

**Georgij Plechanow**

**Zu Hegels  
sechzigstem  
Todestag**

**Kleine marxistische Bibliothek - Nr. 13**



G. PLECHANOW

## ZU HEGEL'S SECHZIGSTEM TODESTAG

Vor sechzig Jahren, am 14. November 1831, verstarb ein Mann, dem unstreitig und für immerdar einer der hervorragendsten Plätze in der Geschichte des menschlichen Gedankens gesichert ist. Unter den Wissenschaften, welche die Franzosen „sciences morales et politiques“ nennen, gibt es keine einzige, die nicht vom Genie Hegels in mächtiger und höchst fruchtbarer Weise beeinflußt worden wäre. Die Dialektik, die Logik, die Geschichte, das Recht, die Ästhetik, die Geschichte der Philosophie und Religion, — alle diese Wissenschaften haben eine neue Gestalt angenommen, dank dem Anstoß, den ihnen Hegel gegeben hat. Die Hegelsche Philosophie hat den Geist solcher Männer großgezogen und gestählt, wie David Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, Vischer, Gans, F. Lassalle und endlich Engels und Marx. — Schon bei Lebzeiten war Hegel ein in der ganzen zivilisierten Welt gefeierter Denker. Nach seinem Tode, im Zeitraum zwischen den dreißiger und vierziger Jahren, nahm der fast allgemeine Enthusiasmus für seine Philosophie noch viel großartigere Dimensionen an. Darauf aber trat eine jähe Reaktion ein. Man begann Hegel so zu behandeln, wie — um mit Marx zu reden — „der brave Mendelssohn zu Lessing's Zeit den Spinoza behandelt hat, nämlich als ‚todten Hund‘“. Das Interesse für seine Philosophie ist in den „gebildeten“ Kreisen gänzlich verschwunden, und auch in der gelehrten Welt hat es so sehr abgenommen, daß keiner der Philosophen von Fach bis auf den heutigen Tag auch nur daran gedacht hat, den bleibenden Wert der Hegelschen Philosophie in den verschiedenen, von ihm behandelten Disziplinen festzustellen. Woraus diese Erscheinung zu erklären ist, werden wir teilweise weiter unten sehen; an dieser Stelle wollen wir nur bemerken, daß in nicht ferner Zukunft das Interesse für die Hegelsche Philosophie wiedererwachen dürfte, namentlich für dessen ›Philosophie der Geschichte‹. Die großartigen Erfolge der Sozialdemokratie nötigen die sogenannten gebildeten Klassen, die sozialdemokratischen Lehren und deren historischen Ursprung kennen zu lernen. Haben sie aber einmal angefangen, sich mit diesen ihnen allerdings wenig angenehmen Studien zu beschäftigen, so werden sie sehr bald und geraden Weges bei — Hegel

anlangen müssen, der sich somit als ein für die „öffentliche Ruhe“ höchst gefährlicher Denker herausstellt. Aus diesem Grunde läßt sich mit Bestimmtheit voraussagen, daß die „gelehrten“ Apologeten der bestehenden Ordnung mit großem Eifer an eine abermalige „kritische Durchsicht“ der Hegelschen Philosophie gehen werden, daß mancher Doktorhut und Prämien aller Art werden erlangt werden im Kampfe gegen die „Extreme“ und die logische „Willkür“ des seligen Professors.

Freilich wird bei einer, durch derartige Motive ins Leben gerufenen „kritischen Durchsicht“ die Wissenschaft kaum etwas anderes gewinnen, als daß die Apologeten der bürgerlichen Ordnung von neuem und auf einem neuen Gebiet ihre eigene Haltlosigkeit ebenso klar offenbaren werden, wie dies bereits auf dem Gebiet der politischen Ökonomie der Fall. Indeß wird das Wiedererwachen des Interesses für die Hegelsche Philosophie schon insofern von Nutzen sein, als sich dadurch unbefangene Leute veranlaßt sehen dürften, die Hegelschen Werke selbst kennen zu lernen, — was freilich keine leichte, aber sehr nützliche Arbeit sein würde. Wer wirklich lernen will, kann von Hegel viel lernen.

Im vorliegenden Artikel wollen wir den Versuch machen, die geschichtsphilosophischen Ansichten des großen deutschen Denkers zu würdigen. In kurzem ist dies zwar bereits mit Meisterhand ausgeführt in den vortrefflichen Artikeln von Engels: »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie«, die zuerst in der »Neuen Zeit« und dann als Separatabdruck erschienen. Wir glauben jedoch, daß die erwähnten Ansichten Hegels einer eingehenderen Behandlung nicht unwert sind.

Die Bedeutung Hegels für die Gesellschaftswissenschaft besteht vor allem darin, daß er alle gesellschaftlichen Erscheinungen in ihrer Entwicklung, das heißt in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtete. Mancher dürfte vielleicht finden, dies sei kein so großes Verdienst, da man ja offenbar die gesellschaftlichen Erscheinungen gar nicht anders betrachten könne. Allein, erstens ist dieser Standpunkt, wie wir später sehen werden, von vielen derjenigen, die sich „Evolutionisten“ nennen, noch bisher nicht entfernt begriffen worden; und zweitens war zu Hegels Zeit dieser Standpunkt den Gelehrten, die sich mit den sozialen Wissenschaften befaßten, noch viel fremder als heutzutage. Es genügt hierfür, auf die damaligen utopistischen Sozialisten und die bürgerlichen Ökonomen hinzuweisen. Die Utopisten betrachteten die bürgerliche Ordnung als ein sehr schädliches, aber zufälliges Produkt der menschlichen *Verirrung*. Und auch den Ökonomen, die dieselbe bewunderten und ihre Vorzüglichkeit nicht genug loben konnten, erschien sie lediglich als das

Produkt der zufälliger Weise entdeckten Wahrheit. Weder die einen noch die anderen gingen über diese *abstrakte Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum* hinaus, obwohl in den Lehren der Utopisten allerdings *Ansätze* zu einer richtigeren Auffassung der Dinge bereits enthalten waren. Für Hegel dagegen war eine derartige abstrakte Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum eine derjenigen Absurditäten, in die „der reflektierende Verstand“ so häufig verfällt. J. B. Say hielt das Studium der Geschichte der politischen Ökonomie für nutzlos, weil sämtliche Ökonomen bis auf Adam Smith falsche Theorien gepredigt hätten. Für Hegel dagegen war jede zu einer bestimmten Zeit *überwundene* Philosophie — *wahr für ihre eigene Zeit*, und schon aus diesem Grunde allein konnte er nicht die früheren philosophischen Systeme ohne weiteres in die Rumpelkammer werfen. Im Gegenteil, für ihn ist „die der Zeit nach letzte Philosophie das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten (Enzyklopädie, § 13). Freilich lag bei Hegel dieser Auffassung der Geschichte der Philosophie die rein idealistische Erwägung zugrunde, daß „der Werkmeister dieser Arbeit (nämlich der philosophischen Gedankenarbeit, — G. P.) der eine lebendige Geist ist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewußtsein zu bringen, und indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein“ (ibid.). Indeß wird auch der konsequenteste Materialist mit Hegel darin übereinstimmen müssen, daß jedes philosophische System nichts weiter ist, als „seine Zeit in Gedanken erfaßt“<sup>1</sup>. Und wenn wir, um auf die Geschichte der politischen Ökonomie zurückzukommen, uns die Frage vorlegen, unter welchem Gesichtspunkt wir dieselbe heutzutage zu betrachten haben, so werden wir sofort merken, wie sehr wir der Hegelschen Auffassung näher stehen als der Sayschen. — Vom Standpunkt Says, das heißt vom Standpunkt des abstrakten Gegensatzes zwischen Wahrheit und Irrtum, mußte zum Beispiel das Merkantilsystem oder sogar das System der Physiokraten lediglich als eine den Menschen zufällig in den Kopf gekommene Absurdität erscheinen, und diese Systeme wurden auch wirklich so betrachtet. Wir wissen aber jetzt, wie sehr jedes der genannten Systeme das notwendige Produkt seiner Zeit war<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Freilich kann die Philosophie sein, und ist auch fast immer, die Rückspiegelung nur einer *gewissen Seite* ihrer Zeit. Dies ändert aber an der Sache nichts.

<sup>2</sup> „Wenn das Monetar- und Merkantilsystem den Welthandel und die unmittelbar in den Welthandel mündenden besonderen Zweige der nationalen

sondern . . . als Momente eines Dritten, Höheren, erkannt werden . . ."<sup>4</sup>  
Das heißt, wenn es sich um verschiedene Seiten des öffentlichen Lebens handelt, müssen wir, ohne bei dem Hinweis auf die Wechselwirkungen stehen zu bleiben, vielmehr sie aus etwas *Drittem*, „*Höherem*“ zu erklären suchen, aus dem, was ihre Existenz selbst und folglich auch die Möglichkeit der Wechselwirkungen bedingt.

Wo muß nun dies „Dritte, Höhere“ gesucht werden? Hegel sucht es in den Eigenschaften des Volksgeistes. Für Hegel ist die Weltgeschichte weiter nichts als die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Die Bewegung des allgemeinen Geistes geht *stufenweise* vor sich. „Jede Stufe als verschieden von der anderen hat ihr bestimmtes eigentümliches Prinzip. Solches Prinzip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes – ein besonderer Volksgeist. In dieser drückt er als konkret alle Seiten seines Bewußtseins und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit. Diese speziellen Eigentümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigentümlichkeit, dem besonderen Prinzip eines Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden faktischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist.“<sup>5</sup>

Nichts leichter als die Entdeckung zu machen, daß die angeführte Anschauung Hegels von der Weltgeschichte vom reinsten Idealismus durchdrungen ist. Das fällt einem jeden in die Augen, selbst demjenigen, der – wie der berühmte russische Schriftsteller Gogol sagen würde – am Seminarium nicht studiert hat. Ebenso leicht ist es, die Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie auf ein verächtliches Achselzucken ob deren extremem Idealismus zu beschränken. Und in der Tat, so verfahren auch mitunter Leute, die selbst zu keinem konsequenten Denken fähig, Leute, die mit den Materialisten unzufrieden, weil diese Materialisten sind, und mit den Idealisten unzufrieden, weil diese Idealisten sind, dafür aber mit sich selbst ungemein zufrieden sind, weil ihre eigene Weltanschauung angeblich von allen Extremen frei ist, während diese in Wirklichkeit bloß einen ganz und gar unverdauten und unverdaulichen Mischmasch von Idealismus und Materialismus darstellt. Die Hegelsche Philosophie zeichnet sich jendenfalls durch den unbestreitbaren Vorzug aus, keine Spur von Eklektizismus zu enthalten. Und wenn ihre irr tümliche, idealistische

<sup>4</sup> Enzyklopädie, § 156, Zusatz.

<sup>5</sup> Philosophie der Geschichte, Einleitung, S. 79.

Grundlage sich wirklich allzu häufig fühlbar macht, wenn sie der Bewegung des genialen Gedankens des großen Mannes allzu enge Schranken setzt, so erwächst für uns gerade aus diesem Umstand die Notwendigkeit, der Hegelschen Philosophie die größte Aufmerksamkeit zu schenken, — gerade dieser Umstand macht sie im höchsten Grade lehrreich. Die idealistische Philosophie Hegels liefert selbst den besten, den unwiderleglichsten Beweis für die Haltlosigkeit des Idealismus. Zugleich aber lehrt sie uns auch konsequent denken: wer liebevoll und aufmerksam die harte Schule derselben durchmacht, wird für immer einen heilsamen Ekel vor dem eklektischen Mischmasch bekommen.

Wenn wir jetzt wissen, daß die Weltgeschichte keineswegs „die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes“ ist, so folgt daraus mitnichten, daß wir uns mit den so sehr üblichen Raisonnements begnügen können, wonach die politische Verfassung eines Volkes auf seine Sitten einwirkt und diese ihrerseits auf die Verfassung einwirken. Vielmehr müssen wir mit Hegel darin übereinstimmen, daß sowohl die Sitten wie die Verfassung aus einer einzigen gemeinsamen Quelle entspringen. Welches aber diese Quelle ist, das lehrt uns die moderne materialistische Geschichtsauffassung, die — beiläufig gesagt — von den Herren Eklektikern ebenso schwer begriffen werden kann, wie ihr Gegenpol, die Hegelsche idealistische Auffassung.

Jedesmal, wenn Hegel dazu kommt, ein großes historisches Volk zu charakterisieren, offenbart er ein allseitiges Wissen und einen ungemainen Scharfblick. Er liefert wahrhaft glänzende und zugleich höchst lehrreiche Charakteristiken, im Vorbeigehen mit voller Hand eine Menge der wertvollsten Bemerkungen über die verschiedenen Seiten der Geschichte des behandelten Volkes ausstreuend. Der hingerissene Leser vergißt beinahe, daß er es mit einem Idealisten zu tun hat, und ist gern bereit, anzuerkennen, daß Hegel wirklich „die Geschichte nimmt, wie sie ist,“ daß er streng an der Regel festhält: „historisch, empirisch zu verfahren.“ Wozu braucht aber Hegel dies historische, empirische Verfahren? — Um die Eigenschaften des Geistes des gegebenen Volkes herauszufinden. Der Geist eines bestimmten Volkes ist nun für Hegel, wie wir bereits wissen, weiter nichts als eine Stufe in der Entwicklung des allgemeinen Geistes, die Eigenschaften des letzteren aber werden keineswegs aus dem konkreten Material der Weltgeschichte heraus bestimmt, sondern von außen her als ein fix und fertiger, vollkommen in sich abgeschlossener Begriff in die Weltgeschichte hineingetragen. Dies führt nun zu folgendem: so lange die Geschichte dem Begriff des allgemeinen Geistes und den Entwicklungsgesetzen dieses Geistes nicht widerspricht, wird sie

allerdings genommen, „wie sie ist.“ Jedesmal aber, wenn die Geschichte – wir sagen nicht: den Entwicklungs-„Gesetzen“ des allgemeinen Geistes widerspricht – sondern einfach das Geleise dieser Entwicklung verläßt, sich als etwas von der Hegelschen Logik und Metaphysik Unvorhergesehenes zeigt, wird sie außer acht gelassen. Ein solches Verfahren müßte, sollte man meinen, Hegel wenigstens vor Widersprüchen mit sich selbst bewahren. Dies ist indeß nicht immer der Fall: Hegel ist auch von solchen Widersprüchen nicht frei. – So äußert er sich zum Beispiel über die religiösen Vorstellungen der Inder wie folgt: „Liebe, Himmel, genug, alles Geistige wird von der Phantasie des Indiers einerseits vorgestellt, aber andererseits ist ihm das Gedachte ebenso sinnlich da, und er versenkt sich durch Betäubung in dieses Natürliche. Die religiösen Gegenstände sind so entweder von der Kunst hervorgebrachte scheußliche Gestalten oder natürliche Dinge. Jeder Vogel, jeder Affe ist der gegenwärtige Gott, ein ganz allgemeines Wesen. Die Indier sind nämlich unfähig, einen Gegenstand in verständigen Bestimmungen festzuhalten, denn dazu gehört schon Reflexion.“<sup>6</sup> Der Tierdienst der Inder wird also von Hegel dadurch erklärt, daß der Geist des indischen Volkes eine der niedrigsten Stufen in der Entwicklung des allgemeinen Geistes darstellt. Die alten Perser, die das Licht, sowie auch „Sonne, Mond und fünf andere Gestirne“ . . . als „verehrte Bilder der Ormuzd“ vergötterten, nehmen deshalb bei Hegel einen höheren Rang ein als die Inder. Hören wir nun aber, was er über den Tierdienst der Ägypter sagt: „Der Kultus ist vornehmlich Thierdienst. . . Für uns ist der Thierdienst widrig; wir können uns an die Anbetung des Himmels gewöhnen, aber die Verehrung der Thiere ist uns fremd. . . Dennoch ist es gewiß, daß die Völker, welche die Sonne und die Gestirne verehrt haben, auf keine Weise höher zu achten sind als die, welche das Thier anbeten, sondern umgekehrt, denn die Ägypter haben in der Thierwelt das Innere und Unbegreifliche angeschaut.“<sup>7</sup> Derselbe Tierdienst wird also von Hegel ganz verschieden beurteilt, je nachdem es sich um Inder oder um Ägypter handelt. Warum nun das? Haben denn die Inder die Tiere wirklich auf eine ganz andere Art verehrt als die Ägypter? Keineswegs! Die Sache erklärt sich einfach daraus, daß der ägyptische Geist eine Übergangsstufe zum griechischen bilden soll und demgemäß einen verhältnismäßig hohen Rang in der Hegelschen Klassifikation einnimmt: er darf also nicht dieselben Schwächen aufweisen, wie der niedrig stehende indische Geist. – Ferner finden

<sup>6</sup> Philosophie der Geschichte, S. 192–193.

<sup>7</sup> A. a. O. S. 258.



wir bei Hegel auch eine ganz verschiedene Beurteilung der Kasten, je nachdem es sich um indische oder um ägyptische Kasten handelt. Die Kasten der Inder „werden zu natürlichen Unterschieden“, deshalb werden die Individuen in Indien „*nodi selbstloser*“ als in China, wo die nicht beneidenswerte Gleichheit Aller vor dem Despoten herrscht. Die Kasten der Ägypter dagegen „sind nicht starr, sondern im Kampf und in Berührung mit einander: wir finden oft eine Auflösung und ein Widerstreben derselben“. Indeß ist schon aus dem, was Hegel selbst über die indischen Kasten sagt, zu ersehen, daß es auch dort an *Kampf und Berührung* nicht ganz fehlte. Nur muß Hegel auch in diesem Falle, wie früher bei Besprechung des Tierdienstes, im Interesse einer willkürlichen Konstruktion, ganz analoge geschichtliche Erscheinungen ganz verschieden beurteilen. Das ist jedoch noch nicht alles. Die Achillesferse des Idealismus tritt in ihrer ganzen Blöße hervor, insbesondere da, wo Hegel die Verschiebung des Schwerpunktes der historischen Bewegung von einem Volke nach dem anderen, oder die Veränderung des *inneren* Zustandes eines einzelnen Volkes zu erklären hat. In solchen Fällen taucht naturgemäß die Frage auf nach dem „Warum“ dieser Verschiebungen und Veränderungen, und als Idealist sucht nun Hegel nach einer Antwort in den Eigenschaften des *Geistes*, dessen Verwirklichung die Geschichte sein soll. Die Frage zum Beispiel, warum Persien zu Grunde ging, während China und Indien sich erhielten, beantwortet Hegel wie folgt: „Zuvörderst muß hier das Vorurtheil entfernt werden, als wenn die Dauer, gegen das Vergehen gehalten, etwas Vortreffliches wäre: die unvergänglichen Berge sind nicht vorzüglicher als die schnell entblätterte Rose in ihrem verduftenden Leben.“ Selbstverständlich können diese Vorbemerkungen in keinem Falle als eine Antwort gelten. Hegel fährt nun also fort: „In Persien beginnt das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, und diese natürliche Existenz also blüht ab, sinkt hin; das Prinzip der Trennung von der Natur liegt im persischen Reiche, und es steht daher höher, als jene im Natürlichen versenkten Welten<sup>8</sup>. Die Nothwendigkeit des Fortschreitens hat sich dadurch aufgethan: der Geist hat sich erschlossen und muß sich vollbringen. Der Chinese hat erst als Verstorbener Geltung; der Indier tödtet sich selbst, versenkt sich in Brahma, ist lebendig todt im Zustande vollendeter Bewußtlosigkeit, oder ist gegenwärtiger Gott durch die Geburt<sup>9</sup>, da ist keine Veränderung, kein Fortschreiten gesetzt, denn der Fortgang ist nur möglich durch das Hinstellen

<sup>8</sup> Nämlich die chinesische und indische.

<sup>9</sup> Nämlich als Brahmane.

der Selbständigkeit des Geistes. Mit dem Lichte der Perser beginnt die geistige Anschauung, und in derselben nimmt der Geist Abschied von der Natur. Daher (sic) finden wir auch hier zuerst . . . daß die Gegenständlichkeit frei bleibt, das heißt, daß die Völker nicht unterjocht, sondern in ihrem Reichthum, ihrer Verfassung, ihrer Religion belassen werden, und zwar ist dies die Seite, in welcher eben Persien gegen Griechenland sich schwach erweist.“<sup>10</sup> Nur die letzten Sätze dieser weitläufigen Ausführungen, welche sich auf die innere Organisation des persischen Reiches beziehen und diese als die Ursache der von Persien im Zusammenstoß mit Griechenland bewiesenen Schwäche hinstellen, — nur diese Sätze können als eine Erklärung der historischen Tatsache des Untergangs Persiens angesehen werden. Aber diese Erklärung hat doch mit der idealistischen Geschichtsauffassung Hegels sehr wenig zu tun: die lockere innere Organisation Persiens ist wohl kaum mit „dem Lichte der Perser“ in Zusammenhang zu bringen. Dort hingegen, wo Hegel seinem Idealismus treu bleibt, ist er im besten Falle bloß darauf angewiesen, die zu erklärenden Tatsachen in einen idealistischen Schleier einzuhüllen. — Ebenso unstichhaltig zeigt sich die idealistische Auffassung überall. Betrachten wir noch zum Beispiel die Frage nach der inneren Auflösung Griechenlands. Die griechische Welt war nach Hegel die Welt des Schönen und der schönen Sittlichkeit. Die Griechen waren ein vortreffliches Volk, ihrem Vaterland ergeben und zu großen Taten fähig. Allein sie vollbrachten große Taten ohne Reflexion: „Dem Griechen war das Vaterland eine Nothwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte; erst später . . . wurden die Prinzipien durch die Sophisten . . . eingeführt: es kam die subjektive Reflexion, das moralische Selbstbewußtsein auf, die Lehre, daß Jeder nach seiner Überzeugung handeln müsse.“ Damit beginne eben die Auflösung der schönen Sittlichkeit der Griechen; „die für sich freie Innerlichkeit“ habe die Auflösung Griechenlands herbeigeführt. Eine der Erscheinungsformen dieser Innerlichkeit war nun das Denken, wir stoßen somit da auf die interessante historische Erscheinung, daß das Denken mitunter auch „als Prinzip des Verderbens“ wirken kann. Diese Ansicht verdient Beachtung schon allein deswegen, weil sie weit tiefsinniger ist als die schablonenmäßige Ansicht der Aufklärer, wonach die Fortschritte des Denkens unter allen Umständen unbedingt und unmittelbar auf die Entwicklung eines jeden Volkes gedeihlich wirken müssen. Nichtsdestoweniger aber bleibt die Frage noch immer offen, woher diese „für sich freie Innerlichkeit“ kam? — Die idealistische Philosophie Hegels antwortet

<sup>10</sup> A. a. O. S. 270—271.

darauf, daß „auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit . . . der Geist nur kurze Zeit stehen bleiben“ konnte. Das heißt jedoch selbstverständlich wiederum nicht antworten, sondern einfach die zu beantwortende Frage in der Sprache des Idealismus ausdrücken. Es ist, als hätte Hegel selbst das Gefühl davon, er setzt denn auch eiligst hinzu: „Das Prinzip des Verderbens *offenbarte* sich zunächst in der äußeren politischen Entwicklung, sowohl in dem Kriege der griechischen Staaten gegen einander, als im Kampfe der Faktionen innerhalb der Städte.“<sup>11</sup> Damit aber stellen wir uns bereits auf den *konkreten* geschichtlichen Boden. Nun war der Kampf der Faktionen innerhalb der Städte — nach Hegel selbst — das Produkt der *ökonomischen Entwicklung* Griechenlands, das heißt mit anderen Worten, der Kampf der politischen Parteien war weiter nichts als der Ausdruck der innerhalb der griechischen Städte aufgekommenen *ökonomischen Gegensätze*. Und wenn wir ferner noch in Betracht ziehen, daß auch der peloponnesische Krieg — wie aus Thucydides zu ersehen — nichts anderes war, als ein ganz Griechenland umfassender Klassenkampf, so werden wir ohne Mühe zu dem Schlusse gelangen können, daß die Ursachen des Verderbens Griechenlands in dessen *ökonomischer Geschichte* zu suchen sind.<sup>12</sup> Hegel insinuiert uns also — eine materialistische Auffassung der Geschichte, trotzdem ihm selbst der Klassenkampf in Griechenland bloß als eine *Offenbarung* des Prinzips des Verderbens gilt. Hegels Ausdrucksweise gebrauchend, könnte man sagen, daß der *Materialismus als die Wahrheit des Idealismus erscheint*. Und zwar bereitet dem Leser die Hegelsche Philosophie der Geschichte solche Überraschungen auf Schritt und Tritt. Es ist, als habe sich der größte aller *Idealisten* die Aufgabe gestellt, dem *Materialismus* den Weg zu ebnen. So in dem Abschnitt, der von den mittelalterlichen Städten handelt: nachdem Hegel sozusagen sein idealistisches Gewissen geziemend salviert hat, betrachtet er die Geschichte jener Städte einerseits als einen Kampf des Bürgertums mit dem Klerus und Adel und andererseits als einen Kampf der verschiedenen Schichten des Bürgerthums gegen einander, — als einen Kampf zwischen den reichen Bürgern und dem gemeinen Volke<sup>13</sup>. So auch in dem Abschnitt über die Reformation: nach-

<sup>11</sup> A. a. O. S. 323.

<sup>12</sup> „Lacedämon . . . kam besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunter,“ — sagt geradeheraus Hegel selbst.

<sup>13</sup> „Betrachten wir dieses unruhige und veränderliche Treiben im Inneren der Städte, — bemerkt u. a. Hegel — die fortwährenden Kämpfe der Faktionen, so erstaunen wir, wenn wir auf der anderen Seite die Industrie, den Handel zu Land und zu Wasser in der höchsten Blüthe sehen. Es ist dasselbe

dem er den Leser wieder einmal in die Geheimnisse des „allgemeinen Geistes“ eingeweiht, macht er über die Verbreitung der neuen Glaubenslehre folgende, im Munde eines Idealisten höchst sonderbar klingende Bemerkung: „In Oesterreich, in Bayern, in Böhmen hatte die Reformation schon große Fortschritte gemacht, und obgleich man sagt: wenn die Wahrheit einmal die Gemüther durchdrungen hat, so kann sie ihnen nicht wieder entrissen werden, so ist sie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch List oder Ueberredung wieder entrissen worden. Die *slavischen Nationen* waren *ackerbauende* (bei Hegel unterstrichen!), dieses Verhältniß führt aber das von Herren und Kechten mit sich. Beim Ackerbau ist das Treiben der Natur überwiegend; menschliche Betriebsamkeit und subjektive Aktivität findet im Ganzen bei dieser Arbeit weniger statt. Die Slaven sind daher langsamer und schwerer zum Grundgefühl des subjektiven Selbst, zum Bewußtsein des Allgemeinen . . . gekommen, und sie haben nicht an der aufgehenden Freiheit Theil nehmen können.“<sup>14</sup> Damit sagt uns Hegel gerade heraus, daß der Schlüssel für die religiösen Anschauungen eines Volkes, sowie für alle freiheitlichen Volksbewegungen in den jeweiligen — *ökonomischen* Verhältnissen zu suchen ist. Noch mehr. Der Staat, der, nach der idealistischen Auffassung Hegels, nichts Anderes ist, als „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist,“ als der „*offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt,*“<sup>15</sup> — selbst der Staat stellt sich heraus als das *Produkt der ökonomischen Entwicklung*. „Ein wirklicher Staat“ — sagt darüber Hegel — „und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichthum und Armuth sehr groß werden und ein solches Verhältniß eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie gewohnt ist, befriedigen kann.“<sup>16</sup> — Und ebenso steht bei Hegel der historische Ursprung der Ehe in engem Zusammenhang mit der ökonomischen Geschichte der Menschheit. „Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der *Einführung der Ehe* gesetzt worden, indem jenes Prinzip das Formiren des Bodens und damit ausschließendes Privateigenthum mit sich führt, und das im Schweifenden seine Existenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe Prinzip der Lebendigkeit, das, gerade von dieser inneren Erregung genährt, diese Erscheinung hervorbringt.“

<sup>14</sup> A. a. O. S. 506.

<sup>15</sup> Philosophie des Rechts, § 257.

<sup>16</sup> Philosophie der Geschichte, Einleitung, S. 106.

des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe, und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem *fortdauernden* in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur *Familiensorge* und des Besitzes zum *Familiengute* verknüpft.“<sup>17</sup>

Wir könnten noch eine Menge ähnlicher Beispiele aus Hegels Werken anführen. Da aber der Raum uns dies nicht gestattet, so wollen wir uns darauf beschränken, auf die Bedeutung hinzuweisen, die Hegel der ›Geographischen Grundlage des Weltgeschichte‹ beimißt. — Über die Bedeutung des geographischen Milieus für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ist zwar viel geschrieben worden, sowohl vor wie nach Hegel. Aber vor wie nach Hegel begingen die Forscher häufig den Fehler, darunter ausschließlich nur den *psychologischen* oder sogar *physiologischen* Einfluß der umgebenden Natur auf den Menschen zu verstehen, deren Einfluß aber auf den Zustand der *Produktionskräfte*, und damit auch auf die sämtlichen sozialen Verhältnisse der Menschen überhaupt samt dem ideologischen Überbau derselben gänzlich übersehend.<sup>18</sup> Wenn nicht im Einzelnen, so doch in *der allgemeinen Behandlung der Frage* wußte Hegel diesen großen Fehler gänzlich zu vermeiden. Nach Hegel gibt es drei charakteristische Unterschiede des geographischen Milieus: „1. Das wasserlose Hochland mit seinen großen Steppen und Ebenen; 2. die Thalebene, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchschnitten und bewässert werden; 3. das Uferland, das in unmittelbarem Verhältnisse mit dem Meere steht.“ Im Hochland herrscht die *Viehzucht* vor, in den Talebenen der *Ackerbau*, im Uferland *Handel und Gewerbe*. Entsprechend diesen Grundunterschieden, weisen auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der die betreffenden Gegenden bewohnenden Völker eine verschiedene Gestaltung auf. Die Bewohner des Hochlandes, die *Mongolen* z. B., führen ein patriarchalisches Nomadenleben und haben keine Geschichte im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Nur von Zeit zu Zeit stürzen sie, zu großen Massen zusammengeschart, lawinenartig in die Kulturländer herab, überall auf ihrem Wege Zer-

<sup>17</sup> Philosophie des Rechts § 203, Anmerkung. — Unnötig zu sagen, daß bei dem damaligen Stand der Wissenschaft die Ansichten Hegels über die Urgeschichte der Familie und des Privateigentums nicht haben bestimmtere sein können. Worauf es aber ankommt, ist, daß er bereits wußte, wo der *Schlüssel* für dieselbe zu suchen ist.

<sup>18</sup> So stellt z. B. Montesquieu in seinem „Esprit des Lois“ vielfach Betrachtungen an über den Einfluß der Natur auf die Physiologie des Menschen. Aus Einflüssen dieser Art sucht er viele historische Erscheinungen zu erklären.

störung und Einöde hinterlassend.<sup>19</sup> — Das Kulturleben beginnt in den Talebenen, welche ihre Fruchtbarkeit den Flüssen verdanken. „Eine solche Thalebene ist China, Indien . . . Babylonien . . . Egypten. In diesen Ländern entstehen große Reiche, und die Stiftung großer Staaten beginnt. Denn der Ackerbau, der hier als erstes Prinzip der Subsistenz der Individuen vorwaltet, ist an die Regelmäßigkeit der Jahreszeit, an die demgemäß geordneten Geschäfte gewiesen: es beginnt das Grundeigentum und die sich darauf beziehenden Rechtsverhältnisse . . .“ Die ackerbauenden Völker, die die Talebenen bewohnen, zeichnen sich aber aus durch Trägheit, Unbeweglichkeit, Abgesondertheit, sie wissen nicht das Meer zu benutzen, das durch den Handel (der allerdings anfänglich mit Seeraub verbunden war) die verschiedenen Völker einander näher bringt und so die weitere Entwicklung von Wissen und Bildung fördert. Das Meer bringt in die gesellschaftlichen Verhältnisse ein Element der Beweglichkeit hinein, deshalb ist das Uferland die Geburtsstätte der Freiheit. In Asien treten die besprochenen geographischen Unterschiede besonders grell hervor, in Europa dagegen sind sie vollständig verwischt. Das eigentliche Afrika (d. h. das Negerland) ist durch seine ungünstige geographische Lage *außerhalb* der weltgeschichtlichen Bewegung gestellt. Amerika endlich, dieses *Land der Zukunft*, war bis zur Ankunft der Europäer physisch und geistig ohnmächtig. Zu der natürlichen Schwäche der Einwohner gesellte sich dort „der Mangel der absoluten Organe, wodurch eine gegründete Macht einzuführen ist, der Mangel nämlich des Pferdes und des Eisens, wodurch besonders die Amerikaner besiegt wurden“.

Dem Leser dürfte vielleicht bekannt sein das 1889 erschienene Werk von L. Metschnikow: *La Civilisation et les grands fleuves historiques*.<sup>20</sup> Das Werk zeigt zwar unverkennbare Rückfälle in den Idealismus, im großen und ganzen aber steht der Verfasser auf dem materialistischen Standpunkt. Wohl an, die Ansichten dieses Materialisten über die historische Bedeutung des geographischen Milieus stimmen fast vollkommen überein mit den diesbezüglichen Ansichten des Idealisten Hegel, — trotzdem Metschnikow selbst in nicht geringes Erstaunen geraten dürfte, wenn er dies in Erfahrung brächte.

<sup>19</sup> „Von den Hochländern herab geht es in die Engthäler: da wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten, die auch nebenbei Ackerbau treiben, wie die Schweizer. Asien hat deren auch, sie sind aber im Ganzen unbedeutend,“ sagt Hegel.

<sup>20</sup> Besprochen von dem Verfasser des vorliegenden Artikels in der *Neuen Zeit*, 1890/91, I. Bd., S. 437 ff., in dem Artikel *Die Zivilisation und die großen historischen Flüsse*. (Die Red.)

Aus dem Einfluß des geographischen Milieus erklärt Hegel zum Teil auch das Entstehen von Ungleichheiten innerhalb mehr oder weniger primitiver Gemeinwesen. So weist er darauf hin, daß im *vorsolonischen* Attika „der Unterschied der Stände (unter „Stände“ versteht er da die verschiedenen mehr oder weniger wohlhabenden Bevölkerungsschichten: 1. Die Bewohner der Ebene, *Pediakoi*; 2. die Hügelbewohner, *Diakrioi*, und 3. die Küstenbewohner, *Paraloi*) beruht . . . auf der *Verschiedenheit der Lokalität*.“ In der Tat, die Verschiedenheit der Lokalität und die damit verbundene Verschiedenheit der Beschäftigung mußte unzweifelhaft auf die ökonomische Entwicklung der primitiven Gemeinwesen einen großen Einfluß ausüben. Leider wird dieses Moment von den modernen Forschern bei weitem nicht immer berücksichtigt.

Hegel wird sich wohl kaum mit der politischen Ökonomie viel beschäftigt haben, aber sein genialer Kopf half ihm auch hier, wie auf so vielen anderen Gebieten, die charakteristische und wesentlichste Seite der Erscheinungen zu erfassen. Hegel sah deutlicher ein, als sämtliche Ökonomen seiner Zeit, — Ricardo nicht ausgenommen — daß in einer auf Privateigentum beruhenden Gesellschaft das Wachstum von Reichtum auf der einen Seite unbedingt von einer Zunahme der Armuth auf der anderen begleitet sein muß. Er spricht dies in kategorischer Weise aus, sowohl in der *Philosophie der Geschichte*, wie auch insbesondere in der *Philosophie des Rechts*. Seiner Ansicht nach müsse „diese Dialektik“ — nämlich „das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft nothwendige reguliert“ und die *Konzentration* von „unverhältnismäßigen Reichtümern in wenigen Händen“ — notwendigerweise einen Zustand herbeiführen, worin „bei dem *Uebermaß des Reichthums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug ist*, das heißt an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem *Uebermaße* der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“<sup>21</sup> In Folge

<sup>21</sup> *Philosophie der Geschichte*, S. 285; *Philosophie des Rechts*, § 243 und folgende. Der § 243 ist so bemerkenswert, daß wir ihn hier in extenso folgen lassen: „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung und Industrie* begriffen. — Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und hervorzubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* — denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen — auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und Be-

dessen wird die bürgerliche Gesellschaft<sup>22</sup> „über sich hinausgetrieben“ und sie muß nach *neuen Märkten* suchen: sich dem *Welthandel* und der *Kolonisation* zuwenden. — Unter allen Zeitgenossen Hegels war Ch. Fourier der Einzige, der die bürgerlichen Verhältnisse ebenso klar durchschaute wie jener.

Der Leser wird bemerkt haben, daß für Hegel das Proletariat weiter nichts ist als „Pöbel“, unfähig die „geistigen Vortheile“ der bürgerlichen Gesellschaft zu genießen. Er hatte eben keine Ahnung davon, wie sehr das moderne Proletariat sich von dem der antiken Welt, sagen wir vom römischen, unterscheidet. Er wußte nicht, daß in der modernen Gesellschaft der auf der Arbeiterklasse lastende Druck unbedingt den Widerstand derselben hervorrufen muß, daß in dieser Gesellschaft gerade das Proletariat dazu berufen ist, die Bourgeoisie in geistiger Hinsicht weit zu überholen. Indeß waren doch auch die utopistischen Sozialisten nicht im Stande, dies alles einzusehen. Auch für sie war das Proletariat weiter nichts als „Pöbel“, würdig alles Mitleids und Mitgeföhls, aber zu selbständiger Tätigkeit absolut unfähig. Erst der wissenschaftliche Sozialismus vermochte die große historische Bedeutung des modernen Proletariats zu erkennen.

Fassen wir nun oben Gesagtes zusammen. — Als Idealist konnte Hegel die Geschichte nicht anders betrachten als vom idealistischen Standpunkte aus. Er hatte alle Kräfte seines genialen Kopfes, alle die kolossalen Hilfsmittel seiner Dialektik dazu verwendet, um der idealistischen Geschichtsauffassung einen einigermaßen wissenschaftlichen Charakter zu verleihen. Der Versuch war mißglückt. Er scheint selbst mit den von ihm erreichten Resultaten unzufrieden gewesen zu sein, und er sah sich denn auch vielfach genötigt, von den nebeligen Höhen des Idealismus auf den konkreten Boden der ökonomischen Verhältnisse herabzusteigen. *Und jedesmal, wenn er dies tat, half ihm die Ökonomie die Hindernisse überwinden, die ihm der Idealismus in den Weg gelegt hatte. Die ökonomische Entwicklung stellte sich jedesmal als der Grundfaktor heraus, der den ganzen Gang der Geschichte bedingt.*

Damit eben war der Wissenschaft der weitere Weg vorgezeichnet. Der nach Hegels Tode erfolgte Übergang zum Materialismus konnte nicht

schränktheit der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit und Noth* der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“

<sup>22</sup> Hegel hat dabei vorzugsweise England im Auge.



eine einfache Rückkehr sein zu dem naiven, metaphysischen Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts. Auf dem uns hier speziell interessierenden Gebiete der Geschichtsauffassung mußte der Materialismus vor allem sich der Ökonomie zuwenden. *Andernfalls hätte der Materialismus keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt bedeutet — gegenüber der Hegelschen Geschichtsphilosophie.*

Die Natur materialistisch auffassen heißt noch nicht die Geschichte materialistisch auffassen. Die Materialisten des vorigen Jahrhunderts waren auf dem Gebiete der Geschichtsauffassung Idealisten, und zwar sehr naive Idealisten. Insofern sie sich mit der Geschichte der menschlichen Gesellschaft beschäftigten, suchten sie dieselbe durch die *Geschichte des Denkens* zu erklären. Für sie bedeutete der berühmte anaxagoreische Satz: „Die Vernunft (oder der Verstand, nus) regiert die Welt“ so viel als: der menschliche *Verstand regiert die Geschichte*. Die traurigen Abschnitte der menschlichen Geschichte wurden den Verirrungen des Verstandes auf Rechnung gesetzt. Wenn die Bevölkerung irgend eines Landes geduldig das Joch des Despotismus trug, so nach ihrer Ansicht einzig deshalb, weil sie die Vorzüge der politischen Freiheit noch nicht erkannt hatte. Wenn sie religiös war, so nur deshalb, weil sie sich von den Priestern betrügen ließ, die die Religion zu ihrem eigenen Vorteil er-sonnen hatten. Wenn die gesamte Menschheit unter dem Krieg zu leiden hat, so wiederum nur deshalb, weil sie noch nicht dazu gekommen ist, die Nachteile desselben einzusehen usw. . . . „Der Gang der Ideen wird durch den Gang der Dinge bestimmt,“ sagte schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts der berühmte Denker J. B. Vico. Die Materialisten hielten das gerade Gegenteil für richtig: der Gang der Dinge in der Gesellschaft wird durch den Gang der Ideen bestimmt, der letztere aber, je nun, sagen wir, durch die Regeln der formalen Logik und die Anhäufung von Wissen.

Der absolute Idealismus Hegels war von dem naiven Idealismus der Aufklärung weit entfernt. Wenn Hegel mit Anaxagoras behauptete, daß die Vernunft die Welt regiere, so wollte er damit keineswegs sagen, daß der menschliche Gedanke die Welt regiere. Wohl ist für ihn die Natur ein System der Vernunft, dies heißt aber nicht, daß sie mit Bewußtsein begabt ist. „Die Bewegung des Sonnensystems erfolgt nach unveränderlichen Gesetzen: diese Gesetze sind die Vernunft desselben, aber weder die Sonne, noch die Planeten, die in diesen Gesetzen um sie kreisen, haben ein Bewußtsein darüber.“<sup>22</sup> Der Mensch ist nun zwar mit Bewußtsein

<sup>22</sup> Philosophie der Geschichte. S. 15—16.

begabt, er verfolgt auch in seiner Tätigkeit bestimmte, von ihm selbst gewählte Zwecke, — daraus folgt aber durchaus nicht, daß der Gang der Geschichte durch den menschlichen Willen bestimmt wird. Im Resultate jeder menschlichen Handlung steckt immer etwas von dem Handelnden Unvorhergesehenes, und gerade dies Unvorhergesehene bildet oft, richtiger gesprochen fast immer, die wesentlichste Errungenschaft der Geschichte, gerade dies führt zur Verwirklichung des „allgemeinen Geistes“. In der Weltgeschichte kommt durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes heraus, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; „sie vollbringen ihre Interessen, aber es wird noch ein ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag.“<sup>24</sup> Staaten, Völker und einzelne Personen verfolgen ihre besonderen Interessen, ihre endlichen Zwecke. Insofern sind ihre Handlungen unbestreitbar als die *bewußter, denkender Wesen* zu betrachten. Indem sie aber bewußt ihre besonderen Zwecke (die gewöhnlich auch von gewissen allgemeinen Auffassungen des Rechts, des Guten, der Pflicht durchdrungen sind) verfolgen, verwirklichen sie zugleich unbewußt die Zwecke des „Weltgeistes.“ Cäsar strebte nach der Alleinherrschaft in Rom. Dies war sein persönlicher Zweck. Die Alleinherrschaft war aber zu seiner Zeit eine historische Notwendigkeit: durch Verwirklichung seines persönlichen Zweckes leistete also Cäsar dem „allgemeinen Geist“ einen Dienst. In diesem Sinne kann man sagen, daß die historischen Persönlichkeiten, so wie auch ganze Nationen, als *blinde Werkzeuge des Geistes* erscheinen. Der Geist zwingt sie in seine Dienste, indem er sie dadurch ködert, daß er ihnen seine allgemeinen Zwecke als ihre besonderen erscheinen läßt, und sie durch den Sporn der *Leidenschaft* antreibt, ohne die in der Geschichte nichts Großes vollbracht werden kann.

Der in diesen Ausführungen dargelegte Standpunkt Hegels hat mit dem Mystizismus des „Unbewußten“ nichts gemein. Die Handlungen der Menschen spiegeln sich unbedingt in deren Köpfen wider, nicht durch diese Rückspiegelung aber wird die historische Bewegung bedingt. *Der Gang der Dinge* wird nicht durch den *Gang der Ideen* bestimmt, sondern durch etwas ganz anderes, von dem menschlichen Willen Unabhängiges, vor dem menschlichen Bewußtsein Verborgenes. Die *Zufälligkeit* der menschlichen Willkür und Einsicht macht Platz der *Gesetzmäßigkeit*, folglich auch der *Nothwendigkeit*. Darin besteht der unzweifelhafte Vorzug des „*absoluten Idealismus*“ gegenüber dem naiven Idealismus der fran-

<sup>24</sup> A. a. O. S. 35.

zösischen Aufklärer. Der absolute Idealismus verhält sich zu diesem, wie der Monotheismus zum Fetischismus und zur Zauberei. Die Zauberei schließt die Gesetzmäßigkeit von der Natur vollkommen aus: sie setzt voraus, daß der „Gang der Dinge“ in jedem Moment durch die Einmischung des Zauberers gestört werden kann. Der Monotheismus dagegen, der die Naturgesetze als von Gott festgesetzt betrachtet, erkennt zugleich an (wenigstens auf einer höheren Entwicklungsstufe, da der Wunderglaube bereits überwunden ist), daß der Gang der Dinge durch diese, von Gott ein für allemal festgesetzten Gesetze bestimmt wird. Dadurch gewährt er einen weiten Spielraum der Wissenschaft, die schließlich dazu gelangt, bei der Erklärung von Erscheinungen die „*Hypothese von Gott*“ vollkommen entbehren zu können. Ebenso hat auch der absolute Idealismus, indem er die historische Bewegung als etwas von der menschlichen Willkür Unabhängiges zu erklären suchte, die Wissenschaft vor die Aufgabe gestellt, die historischen Erscheinungen gesetzmäßig zu erklären, — und eine auch nur annähernde Lösung dieser Aufgabe hat die *Hypothese vom Geist* vollkommen entbehrlich gemacht, welche sich in dieser Hinsicht gänzlich haltlos erwiesen hatte.

Wenn die Ansichten der französischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts über den Gang der Geschichte in dem Satz gipfelten, daß der menschliche Verstand die Geschichte regiere, so ließen sich ihre Erwartungen von der Zukunft in den Worten ausdrücken: von nun an wird alles von dem aufgeklärten Verstand, von der *Philosophie* geregelt und geordnet werden. Der absolute Idealist Hegel dagegen räumte der Philosophie eine weit bescheidenere Rolle ein. „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu verlieren“, — lesen wir im Vorwort zur *Philosophie des Rechts* — „so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat . . . . Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (A. a. O., S. 23—24).

Diese Worte gehen entschieden zu weit. Ohne im Geringsten bestreiten zu wollen, daß die Philosophie nicht im Stande ist, eine alt gewordene, im Ableben begriffene Gesellschaftsordnung neu zu beleben, könnte man doch die Frage aufwerfen, was denn die Philosophie hindert, uns, selbstverständlich nur in allgemeinen Umrissen, den Charakter der neuen Gesellschaftsordnung zu zeigen, die an die Stelle der alten treten soll? —

Die Philosophie betrachtet die Erscheinungen im Prozeß des Werdens. Dieser Prozeß weist zwei Momente auf: das Entstehen und das Vergehen. Diese Momente lassen sich nun zwar als in der Zeit von einander getrennt betrachten. Aber zu *jeder gegebenen Zeit* stellt sich der Prozeß des Werdens, sowohl in der Natur, wie auch insbesondere in der Geschichte, als ein *zweischlächtiger Prozeß dar: das Alte vergeht und zu gleicher Zeit, und zwar in dem Maße, in dem das Alte vergeht, entsteht aus dessen Ruinen das Neue. Muß denn der Entstehungsprozeß des Neuen für die Philosophie immer ein unzugängliches Gebiet bleiben? Wohl erkennt die Philosophie das, was ist, und nicht das, was nach der Meinung des einen oder des anderen sein sollte; aber was ist denn zu jeder gegebenen Zeit? Eben das Ableben des Alten und das Aufkeimen des Neuen. Wenn also die Philosophie nur das Ableben des Alten erkennt, so erweist sich dies Erkennen als ein einseitiges und die Philosophie selbst als ihrer Aufgabe, das Seiende zu erkennen, nicht gewachsen. Letzteres aber widerspricht ja der Überzeugung Hegels von der Allmacht der erkennenden Vernunft.*

Der moderne Materialismus ist nun von jenem Extrem durchaus frei. Aus dem, *was ist und was im Ableben begriffen*, weiß er auf das, *was wird*, zu schließen. Man darf aber nicht übersehen, daß unser Begriff von dem, *was wird*, sich wesentlich unterscheidet von jenem Begriff von dem, *was sein soll*, gegen den die angeführten Worte Hegels über „die Eule der Minerva“ sich richten. Für uns ist das, *was wird*, das *notwendige Produkt* dessen, *was im Ableben begriffen ist*. Wenn wir wissen, daß gerade *dieses* und nicht *jenes* im Werden begriffen ist, so verdanken wir dies Wissen ebenfalls dem objektiven Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, die uns auf das Erkennen *des Werdenden* vorbereitet. Wir stellen nicht unser *Denken* dem uns umgebenden *Sein* entgegen. Einen ganz anderen Standpunkt nahmen diejenigen ein, mit denen Hegel polemisierte. Sie wähten, das Denken könne nach Belieben den natürlichen Entwicklungsgang des Seins umgestalten. Deshalb erachteten sie es auch nicht für nötig, diesen Entwicklungsgang zu erforschen und zu berücksichtigen. Ihre Vorstellung von dem, *was sein soll*, beruhte nicht auf der Erforschung der sie umgebenden Wirklichkeit, sondern auf den jeweilig geltenden Begriffen von einer gerechten und normalen Gesellschaftsordnung. Indeß waren auch diese Begriffe nichts anderes, als der Ausdruck der jeweiligen Wirklichkeit (vorzugsweise der *negativen* Seite derselben). Von diesen Begriffen ausgehen hieß also, im Grunde genommen, sich von den Weisungen eben derselben Wirklichkeit leiten lassen, nur waren aber dies Weisungen, die ohne jegliche Kritik, ohne jeglichen

Versuch, sie durch Erforschung der unmittelbaren Wirklichkeit selbst zu kontrollieren, hingenommen wurden. Es war dasselbe, wie wenn man einen Gegenstand kennen lernen wollte, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern vermittelt seines Abbildes in einem Hohlspiegel. Irrtümer und Enttäuschungen waren unter solchen Umständen unvermeidlich. Und je weniger die Menschen ahnten, daß ihre Vorstellungen von dem, was sein solle, der sie umgebenden Wirklichkeit entnommen waren, je fester sie daran glaubten, daß sie, mit jenen Vorstellungen ausgerüstet, im Stande seien, die Wirklichkeit nach eigenem Belieben umzumodeln, — desto größer erwies sich der Abstand zwischen dem, was sie erstrebten, und dem, was sie wirklich erreichten. Wie weit ist nicht die moderne bürgerliche Ordnung von dem Reich der Vernunft entfernt, von welchem die französischen Aufklärer träumten! Durch Nichtbeachtung der Wirklichkeit entzogen sich die Menschen keineswegs dem Einfluß der Gesetze derselben: sie nahmen sich dadurch nur die Möglichkeit, die Wirkung dieser Gesetze vorherzusehen und dieselbe ihren Zwecken dienstbar zu machen. Und gerade deshalb stellten sich ihre Ziele jedesmal als unerreichbar heraus. Den Standpunkt der Aufklärer einnehmen hieß nicht über den abstrakten Gegensatz zwischen *Freiheit* und *Notwendigkeit* hinaus kommen. — Auf den ersten Blick scheint es, daß wenn in der Geschichte die Notwendigkeit herrscht, für die freie Tätigkeit des Menschen in derselben kein Platz mehr übrig bleibt. Dieser schwerwiegende Irrtum war von der deutschen idealistischen Philosophie beseitigt worden. Schon Schelling hat gezeigt, daß bei einer richtigen Beurteilung der Sache *die Freiheit als Notwendigkeit, die Notwendigkeit als Freiheit sich herausstellt*<sup>25</sup>. Hegel hat vollends die Antinomie zwischen Freiheit und

<sup>25</sup> Schelling sagt, die Freiheit sei ohne die Notwendigkeit undenkbar: „Denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz Anderes resultieren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln

Notwendigkeit endgültig gelöst. Er hat gezeigt, daß wir frei sind gerade insofern, inwiefern wir die Gesetze der Natur und der gesellschaftlich-historischen Bewegung kennen und uns denselben fügen. Dies war eine großartige Errungenschaft sowohl auf dem Gebiete der Philosophie, als auf dem der Gesellschaftswissenschaft, — eine Errungenschaft, die jedoch nur dem modernen Materialismus in vollem Umfange zugute kam.

Die materialistische Geschichtsauffassung setzt das dialektische Denken voraus. Die Dialektik war zwar schon vor Hegel bekannt. Aber er wußte sie zu handhaben, wie keiner seiner Vorgänger; in seiner Hand wurden sie ein mächtiges Mittel, alles Seiende zu erkennen. „Das Dialektische“ — sagte Hegel — „macht . . . die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt . . . In unserem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von Außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht.“<sup>28</sup> — So lange Hegel an dem dialektischen Standpunkt festhielt (was fast immer der Fall war: er war demselben untreu nur in einigen seiner Ansichten über die Natur und in der Würdigung der Entwicklungsstufe seiner eigenen Zeit), war er unleugbar ein *revolutionärer Denker*: „Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, zu bestehen vermag.“ Demzufolge hatte er vollkommen recht, wenn er sagte, daß *das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen — von der höchsten Wichtigkeit ist. Die dialektische Methode — das war das wichtigste wissenschaftliche Vermächtnis, das der deutsche Idealismus seinem Erben, dem modernen Materialismus, hinterlassen hat.*

Indeß konnte die Dialektik der Idealisten nicht ohne Weiteres von den Materialisten gebraucht werden. Sie mußte vorerst aus ihrer mystischen Hülle herausgeschält werden. Die Materialisten haben dies denn auch sehr bald vollzogen.

wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz Anderem und Höherem abhängig sind.“ — *System des transcendentalen Idealismus*, Schelling's Werke, 3. Band, Stuttgart und Augsburg 1858. S. 595.

<sup>28</sup> Enzyklopädie, § 81 und Zusatz.

Der größte aller bisherigen Materialisten, ein Mann, der an genialer Denkkraft Hegel in nichts nachstand, der wahre Nachfolger des großen Philosophen, *Karl Marx*, sagte von sich mit Recht, daß seine dialektische Methode das gerade Gegenteil der Hegelschen bilde: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts Anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“<sup>27</sup>

Dank Marx hat sich der Materialismus zu einer harmonischen und konsequenten Weltanschauung erhoben. Wir wissen bereits, daß die Materialisten des vorigen Jahrhunderts auf dem Gebiete der Geschichte sehr naive Idealisten blieben. Marx hat nun den Idealismus aus seiner letzten Zufluchtsstätte, aus der Geschichte, verbannt. Wie Hegel, sah auch Marx in der Geschichte der Menschheit einen gesetzmäßigen, von menschlicher Willkür unabhängigen Prozeß; wie Hegel, betrachtete er alle Erscheinungen in ihrem Entstehen und Vergehen; wie Hegel, begnügte er sich nicht bei der Erklärung von historischen Erscheinungen mit dem Verfahren des metaphysischen Verstandes: wie jener, suchte er von der Wechselwirkung, die die verschiedenen Seiten des öffentlichen Lebens auf einander ausüben, sich zu der gemeinsamen Quelle zu erheben, aus der alle jene Seiten entspringen. Als Materialist aber erblickte er freilich diese Quelle nicht mehr in dem Geist, sondern in eben derselben *ökonomischen Entwicklung*, zu der, wie wir wissen, selbst Hegel sich genötigt sah, seine Zuflucht zu nehmen in allen den Fällen, in welchen der Idealismus — selbst in seiner mächtigen und geschickten Hand — sich als ein machtloses und untaugliches Werkzeug herausstellte. Aber das, was bei Hegel bloß eine mehr oder weniger zufällige *geniale Vermutung* war, wurde bei Marx zu einer *strengen Wissenschaft*.

Der moderne dialektische Materialismus weiß zwar noch viel besser als der Idealismus, daß die Menschen ihre Geschichte unbewußt machen, da deren Gang durch die, vom menschlichen Willen unabhängige Entwicklung der materiellen Produktivkräfte bestimmt wird. Der Materialismus weiß ferner auch, wenn „*die Eule der Minerva*“ ihren Flug beginnt. Allein in ihrem Flug, wie in allem anderen auch, sieht er nichts *Geheimnisvolles*. Er hat es verstanden, die vom Idealismus gefundene Lösung der Antinomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit auf die Geschichte anzuwenden. Die Menschen machten ihre Geschichte unbewußt und mußten sie unbewußt machen nur so lange, als die Triebfedern der

<sup>27</sup> „Das Kapital“, Nachwort zur 2. Auflage, S. XIX.

historischen Entwicklung ohne ihr Wissen, hinter ihrem Rücken wirksam waren. Sind aber einmal diese Triebfedern entdeckt, ist ihre Wirksamkeit erforscht, — so sind die Menschen in den Stand gesetzt, sie in die eigene Hand zu nehmen und ihren Zwecken dienstbar zu machen. Das Verdienst, diese Triebfedern entdeckt und ihre Wirksamkeit erforscht zu haben, gebührt Marx. Der moderne dialektische Materialismus, der nach der Meinung der Philister den Menschen vollständig zum Automaten macht, eröffnet ihm in Wirklichkeit zum ersten Mal in der Geschichte die Aussicht auf das *Reich der Freiheit und bewußter historischer Tätigkeit*. Aber in dieses Reich kann nur eine *Revolution* einführen: die Philister sind sich dessen bewußt oder haben wenigstens eine Ahnung davon; und deshalb verursacht ihnen die materialistische Geschichtsauffassung so viel Ärger und Kummer, deshalb kann und will kein einziger Philister diese Auffassung *sich zu eigen machen* oder auch nur *begreifen*. — Für Hegel war das Proletariat weiter nichts als Pöbel. Für Marx und die Marxisten ist das Proletariat eine große historische Macht, der Träger der Zukunft. Nur das Proletariat ist fähig, die Marxsche Lehre sich zu eigen zu machen (von Ausnahmen sprechen wir hier nicht), — und mit jedem Tage wird es immer mehr von derselben durchdrungen. Die bürgerlichen Sykophanten verkünden laut, die sozialistische Literatur habe seit dem Erscheinen des ›Kapital‹ kein einziges bedeutendes Werk aufzuweisen. Das ist erstens un wahr und zweitens würde es nichts beweisen, wenn es auch wahr wäre. Kann denn etwa davon die Rede sein, daß der sozialistische Gedanke gegenwärtig in Schlaf versunken sei, da mit dessen Hilfe alltäglich und allstündlich die wichtigsten Entdeckungen gemacht werden, — nämlich *von den Arbeitern, die entdecken, daß die Herren Bourgeois zu nichts taugen!* Diese Entdeckungen bilden gegenwärtig eine notwendige Vorbedingung für die Fortentwicklung der Menschheit.

Hegel spricht mit Enthusiasmus vom athenischen Volke, vor dem „die Dramen des Aeschylus und Sophokles vorgestellt worden“, an das „die Reden des Perikles gerichtet“ waren, aus dessen Mitte „ein Kreis von Männern erwuchs, die klassische Naturen für alle Jahrhunderte geworden sind“. Dieser Enthusiasmus ist nun gewiß durchaus am Platze. Indes war doch das athenische „Volk“ ein *Volk von Sklavenhaltern*. Nicht an die Sklaven, die *Produzenten* jener Zeit, waren die Reden des Perikles gerichtet, nicht für sie waren die Werke der großen Dichter bestimmt. In unserer Zeit dagegen wendet sich die Wissenschaft gerade an die *Produzenten*, das heißt an das moderne Proletariat, und so sind wir durchaus berechtigt, mit Begeisterung auf die Arbeiterklasse zu blicken,



für welche die größten Denker schreiben, an welche die besten Redner unserer Zeit ihre Reden richten. Jetzt erst ist endlich der engste und unzertrennliche Bund zwischen der *Wissenschaft* und den *Arbeitern* geschlossen, — ein Bund, der den Beginn einer neuen, höchst segensreichen Epoche in der Geschichte bedeutet.

Es werden hie und da Meinungen geäußert, der dialektische Standpunkt sei im Grunde durchaus identisch mit dem Standpunkt der sogenannten *Evolution* (Entwicklung). Die beiden Standpunkte haben unzweifelhaft manches miteinander gemeinsam, zugleich aber besteht zwischen denselben ein wesentlicher Unterschied, und zwar ein für die „*Evolution*“ ungünstiger. Die modernen *Evolutionisten* lieben es nämlich, sich den *Revolutionären* gegenüberzustellen und suchen bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit auseinanderzusetzen, daß *weder in der Natur, noch in der Geschichte* Sprünge stattfänden. Derartige Raisonnements bilden einfach ein Gegenstück zu denjenigen der Anarchisten, welche letztere ihrerseits nichts von der Evolution wissen wollen. Die Dialektik aber hat es schon längst verstanden, über den *abstrakten* Gegensatz zwischen Evolution und Revolution hinauszukommen. Sie weiß, daß Sprünge unvermeidlich sind, sowohl im Denken, als auch in der Natur und in der Geschichte. Sie bringt es nicht fertig, einen in jedem Momente überall sich abspielenden Vorgang zu leugnen. Sie sucht nur die Bedingungen klarzulegen, unter denen die *allmähliche Veränderung notwendigerweise zu einem Sprung führen muß*<sup>28</sup>. Den Herren

<sup>28</sup> Hegel hat in vortrefflicher Weise das Sinnlose enthüllt, welches darin liegt, die Erscheinungen durch die allmähliche Veränderung allein erklären zu wollen: „Bei der Allmählichkeit des Entstehens“ — sagt er — „liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das Nichtsein oder das Andere an seine Stelle tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei; — und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, daß das Andere in dem vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern daß es als Dasein nur unbemerkt vorhanden sei. Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben ... und der wesentliche, oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen, bloßen Größenunterschied verwandelt. — Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit, weil es das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig hat, und die Veränderung zu einer bloßen Änderung eines äußerlichen Unterschiedes macht, wodurch sie in der That nur eine Tautologie ist“. — »Wissenschaft der Logik«, Nürnberg 1812, 1. Bd., S. 313—314. Die

Evolutionisten wird es aber sehr bange zu Mute, sobald die Sache darauf hinauszulaufen beginnt, daß die bestehende Gesellschaftsordnung, — die ja, wie alles was besteht, wert ist, daß sie zugrunde geht — einer anderen wird Platz machen müssen und zwar vermittelt eines gewissen *politischen Sprungs*, nämlich der Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat.

Vom Hegelschen Standpunkt aus konnten Utopien bloß einen historisch-symptomatischen Wert beanspruchen, als der Ausdruck der zur Zeit vorhandenen Gegensätze. Ebenso werden sie auch vom dialektischen Materialismus, oder mit anderen Worten, vom modernen wissenschaftlichen Sozialismus beurteilt. Nicht die Phantastereien von Reformern, sondern die Gesetze der Produktion und des Austausches bestimmen das Vorgehen der Sozialdemokratie. Im Gegensatz zu dem, was einst der Fall war, treten jetzt als *Utopisten* auf, nicht die Sozialisten, sondern all diejenigen „*Gesellschaftsretter*“, die die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten suchen, sei es mit Hilfe von Ausnahmegesetzen oder einzelner Scheinreformen. Die am meisten charakteristische Eigentümlichkeit unserer Zeit ist eben der Umstand, daß nicht die Sozialisten, sondern ihre Gegner als *Utopisten* auftreten. Die utopistischen Anhänger der bestehenden Ordnung möchten sich selbst und den anderen die Überzeugung beibringen, daß diese Ordnung an und für sich vortrefflich sei: es könne sich also nur darum handeln, die Mißbräuche zu beseitigen, die sich in dieselbe eingeschlichen. Es kommen uns dabei unwillkürlich die Äußerungen Hegels über die *Reformation* in den Sinn: „Die Reformation ist aus dem *Verderben der Kirche* hervorgegangen. Das Verderben der Kirche ist nichts Zufälliges, nicht nur *Mißbrauch* der Gewalt und Herrschaft. Mißbrauch ist die sehr gewöhnliche Weise, ein Verderben zu benennen; es wird vorausgesetzt, daß die Grundlage gut, die Sache selbst mangellos, aber die Leidenschaften, subjektiven Interessen, überhaupt der zufällige Wille der Menschen jenes Gute als ein Mittel für sich gebraucht habe, und daß es um nichts zu thun sei, als diese Zufälligkeiten zu entfernen. In solcher Vorstellung wird die Sache gerettet und das Uebel als ein ihr nur Aeußerliches genommen. Aber wenn eine Sache auf eine zufällige Weise gemißbraucht wird, so ist dies nur im Einzelnen, aber etwas ganz anderes ist ein allgemeines großes Übel in einer so großen und allgemeinen Sache, als eine Kirche ist“<sup>21</sup>.

Herren Evolutionisten würden überhaupt gut daran tun, wenn sie sich die Mühe nähmen, die Hegelsche Lehre vom Maaß kennen zu lernen, und insbesondere die „*Knotenlinie der Maaßverhältnisse*“ berücksichtigen wollten.

<sup>21</sup> Philosophie der Geschichte, S. 497—498.

Kein Wunder, daß Hegel in sehr geringem Grade die Sympathie all derjenigen genießt, die in der Gegenwart eine durch und durch verdorbene Gesellschaftsordnung durch Beseitigung einzelner Mißbräuche zu retten suchen! Es graut ihnen vor dem *latenten* revolutionären Geist der Hegelschen Philosophie.

Es gab eine Zeit, wo gegen Hegel sich diejenigen erhoben, die einer mehr oder weniger revolutionären Gesinnung huldigten und denen sein philisterhaftes Verhalten gegenüber der damaligen preußischen Wirklichkeit zuwider war. Diese Gegner Hegels fehlten darin, daß sie hinter der reaktionären Hülle den revolutionären Kern der Hegelschen Philosophie nicht zu entdecken wußten. Indeß waren sie in ihrem Unmut über Hegel immerhin von achtungswerten Motiven geleitet. Heutzutage aber grollen Hegel die gelehrten Vertreter der Bourgeoisie, weil sie das *revolutionäre Wesen* seiner Philosophie erkennen, oder instinktiv herausfühlen. Heutzutage liebt man es nicht, die Verdienste Hegels anzuerkennen; man stellt ihm gern Kant gegenüber, und schier jeder Dozent fühlt sich berufen, die Philosophie des „Königsberger Weisen“ zu „verjüngen“. Wir sind gern bereit, Kant alle ihm gebührende Achtung zu zollen. Der Verdacht liegt aber sehr nahe, daß die Neigung der bürgerlichen Gelehrten von heutzutage zur Kantschen Philosophie nicht ihrer starken, sondern ihrer schwachen Seite gilt, nämlich ihrem Dualismus. Der Dualismus ist im „Moralischen“ ein besonders bequemes Ding. Mit dessen Hilfe lassen sich die verlockendsten „Ideale“ aufbauen, die kühnsten Gedankenausflüge in eine „bessere Welt“ vornehmen, — ohne daß man je daran zu denken brauchte, die „Ideale“ in die Wirklichkeit zu übersetzen. Kann man sich denn etwas Besseres wünschen? — Im „Ideal“ kann man zum Beispiel die *Klassen* und die Ausbeutung einer Klasse durch die andere vollständig aufheben, zugleich aber in der Wirklichkeit für den Klassenstaat eintreten und die Einmischung der Militärgewalt fordern jedesmal, wenn es den Ausgebeuteten einfallen sollte, „*hier, auf Erden schon*“ ihre Lage zu verbessern. Hegel betrachtete als eine Beleidigung der Vernunft den bloßen Gedanken daran, daß das *Vernünftige* nicht zur *Wirklichkeit* werden könne. Sein berühmter Satz: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*“, hat bekanntlich Anlaß gegeben zu manchen Mißverständnissen in Deutschland und über dessen Grenzen hinaus, insbesondere in Rußland. Diese Mißverständnisse sind nun eigentlich dem Umstand zuzuschreiben, daß man unklare Vorstellungen davon hatte, was Hegel *Vernunft* und *Wirklichkeit* nannte. Indeß, diese Wörter selbst in ihrer gewöhnlichen, vulgären Bedeutung genommen, darf man doch die Frage aufwerfen, ob denn nicht die revo-

lutionäre Bedeutung der ersten Hälfte jenes Satzes: „*was vernünftig ist, das ist wirklich*“, in die Augen fällt? Auf die Geschichte angewendet, bedeuten diese Worte nicht anderes, als die Überzeugung davon, daß das Vernünftige nicht etwas *Jenseitiges* bleibt, sondern unbedingt *verwirklicht* wird. Ohne diese vielverheißende Überzeugung würde der revolutionäre Gedanke jegliche praktische Bedeutung verlieren. Die Geschichte ist nach Hegel die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes (das heißt auch der Vernunft) *in der Zeit*. Auf welche Weise konnte er nun demnach die geschichtliche Ablösung der aufeinanderfolgenden Gesellschaftszustände erklären? Eben dadurch, daß im Prozeß der geschichtlichen Entwicklung „*Vernunft Unsinn, Wohlthat Plage wird*“ Mit Unsinn gewordener Vernunft braucht man aber nach Hegels Ansicht nicht viel Umstände zu machen. — Indem Cäsar die Staatsgewalt usurpierte, verletzte er die römische Verfassung. Dies war anscheinend ein schweres Verbrechen. Cäsars Gegner waren anscheinend durchaus berechtigt, sich als Beschützer des Rechts zu betrachten: sie standen auf „*gesetzlichem Boden*“. Allein das von ihnen verteidigte Recht war bloß „*ein formelles, vom lebendigen Geist und von Gott verlassenes Recht*“. Die Verletzung desselben war also ein Verbrechen bloß vom formalen Standpunkte aus, in Wirklichkeit aber kann es nichts Leichteres geben, als den Rechtsverletzer Cäsar zu rechtfertigen: „*Die Taten der großen Männer, welche Individuen der Weltgeschichte sind, erscheinen so nicht nur in ihrer inneren bewußtlosen Bedeutung gerechtfertigt, sondern auch auf dem weltlichen Sandpunkte. Aber von diesem aus müssen gegen welthistorische Taten und deren Vollbringer sich nicht moralische Ansprüche erheben, denen sie nicht angehören*<sup>30</sup>.“ — Über den Untergang des Sokrates, der als Feind der bestehenden Sittlichkeit verurteilt wurde, bemerkt Hegel: „*Sokrates ist der Heros, daß er mit Bewußtsein das höhere Prinzip erkannt und ausgesprochen hat. Dieses höhere Prinzip hatte absolute Berechtigung. . . . Das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht die neue Welt auf. Dieses neue Prinzip ist in Widerspruch mit dem bisherigen, erscheint als auflösend; die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip dringt selbst, wenngleich in anderer Gestalt durch, und untergräbt das vorhandene*<sup>31</sup>.“ All dies ist schon an sich deutlich genug. Die Sache wird jedoch noch deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nach Hegel als *Heroen* nicht nur

<sup>30</sup> A. a. O. S. 83—84.

<sup>31</sup> Geschichte der Philosophie, 2. Band, S. 120.

einzelne Persönlichkeiten auftreten, sondern ebenso sehr auch ganze Völker, wenn sie als Träger eines neuen welthistorischen Prinzips erscheinen. In diesen Fällen zeigt sich die Sphäre desjenigen, wozu solche Völker nach Hegel *berechtigt* sind, als eine sehr weite: „gegen dies sein absolutes Recht; Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte“<sup>22</sup>.

Wir wissen, daß in der Gegenwart nicht irgend ein einzelnes Volk als Träger eines neuen welthistorischen Prinzips erscheint, sondern eine bestimmte *Klasse*, nämlich das Proletariat, *innerhalb aller zivilisierten Völker*. Wir werden aber dem Geist der Hegelschen Philosophie nicht untreu werden, wenn wir sagen, daß gegenüber dem revolutionären Proletariat alle übrigen Klassen in der Weltgeschichte nur insofern zählen, inwiefern sie der proletarischen Bewegung förderlich oder hinderlich sind.

*Rücksichtsloses Streben nach einem großen historischen Ziel – dies ist das politische Vermächtnis der idealistischen Philosophie.*

<sup>22</sup> Philosophie des Rechts, § 347.











## **In der Reihe "Kleine marxistische Bibliothek" bisher erschienen:**

- Nr. 1 - März 1991 - Roman Rosdolsky: "Die Rolle des Zufalls und der 'Großen Männer' in der Geschichte", 32 Seiten, 3,-DM
- Nr. 2 - April 1991 - 3. Weltkongreß der Kommunistischen Internationale 1921: "Der Weg zur sozialistischen Revolution - Thesen zur Taktik", 28 Seiten, 2,50 DM
- Nr. 3 - Mai 1991 - Isaac Deutscher: "Die Tragödie des polnischen Kommunismus zwischen den Weltkriegen", 36 Seiten, 3,50 DM
- Nr. 4 - Juni 1991 - Werner Petrowski: "Zur Entwicklung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus", 44 Seiten, 3,50 DM
- Nr. 5 - Juli 1991 - Georgij Plechanow: "'Sprünge' in Natur und Geschichte", "Dialektik und Logik" - 2 Texte, 28 Seiten, 3,-DM
- Nr. 6 - August 1991 - Friedrich Engels: "Die Bakunisten an der Arbeit"; im Anhang: Karl Marx: "Der politische Indifferentismus", Friedrich Engels: "Von der Autorität", 30 Seiten, 3,-DM
- Nr. 7 - September 1991 - August Thalheimer: "Über die sogenannte Wirtschaftsdemokratie", 30 Seiten, 3,-DM
- Nr. 8 - Oktober 1991 - Leo Trotzki: "Die 'dritte Periode' der Irrtümer der Kommunistischen Internationale", 40 Seiten, 3,50 DM
- Nr. 9 - November/Dezember 1991 - Leo Trotzki: "Ergebnisse und Perspektiven", 104 Seiten, 5,50 DM
- Nr. 10 - Februar 1992 - 3. Weltkongreß der Kommunistischen Internationale 1921: "Leitsätze über den organisatorischen Aufbau", 40 Seiten, 3,50 DM
- Nr. 11 - März 1992 - Texte von Lenin und Trotzki zum demokratischen Zentralismus, 32 Seiten, 3,-DM
- Nr. 12 - April 1992 - Ulf Wolter: "Trotzkis Stellung in der russischen Sozialdemokratie"; Norman Geras: "Über die Massentätigkeit im revolutionären Denken Trotzki's", 44 Seiten, 3,50 DM

### **In Planung:**

- Nr. 14 - Juni 1992 - Rosa Luxemburg: "Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie"; "Die russische Revolution" - 2 Texte

**3,- DM**