Aus Ueberproduktion. — Warum wird jetzt mehr produziert als konsumiert werden kann? Haben etwa alle Mitglieder unserer Gesellschaft im Ueberflusse was sie bedürfen? Nein, die meisten haben nicht einmal das zum Leben Notwendigste, viel weniger alles das, was der Mensch zur Entwicklung seiner sämtlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte bedarf; es müßte im Gegenteil noch viel mehr produziert werden als produziert wird, um alle Bedürfnisse und die Bedürfnisse aller zu befriedigen. Warum also kann jetzt nicht einmal dasjenige konsumiert werden, was produziert wird? Woher die „Ueberproduktion“, dieser scheinbare Ueberfluß mitten im Mangel? — Nun, wir haben es ja gesehen: Je mehr Fortschritte die Privatindustrie macht, desto mehr häufen sich die Kapitalien in einzelnen Privathänden, desto mehr sind folglich die Nichtbesitzer genötigt, ihre persönlichen Arbeitskräfte den Besitzern zu verkaufen, um ihre notwendigsten Lebensmittel zu erhalten. Der Arbeiter aber, der gezwungen ist, sich selbst, oder was dasselbe ist, seine Kräfte zu verkaufen, wird eine Ware; sein Wert steht unter denselben ökonomischen Gesetzen, wie der jeder anderen Ware — der Fortschritt der Industrie, die Teilung der Arbeit, die vervollkommeneten Produktionsinstrumente, die Konkurrenz der Maschinen sowohl wie der Arbeiter unter sich, machen den Arbeiter, wie jede andere Ware, billiger und reduzieren seinen Wert im Durchschnitt auf seine Produktionskosten, auf das was seine nackte Existenz kostet. Der Arbeiter kann also im Durchschnitt nicht mehr konsumieren, als was er zur Fristung seiner Existenz bedarf. Er darf nicht daran denken, alle seine Bedürfnisse zu befriedigen, seine sämtlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte zu entwickeln. — Aber selbst das, was er zur Fristung seines Daseins bedarf, kann er nicht jederzeit konsumieren. Das ökonomische Gesetz, wonach alle Warenpreise auf die Produktionskosten reduziert werden, ist wie jedes andere ökonomische Gesetz nur im allgemeinen oder im Durchschnitte richtig; es ist, mit anderen Worten, eine Abstraktion des Verstandes, der, indem er alle besonderen Fälle, die verschiedenen Schwankungen der Warenpreise in den guten und schlechten Geschäftszeiten vergleicht, die allgemeine Regel herausfindet, daß diese Warenpreise im Durchschnitte sich nach den Kosten berechnen, die ihre Produktion erheischen. Die Privatindustrie wird aber keineswegs durch dieses

Gesetz geregelt. Solange die Produktion sich in den Händen von Privatleuten befindet, solange der Austausch von Produkten ebenfalls nur von Privatleuten betrieben wird, kann man nie wissen, wieviel oder wie wenig produziert werden muß, um die Bedürfnisse der Konsumenten zu befriedigen, um nicht viel mehr oder viel weniger Waren auf den Weltmarkt zu bringen als eben verlangt, gekauft werden können. Dadurch aber entstehen die fortwährenden Schwankungen der Warenpreise. Die guten Geschäftszeiten wechseln ab mit schlechten, die günstigen Handelskonjunkturen mit sogenannten Handelskrisen. Diese letzteren folgen regelmäßig jenen ersteren. Weil die Privatindustrie und der Privathandel die Bedürfnisse des Weltmarktes nicht berechnen können, richtet sich in unseren gegenwärtigen Verhältnissen die Produktion nach Anzeichen, nach trügerischen Symptomen. Werden die Waren auf dem Weltmarkte gesucht, so sucht jeder einzelne die gute Geschäftszeit so viel wie möglich zu benutzen, so wird drauflos produziert, auf Spekulation gekauft, d. h. in der Hoffnung, die Waren später mit Profit wieder verkaufen zu können, bis sich endlich zeigt, daß der Weltmarkt überfüllt ist. Dann wird plötzlich alles „flau“, wie man sich in der Geschäftswelt auszudrücken pflegt. Die Warenpreise sinken unter ihre Produktionskosten herab; die Fabrikanten, welche nicht mit Schaden produzieren wollen, lassen weniger arbeiten. Infolgedessen sinkt auch der Arbeiter unter seine Produktionskosten, wird auch der Arbeiter „flau“. Er erhält alsdann für seine Arbeitskräfte nicht mehr soviel, als er bedarf, um nur existieren zu können. — Neue Ursache der Verminderung der Konsumtion! Die Handelskrisis steigt, die Handelsleute fallen, können sich nicht halten, machen Bankrott. Es wird immer weniger konsumiert, aber noch weniger produziert, weil der Schrecken sich aller Fabrikanten und Spekulanten bemächtigt. Dadurch, daß schließlich weniger produziert als konsumiert wird, erreicht die Handelskrisis ihr Ende. Es zeigt sich endlich auf dem Weltmarkte eine Neigung zum Steigen der Warenpreise; die wenigen Waren, die noch da sind, werden bald aufgekauft. Es lächelt den Kapitalisten wieder die Hoffnung auf Profit; man fängt daher wieder von neuem an zu produzieren. — Und welche Aussichten eröffnen sich dem Arbeiter, den man mit Unrecht einen „weißen Sklaven“ genannt hat — er ist kein Sklave, er ist nur eine Ware — welche Aussichten, fragen wir, eröffnen sich dieser Ware? — Nun auch ihr Preis wird sich wieder erholen; die Arbeiter, welche die Krisis überstanden haben, welche nicht ganz gestorben und verdorben sind während derselben, auch sie steigen

wieder im Preise. Die Folge davon ist wiederum, daß mehr Arbeiter produziert werden, daß die Arbeiter sich vermehren — wobei nicht zu vergessen, daß die Arbeiter sich in doppelter Weise vermehren, erstens, indem sie weniger sterben, sich mehr verheiraten, mehr Kinder produzieren, zweitens, indem sich mehr Menschen aus den Mittelklassen, die während der Krisen ruiniert worden sind, oder solche, die bisher ihre Arbeitskräfte der Agrikultur oder irgendeiner anderen Tätigkeit zugewendet haben, auf die industrielle oder Fabrikarbeit werfen. Diese Konkurrenz, verbunden mit der Konkurrenz der Maschinen, welche nun wieder täglich vervollkommenet und vermehrt werden, verbunden endlich mit der jetzt wieder zunehmenden Teilung der Arbeit und fabrikmäßigen Betreibung der Handwerke — welche bis jetzt noch nicht alle und nicht ganz fabrikmäßig betrieben worden sind — alles dieses, sagen wir, drückt rasch den Wert des Arbeiters wieder herab. Dazu kommt, daß die Arbeiter keineswegs so schnell im Preise steigen wie die anderen Waren, weil sie während der Krisis keineswegs alle konsumiert worden sind gleich diesen übrigen Waren, sondern größtenteils noch existieren — der Mensch hat ein zähes Leben. Der Arbeiter steigt daher nicht in demselben Verhältnisse, wie er gesunken ist. Er bringt es im günstigsten Falle selten weiter als zu seinen Produktionskosten. Die Konsumtion der Masse des Volkes beschränkt sich daher fortwährend auf gewisse einfache Nahrungsmittel, wie z. B. Brot, Kartoffeln und Branntwein und auf ebenso schlechte Kleidungsstoffe, Baumwollenzeug usw. — Nahrungsmittel und Stoffe, auf die sich bis jetzt auch die ganze Produktion im großen beschränkt.

Wir haben somit gesehen, was heutzutage die Produktion hemmt. Es ist nicht der Mangel an Produktionskräften, es ist der Mangel an Kraft zu konsumieren. Die Masse des Volkes ist eine Ware, deren Preis in den meisten Zeiten „flau“ ist, nie aber die Produktionskosten um vieles übersteigt. Das ist die Ursache, weshalb jetzt nicht soviel konsumiert als produziert werden kann, weshalb die Produktion in ihrer Qualität sowohl wie in ihrer Quantität beschränkt ist. Die Produktion kann nur dann gehoben werden, wenn die Konsumtion gehoben wird. Die Konsumtion kann aber nicht auf die Dauer vermehrt, noch weniger verbessert, sie kann weder quantitativ, noch qualitativ gehoben werden, solange der Arbeiter eine Ware ist, solange sein Wert unter dem ökonomischen Gesetze der Warenpreise steht. Erst dann, wenn die Arbeiter nicht mehr „flau“ werden, wird auch die Produktion nicht mehr „flau“ sein, sondern alle Bedürfnisse

des Menschen und die Bedürfnisse aller Menschen reichlich befriedigen können.

Wie müssen es nun die Arbeiter anfangen, um nicht mehr flau zu werden? — Antwort: sie müssen aufhören, eine Ware zu sein, aufhören, sich den Herren Bourgeois zu verkaufen. — Wovon sollen sie aber leben, wenn sie ihre Arbeit nicht mehr den Herren Bourgeois für Geld verkaufen? — Sonderbare Frage! Wovon leben denn die Herren Bourgeois selbst? Von ihrem Kapitale, von dem Profit und den Zinsen, die es abwirft. Was ist Kapital? Vorrätige, aufgehäufte Arbeit. Haben die Besitzer der Kapitalien ihre Arbeit selbst produziert? Nein, sie haben sie für ihre Rechnung von den Arbeitern selbst produzieren lassen. — Nun denn! So gut wie die Arbeiter für Rechnung der Herren Bourgeois produzieren können, werden sie es doch wohl auch für eigene Rechnung tun können? — Nein, um Kapitalien zu produzieren, muß man schon Kapitalien in Händen haben; man muß erstens soviel Vorrat an Existenzmitteln besitzen, um solange existieren zu können, bis man durch die Arbeit neue Existenzmittel geschaffen hat; zweitens muß man die Mittel zum Produzieren, die Produktionsinstrumente, die Werkzeuge der Arbeit in Händen haben. Die Arbeiter besitzen aber bekanntlich keine Kapitalien, weder hinreichende Existenzmittel während der Arbeit, noch weniger alle die Werkzeuge der Industrie, am wenigsten die Produktionsinstrumente der großen Industrie. Sämtliche oder doch fast sämtliche Kapitalien befinden sich in den Händen Weniger, in den Händen der Herren Bourgeois. Woher sollen also die Arbeiter die Kapitalien bekommen, welche erforderlich sind, um Kapitalien zu schaffen? — Ja, das ist eben der gordische Knoten, der nur mit dem Schwerte gelöst werden kann! — Gutwillig werden die Herren Bourgeois ihre Kapitalien nicht aus den Händen geben zum Besten der Arbeiter. Wie oft sie auch das Gemeinwohl, das Wohl der arbeitenden Klassen und andere ähnliche philanthropische Redensarten im Munde führen, so werden doch die philanthropischsten Bourgeois ihre Philanthropie schwerlich bis zu diesem bitteren Ernste treiben! Eine Revolution, das ist stillschweigende Bedingung, die muß vorhergehen. Mit schlagenden Gründen muß den Herren bewiesen werden — denn wenn die Gründe nicht schlagend sind, beweisen sie nichts — es muß ihnen also mit schlagenden Gründen bewiesen werden, daß sie sich den revolutionären Maßregeln zu unterwerfen haben, welche eine von den Arbeitern eingesetzte Zentralverwaltung ergreifen werde.

Diese Maßregeln können entweder derart sein, daß sie direkt zum Ziele führen — indem sie sämtliche Produktionsinstrumente der kleinen sowohl wie der großen Industrie den Arbeitern zur gemeinschaftlichen Produktion für ihre eigene Rechnung überliefern — oder derart, daß sie allmählich zu diesem Ziele hinführen. — Es ist nicht wahrscheinlich, daß man nach einer Revolution sogleich zu direkten Maßregeln schreite, da, um sie durchsetzen zu können, wenigstens die Mehrzahl des gesamten Volkes darüber einig sein müßte, für gemeinschaftliche Rechnung zu produzieren. Diese Einsicht kann aber höchstens bei den Arbeitern der großen Industrie, also nur bei einem Teile der Gesamtbevölkerung vorausgesetzt werden. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß man nach einer Revolution des Proletariats wenigstens diejenigen Maßregeln ergreifen wird, welche schon jetzt von den Demokraten in Vorschlag gebracht werden. Diese Maßregeln sind: Progressivbesteuerung der Kapitalien, teilweise oder gänzliche Aufhebung des Erbrechts, Einziehung aller brachliegenden Produktionsinstrumente, aller fürstlichen, geistlichen, adligen und sonstigen durch die Revolution herrenlos gewordenen Güter zugunsten des Volkes, d. h. 1. zur Gründung einer gemeinsamen, großartigen Industrie und Agrikultur, an welcher alle, die arbeiten wollen, sich beteiligen können, 2. zur Errichtung nationaler Erziehungsinstitute, in welchen die gesamte Jugend auf Staatskosten erzogen, unterrichtet und in praktischer Hinsicht ausgebildet wird, 3. zur Unterstützung aller Kranken und Arbeitsunfähigen. — Solche Maßregeln sind aber ihrer Natur nach nur transitorische; sie bereiten eine neue, gesellschaftliche Ordnung vor und treten in den Hintergrund, sowie die neue gesellschaftliche Organisation zum Vorschein kommt. Sie wirken in doppelter Weise, negativ und positiv, dahin, die heutige Organisation der Gesellschaft umzugestalten; negativ, indem sie die Privatindustrie untergraben; positiv, indem sie den Grund zu einer gemeinsamen Industrie legen, welche ganz andere Lebens- und Produktionsverhältnisse als die der heutigen Gesellschaft mit sich führt. — Wenn auch nur diejenigen sich an der gemeinsamen Industrie beteiligen, die durch die Konkurrenz ruiniert worden sind, und wenn es auch in der ersten Zeit nach der Revolution noch eine nicht unbedeutende Anzahl von Leuten gibt, welche von den Zinsen oder vom Profit ihrer Kapitalien leben können, so kann doch auf die Dauer keine Privatindustrie mehr bestehen, sobald jene Maßregeln in Wirksamkeit treten, und es bedarf zum Siege der gemeinsamen Industrie über die Privatindustrie nichts weiter als der einfachen Ausführung jener von

den radikalen, politischen Demokraten in Vorschlag gebrachten Maßregeln. — Man hat zwar gesagt, die Staatsindustrie könne mit der Privatindustrie nicht konkurrieren. Das ist wahr, aber nur solange, als die Privatindustrie und das Privateigentum vom Staate geschützt werden. Alsdann hat weder der Staat die Mittel, in so großem Umfange Industrie zu treiben, noch wird alsdann die Privatindustrie an ihrer Lebenswurzel, am Kapitale, so sehr angegriffen, um davon die galoppierende Schwindsucht zu bekommen. Alsdann ist vielmehr der Staat, welcher Industrie treibt, mit sich selbst im Widerspruche, indem er die Privatindustrie schützen und ihr dennoch Konkurrenz machen möchte; er ist ferner im Widerspruche mit der öffentlichen Meinung, welche die Privatindustrie aufrecht erhalten will; er ist endlich im Widerspruche mit den Interessen aller, die nicht selbst zur Staatsregierung gehören oder Staatsbeamte sind, denn solange der Staat die Privatindustrie schützt und sich im Gegensatze zur bürgerlichen Gesellschaft als Staat erhält, sind seine Interessen keineswegs mit den Interessen des Volkes oder der Gesellschaft verschmolzen, und die Regierung, wäre sie auch noch so demokratisch in ihrer Entstehung, in ihren Prinzipien, in ihrer Gesinnung: ihre Interessen würden immer im Gegensatz zu den Volksinteressen, ihre Maßregeln zur Vermehrung der Staatseinkünfte durch Steuern, Güterkonfiskationen oder durch irgendwelche Handels- und Finanzoperation, würden immer nur fiskalische sein und in ökonomischer Beziehung keine andere Bedeutung haben als in Preußen oder Rußland, wenn sie dabei die Privatindustrie schützen, die heutige Organisation der Gesellschaft aufrechterhalten wollen. In diesem Falle wären die von den Demokraten vorgeschlagenen Maßregeln weit entfernt, im Interesse des Volkes oder Fortschritte zu sein, vielmehr Rückschritte in ökonomischer Beziehung sowohl wie in politischer Hinsicht. Statt die lange von allen Demokraten ersehnte und erstrebte, aber niemals errungene wirkliche Selbstregierung, Selbstherrschaft und Selbstverwaltung des Volkes, würden sie nur eine russisch-türkische Regierung vorbereiten, oder vielmehr sie würden, sobald sich dieser Widerspruch ihrer Maßregeln mit ihren Prinzipien, mit den Interessen des Volkes herausstellte, ganz einfach sie wieder zurücknehmen und die alte Herrschaft der Bourgeoisie, die alte Organisation der Gesellschaft mit ihrer „Teilung der Gewalt“, mit ihrer freien Konkurrenz, mit ihrem Proletariate und ihrem Elende, allerdings gegen ihre Absicht wieder aufkommen lassen. Volksherrschaft und Privatindustrie, das sind eben ganz unversöhnliche Widersprüche, und nichts ist natürlicher als daß, wenn man eine

Staatsindustrie schaffen und daneben doch noch die Privatindustrie erhalten will, diese letztere den Sieg davonträgt und der Staatsindustrie sehr enge Schranken zieht, innerhalb welcher diese ihr kränkliches Dasein nur durch Ausnahmegesetze und Monopole kümmerlich erhalten kann. Sobald aber eine vom Volke eingesetzte Regierung im Interesse des Volkes der Privatindustrie offen den Krieg erklärt, indem sie eine großartige Nationalindustrie gründet für gemeinschaftliche Rechnung aller, die sich an derselben durch Arbeit beteiligen — sobald sie sich die Mittel zur Gründung einer solchen großen, gemeinsamen Volksindustrie durch Progressivbesteuerung des Privateigentums, Beschränkung oder Aufhebung des Erbrechts und andere ähnliche Maßregeln verschafft, welche sämtlich die Privatindustrie an ihrer Wurzel, am Kapitale angreifen, sobald sie endlich diese Mittel noch dazu verwendet, um alle Fähigkeiten der heranwachsenden Generation in öffentlichen und unentgeltlichen Erziehungsinstituten auszubilden, damit die gesamte Jugend imstande sei, ihre verschiedenen Anlagen und Talente in der gemeinschaftlichen Industrie betätigen zu können — welche Zukunft hat alsdann noch die Privatindustrie? Es fehlt ihr alsdann bald alles, um noch fortbestehen zu können, sowohl die Kapitalien wie die Menschen, sowohl die Unternehmen wie die Arbeiter, sowohl die Mittel wie die Lust. — Das Privateigentum darf weder durch Progressivsteuern noch durch Aufhebung des Erbrechts angegriffen werden, wenn es nicht in letzter Instanz aufgehoben werden soll; die Privatindustrie muß in ihrem Erwerbe gesichert sein und ihres Erwerbes froh werden können, wenn sie gedeihen soll. Kann aber die Privatindustrie, wenn auch nur eine einzige von jenen Maßregeln der politischen Demokraten in Wirksamkeit tritt, ihres Erwerbes froh werden?

Wir sehen also, daß es nach Vollzug jener Maßregeln nicht einmal der Bajonette der Proletarier bedarf, um die gemeinsame Industrie gegen die Konkurrenz der Privatindustrie zu beschützen. Entweder jene Maßregeln der Demokraten werden gar nicht durchgesetzt, oder alle Privatindustrie, aller Privathandel, alle Privatspekulationen, mit einem Worte, alles Privateigentum wird in demselben Grade aufgehoben, wie die Institutionen in Wirksamkeit treten, welche durch jene demokratischen Maßregeln geschaffen werden. Diese Maßregeln sind also, wie gesagt, nur transitorische, vorübergehende und revolutionäre. — Ihr positiver Teil, die gemeinsame Industrie und Erziehung, versteht sich späterhin von selbst; er braucht durch keine Gesetze und Dekrete mehr aufrechterhalten zu werden, sobald sein Gegenteil, die Privatindustrie

und Verbildung der Jugend, unmöglich geworden; dieser Teil der revolutionären Maßregeln wird vielmehr ein Teil der ganzen Organisation der Gesellschaft. — Ihr negativer Teil dagegen, die Progressivsteuer, Beschränkung des Erbrechts usw., fällt ganz weg, sobald es kein Privateigentum und keine Erbschaften mehr gibt.

Wir sehen ferner, daß die „Spaltung im Lager der Demokraten“, d. h. der Gegensatz zwischen den politischen Demokraten, Sozialisten, Arbeitsorganisateurs usw. einerseits, und den Kommunisten andererseits, nur in der Einbildung jener ersteren herrscht, dagegen in der Wirklichkeit, d. h. sobald jene von den Demokraten selbst vorgeschlagenen Maßregeln in Wirksamkeit treten, nicht existiert — es sei denn, daß die Sozialisten, Demokraten und Arbeitsorganisateurs, wenn es einmal zum Handeln kommt, vor ihren eigenen Maßregeln zurückbeben, um nicht ihren kommunistischen Konsequenzen den Weg zu bahnen. — Daß übrigens diese Konsequenzen im Gehirne jener Sozialisten, Demokraten und Arbeitsorganisateurs ebenfalls ganz anders aussehen, als sie in der Wirklichkeit sind, ist nicht schwerer nachzuweisen, als die Illusionen aufzudecken waren, welche sie sich von ihren sozialistischen, angeblich nicht kommunistischen Maßregeln machen. — Wir werden in einem folgenden Artikel auf diese Konsequenzen zurückkommen.

III.

Brüssel, 4. November. — Vor den notwendigen Konsequenzen der allgemeinen Revolution, die sie selbst erstreben und den Maßregeln, die sie selbst nach dem Siege derselben ergreifen wollen, weichen die politischen Demokraten zurück, wenn sie das „Gespenst“ dahinter sehen: das „Gespenst der Gesellschaft“, wie sich Herr Stirner in Berlin ausdrückt, das „Gespenst des Kommunismus“, wie sich die anderen Herren auszudrücken pflegen. — Diese Gespensterfurcht bekundet sich in einer Reihe von Schattenbildern, welche man vom Kommunismus entwirft, die aber bei Lichte besehen eben nur die idealistischen, die geistigen und geisterhaften Schatten der allerdings sehr kern- und körperhaften Gründe sind, die den Bourgeois veranlassen, sein Privateigentum, seine Privatindustrie und seinen Privatschacher als ein Heiligtum seiner „Persönlichkeit“ gegen jede gemeinschaftliche Verwaltung der Produktionsinstrumente zu verteidigen. — Beleuchten wir diese idealistischen Schatten, und wir werden sehen, daß sie sofort verschwinden,

wenn die Körper der Herren Bourgeois durch proletarische Körper verdrängt werden.

Wie sehen die kommunistischen Konsequenzen einer Revolution des Proletariats in der Wirklichkeit, und wie sehen sie in der Einbildung der Geisterseher aus?

In der Wirklichkeit muß eine ganz industrielle Entwicklung, die ganze Geschichte der Zivilisation, jener Revolution vorhergehen, die den Kommunismus zur Folge hat. In der Einbildung der Geisterseher ist der Kommunismus ein auf gewisse „Prinzipien“ gegründetes „System“, welches zu allen Zeiten und allen Orten, am leichtesten aber in den Urzeiten und in den Urwäldern „eingeführt“ werden könnte, wenn es nicht den „ewigen Wahrheiten“ des „gesunden Menschenverstandes“ den „Ideen des Rechts der Freiheit“ usw. schnurstracks zuwider liefe. — In der Wirklichkeit sind es die Interessen der unterdrückten Arbeiterklasse, der Proletarier, welche im Kampfe mit den Interessen der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, die kommunistische Bewegung bilden. In der Einbildung der Ideologen sind es neue Prinzipien im Kampfe mit den anerkannten, herrschenden — eine Geisterschlacht, in welcher die herrschenden guten Geister über die bösen, die unterdrückt sind, den Sieg davontragen. — In der Wirklichkeit sind beim Ausbruch einer Revolution des Proletariats, wie wir gesehen haben, Produktionsinstrumente im Ueberfluß vorhanden, welche mit Hilfe der Wissenschaft und einer von Sachverständigen angeordneten Arbeit ohne viele Mühe noch vermehrt werden können, so daß nichts leichter ist, als die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse aller, welche arbeiten wollen, zu schaffen, nachdem eine Zentralverwaltung, von Arbeitern eingesetzt, die Produktion und den Austausch der Produkte den Privathänden entzogen und selbst in Hand genommen haben wird. In der Einbildung der Geisterseher geht eine Gesellschaft, welche das Privateigentum aufhebt, aus Mangel am Notwendigsten zugrunde.

In der Wirklichkeit kann nach einer Umgestaltung der Produktionsweise, wie sie eine Revolution des Proletariats mit den alsdann vorhandenen Produktionsinstrumenten der großen Industrie zur Folge hat, von einer Teilung keine Rede mehr sein. In der Einbildung der Ideologen müssen nach Aufhebung des Privateigentums die „Güter“ immer von neuem „geteilt“ werden. — In der Wirklichkeit endlich ist es, wie gesagt, nicht mehr der Mangel, sondern der Ueberfluß an Produktionskräften im Verhältnis zu den Konsumtionskräften der großen Mehrzahl, was die Produktion jeden Augenblick hemmt. Es sind also vor allen Dingen die Konsumtions-

kräfte, welche gesteigert werden müssen, um sodann nach den zunehmenden Bedürfnissen der Konsumenten die Produktion zu steigern. Aus ökonomischen wie medizinischen Gründen handelt es sich vor allen Dingen darum, daß das Volk mehr und besser konsumiere; und da diesem nichts im Wege steht als die Privatindustrie, der Privathandel und das Privateigentum, so ist das erste, was eine aus der Revolution des Proletariats hervorgegangene Regierung zu tun haben wird, natürlich nichts anderes, als die Produktionsinstrumente den Privathänden nach und nach zu entziehen, die Produktion alsdann nach den verschiedenen Fähigkeiten der Menschen und des Bodens für gemeinschaftliche Rechnung betreiben zu lassen, und den Austausch der Produkte endlich, wie die Produktion selbst, nicht mehr der Spekulation und dem Privathandel zu überlassen, sondern nach den vorhandenen Bedürfnissen des Volkes zu regeln.

Das sind die ersten kommunistischen Konsequenzen einer Revolution des Proletariats in der Wirklichkeit, und wir wollen nicht im mindesten leugnen, daß dieser Anfang seine Schwierigkeiten und seine Schattenseiten haben wird. Eine Revolution, sagte schon St. Just, wird nicht mit Rosenwasser gemacht, und am wenigsten eine Revolution des Proletariats. Aber nicht die, welche die Revolution machen, nicht die Proletarier, sondern die Konterrevolutionäre, die Bourgeois und ihre konstitutionellen oder auch nicht konstitutionellen Regierungen, sie allein haben Ursache, vor den Schattenseiten einer solchen Revolution zurückzubeben: denn sie selbst und allein bilden in letzter Instanz alle diese Schattenseiten einer Revolution des Proletariats. Welche Herren werden sich über „Tyrannei“, „Diktatur“, „Terrorismus“ u. dgl. zu beklagen haben? Die Herren Bourgeois, die Konterrevolutionäre, die den Terrorismus provozieren werden. — Welche persönliche Freiheit wird Gefahr laufen, verletzt zu werden? Die der Herren von Gottes- und Mammons Gnaden, welche konspirieren werden, die alte gesellschaftliche Ordnung, bei der sie sich so wohl befanden, wieder herzustellen. — Wer wird die Arbeit, die verrichtet werden muß, um die ersten dringenden Volksbedürfnisse zu befriedigen, wer wird diese erste und schönste Pflicht der Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft vernachlässigen und wie die Pest scheuen? Wer anders als der Faulenzer, der bisher gewohnt war, von der Arbeit anderer zu leben?!

Wie erscheinen nun diese wohlbegründeten Bedenken unserer gegenwärtigen Machthaber in der Phantasie der Ideologen, die keine Machthaber sind?

Die Arbeitsscheu der großen Herren verwandelt sich im Gehirne der Ideologen in das „Prinzip“: der Mensch ist faul; die Besorgnis der Herren Bourgeois um ihre teure Persönlichkeit wird hier zum Prinzip der Persönlichkeit, welches mit dem kommunistischen „Prinzip“ unverträglich ist — kurz, die sehr begründete Angst der besitzenden und mächtigen Herren vor der kommunistischen Bewegung wird bei denen, die nichts zu verlieren haben als ihre Illusion, eine lächerliche Furcht vor der Verletzung gewisser Prinzipien, welche, wie sie glauben, die „ewigen Grundlagen“ alles gesellschaftlichen Lebens seien, während diese Prinzipien in der Tat nur Produkte unserer jetzigen gesellschaftlichen Entwicklungs-epoche sind. — Zum Beispiel:

Die idealistischen Gegner der kommunistischen Bewegung, diese armen Schelme, welche keine Bourgeois sind, ereifern sich fortwährend darüber, daß das kommunistische „Prinzip“ das „Prinzip“ der persönlichen Freiheit verletze. — Nun läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die persönliche Freiheit gewisser Herren durch die kommunistische Bewegung des Proletariats verletzt werden wird. Aber sind diese Herren denn „Prinzipien“? Wie kommen die Ideologen auf die Idee, daß ein „Prinzip“ verletzt werde? Halten sie doch nicht das „Prinzip“ der persönlichen Freiheit dadurch verletzt, daß z. B. in einer Republik die Volksvertreter verpflichtet sind, Haus und Hof zu verlassen, um die Funktionen eines Volksrepräsentanten zu verrichten — oder daß die Bürger in einem gewissen Alter im Heere dienen müssen usw. — Weshalb halten sie denn das „Prinzip“ der Freiheit verletzt, wenn die Arbeitsfähigen nach ihren Fähigkeiten zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen verpflichtet sein sollen zu arbeiten? — Um dieses „prinzipielle“ Bedenken zu verstehen, brauchen wir nur auf die Entstehung, auf den geschichtlichen Ursprung unserer Freiheitsprinzipien zurückzugehen. Diese Prinzipien sind in derjenigen Epoche unserer geschichtlichen Entwicklung zum Vorschein gekommen, in welcher es ein dringendes Bedürfnis der Gesellschaft geworden, sich von den Feudalbanden zu befreien, die im halb-zivilisierten Mittelalter zum gesellschaftlichen Leben notwendig waren, die aber später, als die Zivilisation fortschritt, als neue Kommunikationswege die Völker miteinander verbanden und der moderne Welthandel mit der modernen Industrie entstand, diesen Fortschritt der Zivilisation hemmten. Die freie Konkurrenz wurde eine Notwendigkeit, ein allgemein gefühltes Bedürfnis, und dieses Bedürfnis erzeugte die revolutionären Ideen der Freiheit, Gleichheit und Menschenverbrüderung (Liberté, Egalité, Fraternité). —

Wie man damals unter Egalité die Gleichheit vor dem Gesetz, unter Fraternité die Aufhebung des Stände- und Zunftwesens, überhaupt aller Schranken, welche den Verkehr der Nationen hemmten — also nicht die Egalité und Fraternité der heutigen Humanisten — ebenso verstand man damals auch unter Liberté nicht jene idealistische, humanistische, unbestimmte, unaussprechliche, allgemeine Freiheit, sondern die sehr bestimmte und sehr bekannte freie Konkurrenz, welche aber freilich damals ihren bestimmten und bekannten Charakter noch nicht entwickelt hatte, vielmehr noch mit jenem Nimbus des Gemeinwohls und der ihr huldigenden öffentlichen Meinung umgeben war, der allen Fortschrittstendenzen eigen ist. — Die revolutionären Ideen von damals sind die konservativen Ideen von heute, insofern das, was man damals noch zu erkämpfen hatte, heute schon ein Besitztum geworden.

Wer sich heute, wo die Bourgeoisie die „Idee“ der freien Konkurrenz in der ungeniertesten Weise von der Welt und zu ihrem großen Vorteil „realisiert“ — wo Millionen von Arbeitern nach diesem „Prinzip“ exploitiert werden — wer sich heute für dieses Freiheitsprinzip ausspricht und seine Prozente daraus zieht, ist kein Revolutionär, das sieht jedes Kind ein. — Aber wer sich heute für dieses Freiheitsprinzip erklärt, ohne seine Prozente daraus zu ziehen, ist auch kein gefährlicher Mensch für das Bestehende: wie sehr er auch sonst gegen die Konservativen zu schimpfen verstehen mag, er ist doch selbst nur der Advokat der Konservativen, wenn er jenes Prinzip gegen diejenigen geltend machen möchte, die der bürgerlichen Freiheit, der Freiheit des Bürgers, des Bourgeois, im gegenwärtigen Interesse des Volkes den Krieg erklären. — Nichts anderes aber tun jene Ideologen, die den Kommunisten das „Prinzip“ der persönlichen Freiheit entgegenhalten. Sie wissen freilich nicht, daß sie mit diesem tiefsinnigen Gedanken nur die „ewigen Wahrheiten“ der herrschenden Bürgerklasse den unterdrückten Proletariern entgegenhalten. Der Ideologe adoptiert die herrschenden Ideen und die Ideen der Herrschenden mit desto blinderer Gläubigkeit, er ist um so größerer Ideologe, je weniger er den Zusammenhang der Ideen unter sich und mit den Zuständen, aus welchen sie hervorgegangen sind, kennt, je unbekannter er mit ihrer Entstehungsgeschichte und mit der Geschichte überhaupt, kurz, je unwissender er ist. Was charakterisiert den Ideologen überhaupt? Der Glaube an die Ideen, an die Ewigkeit und Selbständigkeit der „absoluten Wahrheit“. — Die Wahrheit, welche immer nur die Wahrheit eines Verhältnisses, der wahre Ausdruck der Bedingungen ist, durch welche ein Verhältnis existiert, ohne welches

es sich selbst widersprechen, verneinen, vernichten und folglich gar nicht existieren würde — die Wahrheit ist in der Einbildung des Ideologen etwas, was sich nicht auf bestimmte materielle Verhältnisse, sondern nur auf sich selbst bezieht. Der Ideologe abstrahiert von den materiellen Verhältnissen in doppelter Weise; entweder er kennt die Verhältnisse und zieht selbst aus ihnen ihre Wahrheit, stellt aber diesen Auszug ohne Beziehung auf die Verhältnisse, aus welchen er sie gezogen hat, also beziehungslos oder abstrakt dar, oder er kennt nur diese Abstraktionen, die er in ihrem Zusammenhange gründlich, philosophisch studiert hat. In beiden Fällen ist er ein wissenschaftlich gebildeter Ideologe, ein Philosoph. — Außer diesen gibt es aber noch eine ganze Masse von Ideologen, die weder die Verhältnisse noch deren Philosophie studiert haben. Sie wissen selbst nicht, wie sie zu ihren Ideen gekommen sind. Sie haben aus den herrschenden Ansichten, aus den zurzeit anerkannten Wahrheiten mittels ihrer fünf Sinne dasjenige genommen und sich angeeignet, was der gewöhnliche Menschenverstand, wenn er gesund ist, ohne Mühe und Studieren zu fassen vermag. Diese unschuldig eingesogenen Ideen halten sie um so mehr für „ewige Wahrheiten“, je weniger ihnen das Verhältnis derselben zu anderen bereits vergangenen „ewigen Wahrheiten“ und zu den materiellen Tatsachen, deren theoretischer Ausdruck sie sind, bekannt ist. — Wenn man diesen Leuten ihre Unwissenheit vorhält, so pochen sie auf ihre gesunden fünf Sinne, auf ihren gesunden Menschenverstand. — Der gesunde Menschenverstand ist allerdings eine schöne Sache. Verwendet man ihn aber nicht dazu, die Dinge kennen zu lernen, über welche man aburteilt, so ist man trotz allem gesunden Menschenverstand in seinem Urteil borniert, dumm und anmaßend zugleich, so gehen eben jene unbewußt reaktionären Tendenzen daraus hervor, welche der wirklichen Bewegung des Volkes als die „Prinzipien“ seiner Unterdrücker entgegen sind, wie es freilich einmal eine Zeit gab, in der diese Volksbeglucker an der Spitze der Bewegung standen, und in welcher folglich auch ihre Ideen die Fortschrittsideen waren.

Wie hat man sich im vorigen Jahrhundert zur Zeit, als die Ideen der Bourgeoisie noch Fortschrittsideen waren, gegen die feudalen Ideen, Prinzipien, Tugenden und ewigen Wahrheiten verhalten? Wie verhält sich noch zur Stunde in einem Lande wie Preußen, wo noch ein ritterlicher König und ritterliche Zustände existieren, und wo deren Anhänger gegenüber der liberalen Bewegung der Bourgeoisie das ritterliche Prinzip des Vertrauens, der Treue usw. geltend machten — wie verhält sich, fragen wir, die

Bourgeoisie gegen die feudalen „Prinzipien“, die doch auch einmal „ewige Wahrheiten“ waren und es hier und da noch immer sind? Sie hält es nicht einmal der Mühe wert, diese „Prinzipien“ theoretisch zu bekämpfen; sie liefert, wo sie es kann, den faktischen Beweis ihres Mißtrauens, indem sie der „ungeschwächten Krone“ keinen Pfennig Kredit bewilligt. Kommt die liberale Presse noch zuweilen auf das „Prinzip“ des Vertrauens zurück, so geschieht es nur, um dieses „Prinzip“ humoristisch zu verhöhnen.

Die liberale Bourgeoisie erwartet von der Seite der Proletarier und Kommunisten kein anderes Verhalten gegen ihre bürgerlichen „ewigen Wahrheiten“. Die Proletarier und Kommunisten halten es auch nicht mehr der Mühe wert, diese „Wahrheiten“ theoretisch zu bekämpfen. Sie werden sich ebenfalls damit begnügen müssen, den faktischen Beweis zu liefern, daß es mit den bürgerlichen Prinzipien zu Ende ist, von dem Augenblick an, wo das Proletariat die Mittel in Händen hat, die Privatindustrie aufzuheben. — Zur wirklichen Bourgeoisie werden sich die Proletarier verhalten, wie zu einem Feinde, den man nicht theoretisch zu widerlegen, sondern praktisch unschädlich zu machen sucht. Zu den unschädlichen Theoretikern der Bourgeoisie aber werden sie sich nur noch humoristisch verhalten und die Bedenken derselben nicht mehr ernsthaft widerlegen, sondern herzhaft verhöhnen. — In einem Lande wie Deutschland, wo noch das alte, gottselige Untertanenverhältnis existiert, werden sie, die besitzlosen Untertanen, zwar jeden Augenblick bereit sein, sich mit den besitzenden Untertanen zu vereinigen, um die Hohen, Höchsten und Allerhöchsten um einen Kopf kleiner zu machen, aber was hilft unseren Vaterländern ihre Bereitwilligkeit? Die besitzenden Untertanen sind schon zu feig geworden, um sich zum Zwecke einer Revolution mit ihren besitzlosen Untertanen zu vereinigen. Ihr staatsbürgerlicher Haß gegen ihre Bedrücker wird schon durch ihre hausbürgerliche Furcht vor ihren Gedrückten gelähmt — ihre lahme Opposition bringt es zu keiner Revolution mehr! Daran sind aber nicht die deutschen Proletarier und Kommunisten schuld, die, wie gesagt und wie bekannt, jeden Augenblick zu einer Revolution bereit sind, bei der sie nichts zu verlieren und nichts zu gewinnen haben — daran sind überhaupt nicht einzelne schuld, wie diejenigen sich einbilden, die nichts weiter wissen, als was ihnen ihr „Menschenverstand“ sagt — daran ist vielmehr die ganze deutsche Misère schuld, welche, obgleich noch nicht reif genug zu einer Revolution, die vom Proletariat allein ausgehen muß, doch schon zu reif, überreif, faul und verdorben ist für jene, die nur aus der Vereinigung von

Proletariat und Bourgeoisie hervorgehen kann. Der Gegensatz dieser beiden Klassen, in Deutschland nicht ausgebildet genug, um hier jemals ohne Anstoß von außen eine proletarische Revolution zuwege zu bringen, ist doch schon zu ausgebildet, um hier eine bürgerliche in Aussicht zu stellen, die nur da entstehen kann, wo dieser feindliche Gegensatz noch schlummert, wie dies vor der französischen Revolution der Fall war. — Die deutsche Bourgeoisie, welche schon zuviel von den verbotenen Früchten dieser bürgerlichen Revolution genossen hat, um noch eine ähnliche Revolution in jugendlicher Unschuld und Begeisterung durchzukämpfen, zu wenig jedoch, um ohne eine solche Revolution die politische Herrschaft zu erobern — die deutsche Bourgeoisie, die im Schoße mittelalterlicher Zustände eine moderne Industrie geschaffen hat, eben hinreichend, die feudalen Gelüste ihrer höchsten und allerhöchsten Herrschaften zu zügeln, doch zu schwach, um ihre eigenen Gelüste befriedigen zu können — die deutsche Bourgeoisie ohnmächtig auf dem Weltmarkte gegenüber ihren auswärtigen Konkurrenten, die ihr schon einen zu großen Vorsprung abgenommen haben, als daß sie dieselben jemals einholen oder gar überflügeln könnte; ebenso ohnmächtig ihre Interessen im Inlande gegen die Hohen, Höchsten und Allerhöchsten durchzusetzen; in der Unmöglichkeit zu existieren und sich zu entwickeln unter dem Regiment dieser Allerhöchsten; zu feig jedoch und zu schlapp, um sich mit dem unter ihr stehenden Volke zu dem Zwecke einer Revolution zu verbinden — die deutsche Bourgeoisie scheint dazu verdammt zu sein, auf dem stillen Ozean deutscher Misère zwischen Furcht und Hoffnung so lange hin und her zu lavieren, bis der Sturm von Westen losbricht und die Wogen des Proletariats, aus der Tiefe herauf schäumend, über Königtum, Adel und Bourgeoisie zusammenschlagen.

Ueberlassen wir die deutsche Bourgeoisie und die deutsche Misère ihrem Schicksal, und richten wir unseren Blick auf jenen herannahenden Sturm und seine Folgen.

NAMEN-VERZEICHNIS

A

Adam 11.
Aristoteles 177.
Atta Troll 57.

B

Babeuf 50, 54, 56, 58, 64, 65, 66, 71,
72, 73, 108, 202.
Bauer, Bruno 8, 52, 77, 188, 193,
200, 205, 206.

Béranger 87.

Blanc, Louis 94, 113, 120, 155.

Bluntschii 81, 83, 119, 122, 123, 124,
127, 128.

Bonaparte 89.

Börne 21.

Buhl 188.

C

Cabet 71, 81, 85, 94, 152, 156.

Chevalier, Michel 66.

Christus 44, 48, 57, 92, 94, 182, 189,
197.

von Cotta 135.

D

Dupoty 97.

E

Engels, Friedrich 5, 6, 128.

F

Feuerbach 5, 8, 56, 93, 101, 107, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 192, 206.

Fichte 5, 50, 53, 54, 56, 58, 64, 65,
66, 107, 108.

Fourier 55, 56, 65, 66, 67, 71, 73, 108,
109, 122, 152, 155.

Fröbel, Julius 125, 126, 127, 128.

G

Gans, Eduard 110.

Gouhennant 81, 82.

Grün, Karl 98.

Guizot 96.

Gutzkow 130.

H

Hegel 5, 6, 8, 9, 10, 50, 56, 64, 65,
66, 67, 76, 78, 106, 108, 109, 112,
113, 114, 117.

Heine 57, 64.

Herwegh, Georg 37.

J

Julius 188.

St. Just 225.

K

Kant 53, 62, 63, 64, 92, 106, 107, 108.

Kartesius 37, 38, 54.

L

Lafayette 32.

Laffité 87.

Lamartine 79, 93, 94, 96.

Lammenais 71.

Lassalle 7.

Ledru-Rollin 89, 94.

Leo 31.

Leroux, Pierre 52, 71.

Leske, C. W. 188.

Lessing 21.

Ludwig XI. 16.

Ludwig XIV. 18.

Ludwig XVI. 17, 18.

Louis Philippe 210.

Luther 16, 60, 205.

M

Marx 5, 6, 87, 106, 128, 208.

Medici, Katharina v. 17.

Menzel 110, 123.

Miguel, Don 85.

Mirabeau 32.

Montesquieu 59, 60.

N

Napoleon I. 32, 33, 64, 89, 108.

P

Paraklet 48.

Pecqueur 92.

Philipp v. Orleans 69, 96.

Prince-Shmith, John 136, 137.

Proudhon 42, 48, 50, 56, 64, 67, 71,
79, 80, 85, 113, 114, 115, 152, 154,
155, 202.

Püttmann, Herm. 7, 135, 158.

R

Richelieu 17.

Robespierre 17, 32, 48, 64, 68, 89,
92, 108, 134.

Rolland 81.

Rousseau, Jean Jacques 59, 72, 94.

Ruge, Arnold 8, 52, 80, 87; 111, 113,
117, 119, 120, 128.

S

Saint-Simon 55, 56, 65, 71, 73, 108,
109, 152.

Seybt, Julius 159.

Shelley 159.

Sieyes 32.

Spinoza 51, 53, 54, 57, 64, 67.

Sch

Schelling 56, 64, 65, 103, 109, 111.

Schiller 21.

St

Stahl 31.

Stein 42, 62, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
76, 78, 81, 113, 119, 121, 122, 127,
129, 135.

Stirner 188, 193, 194, 195, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 223.

Strauss, David Friedr. 110.

T

Thoré 155.

Tristan, Flora 82.

V

Voltaire 94.

W

Weerth, Georg 208.

Weill, Alexander 132.

Weill, Bettina 132.

Weitling 81, 85, 123, 124, 130, 155

Wigand, Otto 62, 119, 132.

Z

Zschokke, Heinr. 20.

I N H A L T

	Seite
Vorwort	5
Aus: Athenäum (1841)	
Gegenwärtige Krise der deutschen Philosophie	8
Aus: Rheinische Zeitung (1842)	
Das Rätsel des 19. Jahrhunderts	12
Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralisationsfrage	13
Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich	19
Korrespondenz vom 24. Juni (Die Not in England)	24
Religion und Sittlichkeit	27
Die politischen Parteien in Deutschland	30
Aus: (Georg Herwegh) Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (1843)	
Philosophie der Tat	37
Sozialismus und Kommunismus	60
Aus: Kölnische Zeitung (1843)	
Fünf Korrespondenzen aus Paris	79
Aus: (Ruge und Marx) Deutsch-französische Jahrbücher. Heft 1/2 (1844)	
Vier Briefe aus Paris	87
Aus: (Karl Grün) Neue Anekdoten (1845)	
(Von der Zensur gestrichene Aufsätze für „Weseler Sprecher“ und „Bielefelder Monatsschrift“, 1844)	
Fortschritt und Entwicklung	98
Ueber die sozialistische Bewegung in Deutschland	103
Aus: (H. Püttmann) Deutsches Bürgerbuch (Darmstadt 1845)	
Ueber die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe	135
Aus: (H. Püttmann) Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Bd. I (1845)	
Ueber das Geldwesen	158
Die letzten Philosophen (1845)	
(Darmstadt, Druck und Verlag von C. W. Leske)	188
Aus: Deutsche Brüsseler Zeitung (1847)	
Die Folgen der Revolution des Proletariats	207
Namen-Verzeichnis	231

Gleichzeitig erschienen:

THEODOR ZLOCISTI

Moses Hess

Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus / 1812-75

Zweite, vollkommen neubearbeitete Auflage 1921

AUS DEM INHALT:

- KAPITEL I.** Von den Tendenzen der jüdischen Geschichte, besonders im 19. Jahrhundert. — Heß wie Marx und Lassalle nur aus ihrem Judentum zu verstehen. — Die Jugendzeit von Heß.
- KAPITEL II.** Vom Kampf um Hegel. — Heß' Werk: „Die europäische Triarchie“ (1841). — England, das Land der dritten und letzten Revolution: der sozialen.
- KAPITEL III.** Die Erscheinung des jungen Karl Marx in dem Urteil von Heß. — Heß' Aufsatz: Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie.
- KAPITEL IV.** Von den Voraussetzungen und von der Begründung der „Rheinischen Zeitung“. — Übergang zum Kommunismus. Heß gewinnt Engels. — Heß in Paris. Seine Korrespondenzen für die Rheinische. Das Testament Peters des Großen. — Der Untergang der Rheinischen.
- KAPITEL V.** Über die revolutionären deutschen Gesellenvereine in Paris, ihre Geschichte, ihre Führer. — Die „Einundzwanzig Bogen“ von Herwegh und ihre Schicksale.
- KAPITEL VI.** Heß' Begründung des Sozialismus in den „Einundzwanzig Bogen“. — Lorenz Stein. — Das Erbgut, das Heß den sozialistischen Meistern übergab.
- KAPITEL VII.** Von den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“. — Heß' Aufsätze in den Neuen Anekdotis. — Sein erster Überblick über die Geschichte des Sozialismus.
- KAPITEL VIII.** Das Ringen um die Arbeiter. — Die ersten Agitationsversammlungen in Elberfeld. Heß' Vorträge. — Die „Rheinischen Jahrbücher“. — Analyse der Beiträge von Heß. — Marx' Judenfrage.
- KAPITEL IX.** Die Auseinandersetzung mit Arnold Ruge und Max Stirner. — Die Exkommunizierung Carl Grün's, Hermann Krieses, Wilhelm Weitlings. Heß „kapituliert“ vor Marx. Seine Aufsätze in der Deutschen Brüsseler Zeitung. — Das „Kommunistische Manifest“ und die Absage Marx' und Engels' an den „wahren“ Sozialismus.
- KAPITEL X.** Von der Verschiedenart der deutschen und französischen Revolution des Jahres 1848. — Das Schweizer Exil. Zur Psychologie der Flüchtlingskreise. Heß und Alexander Herzen. — Das Londoner Flüchtlingslager.
- KAPITEL XI.** Naturwissenschaftliche Studien. — Grundlegung einer monistischen Weltanschauung. — Die Zeitschrift „Das Jahrhundert“. Letzte Kämpfe mit Ruge. Die neue Auffassung der Nationalität. — „Rom und Jerusalem“.
- KAPITEL XII.** Die öffentliche Kritik von „Rom und Jerusalem“. Ihre Ratlosigkeit.
- KAPITEL XIII.** Die Anfänge der Lassalle'schen Arbeiterbewegung und die Teilnahme von Heß. Heß' Agitationsbroschüren: „Das Recht der Arbeit“ und „Sozial-ökonomische Reformen“. Heß verläßt den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein.
- KAPITEL XIV.** Heß' jüdische Arbeit in Paris.
- KAPITEL XV.** Das Erscheinen von Marx' „Kapital“. — Heß auf dem Kongresse der „Internationale“. Heß im Kampfe gegen Bakunin. — Der Hochverratsprozeß gegen Bebel, Liebknecht, Hepner.
- KAPITEL XVI.** Heß' Lebenswerk: Dynamische Stofflehre. — Sein Tod. Überführung nach Deutschland. — Allgemeine Charakteristik.
- Anmerkungen. — Namen-Verzeichnis.

NATHAN BEN NATHAN:

*Die Erbpacht. Geschichte, Wesen
und Reform M. 12.—*

FRITZ KAHN: *Die Juden als*

Rasse und Kulturvolk. 2. Auflage.

Gebunden M. 30.—

ADOLF BÖHM: *Die zionistische*

Bewegung. Geheftet . . . M. 15.—

Gebunden M. 20.—

H. FUCHS-ROBETIN: *Ein sozi-*

ales Programm für Palästina M. 5.—

A. D. GORDON: *Briefe aus*

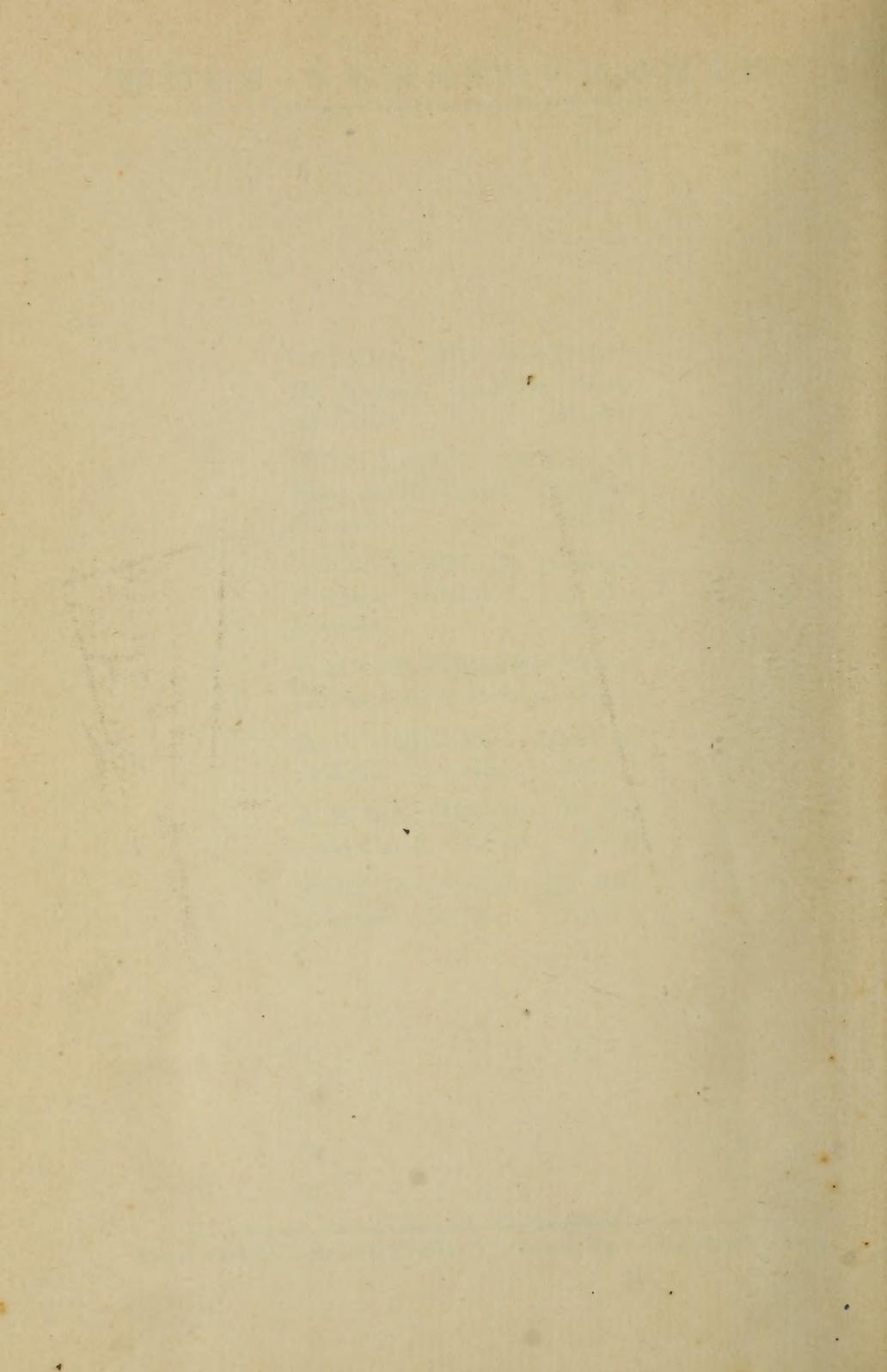
Palästina Gebunden . . . M. 3.—

F. M. KAUFMANN: *Die Ein-*

wanderung der Ostjuden . . M. 3.50

KARL WILHELM: *Jüd. Plan-*

wirtschaft in Palästina . . M. 4.—



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

DS Hess, Moses
151 Sozialistische Aufsätze
H45A59
1921

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 13 15 05 017 5