Akademie-Verlag, Berlin 1964

Einleitung

Die „Phänomenologie des Geistes“ (1807) stellt jenes Werk dar, in welchem Hegel zum erstenmal in umfassender und bewußter Weise die dialektische Methode anwendet. Er gibt in diesem Buch eine Geschichte der dialektischen Entwicklung des Bewußtseins von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen, d. h. bis zur wissenschaftlichen Philosophie, wie er sie auffaßt.

Die Dialektik Hegels und der klassischen deutschen Philosophie überhaupt ging – ideengeschichtlich betrachtet – hervor aus der Kritik der methodologischen Mängel, wie sie dem Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts eigen waren. Dieser Materialismus – Erzeugnis der fortschrittlichen Bourgeoisie – befand sich in einer entschiedenen Kampfstellung gegenüber Religion und Kirche als ideologische Stützen der alten feudalen Ordnung. In diesem Kampf stützte er sich auf die Naturwissenschaft, wie sie zur damaligen Zeit vorlag. Es handelte sich hierbei im wesentlichen um die Mechanik, jenen Zweig der Naturwissenschaft, der bis dahin am besten entwickelt und systematisiert war. Die Materialisten sahen in einem mit der naturwissenschaftlichen Praxis fest verbundenen Denken die sicherste Gewähr für die Überwindung des kirchlichen Autoritäten- und Dogmenkultes. Hierbei konnte es allerdings nicht ausbleiben, daß die Denkvoraussetzungen der klassischen Mechanik mehr oder weniger bestimmend für die Methodologie der Materialisten wurden. Es entwickelte sich ein „mechanischer Materialismus“.[1] Für die klassische Mechanik bildeten Kraft und [8] Materie (Stoff) die Grundbegriffe, mittels derer das Naturgeschehen zu deuten war. Man versuchte, die Vielfalt des Naturgeschehens auf möglichst elementare, einfache Zusammenhänge zu bringen. Ein solcher Zusammenhang war die Ursache-Wirkungs-Relation, welche, aus dem System universeller Wechselwirkung weitgehend isoliert, die philosophisch-methodologische Grundkategorie der klassischen Mechanik und des mechanischen Materialismus bildete. Die Kausalität sollte zum Verständnis des Wirkens einfachster Kräfte in der Natur führen. Als solche einfachsten Kräfte galten Anziehung und Abstoßung, die zwischen zwei isoliert gedachten Partikeln wirken. Dem mechanischen Denken war die Vorstellung eigen, daß alle Erscheinungen auf einfache Kräfte zurückgeführt werden müssen, die zwischen unveränderlichen Körpern walten. In diesem Sinne formulierte noch Helmholtz: „Letzten Endes müssen wir die Aufgabe der physikalischen Wissenschaft von der Materie somit darin sehen, die Naturerscheinungen auf unveränderliche Anziehungs- und Abstoßungskräfte zurückzuführen, deren Intensität ausschließlich von der Entfernung abhängt. Die vollständige Lösung dieses Problems kommt einer lückenlosen Deutung der Natur gleich.“[2]

In den Anschauungen der mechanischen Materialisten wurden die Denkmodelle der Mechanik zugrunde gelegt und in umfassender [9] Weise auf die Natur- und Geschichtsbetrachtung

[1] [7] „Der Materialismus des vorigen Jahrhunderts war vorwiegend mechanisch, weil von allen Naturwissenschaften damals nur die Mechanik, und zwar [8] auch nur die der – himmlischen und irdischen – festen Körper, kurz, die Mechanik der Schwere, zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Die Chemie existierte nur erst in ihrer kindlichen, phlogistischen Gestalt. Die Biologie lag noch in den Windeln; der pflanzliche und tierische Organismus war nur im groben untersucht und wurde aus rein mechanischen Ursachen erklärt; wie dem Descartes das Tier, war den Materialisten des 18. Jahrhunderts der Mensch eine Maschine. Diese ausschließliche Anwendung des Maßstabes der Mechanik auf Vorgänge, die chemischer und organischer Natur sind und bei denen die mechanischen Gesetze zwar auch gelten, aber von andern, höhern Gesetzen in den Hintergrund gedrängt werden, bildet die eine spezifische, aber ihrer Zeit unvermeidliche Beschränktheit des klassischen französischen Materialismus.“ (F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie; in: K. Marx/F. Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Bd. II Berlin 1953, S. 347 f. [MEW, Band 21, S. 278])

[2] Zit. bei A. Einstein, L. Infeld, Die Evolution der Physik, Hamburg 1957, S. 43 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

angewandt. Besonders die französischen Materialisten, und hier wieder namentlich Holbach, zogen alle philosophischen Konsequenzen aus dem mechanischen Weltbild, womit sie zugleich dessen Unzulänglichkeit erwiesen und damit den Impuls zu einer kritischen Überprüfung der philosophischen Methodologie gaben. Diese Kritik übten vor allem die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie.

Holbach definierte im Sinne der Mechanik die Bewegung als „eine Kraftäußerung, durch die ein Körper seinen Platz verändert oder danach strebt, ihn zu verändern, das heißt: nacheinander verschiedene Teile des Raums einzunehmen oder aber die Entfernung zu andern Körpern zu verändern.“[3] Holbach verstand demnach unter Bewegung einen bloßen Platzwechsel durch äußeren Anstoß; eine Selbstbewegung der Dinge und Erscheinungen lehnte er ausdrücklich ab, wenn er auch die bemerkenswerte These aufstellte, daß Materie und Bewegung unauflöslich verbunden seien. Als Grundformen der Bewegung sah Holbach Anziehung und Abstoßung an. Das Verhältnis beider Kräfte übertrug er auf die Sphäre des Moralischen, wo sie als Liebe und Haß, Freundschaft und Abneigung auftreten sollten. Das moralische Verhalten der Menschen führte er direkt auf Gegebenheiten der Mechanik zurück: der Mensch sucht das, was ihm Vergnügen bereitet (Anziehung), und meidet das, was ihm Schmerz zufügt (Abstoßung). Er betonte, man dürfe niemals die Gesetze der Physik von denen der Moral trennen. In diesem Sinne ordnete er dem physikalischen Begriff der Trägheit den moralischen Begriff der Selbstliebe des Menschen zu. Undialektisch dachte Holbach über das Verhältnis von Notwendigkeit und Zufall. Er definierte die Notwendigkeit als die unfehlbare und beständige Verbindung der Ursache mit ihren Wirkungen und reduzierte somit fälschlich die Notwendigkeit auf die Ursache-Wirkungs-Verknüpfung. Da alle Erscheinungen in der Welt verursacht sind, schloß Holbach, daß sie zugleich notwendig [10] seien. Der Philosoph bestritt die objektive Existenz des Zufalls. Jedes Molekül, schrieb er, nehme *notwendig* den Platz ein, auf dem es sich gerade befinde. Die gleiche Ansicht äußerte Holbach in bezug auf gesellschaftliche Erscheinungen. Er behauptete, es gebe „bei den wirkenden Kräften, die als Zerstörer oder als Opfer an der Revolution teilhaben, keine einzige Handlung, kein einziges Wort, keinen einzigen Gedanken, keinen einzigen Willen, keine einzige Leidenschaft, die nicht notwendig wären, die nicht so wirkten, wie sie wirken müssen ...“[4] Die Nichtunterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Ursache-Wirkungs-Verknüpfungen, das Nichtverstehen der objektiven Dialektik von Notwendigkeit und Zufall führten bei Holbach – obwohl er das Ziel verfolgte, Natur und Geschichte natürlich, materialistisch zu erklären –, letzten Endes zu einer mystischen Geschichtsbetrachtung. Bezeichnend dafür sind folgende Textstellen aus dem „System der Natur“. „Vielleicht sammeln sich in den trockenen Ebenen von Libyen die ersten Elemente eines Unwetters, das von den Winden getragen bis zu uns kommt, eine drückende Atmosphäre schafft, das Temperament und die Leidenschaften eines Mannes beeinflußt, dessen Verhältnisse ihm die Möglichkeit geben, auf viele andere seinen Einfluß auszuüben, und der durch seinen Willen über das Schicksal mehrerer Völker entscheiden wird.“[5] „Zuviel Schärfe in der Galle eines Fanatikers, zu heißes Blut im Herzen eines Eroberers, die schlechte Verdauung im Magen eines Monarchen, eine Grille im Kopfe einer Frau sind ausreichende Ursachen, um Kriege zu veranlassen, um Millionen von Menschen zur Schlachtbank zu führen, um Bauwerke niederzureißen, um Städte in Schutt und Asche zu legen, um Völker in Trauer und Elend zu stürzen, um Hunger und Pest hervorzurufen, um Trostlosigkeit und Not für eine lange Reihe von Jahrhunderten auf unserem Erdball zu verbreiten.“ „So kann ein ehrsüchtiger, arglistiger, wollüstiger Araber seinen Mitbürgern einen Antrieb geben, der zur

[3] Paul Thiry d’Holbach, System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin 1960, S. 19.
[4] Ebenda, S. 47.
[5] Ebenda, S. 47 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Unterjochung und Verwüstung großer Gebiete in Asien, Afrika und [11] Europa und zur Änderung des Religionssystems, der Anschauungen und der Gebräuche eines beträchtlichen Teils der Bewohner unserer Welt führt.“[6]

Es ergibt sich, daß auf dem Standpunkt dieser mechanistischen Gesellschaftsauffassung grundlegende historische Gesetzmäßigkeiten den gleichen bestimmenden Einfluß auf den Geschichtsverlauf ausüben wie etwa die Magenverstimmung eines Monarchen. Dies aber ist Mystizismus. Holbach machte den Menschen weitgehend zum passiven Objekt äußerer Determinanten. Er meinte, der Mensch werde von dem Augenblick an, in dem er geboren wird, bis zu demjenigen, in dem er stirbt, fortwährend durch äußere Ursachen modifiziert, die ohne seinen Willen Einfluß auf seine Maschine (wie Holbach den Menschen auffaßte) ausüben und sein Verhalten notwendig bestimmen. Es ist auch hier wieder das Bild der Mechanik, das Holbachs Vorstellungen prägt. Der Philosoph hob ausdrücklich hervor, daß sowohl die physischen als auch die moralischen Erscheinungen der Gewohnheit „auf Grund eines reinen Mechanismus“ zu erklären sind.[7] Holbach schrieb vom Menschen, „daß er in jedem Augenblick seiner Dauer ein passives Werkzeug in den Händen der Notwendigkeit ist.“[8] Das Tun und Lassen des Menschen hänge nicht von ihm selbst ab, er sei unfrei und bloße Funktion mechanischer Kausalreihen. „Wir kommen ohne unsere Einwilligung zur Welt; unser Körperbau hängt nicht von uns ab; unsere Ideen kommen [zu] uns ohne unser Zutun; unsere Gewohnheiten stehen in der Macht derer, die sie uns beigebracht haben; wir werden unaufhörlich sowohl durch sichtbare wie durch verborgene Ursachen modifiziert, die notwendig unsere Seins- und Denkweise und unsere Wirkungsart bestimmen. Wir sind gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, klug oder unklug, vernünftig oder unvernünftig, ohne daß unser Wille mit diesen verschiedenen Zuständen etwas zu tun hätte.“[9] Holbach benutzte zur Erklärung der Erscheinungen des Willens das Bild einer Kugel. Wie eine Kugel ihre Bewegungsrichtung je nach der Stärke der auf sie [12] einwirkenden Kräfte nehme, so verhalte es sich auch mit dem Willen, dessen Richtung durch äußere Anstöße absolut determiniert werde. „Wenn wir die Erfahrung zu Rate ziehen“, schrieb Holbach, „werden wir finden, daß unsere Seelen denselben physischen Gesetzen unterworfen sind wie die materiellen Körper.“[10] In diesen Worten findet die Ausdehnung der Begriffsbildungen der Mechanik auf alle Bereiche der Wirklichkeit deutlichen Ausdruck. Holbach meinte, der Mensch handele stets unfrei, da er durch diese oder jene Determinante zum Handeln gedrängt werde. Um frei handeln zu können, müßte der Mensch ohne Beweggründe wollen oder wählen können.

Der Materialismus des 17./18. Jahrhunderts besaß eine ungeheure Bedeutung im Kampf gegen das feudale religiöse Weltbild. Selbst seine methodologischen Mängel waren einem überaus positiven Zug dieser Weltanschauung geschuldet, nämlich der unzerstörbaren Verbindung mit der damaligen Naturwissenschaft. Andererseits aber mußte die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften sowie die Bereicherung der sozialpolitischen Erfahrungen der Menschen vor den bürgerlichen Philosophen die Frage nach der kritischen Überwindung der mechanischen Denkweise aufwerfen. Diese Kritik kündigte sich bereits im französischen Materialismus selbst – vor allem in den Anschauungen Diderots – an. Diderot vertrat den dialektischen Gedanken der ständigen Veränderung und Entwicklung in der Natur, er suchte auf materialistischem Wege den Übergang von niederen zu höheren Formen der Existenz der Materie zu erklären. Wie M. Naumann hervorhebt, wurde sich Diderot auch des Widerspruchs zwischen den politischen Bestrebungen der Materialisten und der mechanisch-

[6] Ebenda, S. 185.
[7] Ebenda, S. 106.
[8] Ebenda, S. 63.
[9] Ebenda, S. 141.
[10] Ebenda, S. 145 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

materialistischen Deutung des Bewußtseins bewußt, ohne freilich fähig zu sein, diesen Widerspruch auf wissenschaftliche Weise überwinden.[11]

[13] Einer umfassenden Kritik wurde die metaphysische Reduzierung aller Erscheinungen des physischen und psychischen Seins auf mechanisch gedeutete Zusammenhänge, wie sie Holbach und andere mechanische Materialisten vornahmen, durch die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie unterzogen. Bei ihnen handelte es sich ebenfalls um die theoretischen Repräsentanten der im Aufstieg begriffenen bürgerlichen Klasse. Allerdings war die deutsche Bourgeoisie in ihrer politischen und ökonomischen Entwicklung hinter der französischen Bourgeoisie zurückgeblieben, was einerseits Ursache vieler kompromißlerischer Züge in ihrem Denken wurde, was ihr andererseits aber auch die Möglichkeit bot, die theoretischen Erzeugnisse der französischen Bourgeoisie auf Grund der neuen Erfahrungen, des neuen Wissens (Fortschritte in der Elektrizitätslehre und Biologie, grundlegende Umgestaltung der Chemie, entfalteter Klassenkampf zwischen Feudalreaktion und „Drittem Stand“, Französische Revolution, Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, Hervortreten ihrer Widersprüche usf.) zu überprüfen und an der Überwindung der offenkundig unzulänglich gewordenen mechanisch-metaphysischen Methode zu arbeiten.

Die gesellschaftliche Entwicklung offenbarte zu jener Zeit mit großer Eindringlichkeit ihren dialektischen Charakter. Während vorher jahrhundertelang die gesellschaftlichen Verhältnisse relativ konstant geblieben waren, war jetzt eine Zeit stürmischer Entwicklung und Veränderung, eine Zeit des scharfen Aufeinanderprallens entgegengesetzter sozialer Kräfte und Interessen angebrochen. Es war das Zeitalter der Französischen Revolution eingetreten, dessen denkende Verarbeitung die Dialektik der deutschen Philosophie darstellte. Fichte schrieb damals, daß in Zeiten der Revolution die Menschheit in zehn Jahren größere Fortschritte mache als sonst in Jahrhunderten. Das Prinzip der widerspruchsvollen Entwicklung, das in den Arbeiten der Vertreter der klassischen deutschen Philosophie und insbesondere Hegels zugrunde gelegt wird, wurde somit durch die sozialen Verhältnisse gleichsam ad oculos [vor Augen] demonstriert.[12]

[14] Das Zeitalter der Revolution verdankte sein Hervorgehen der Tatsache, daß sich die Widersprüche zwischen den gewachsenen Produktivkräften und den zurückbleibenden feudalen Produktionsverhältnissen immer schärfer zugespitzt hatten. Die Französische Revolution stellte die politische Form der Lösung dieser Widersprüche dar. Auch in Deutschland hatten sich die gesellschaftlichen Widersprüche verschärft, allerdings waren die progressiven Kräfte hier weit weniger stark als in Frankreich, was neben den sozialpolitischen Folgen des niedergeschlagenen Bauernaufstandes von 1525 und den Verwüstungen, die der Dreißigjährige Krieg hinterlassen hatte, auch mit der ungeheuren territorialen Zersplitterung des Landes zusammenhing, die ein einheitliches Handeln der bürgerlichen Klasse, ja auch ihr *Entstehen* als einheitliche Klasse aufs höchste erschwerte. Die deutsche Bourgeoisie wurde Zeuge, wie die Bourgeoisie des benachbarten Frankreichs mit starker Hand die feudalen Fesseln zerschlug. So viel aktivierende Einflüsse von dem französischen Vorbild auf das deutsche Bürgertum ausgingen, so fehlten in Deutschland jedoch die objektiven Voraussetzungen für eine revolu-

[11] M. Naumann, Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung; in: Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin 1955, S. 123 f.

[12] Der Entwicklungsgedanke war schon 1755 in Kants Schrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ vertreten und hier auf das [14] Sonnensystem angewandt worden. Er war aus einer Kritik an dem Newtonschen unveränderlich gedachten Sonnensystem hervorgegangen. Der umfassende Ausbau des Entwicklungsprinzips in den Schriften Herders, Fichtes, Goethes, Schellings, Hegels u. a., der vielfach in der Form eines direkten Anknüpfens an Kants genialen Gedanken vor sich ging, muß als Reflex der stürmischen sozialen Entwicklung in jener Zeit sowie als Antizipation von auch in der Naturwissenschaft immer mehr heranreifenden Fragestellungen gewertet werden.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

tionäre Umgestaltung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Muster Frankreichs; eine revolutionäre Situation konnte sich auf lange Zeit noch nicht herausbilden. Das deutsche Bürgertum wurde daher Akteur der Umgestaltung der Verhältnisse wesentlich nur im Bereich der Philosophie und Literatur. Wenn, nach einem Wort von Marx, die Kantsche Philosophie die deutsche Theorie der französischen Revolution war, so stellte Fichtes Philosophie in gewissem Sinne die deutsche Theorie der Jakobinerherrschaft und die Philosophie Hegels die deutsche Theorie der napoleonischen [15] Ära dar. „Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben.“[13] Der deutsche Idealismus, der überwiegend idealistische Charakter der Dialektik der deutschen klassischen Philosophie, hat hierin seine spezifischen Wurzeln; er war Produkt des, wie Marx und Engels hervorhoben, kleinbürgerlichen Charakters der deutschen Entwicklung, der Tatsache, daß die deutschen Bürger nur kleinliche, lokale Interessen, aber selten oder nie gemeinschaftliche, nationale Interessen zu vertreten fähig waren.[14] Da die besten Köpfe des deutschen Bürgertums erkennen mußten, daß von einer Nachahmung des französischen Beispiels in Deutschland vorläufig keine Rede sein könne, beschränkten sie sich, statt der materiellen, auf eine theoretische Revolution; sie revolutionierten das Reich des Gedankens durch die Prinzipien der Dialektik, die der wirklichen Revolution in theoretischem und vielfach mystischem Gewand Ausdruck verliehen. Sie glaubten, daß es genüge, das Reich der Ideen umzuwälzen; die Wirklichkeit, so meinte z. B. Hegel, würde sich dann von selbst nach der veränderten Ideenwelt einrichten. (Die Umwälzung des Reiches der Ideen, die die Dialektiker von Kant bis Hegel vollzogen, war freilich mit der Restauration idealistischer Positionen der Metaphysik des 17. Jahrhunderts verbunden.[15] Hierin reflektierte sich die widerspruchsvolle Haltung der deutschen Bourgeoisie als Klasse.) Die Deutschen, stellen Marx und Engels fest, suchten die miserable Rolle, die sie in der wirklichen Geschichte spielten, dadurch zu verdecken, daß sie die Illusionen, an denen sie besonders reich waren, auf [die] gleiche Stufe [16] mit der Wirklichkeit stellten.[16] Die Ideologen des deutschen Bürgertums gingen also in der Regel davon aus, daß das Entscheidende nicht die wirklichen Verhältnisse, sondern die Ideen über sie seien. Das Primat des Geistigen vor dem Materiellen war damit fixiert; es beherrschte das philosophische Denken in Deutschland von Kant bis Hegel und entstellte damit zugleich die wertvollste Errungenschaft der deutschen Philosophie jener Zeit, die Dialektik, gab ihr ein verzerrtes, mystisches, unwissenschaftliches Gewand.

Neben den spezifisch deutschen Ursachen des Idealismus der klassischen deutschen Philosophie gibt es allerdings noch andere Momente, die diesen bedingten. Diese Momente wirkten als Voraussetzung *jeder* vormarxistischen Philosophie. Bekanntlich waren alle Philosophen vor Marx Idealisten auf dem Gebiet der Gesellschaftsauffassung; ein konsequenter Materialismus ist erst auf dem Boden der Arbeiterklasse möglich. Nach der Lehre von Marx und Engels ergibt sich das aus der Versachlichung der persönlichen Beziehungen der Menschen in der vorsozialistischen Entwicklung der Menschheit. Diese Versachlichung erreichte ihren Höhepunkt in der bürgerlichen Gesellschaft. Obwohl auch das Proletariat dieser Herrschaft des Produkts über den Produzenten zunächst unterworfen ist, besteht das Spezifische seiner Lage darin, daß es, durch seine klassenmäßigen Interessen getrieben, die Versachlichung der Beziehungen der Menschen aufheben muß. Marx und Engels, die sich auf den Standpunkt

[13] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung; in: K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 19. [MEW, Band 1, S. 385]
[14] K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 197. [MEW, Band 3, S. 177, 178]
[15] „Die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem *französischen Materialismus* des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre *siegreiche und gehaltvolle Restauration* in der *deutschen Philosophie* und namentlich in der *spekulativen deutschen Philosophie* des 19. Jahrhunderts.“ (K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 253 f.) [MEW, Band 2, S. 132]
[16] K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 498. [MEW, Band 3, S. 439]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

des Proletariats stellten und die Theorie mit der Arbeiterbewegung verbanden, vermochten daher das Wesen der Verdinglichung der menschlichen Beziehungen zu erkennen und als den Weg ihrer Überwindung die sozialistische Revolution anzugeben. Deshalb konnten Marx und Engels als erste den Materialismus umfassend entwickeln.

In der „Deutschen Ideologie“ stellen Marx und Engels fest, daß „die Verselbständigung der Gedanken und Ideen eine Folge der Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen [17] der Individuen ist.“[17] In den vorsozialistischen Produktionsweisen setzten sich fremde, nicht nur vom einzelnen, sondern auch von der gesamten Gesellschaft unbegriffene und unbeherrschte Mächte über die Menschen. Die Herrschaft der sachlichen Elemente über die Menschen, die in der Macht des Geldes ihren sichtbarsten Ausdruck findet, mußte notwendig zu der Ansicht führen, daß nicht die Menschen selbst, sondern transzendente Wesen, Ideen, Ideale, Götter die Geschichte machen. Die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse, schreibt Marx in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“, erscheinen auch so, als ob die Individuen von abstrakten Mächten, von Abstraktionen beherrscht werden. „Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. Verhältnisse können natürlich nur in Ideen ausgedrückt werden und so haben Philosophen als das Eigentümliche der Neuen Zeit ihr Beherrschtsein von Ideen aufgefaßt und mit dem Sturz dieser Ideenherrschaft die Erzeugung der freien Individualität identifiziert.“[18]

Der Idealismus der klassischen deutschen Philosophie und damit auch der Philosophie Hegels war also bedingt durch die allgemeinen wie durch die besonderen Wesenszüge der gesellschaftlichen Verhältnisse Deutschlands Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts.

Hegels Idealismus besitzt innerhalb der Entwicklung des klassischen deutschen Idealismus seinen besonderen Platz, und es eignen ihm spezifische Züge. Hegel entwickelte seine idealistische Weltanschauung in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus Kants, Fichtes und Schellings. Er lehnte den subjektiven Idealismus, wie ihn Kant und Fichte vertraten, ab, weil er auf einer metaphysischen Entgegensetzung von Denken und Wirklichkeit beruhe. In der Tat hatten Kant und Fichte zwischen dem erkennenden und handelnden Subjekt einerseits und den Objekten des Erkennens und Handelns andererseits eine Kluft aufgerissen. Nach ihrer Anschauung wurden gesetzmäßige Zusammenhänge der [18] Wirklichkeit allein durch das Erkenntnissubjekt konstituiert; Kant erklärte unumwunden, daß der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibe. Und auch Fichtes Philosophie war dadurch charakterisiert, daß der Wirklichkeit mit aus der Vernunft abgeleiteten Forderungen und Postulaten gegenübergetreten wurde, die in ihr, als einer noch nicht von Vernunft beherrschten, erst zu realisieren seien. Gegen diese Metaphysik der Subjektivität, wie er sie nannte, trat Hegel auf und suchte – damit den Weltanschauungsbedürfnissen der Bourgeoisie Rechnung tragend – die Philosophie gleichsam zu objektivieren, sie mit der konkreten Wirklichkeit zu vermitteln. Das aber konnte, aus allgemeingesellschaftlichen und klassenmäßigen Gründen, nicht, wie in Frankreich, auf dem Wege der Schaffung einer materialistischen Philosophie geschehen. Vielmehr suchte Hegel, unter dem Einfluß Schellings, dessen objektiven Idealismus er im Sinne der Dialektik weiterzuentwickeln sich bemühte, dem Idealismus einen objektiven Inhalt zu geben; er vertrat einen objektiven Idealismus. Diesem lag das von Hegel formulierte Programm der Vermittlung der Denkstrukturen mit der Wirklichkeit zugrunde; Hegel war der Ansicht, daß Denken und Sein nicht metaphysisch gegenübergestellt werden dürfen. Er meinte vielmehr, die Wirklichkeit sei ihrem Wesen nach von einer gesetzmäßigen Ordnung und diese Ordnung sei als „Vernünftigkeit“, als Ausdruck der Identität von Denken und Sein zu definieren. Mit der These von der Vernünftigkeit alles Wirklichen wandte sich Hegel gegen den Kant-

[17] K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 474. [MEW, Band 3, S. 430]
[18] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 82. [MEW, Band 42, S. 97]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Fichteschen Dualismus, den er durch einen idealistischen Objektivismus zu überwinden strebte, einen Objektivismus, der sich den konkreten Sachverhalten der Wirklichkeit gegenüber offen zu halten suchte. Zugleich war diese These in ihrem Kern gegen den mechanischen Determinismus gerichtet, der die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit auf den mechanisch gedeuteten Kausalzusammenhang reduzierte. Die „Vernünftigkeit“ der Wirklichkeit verstand sich für Hegel als dialektischer Gesetzeszusammenhang, als geistig-dialektische Strukturiertheit alles Seins und Werdens.[19]

[19] Hegels objektiver Idealismus besitzt somit seinen besonderen Platz im Ringen der Vertreter des klassischen deutschen Idealismus um das Verständnis einer ihr dialektisches Wesen immer deutlicher offenbarenden Wirklichkeit. Dieses Ringen der deutschen Philosophen konnte sich auf Grund der Schwäche der deutschen Bourgeoisie nicht, wie in Frankreich, im Zeichen der Radikalisierung der anti-metaphysischen Philosophie zum Materialismus vollziehen, sondern es blieb dem Idealismus und damit Grundvoraussetzungen der alten Metaphysik verhaftet. In der klassischen deutschen Philosophie kam in einer höchst eigenartigen und widerspruchsvollen Weise das Bemühen der deutschen Bourgeoisie um ihr klassenmäßiges Selbstverständnis, um das Begreifen der Wirklichkeit und das Bestimmen von Wegen zu ihrer Veränderung zum Ausdruck.

Als Möglichkeit einer Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sah die Masse des deutschen Bürgertums, namentlich die mittlere und große Bourgeoisie, die Durchführung von Reformen an, eine Zielsetzung, die der Schwäche der deutschen Bourgeoisie als Klasse entsprach. Diesem Herangehen an die Veränderung der Wirklichkeit bot nun der Hegelsche objektive Idealismus die welt-[20]anschauliche Grundlage. Denn dieser ging davon aus, daß in der gegebenen Wirklichkeit selbst alle Voraussetzungen der progressiven Umgestaltung der Welt gegeben seien, wobei diese Umgestaltung ein Werk des der Wirklichkeit innewohnenden Weltgeistes sein sollte, der sich der „welthistorischen Individuen“ zur Durchsetzung seiner Ziele bediente. Hegels objektiver Idealismus entsprach den klassenmäßigen Intentionen der deutschen Bourgeoisie vom Beginn des 19. Jahrhunderts, die die Veränderung der Feudalwelt durch Reformen, denen ein Klassenkompromiß zwischen Bourgeoisie und Feudaladel zugrunde lag, vornehmen wollte.[20]

G. W. F. Hegel brachte in seiner Philosophie, im Unterschied zu Fichte, dem Repräsentanten des demokratischen Kleinbürgertums, die sozialen Interessen des deutschen Besitzbürgertums, die Forderungen der liberalen Bourgeoisie zum Ausdruck. Damit nahm Hegel, im ganzen gesehen, eine fortschrittliche Haltung ein, denn dem Kapitalismus gehörte damals die Zukunft,

[19] In der modernen bürgerlichen Philosophie ist es üblich, wichtige Erkenntnisse des Marxismus auf Hegel zurückzudatieren. Damit soll das qualitativ [19] Neue, Überlegene des Marxismus verdunkelt und die Lehre von Marx in eine spekulative, von Hegel inspirierte Konstruktion umgefälscht werden. So versucht man auch, die Dialektik Hegels und des Marxismus gleichzusetzen. In diesem Sinne tritt z. B. Heinz-Jürgen Schüring in dem Artikel „Dialektik als utopisches Bewußtsein“ (Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan, Jg. 1960, S. 107 ff.) auf, wo er es unternimmt, Aussagen über „*die*“ Dialektik zu machen. Er behauptet, *die* Dialektik gehe von der unbewiesenen Voraussetzung der Identität von Denken und Wirklichkeit aus. Daß es einen Gegensatz zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik gibt, ist Schüring offensichtlich verborgen geblieben. Das gleiche muß man von L. Landgrebe sagen, der die Behauptung aufstellt, Marx habe Hegels Grundprinzip der Identifizierung von Denken und Sein übernommen und daher die Wirklichkeit des Vernünftigen in der Welt aufzudecken gesucht. (Ludwig Landgrebe, Hegel und Marx, in: Marxismusstudien, Tübingen 1954, S. 46). In Wahrheit strebte Marx nicht nach der Enthüllung geistiger Ordnungszusammenhänge, sondern materieller gesetzmäßiger Beziehungen in der Wirklichkeit.

[20] „Die Einsicht nun“, heißt es in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, „zu der, im Gegensatz jener Ideale (wie sie Rousseau, Fichte u. a. gegenüber der bestehenden gesellschaftliche Wirklichkeit geltend machten, G. St.), die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen.“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1928, S. 67)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

und das Bürgertum hatte bei seiner Verwirklichung natürlich eine ausschlaggebende Rolle zu spielen. Aber diese fortschrittliche Haltung Hegels war nicht frei von Widersprüchen, ja sie enthielt auch reaktionäre Momente. Hegel teilte mit der Klasse, die er repräsentierte, die Verachtung des Volkes und zugleich die Furcht vor ihm. Vom Volk sprach Hegel nur wegwerfend, und nichts schien ihm so schreckensvoll wie Aktionen des unterdrückten Volkes, wie der Kampf der Bauern, Handwerker, Arbeiter um ihre Freiheit. In dieser Einstellung schlugen sich die Erfahrungen der Französischen Revolution und der durch sie ausgelösten Ereignisse in Deutschland nieder. Unmittelbar im Anschluß an die Französische Revolution war es in den westlichen Gebieten Deutschlands zu Unruhen [21] und Aufständen der Bauern, Handwerker und Bürger gekommen, die allerdings meist zersplittert und daher wenig wirksam waren. Im Jahre 1793 war unter Führung des großen deutschen Revolutionärs Georg Forster in der Mainzer Gegend zum erstenmal eine bürgerliche Republik auf deutschem Boden entstanden. Im gleichen Jahr kam es zu ausgedehnten Aufständen der Weber in Schlesien.

G. W. F. Hegel sympathisierte mit der Französischen Revolution und der durch sie ausgelösten Erneuerungsbewegung, aber er wünschte, daß sich der Umbau der gesellschaftlichen Verhältnisse in „gemäßigten“, „gesetzlichen“ Bahnen vollziehe. Er lehnte daher die Jakobinerdiktatur ab und setzte seine ganzen Hoffnungen in bezug auf eine Umgestaltung der Verhältnisse Deutschlands auf Napoleon.[21] Napoleon war für ihn die „Weltseele“, der Vollstrekker des Willens des „Weltgeistes“, von ihm und den Fürsten Deutschlands, nicht vom Volk, sollte die Erneuerung Deutschlands ausgehen. Hegel lehnte revolutionäre Forderungen nach Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ab; seiner Ansicht nach herrschte, wie bemerkt, in der Geschichte eine innere Vernunft, welche, mittels der „großen Männer“, den gesellschaftlichen Fortschritt vollziehen sollte.[21a]

Marx und Engels stellten fest, daß der deutsche Liberalismus Schwärmerei, Ideologie über den *wirklichen* Liberalismus war. „Wie leicht also, seinen Inhalt ganz in Philosophie, in reine Begriffsbestimmungen, in ‚Vernunfterkenntnis‘ zu verwandeln!“[22] Hegel gab dem zahmen, ideologisierten, verbürgerten Liberalismus eine „sublimierte Gestalt“.[23]

[22] Es ist klar, daß auf dem Boden solcher Anschauungen eine konsequente, eine wirklich revolutionäre Dialektik nicht entwickelt werden konnte. Dies ist nur auf dem Standpunkt der Arbeiterklasse, der einzigen kompromißlos revolutionären und progressiven Klasse möglich. Hegels Dialektik war eine Dialektik des „Weltgeistes“, der „absoluten Idee“, sie war keine Dialektik der wirklichen Natur, der wirklichen Geschichte. Der Kampf der sozialen Klassen jener Zeit fand in ihr nur eine verzerrte und mystifizierende Widerspiegelung; Hegel betonte gegenüber dem Kampf der Gegensätze ihre Einheit. Damit aber konnte er die wirklichen Triebkräfte des sozialen Geschehens nicht enthüllen.

Andererseits ist aber Hegel fraglos der größte Dialektiker vor der Entstehung des Marxismus; er hat Marx und Engels entscheidend beeinflußt und eine Reihe von Erkenntnissen der materialistischen Dialektik des Marxismus gehen in ihrem Ursprung auf Hegel zurück. Hegel vermochte es, den Kampf gegen die mechanisch metaphysische Denkweise, unter Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrungen seiner Zeit, in die Schaffung von Elementen der einzig wissenschaftlichen Denk- und Forschungsmethode, der Dialektik, münden zu lassen. Die

[21] Natürlich war diese Haltung nicht antinational, wie R. Haym behauptet (Hegel und seine Zeit, Leipzig 1927, S. 272 f.), sondern sie stellte die Form dar, in der sich Hegels Wunsch nach einer progressiven Umgestaltung Deutschlands realisierte.

[21a] „Hegel selbst schien, trotz der ziemlich häufigen revolutionären Zornesausbrüche in seinen Werken, im ganzen mehr zur konservativen Seite zu neigen...“ (F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: K. Marx, F. Engels, Ausgewählte Schriften, Bd. II, S. 340 [MEW, Band 21, S. 271]).

[22] K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 200. [MEW, Band 3, S. 180]

[23] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

metaphysische Denkweise hatte ihre Unzulänglichkeit immer klarer offenbart, und Hegel war es, der aus ihrer Krise den Ausweg in Form der Ausarbeitung wichtiger Wesenszüge der Dialektik zu finden suchte. Die von Marx und Engels stets anerkannte enzyklopädische Gelehrtheit Hegels, seine umfassende Kenntnis der Tatsachen in Geschichte und Natur boten die Grundlage, auf der sich der Aufbau der Dialektik Hegels vollziehen konnte.

So stützte sich Hegel auf bestimmte Resultate der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Der Gedanke einer universellen Gegensätzlichkeit in der Welt, der sich in Hegels Dialektik fixiert findet, wurde nicht nur durch den Kampf der Unterdrückten gegen die Unterdrücker, der Armen gegen die Reichen nahegelegt, sondern er ging auch hervor aus den Resultaten der Elektrizitätslehre, die damals durch Galvani und Volta aufsehenerregende Fortschritte machte. Der Gegensatz positiver und negativer Elektrizität war eine wichtige [23] Erscheinungsform des Gesetzes der Polarität. Hegels Erkenntnis, daß quantitative Veränderungen in qualitative umschlagen, resultierte einerseits aus der Betrachtung der gesellschaftlichen Veränderungen jener Zeit. Eine andere Quelle dieser Erkenntnis aber bildete die Chemie, die damals durch Lavoisier eine wissenschaftliche Grundlage erhalten hatte. Lavoisier hatte das Prinzip der Einheit von Quantität und Qualität in der chemischen Forschung geltend gemacht und damit der Erkenntnis des genannten Gesetzes durch Hegel aufs entschiedenste vorgearbeitet. Wie ein Blick auf die „Wissenschaft der Logik“ zeigt, geht die Fassung dieses Gesetzes bei Hegel wesentlich auf Sachverhalte der Chemie zurück. Lavoisier hatte ferner das Prinzip der Einheit von Analyse und Synthese in seinen Forschungen zugrundegelegt, ein Prinzip, das in den Grundbestand der Erkenntnisse auf dem Gebiet der Dialektik einging.

So offenbarten die Tatsachen der objektiven Realität immer nachdrücklicher ihren dialektischen Charakter, und die geschichtliche Größe Hegels besteht darin, daß er am umfassendsten von allen Zeitgenossen diese objektive Dialektik – in der Form einer Begriffsdialektik – zu erfassen verstand. Und trotz des mystischen und vielfach metaphysischen Charakters der Hegelschen Dialektik stellte diese doch einen bemerkenswerten Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis dar, eine Umgestaltung des philosophischen Denkens.[24]

[24] Es ist bemerkenswert, daß die nachhegelsche bürgerliche Philosophie mit der Dialektik immer weniger anzufangen wußte und daß sie sich damit als unfähig erwies, das große Erbe Hegels anzutreten, welches allein vom Marxismus bewahrt und fortgeführt wird. Es ist das klassenmäßig bedingte Unvermögen der bürgerlichen Philosophen, Hegels Fragestellungen materialistisch zu Ende zu denken, welches bis heute ihre Stellung zur Hegelschen Dialektik kennzeichnet. So wußte schon Adolf Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840) mit Hegels Dialektik nichts anzufangen. Er sah an ihr nur das spekulativ-idealistische Moment, nicht jedoch den rationellen Kern. Nach Trendelenburgs Worten ist die Dialektik nichts als „ein großartiger Irrtum“.[25] E. v. Hartmann griff in der Arbeit „Über die dialektische Methode“ (1868) diese These auf und baute sie zu betonter Feindschaft der Dialektik gegenüber aus. Zu dieser Zeit lagen bereits die Arbeiten von Marx und Engels vor, von denen Hartmann allerdings nicht Notiz nahm. Das Leitmotiv der Hartmannschen Dialektik-Kritik bestand in der Behauptung, die Dialektik verstoße gegen den Satz vom verbotenen Widerspruch. Die-

[24] Welch seltsame Wege eine idealistische „Erklärung“ der Hegelschen Dialektik geht, mögen folgende Beispiele verdeutlichen. B. Knoop sieht die Dialektik als Ausdruck des deutschen Volkscharakters an, da die Deutschen „im Gegensatz zu allen Lateinern dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen, als dem, was ist“. (B. Knoop, Hegel und die Franzosen, Stuttgart und Berlin 1941, S. 7.) Die Frage, warum die idealistische Dialektik gerade Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde, beunruhigt Knoop offensichtlich nicht. H. Schmitz sieht in dem Bewußtsein einer mysteriösen „Bedrohung“ die Quelle des dialektischen Denkens Hegels. (Hermann Schmitz, Hegel als Denker der Individualität, Meisenheim/Glan, 1957, S. 81)

[25] A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 1. Bd., 3. Auflage, Leipzig 1870, S. 105.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ses Motiv ist *die* entscheidende Grundlage, auf der bis heute von den bürgerlichen Philosophen zur Dialektik Stellung genommen wird. Nun hatte Hegel in der Tat nicht klar zwischen logischem und dialektischem Widerspruch unterschieden, aber er hatte doch mannigfache Ansätze zu einer *objektiven* Auffassung des Widerspruchs entwickelt. Und während Marx und Engels den Widerspruch als eine materielle Gegebenheit untersuchten und Hegels Ideen materialistisch umstülpten, existieren für die bürgerlichen Philosophen, die natürlich die realen Widersprüche des Kapitalismus zu vertuschen suchen, nur Widersprüche im Denken, und damit wird die ganze Dialektik für sie mehr oder weniger zu einem rein logischen Problem. In diesem Sinne behauptete Hartmann, die Dialektik verachte die Regeln der Logik „als einen überwundenen Standpunkt“.[26] Dem Dialektiker [25] sei A soviel wie B, und darum sei mit ihm keine Verständigung möglich (denselben Vorwurf glaubt heute R. Heiß gegen die Dialektik erheben zu müssen). Auch den Reformisten in der Arbeiterbewegung war die Dialektik unbequem. E. Bernstein bekämpfte wütend die „Hegeldialektik“, er sah die Dialektik als einen Fremdkörper im Marxismus an. Die Begründung der Notwendigkeit der proletarischen Revolution im „Kommunistischen Manifest“ durch Marx und Engels suchte Bernstein dadurch abzuwerten, daß er sie als „Rest Hegelscher Widerspruchsdialektik“ ausgab.[27] Da Bernstein den revolutionären Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus ablehnte, war ihm die Dialektik mit der Lehre von den qualitativen Sprüngen und den Widersprüchen als Entwicklungstriebkraft zuwider. Er wollte den Marxismus auf eine kantianische Methodologie festlegen.

Für die Philosophen der imperialistischen Epoche trat eine irrationalisierende Hegel-Deutung in den Vordergrund. Man wandte sich besonders dem jungen Hegel zu, in dessen vielfach noch unausgereiften Anschauungen man lebensphilosophische und existentialistische Elemente zu finden glaubte. In dieser Weise trat namentlich Wilhelm Dilthey mit der „Jugendgeschichte Hegels“ (1907) auf. Im Verständnis der Dialektik Hegels gab es jedoch begreiflicherweise keine Fortschritte. Gemäß dem Tenor der imperialistischen Philosophie wurde die Dialektik jetzt offen als irrationales Denkinstrumentarium hingestellt. Für R. Kroner, „Von Kant bis Hegel“ (1921, 1924), war Hegel der größte Irrationalist in der Geschichte der Philosophie, und zwar deshalb, weil er Dialektiker war und weil die Dialektik angeblich jede Rationalität untergrabe. Noch in einer unlängst in Westdeutschland erschienenen Arbeit – Robert Heiß, „Wesen und Formen der Dialektik“ (1957) – wird von der Dialektik behauptet, sie breche mit allen Traditionen des wissenschaftlichen Denkens; sie habe kein Wahrheitskriterium, sondern „manipuliere“ die Wahrheit nach Belieben. J. Hirschberger [26] erklärt in seiner „Geschichte der Philosophie“ (3. Aufl. 1958), das, was von Hegel bleibe, sei nicht die dialektische Methode – denn diese sei eine ganz persönliche, private „Kunst“ –, sondern eine Fülle von genialen Einzelbemerkungen.

Es offenbart sich hier die Unfähigkeit der bürgerlichen Philosophen, mit dem Hegelschen dialektischen Erbe etwas anzufangen. Gerade auf Grund ihres revolutionären Kerns weichen sie der Dialektik Hegels aus oder suchen sie als mystische Denkhaltung zu interpretieren. Hinzu kommt die Tatsache, daß Hegels Dialektik im Marxismus lebendig fortwirkt, und so vereint sich bei den bürgerlichen Philosophen in der Gegenwart der Kampf gegen den Marxismus mit dem Kampf gegen die Hegelsche Dialektik. Wie später in anderem Zusammenhang gezeigt werden wird, bauschen die modernen bürgerlichen Ideologen Hegels Gedanken über die Geschichte als Selbsterzeugung des Menschen und über die menschliche Selbstentfremdung auf und suchen die Lehre des Marxismus als bloße Übernahme dieser Hegelschen Gedanken darzustellen und sie dadurch gleichzeitig zu relativieren. So wird von ihnen die Hegelsche Philosophie dem Antikommunismus dienstbar zu machen gesucht. Ein wirkliches

[26] E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868, S. 38.
[27] E. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899, S. 22.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Erbe konnte bei Hegel nur die Arbeiterklasse antreten, da sie auf Grund ihres objektiv bedingten revolutionären Charakters fähig und willens war, den rationellen Kern der Hegelschen Dialektik für den eigenen Kampf nutzbar zu machen.

In einer raffinierten Form führen die modernen Revisionisten im Zeichen einer scheinbaren Pflege des Hegelschen Erbes den Kampf gegen den Marxismus. In der Deutschen Demokratischen Republik spielten die Schriften Lukács' – auf den in anderem Zusammenhang eingegangen wird – und Blochs eine große Rolle. In Ernst Blochs Buch „Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel“, in dem der Verfasser sich dem Marxismus äußerlich anzupassen versucht, wird implizit Hegels Philosophie weit über die des Marxismus gestellt; die Marxisten werden aufgefordert, sich bei der weiteren Entwicklung der Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus an Hegel zu orientieren. Hegel wird von Bloch [27] gleichsam zu einem überzeitlichen Maßstab des Gehalts einer Philosophie gemacht. Dabei versucht Bloch, den Marxismus auf eine hegelianisierende Auffassung von Dialektik festzulegen. Wie für Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ die Dialektik ein Resultat des Spannungsfeldes von Subjekt und Objekt, produziert durch das Subjekt, war, so ist für Bloch – in Übereinstimmung mit der von Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ entwickelten Dialektikkonzeption – die Dialektik ein Subjekt-Objekt-Verhältnis: „Dialektik selbst, in der von Menschen gemachten Welt, ist Subjekt-Objekt-Beziehung, nichts anderes; ist erarbeitende Subjektivität, die die ihr gewordene Objektivierung und Objektivität immer wieder überholt und zu sprengen strebt.“[28] Damit ist die Frage nach den *objektiven* Faktoren der Geschichtsdialektik faktisch umgangen, die menschliche Geschichte wird als Vergegenständlichung von Bewußtsein aufgefaßt. In der Tat ist für Bloch die Geschichte kein objektiver Prozeß, sondern ein Vorgang der Realisierung von Hoffnung, wobei diese Hoffnung in der sozialistischen Gesellschaft freilich keine Erfüllung zu finden vorgibt. Im Sinne der Hoffnungsphilosophie deutet Bloch – bei scheinbarer Anerkennung des Marxismus – in seinem Buch „Subjekt-Objekt“ das Verhältnis von Marx zu Hegel.[29] Marx erscheint hier als Hoffnungsphilosoph, und seine Überlegenheit über Hegel sucht Bloch mit dem Signum „Hoffnung“ zu belegen. „Das ist der Umschlag von Hegel zu Marx, eine Berichtigung des Geisterzugs zum irdischen Prozeß, des fixen Erinnerungsinhalts zum unerschöpften Fundus dialektischer Materie.“[30] Nicht der Übergang auf die Positionen der Arbeiterklasse und die Verwandlung der Philosophie in eine wirkliche Wissenschaft kennzeichnen für Bloch den Sprung von Hegel auf Marx, sondern die Antizipation der Kategorie „Hoff-[28]nung“ durch Marx, welche zu entschlüsseln Ernst Bloch aufgetragen war.[31]

Gegen die Verfälschung des Verhältnisses des Marxismus zu Hegel, wie sie in den Schriften Lukács' und Blochs vorgenommen wurde, trat R. O. Gropp in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ mit dem vielbeachteten Aufsatz „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ auf.[32] In überzeugender Weise arbeitete Gropp in diesem Artikel den klassenmäßigen Gegensatz zwischen Hegelscher und marxisti-

[28] Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1951, S. 469.
[29] Heute läßt es sich Bloch offensichtlich angelegen sein, in Hegel möglichst viel „Hoffnungsphilosophie“ zu legen. In einem Bericht über einen Hegelvortrag von ihm (Stuttgarter Zeitung vom 2.8.1962) heißt es: „Am Ende war in Hegel ein gut Teil Bloch wiedergefunden.“
[30] Ernst Bloch, Subjekt-Objekt, S. 387.
[31] Die Tatsache, daß Blochs Hoffnungsphilosophie eschatologische Aspekte der religiösen Tradition in den Marxismus einzuschmuggeln suchte, sieht z. B. I. Fetscher völlig klar, der ansonsten bemüht ist, Bloch gegen die marxistische Kritik in Schutz zu nehmen. (Iring Fetscher, Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, in: Marxismusstudien. Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 58) In einem Artikel von Edith Eucken-Erdsiek in der „Frankfurter Allgemeinen“ vom 27.1.1962 wird mit Recht betont, daß Blochs Philosophie eine neue Form der Religion darstellt und daß Bloch „den Marxismus nicht so sehr zu seiner Sache gemacht, als seine eigne Sache mit ihm verbündet hat.“
[32] Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 1954, Heft 1 und 2.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

scher Dialektik heraus und wies den, im Unterschied zu Hegel, konsequent wissenschaftlichen Charakter der Dialektik von Marx nach. In der im Anschluß an Gropps Artikel geführten Diskussionen in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie traten mit bemerkenswerten Gedanken J. Schleifstein, J. Höppner u. a. der Argumentation Gropps bei.

Leider wies Gropps Artikel, bei vielen positiven Momenten, auch Tendenzen einer nihilistischen, linkssektiererischen Einstellung zu Hegel auf. So suchte Gropp der Hegelschen Dialektik einen reaktionären Charakter anzudichten[33], und dies trotz der Tatsache, daß Friedrich Engels überzeugend zwischen der revolutionären Seite der Hegelschen Philosophie, repräsentiert durch die dialektische Methode, und ihrer konservativen Seite, verkörpert im idealistischen [29] System, unterschieden hatte.[34] Auch in Gropps Arbeit „Das nationale philosophische Erbe“ überwiegt die Darstellung der negativen Seiten der Philosophie Hegels die Hervorhebung ihrer Verdienste, womit sich ein falsches Bild der geschichtlichen Bedeutung dieser Philosophie ergibt.

Marx, Engels und Lenin haben in ihren Stellungnahmen zu Hegel den idealistischen und spekulativen Charakter seiner Philosophie bekämpft und die metaphysischen Schranken seiner Dialektik aufgezeigt. Der Übergang von Marx und Engels zum Materialismus vollzog sich unter dem Einfluß Feuerbachs und im Kampf gegen den Hegelschen Idealismus und die spekulative Dialektik. Aber andererseits finden sich bei Marx, Engels und Lenin mannigfache Hinweise auf den rationellen Kern der Hegelschen Dialektik. Auf Grund ihres Eintretens für die vom Proletariat verkörperten fortschrittlichsten Klassenkräfte, auf Grund ihres Ringens um die tatsächliche Veränderung der Welt besaßen Marx, Engels und Lenin einen Blick für die in der Hegelschen Dialektik beschlossenen revolutionären Möglichkeiten, der sie ein völlig anderes Verhältnis zur Dialektik Hegels einnehmen ließ als irgend ein Denker des 19. Jahrhunderts. Marx und Engels entwickelten die wissenschaftliche Dialektik gemäß den Erfordernissen des Klassenkampfes des Proletariats auf Grund der historisch-materialistischen Analyse der Klassenwidersprüche ihrer Zeit. Es war dabei von wesentlicher Bedeutung, daß sie die idealistische Dialektik Hegels, in der viele Elemente der realen Dialektik ahnend erfaßt waren, bereits kannten. Dieser Umstand konnte den Entstehungsprozeß der wissenschaftlichen Dialektik von Marx und Engels nur beschleunigen. Es gilt ungeschmälert die Feststellung, die Marx im [30] Nachwort zur 2. Auflage des „Kapitals“ traf, daß nämlich Hegel trotz aller Mystifikation die allgemeinen Bewegungsformen der Dialektik *zuerst* und in *umfassender* und *bewußter* Weise dargestellt hat.[35] Dies ist die einzig angemessene, der geschichtlichen Größe Hegels gerecht werdende Beurteilung.

*

Hegel war nicht der einzige Dialektiker in jener Epoche der deutschen Philosophie, sondern er konnte sich auf Vorarbeiten insbesondere Kants, Fichtes und Schellings stützen. I. Kant erwarb sich beachtliche Verdienste durch den Umstand, daß er in seiner Philosophie die logischen Widersprüche, die Antinomien des metaphysischen Denkens herausarbeitete. In der Antithetik der „Kritik der reinen Vernunft“ stellte Kant solche Kategorien wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Kontinuität und Diskontinuität, Notwendigkeit und Freiheit antinomisch gegenüber und zeigte den Gegensatz, der zwischen ihnen besteht. Bei diesem Gegensatz blieb

[33] Rugard Otto Gropp, Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Jg. 1954, Heft 1, S. 84 ff.

[34] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: K. Marx, F. Engels, Ausgew. Schriften, Bd. II, S. 338. [MEW, Band 21, S. 268] – In dem Buch „Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus“, Berlin 1958, gibt Gropp eine richtige Darstellung des Verhältnisses von System und Methode bei Hegel, indem er den Widerspruch zwischen beiden herausarbeitet und zugleich betont, daß Hegels Dialektik durch seinen Idealismus entstellt ist.

[35] K. Marx, Das Kapital, 1. Bd., Berlin 1947, S. 18. [MEW, Band 23, S. 27]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

das metaphysische Denken stehen, ohne fähig zu sein, die entgegengesetzten Erscheinungen zu *vereinen*. Die Metaphysiker vermochten die genannten Kategorienpaare nicht dialektisch zu vermitteln; allerdings vermochte auch Kant dies nicht, denn er suchte die Antinomien nicht mit den Mitteln der Dialektik, sondern mit den Voraussetzungen einer subjektiv-idealistischen Philosophie zu lösen. Unabhängig davon aber bleibt es das bedeutende Verdienst Kants, dialektische Probleme zur Diskussion gestellt zu haben, wenn er auch zur dialektischen Lösung selbst noch nicht fortzuschreiten vermochte. Hegel bezeichnete Kants dialektische Fragestellungen in den Antinomien als den „großen negativen Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft“, d. h. zur Dialektik.[36] In der „Kritik der Urteilskraft“ zeigte Kant eindringlich, daß die Anwendung der Vorstellungen der Mechanik auf die [31] organische Welt zu groben Fehlern und Widersprüchen führt. In einem Organismus besteht ein System komplizierter innerer Wechselwirkungen, das von wesentlich anderer Art als z. B. in einer Uhr, also einem mechanischen Aggregat, ist. Auch hier vermochte Kant allerdings nicht den befreienden Schritt zur Dialektik zu tun, er suchte der objektiven Dialektik des Organischen mit einer subjektivistisch verstandenen Teleologie beizukommen. Andererseits aber gingen gerade von den Problemstellungen der Kritik der teleologischen Urteilskraft entscheidende Impulse für die Entwicklung der Dialektik durch Schelling und Hegel aus.

Den Konsequenzen des mechanischen Materialismus in bezug auf die Stellung des Menschen zur Umwelt suchte Kant erkenntnistheoretisch auszuweichen durch die These, daß das erkennende Subjekt aktiv als Schöpfer der gesetzmäßigen Strukturen der Welt als Erscheinungen auftrete, er bemühte sich, dem Menschen Aktivität und Freiheit zuzuordnen, allerdings in fehlerhafter idealistischer Weise. Hier tat J. G. Fichte einen bemerkenswerten weiteren Schritt mit der Erklärung, das Wesen des Menschen bestehe in Tätigkeit und das Handeln bestimme den Wert eines Menschen. Diese richtige These trat jedoch, wie bei Kant, in unwissenschaftlicher Gestalt auf. Denn Fichte machte in seiner Wissenschaftslehre das Ich zum Produzenten des Nicht-Ich und suchte die Notwendigkeit der Außenwelt aus den Bedingungen des Ich abzuleiten; die äußere Wirklichkeit war gleichsam ein Postulat der praktischen Vernunft. Die in dem Verhältnis Individuum-Umwelt bestehende Dialektik vermochte Fichte nicht zu erfassen, sondern er stellte der von den mechanischen Materialisten vertretenen Absolutheit des Milieus metaphysisch die Absolutheit des Subjekts gegenüber.

Entscheidend wurde der Einfluß, der von Fichtes synthetischer Methode ausging. Nicht mit Unrecht bemerkte Hegel von Fichte, daß er den ersten vernünftigen Versuch in der Welt zustandegebracht habe, die Kategorien abzuleiten. Als unbefriedigend sah Hegel allerdings die subjektiv-idealistische Weise an, in der Fichte die Bewegung der Begriffe auffaßte und darstellte. Fichte entwickelte [32] die philosophischen Grundbegriffe (Realität, Negation, Limitation, Wechselwirkung, Kausalität, Substanz usw.) im Rhythmus von These, Antithese und Synthese. Sein Bestreben war es, keinerlei Willkür bei der Darstellung der Philosophie zuzulassen, sondern eine Methode zu befolgen, die dem „Gang der Sache selbst“ entsprechen sollte. Als eine solche Methode sah er die synthetische Methode an. Fichte ging davon aus, daß ein erzieltes philosophisches Resultat Widersprüche in sich verkörpere, welche zu entwickeln seien. Von der These sei folglich zur Antithese überzugehen. Allein so notwendig, wie jede These ihre Antithese hervorbringe, so notwendig fordere die Antithese eine Synthese, eine Lösung des Widerspruchs und damit den Fortgang zu einer höheren Wissensstufe. Fichte bestimmte das Verfahren der Wissenschaftslehre folgendermaßen: „Sie wird immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt.“[37] Schließlich könne

[36] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, herausgegeben von G. Lasson, 1. Teil, Leipzig 1951, S. 26.
[37] J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Hamburg 1956, S. 64.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

eine Lösung der Widersprüche im Bereich der theoretischen Wissenschaftslehre nicht mehr erfolgen, und der Übergang zur Wissenschaft des Praktischen mache sich erforderlich.

Fichtes synthetische Methode hatte einen äußerst abstrakten Charakter. Das hing vor allem mit dem subjektiv-idealistischen Herangehen Fichtes, mit seinem Ausgehen vom reinen Ich zusammen. Beeinflußt durch die Methode Fichtes und unter Kritik des Fichteschen Subjektivismus, suchte F. W. J. Schelling in seinen frühen Schriften eine dialektische Entwicklung in der Natur nachzuweisen. Die Zentralkategorie seines Naturverständnisses war der Widerspruch, den er als Differenz, Dualität oder Polarität faßte. Ausgehend von Erscheinungen wie Elektrizität, Magnetismus, Geschlechtsverhältnis usw. suchte Schelling die duale Struktur der Natur nachzuweisen. Schelling war der Auffassung, daß die Entwicklung in der Natur sich aus dem Wirken von Gegensätzen ergebe. Anfangs bestehe in einer Erscheinung [33] Einheit der Gegensätze, Identität. Diese aber gehe in die Differenz, in den Widerspruch über. Die entgegengesetzten Kräfte haben nun, nach Schelling, das Bestreben, sich ins Gleichgewicht, in das Verhältnis geringster Wechselwirkung zu setzen. Durch dieses Aufeinanderwirken der Gegensätze ergibt sich der Fortschritt zu einer höheren Entwicklungsstufe, der Indifferenz, welche die Identität des Anfangs auf höherer Stufenleiter wiederherstellt. Das Aufsuchen der Widersprüche in den Naturerscheinungen war für Schelling die erste Forderung, die an eine philosophische Naturbetrachtung zu stellen war. „Es ist“, so hob er hervor, „erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, *in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen*.“[38]

Schellings Philosophie bezeichnete innerhalb der klassischen deutschen Philosophie den Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus. Schelling sah Natur und Geist als eins an; der Geist war für ihn das Wesentliche in den Erscheinungen; er definierte die Natur als werdenden Geist. Er faßte somit die Widerspruchsbeziehungen in der Natur nicht als materielle Zusammenhänge auf, sondern legte ihnen einen ideellen Charakter bei. Der Schellingsche Idealismus entwickelte sich bald, entsprechend dem Übergang Schellings auf die Position der politischen Reaktion, zu einem entschiedenen Mystizismus, innerhalb dessen auch für die Dialektik kein Platz mehr war.

Hegel verarbeitete in seiner Philosophie und Dialektik Anregungen, die ihm von seinen Vorläufern innerhalb der deutschen klassischen Philosophie vermittelt worden waren, und führte sie fort. Wir haben nur die für Hegels Dialektik *unmittelbar* bedeutsamsten hervorgehoben; mittelbar übten auf seine Dialektik auch Denker wie Herder und Goethe sowie von den früheren Philosophen Platon, Aristoteles, Heraklit, Leibniz u. a. Einfluß aus. Hegel vertiefte die Dialektik, wie er sie bei Schelling vorfand , und gab ihr eine umfassende, systematische Gestalt. Die Dialektik trat jetzt nicht mehr bloß als Dialektik des Wissens, wie bei Fichte, [34] noch bloß als Dialektik der Natur, wie bei Schelling, sondern als Dialektik der Wirklichkeit in allen ihren Sphären auf. Zugleich übernahm Hegel den Idealismus der deutschen Philosophie und suchte ihm eine tiefe geschichtliche und systematische Begründung zu geben. Hegel meinte, in Natur und Geschichte gehe es vernünftig zu, die Gesetze der Außenwelt seien Ausdruck ihrer inneren Vernunft. Damit interpretierte er die objektiven gesetzmäßigen Zusammenhänge der Wirklichkeit im Sinne des Idealismus, projizierte den Geist in die Außenwelt hinein. Hegel wollte beweisen, daß die Menschen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ihres Erkennens sich angeblich immer genauer davon überzeugt hätten, daß zwischen Denken und Sein Identität bestehe, daß die Gesetze der subjektiven Vernunft zugleich die Gesetze der „objektiven Vernunft“ seien. Diesen Nachweis suchte er in der „Phänomenologie des Geistes“ zu erbringen, wo er die Entwicklung des Bewußtseins bis zum absoluten Wissen, definiert als die Einsicht in die Identität von Denken und Sein und in das dialektische Werden des Geistes, darstellt. Zugleich wandte er in diesem Werk zum erstenmal umfassend

[38] F. W. J. Schelling. Werke, 1. Band, München 1927, S. 527.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

die dialektische Methode an. Während bei Fichte die Dialektik lediglich aus dem Gegensatz des Ich und Nicht-Ich erwuchs und kaum tatsächliche Berührungspunkte mit der materiellen Wirklichkeit erkennen ließ, nahm Hegel in den dialektischen Prozeß den Reichtum der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf. Von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen aufsteigend, legte das Bewußtsein bei Hegel zugleich den unendlich komplizierten Weg der historischen Erfahrungen der Menschheit zurück. Äußerst treffend schrieb F. Engels von der „Phänomenologie des Geistes“, daß man sie „eine Parallele der Embryologie und der Paläontologie des Geistes nennen könnte, eine Entwicklung des individuellen Bewußtseins durch seine verschiedenen Stufen, gefaßt als abgekürzte Reproduktion der Stufen, die das Bewußtsein der Menschen geschichtlich durchgemacht.“[39] Das wahrhaft Dia-[35]lektische an der „Phänomenologie“ ist die Methode der Entwicklung durch Negation. In der Einleitung zur „Wissenschaft der Logik“ wies Hegel darauf hin, daß er in der „Phänomenologie des Geistes“ ein Beispiel der dialektischen Methode gegeben habe, angewendet auf einen konkreten Gegenstand, das Bewußtsein. „Es sind hier“, so führte Hegel aus, „Gestalten des Bewußtseins, deren jede in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigne Negation zu ihrem Resultate hat, – und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist.“[40] Es ist die Methode des Fortschreitens durch Darstellung und Auflösung der Widersprüche, die wir in der „Phänomenologie“ finden; das Negative, das ein Begriff bzw. eine Gestalt des Bewußtseins in sich hat, macht, nach Hegel, das „wahrhaft Dialektische“ aus,[41] welches das Werden, die Entwicklung der Erscheinungen bewirkt.

Die Dialektik besitzt bei Hegel – hieran zeigt sich der Einfluß der synthetischen Methode Fichtes – primär den Charakter der folgerichtigen Darstellung eines wissenschaftlichen Ganzen. Die Dialektik ist *Methode* – und zwar vor allem Methode der Darstellung –; ihre „Objektivität“ gründet darin, daß die Idee selbst es ist, die sich dialektisch entwickelt. Die von Hegel gestellte Frage nach der objektiven Bedingtheit der Dialektik – schon Fichte hatte sie aufgeworfen –, besitzt einen rationellen Charakter, allein die Antwort auf diese Frage, wie sie Fichte und Hegel geben, weist die geforderte Objektivität als eine Scheinobjektivität aus. Ausgangspunkt dieser Antwort ist die postulierte Bewegung, die der Gedanke, das Bewußtsein, in einem System von Kategorien oder [36] Bewußtseinsstufen vollziehen soll, damit diese Kategorien usw. ein geordnetes Ganzes darstellen. Hieraus ergibt sich die Forderung an die Forschung, die dialektischen Zusammenhänge aufzusuchen, die Widersprüche zu analysieren, die als Vehikel der Gedankenbewegung dienen. Dieses Herangehen aber setzt die Überzeugung voraus, daß die Wirklichkeit, als eine geistbestimmte, sich so verhalte, wie es der Gedanke in seiner Bewegung „vormacht“. Die Dialektik ist somit für Hegel wesentlich Methode der Darstellung eines kategorialen Ganzen und Methode der Erforschung dialektischer Beziehungen in der „Weltvernunft“; gemäß der behaupteten Identität von Denken und Sein ist sie *auch* Bewegung der objektiven Wirklichkeit. Hegel geht somit nicht materialistisch an diese Frage heran; die Bewegung des Gedankens ist für ihn eo ipso [von sich aus] Bewegung der Welt.

Für den dialektischen Materialismus besitzt die Dialektik ebenfalls verschiedene Aspekte, deren Zusammenhang aber auf wissenschaftlich-materialistischer Grundlage beruht. Dialek-

[39] K. Marx, F. Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Bd. II, Berlin 1953, S. 339 [Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW, Band 21, S. 269] – Gegen diese treffende, sachlich-würdigende Beurteilung [35] von Engels halte man die folgende verständnislose Abfertigung der „Phänomenologie“ durch den liberalen Hegelkritiker Haym: „Die Phänomenologie ist eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte“. (R. Haym, Hegel und seine Zeit, S. 243) Von dem Hegelschen Bemühen um Verbindung des Einzelnen und des Allgemeinen im Gang der Bewußtseinsentwicklung vermittelt Haym in seiner Darstellung nichts.

[40] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Erster Teil, S. 35.

[41] Ebenda, S. 37.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

tik – das sind die allgemeinsten Gesetze der Bewegung der materiellen Wirklichkeit sowie des menschlichen Denkens und Handelns. Daraus ergibt sich, daß auch die Forschungsmethode den Gesetzen der Dialektik entsprechen, daß sie einen dialektischen Charakter tragen muß. Und dialektisch muß auch die Darstellung der Wissenschaft sein, nicht zusammenhanglos, chaotisch, sondern nach Regeln und Gesetzen, die die Dialektik definiert.

Hegel unterscheidet in der „Enzyklopädie“ drei Formen bzw. Stufen des methodischen Vorgehens. Die unterste ist die „abstrakte oder verständige“[42]; sie wird von jener Denkweise repräsentiert, die in marxistischer Terminologie als metaphysische Methode bezeichnet wird. Diese bleibt, nach Hegel, bei den isolierten, festen Bestimmtheiten stehen, sie begreift nicht die dialektisch-widersprüchlichen Zusammenhänge und Übergänge in der Wirklichkeit. Engels schrieb vom Metaphysiker, er denke in lauter unvermittelten Gegensätzen, seine Rede sei „ja, ja – nein, nein“. Dies ist es auch, was Hegel mit dem Begriff „Verstandesdenken“ im Auge hat.

[37] Die zweite Stufe des methodischen Herangehens ist für Hegel die „dialektische oder negativ-vernünftige“. Das dialektische Moment, so führt er aus, sei das eigne Sichaufheben der endlichen Bestimmungen – des „ja, ja; nein, nein“ – und ihr Übergehen in den jeweiligen Gegensatz. Dieser Übergang der Gegensätze ineinander, ihr wechselseitiges Sichdurchdringen sei nicht subjektive Konstruktion, sondern Wesensbestimmung des Denkens und des Seins. Hegel formuliert: „In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt.“[43] Alles Endliche hebt sich auf, alles Positive geht ins Negative und vice versa über. So ist die Dialektik für Hegel die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgangs, das Vehikel der Gedankenentwicklung.

Die höchste Stufe der Methodologie repräsentiert das Ausgehen vom „Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen“.[44] Dieses faßt, wie Hegel bemerkt, die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, es erkennt das Affirmative, das allem Übergehen der Gegensätze zugrunde liegen bleibt. Die Bewegung der Dialektik, der Prozeß der Entfaltung der Widersprüche führt, nach Hegel, zu etwas Positivem, Bleibendem, Dauerhaftem, welches für Hegel der Geist, die Idee ist. Damit wird von Hegel der idealistische Charakter seiner Dialektikauffassung entschieden zur Geltung gebracht, die Dialektik wird dem Idealismus untergeordnet. Alles dialektische Werden mündet letzten Endes in die Idee, die ihm von Anfang an schon zugrunde lag und sich nur weiter entfaltete. Die dialektische Methode zeigt, wie die Gegensätze flüssig werden, wie sie ineinander umschlagen und dadurch fortschreitende Entwicklung produzieren. Diese dialektische Bewegung aber ist für Hegel eine Bewegung des Absoluten, von dem sie ausgeht und zu dem sie wieder zurückkehrt.

So ist es auch in der „Phänomenologie des Geistes“. Die Bewegung der Gegensätze findet hier ihr Ziel im „absoluten Wissen“, die [38] Abfolge der „Gestalten des Bewußtseins“ mündet in dem, was sie selbst immer schärfer herausbildet: in der Idee von der Identität des Denkens und des Seins. Dieser spekulative Zug aber macht gerade die negative Seite dieses Hegelschen Werkes aus, während seine bleibende Bedeutung in der umfassenden und bewußten Anwendung der Dialektik besteht. Hierin ist auch die Grundlage dafür zu sehen, daß dieses Werk, wie Marx hervorhob, eine „theoretische Revolution“[45] im philosophischen Denken darstellte.

*

[42] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse, Leipzig 1949, S. 102.
[43] Ebenda, S. 102 f.
[44] Ebenda, S. 103.
[45] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 70. [MEW, Band. 40, S. 468]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Zur Einführung in die nachfolgend behandelten Probleme soll jetzt noch in äußerster Kürze ein Überblick über den Gedankengang der „Phänomenologie des Geistes“ gegeben werden, wobei die Kritik der Darlegungen Hegels der anschließenden ausführlichen Erörterung vorbehalten bleibt. Wie schon angedeutet, stellt dieses Hegelsche Werk eine Einleitung in Hegels Philosophie dar. (Allerdings sprengt es vielfach den Rahmen einer Einleitung, indem es eine Fülle systematischer Fragen der Hegelschen Philosophie erörtert.) Diese selbst gliedert sich in drei Teile. In der „Wissenschaft der Logik“ behandelt Hegel die Idee in ihrem Ansichsein; er zeigt hier die dialektische Grundstruktur alles Seins und Werdens, und zwar als geistig gedeutete Realmöglichkeit der Entwicklung der konkreten Wirklichkeit. Nach Hegels spekulativer Lehre geht das Ansichsein durch seine eigene Dialektik in das Außersichsein über. Demgemäß legt sich die Idee in die Natur und die Gesellschaft auseinander – eine unübersehbar theologisierende Betrachtungsweise Hegels. Im zweiten Teil der Hegelschen Philosophie wird die Naturphilosophie erörtert, im dritten Teil die Philosophie des Geistes. Diese behandelt das Zusichkommen der absoluten Idee; denn Hegel meinte, der Sinn alles Seins bestehe in der Selbsterkenntnis der Idee, in ihrem [39] Fürsichwerden. Dieses aber sei geknüpft an die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Erkennens, und die höchste, adäquate Form der Selbsterkenntnis der Idee vollziehe sich in der klassischen deutschen idealistischen Philosophie. Hegel suchte nun den Standpunkt des dialektischen Idealismus in seiner logischen und geschichtlichen Notwendigkeit zu erweisen; er wollte ihn nicht, wie Schelling, einfach voraussetzen, sondern zwingend begründen. Dies unternahm er in der „Phänomenologie des Geistes“. In diesem Werk wird das „absolute Wissen“, der Hegelsche Idealismus, als Resultat der individuellen Bewußtseinsentwicklung sowie der gesamten bisherigen Welterfahrung der Menschheit zu bestimmen gesucht.

In dem Abschnitt „*Bewußtsein*“ erörtert Hegel die Dialektik der sinnlichen Gewißheit. Er zeigt, daß die Sinnesempfindung notwendig in die Wahrnehmung, und diese in die Verstandeserkenntnis übergeht. Triebkraft ist dabei – wie noch ausführlich zu zeigen ist – die Entstehung und Lösung der Widersprüche zwischen Subjekt und Gegenstand. In dem Abschnitt „*Selbstbewußtsein*“ werden die Stufen und Formen der Selbsterfassung des Bewußtseins behandelt. Eine große Rolle spielt dabei das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft; Hegel sucht hier die Entwicklung des gesellschaftlichen Selbstbewußtseins der Menschen darzulegen, d. h. zu zeigen, wie sie im Prozeß der Auseinandersetzung mit der Natur und der gesellschaftlichen Wirklichkeit ihrer als gesellschaftliche Wesen bewußt werden. Das Resultat dieser Erfahrungen des Bewußtseins soll in der Einsicht bestehen, daß die Gesetze des Bewußtseins einen zugleich subjektiven und objektiven Charakter haben, d. h., daß in der Welt „Vernunft“ herrscht. Hegel definiert die Vernunft als die Gewißheit des Selbstbewußtseins, daß *seine* Bestimmungen ebensosehr *gegenständlich*, also objektiv sind. In dem Abschnitt „*Vernunft*“ behandelt Hegel nun die Vertiefung der Erkenntnis der Vernünftigkeit der Welt durch das erfahrende Bewußtsein. Hegel zeigt, daß die beobachtende Vernunft, die die Gesetze der Wirklichkeit in ihren Erscheinungen zu enträtseln sucht, erst den Anfang dieser Erfahrung bildet. In der „Ver-[40]wirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ wird die Vernünftigkeit – die Gesetzmäßigkeit – der *gesellschaftlichen* Wirklichkeit als Resultat des Tuns der gesellschaftlich tätigen Individuen aufgezeigt. Hegel stellt hier als Erfahrung des handelnden Bewußtseins die Einsicht dar, daß die gesellschaftliche Entwicklung ihren eignen Gesetzen gehorcht, denen das Individuum sich unterordnen muß. Im „geistigen Tierreich“, d. h. im kapitalistischen Erwerbsleben, wird die Gebundenheit des Einzelnen an die allgemeinen Gesetze des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen näher ausgeführt. Den Prozeß des Bewußtwerdens dieses Zusammenhangs stellt Hegel in dem mit „*Geist*“ überschriebenen Abschnitt dar. Hier sucht Hegel zu zeigen, wie das Individuum, das anfangs fest in das Volksganze eingefügt war, im Laufe der Entwicklung notwendig in einen Gegensatz zur Gesellschaft gerät (Unterdrückung des bürgerlichen Individuums in der Feu-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

dalgesellschaft) und schließlich diesen Gegensatz wieder aufhebt. Hegel stellt die Auflösung der sittlichen Welt der Antike in die entfremdete Welt, in die von Staatsmacht und Reichtum geprägte gesellschaftliche Wirklichkeit dar. Staat und Wirtschaft sind, nach Hegel, Resultat des Tuns aller, aber sie stehen ihnen entfremdet, als sie beherrschende Mächte gegenüber. Hegel meint, die Überwindung dieser Entfremdung setze vor allem das tiefe Verstehen der Einheit von Individuum und Gesellschaft, überhaupt des dialektisch sich entfaltenden geistigen Wesens der Welt voraus. Eine gewisse Annäherung an diese Erkenntnis schreibt Hegel der *Religion* zu, die er in dem anschließenden Abschnitt behandelt. Die höchste Form der Erkenntnis aber repräsentiert für ihn das „*absolute Wissen*“, definiert als die Erkenntnis des Zusammenfallens von Denken und Sein, dessen Darstellung den Schluß der „Phänomenologie“ bildet. Hegel war der Auffassung, die Herausbildung des dialektischen Idealismus stelle den krönenden Abschluß der geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit dar; er meinte, daß ihm eine gesellschaftliche Wirklichkeit entspreche, die ein freies, harmonisches Zusammenleben der Menschheit gewährleiste. Als diese Wirklichkeit sah [41] Hegel die bürgerliche Gesellschaft in der politischen Form der konstitutionellen Monarchie an. Die idealistische Philosophie und die bürgerliche Ordnung sind demnach, Hegels Ansicht zufolge, notwendige Resultate der gesamten Menschheitsgeschichte. In dieser These drückt sich der Klassenstandpunkt Hegels unmißverständlich aus. Das Große an der „Phänomenologie des Geistes“ ist aber natürlich nicht dies ihr Resultat, sondern sind die in ihr enthaltenen genialen Antizipationen der Dialektik, als der einzig wissenschaftlichen Methode der Erkenntnis und Umgestaltung der Welt. [42]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

I. Der widerspruchsvolle Fortschritt der Erkenntnis

Die „Phänomenologie des Geistes“ ist methodisch von zwei Voraussetzungen bestimmt, die einen zutiefst dialektischen Charakter tragen. Die erste dieser Voraussetzungen besagt, daß alle Erscheinungen, und somit auch das menschliche Bewußtsein, als sich verändernd und sich entwickelnd zu betrachten sind. Mit diesem Gesichtspunkt nimmt Hegel ein Prinzip auf, das in der neueren deutschen Philosophie schon von Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Goethe u. a. vertreten worden war. Hegel bemüht sich, dieses Prinzip umfassend zu verallgemeinern und es auch auf das Bewußtsein, das Wissen, die Erkenntnis anzuwenden. Die zweite methodische Voraussetzung der „Phänomenologie“ besagt, daß die Gegensätze in ihrer „Flüssigkeit“, in ihrem gegenseitigen Sich-Durchdringen zu nehmen sind, wodurch die Veränderung und Entwicklung überhaupt erst verständlich wird.

Diese beiden methodischen Voraussetzungen werden sichtbar bei Hegels Analyse des widerspruchsvollen Aufstiegs der Erkenntnis von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen. Hegel entwickelt hierbei leitende Gesichtspunkte philosophischer Betrachtung, die weit über die Schranken metaphysischen Denkens hinausweisen. Es handelt sich um das Verhältnis von Wahr und Falsch, um die Wahrheit als Prozeß. Für den Metaphysiker sind Wahr und Falsch fixe Größen, die sich gegenseitig ausschließen und die außerhalb der Entwicklung betrachtet werden. Ein philosophisches System, eine Theorie ist *entweder* wahr *oder* falsch, ein Drittes kann es nicht geben. So hatte noch Kant die metaphysische Ansicht vertreten, daß bis zur Schaffung des Kritizismus die [43] Philosophie sich immer auf derselben Stelle bewegt habe und keinen Schritt weitergekommen sei.[1] Erst die „kritische“ Philosophie habe die kopernikanische Wende herbeigeführt; bis zu dieser aber sei durchweg „dogmatisch“ philosophiert worden.

Hegel weist diese Denkweise zurück; er sieht die philosophische Arbeit vergangener Epochen als eine historisch notwendige Voraussetzung des philosophischen Denkens der Gegenwart an. Die Dialektik faßt er als Resultat des gesamten geschichtlichen Werdens der Erkenntnis der Menschheit auf. Zu der These vom *Werden* philosophischer Erkenntnis gelangte Hegel in der Auseinandersetzung mit Schelling, dem er vorwarf, die Identitätsphilosophie „wie aus der Pistole geschossen“ vorzutragen, ohne ihre „Wahrheit“ dadurch zu beweisen , daß sie als notwendiges Resultat des bisherigen philosophischen Denkens interpretiert wurde. Hegel konnte, wie bemerkt, gewissermaßen das Resümee der bisherigen Anwendung des Entwicklungsgedankens ziehen, indem er diesen, der bis dahin jeweils auf verschiedene Wirklichkeitssphären angewandt worden war, als umfassendes methodisches Prinzip fixierte. Umfassend natürlich nur insoweit, als das Hegel klassenmäßig möglich war. Hegel vermochte den Entwicklungsgedanken nicht mit letzter Konsequenz zu vertreten, weil für ihn die bürgerliche Ordnung das krönende Ziel aller gesellschaftlichen Entwicklung war. Diesem Standpunkt entsprach es, daß Hegel auch in der philosophischen Erkenntnis einen Abschluß statuierte, der durch das „absolute Wissen“, d. h. seine – Hegels – Philosophie gegeben war.

Innerhalb dieser Grenzen sind Hegels Bemerkungen über die „flüssige“ Natur der Begriffe Wahr und Falsch von erheblichem Gewicht, und Hegel steht turmhoch über den modernen bürgerlichen Metaphysikern, die, wie Robert Heiß, die Wahrheit statisch sehen, sie als fertiges Resultat nehmen. Robert Heiß erklärt zu Hegels Konzeption von der Wahrheit als Prozeß: „Dieser Wahrheitsbegriff schlägt dem, was üblicherweise unter Wahrheit ver-[44]standen wird, ins Gesicht“.[2] An diesen Worten zeigt sich nur, daß der „übliche“ Wahrheitsbegriff für

[1] Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Reclam, Leipzig, S. 12.
[2] Robert Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, Köln-Berlin, 1959, S. 133.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Heiß der metaphysische ist. Die dialektische Wahrheitskonzeption bedeutet keineswegs, wie Heiß meint, die Aufhebung der Wahrheit, sondern wird ihr, die wie alles im Flusse der Bewegung und Veränderung begriffen ist, überhaupt erst gerecht. Die Dialektik sieht Wahr und Falsch als Gegensätze an, aber als Gegensätze, die sich nicht nur ausschließen, sondern zugleich bedingen (was überhaupt die Natur des Gegensatzes ist). Diese Beziehung wird in der marxistischen Philosophie in dem Verhältnis von relativer und absoluter Wahrheit zum Ausdruck gebracht. Eine gegebene Wahrheit ist relativ, d. h. sie ist bedingt, begrenzt durch objektive und subjektive Momente. Zugleich enthält sie – als objektive Wahrheit – ein Element, ein Körnchen der absoluten Wahrheit. Eine wissenschaftliche Theorie ist daher stets wahr und falsch zugleich. Sie ist wahr, insofern sie überprüfte, zutreffende Aussagen über ihren Gegenstand macht, sie ist falsch, insofern sie den jeweiligen Gegenstand in der Regel nur in einem bestimmten Ausschnitt erfaßt, nicht alle Vermittlungen, Zusammenhänge, Entwicklungsmöglichkeiten, kurz: nicht die Totalität des Gegenstandes berücksichtigt und berücksichtigen kann. Die Erkenntnis schreitet vom Einfachen zum Komplizierten fort; jede höhere Erkenntnisstufe verkörpert somit zugleich eine reichere, komplexere Wahrheit.[2a]

Hegel geht bei seiner Erörterung dieses Problems davon aus, daß die gewöhnliche Betrachtungsweise den Gegensatz des Wahren und Falschen verfestige und daher entweder Zustimmung oder Widerspruch zu einem gegebenen philosophischen System äußere. Sie begreife „die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so [45] sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht.“[3] Hier wendet sich Hegel gegen starre metaphysische Entgegensetzung Zusammengehöriger. Er legt zugrunde eine dialektische Auffassung des Verhältnisses von Identität und Verschiedenheit und betont, daß es falsch sei, in der Verschiedenheit nur den Widerspruch, und nicht auch die Einheit zu sehen. Zwei Dinge, die voneinander verschieden sind, widersprechen sich damit nicht nur, sondern sie bestätigen sich gegenseitig, insofern sie stets in der einen oder anderen Beziehung übereinstimmen. Diesen Gesichtspunkt, den Hegel später umfassend in der „Wissenschaft der Logik“ ausgearbeitet hat, wendet er auf die Betrachtung philosophischer Systeme an. In der Verschiedenheit philosophischer Systeme darf man, Hegel zufolge, nicht nur den Widerspruch sehen, sondern man muß diese Verschiedenheit als fortschreitende Entwicklung der Wahrheit begreifen. Zur Verdeutlichung seiner Ansicht verweist Hegel auf das Beispiel des organischen Wachstums. Die Knospe verschwindet im Hervorbrechen der Blüte, und man könnte, meint Hegel, sagen, daß jene von dieser widerlegt wird. Ebenso werde durch die Frucht die Blüte für ein „falsches Dasein“ der Pflanze erklärt, und als „Wahrheit“ erweise sich die Frucht. Diese einzelnen Formen *unterscheiden* sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch gegenseitig. „Aber“, bemerkt Hegel, „ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen *Einheit*, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“[4] Wie im Entwicklungsprozeß der Pflanze Unterschied, Gegensatz und Einheit sich bedingen, so bilden, nach Hegels Ansicht, Wahrheit und Falschheit unumgängliche Momente des Werdens philosophischer Erkenntnis. Der Widerspruch gegen ein philosophisches System müsse sich daher zugleich als dessen Bestätigung, als Anerkennung der von diesem vertretenen relativen Wahrheit verstehen.

[2a] Diese These kollidiert nicht mit der Feststellung der modernen formalen Logik, daß Aussagen und Aussagenverbindungen entweder wahr oder falsch sind. Hier wird zeitweilig von der *Entwicklung* der Wahrheit, von der Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit, abstrahiert und der Maßstab *absoluter* Wahrheit angelegt, was innerhalb bestimmter Grenzen berechtigt ist. Falsch wird dieses Herangehen erst dann, wenn es mit der Ablehnung der Erkenntnis von der Wahrheit als Prozeß verknüpft ist.

[3] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 10.

[4] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

[46] Hegel zielt hier auf den Begriff des Aufhebens, der dialektischen Negation. Er versteht darunter die Tatsache, daß das Negative zugleich positiv ist, daß Negieren zugleich Bejahen, Aufbewahren heißt. Allerdings wird bereits an den mitgeteilten Darlegungen Hegels ersichtlich, daß er dem Negieren – auf die Gesellschaft bezogen – einen unkritischen Zug verlieh. Auf diesen Umstand machte Karl Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aufmerksam, wo er hervorhob, daß im Hegelschen „Aufheben“ zwar Verneinung und Bejahung verknüpft sind, daß aber dieses Aufheben die gesellschaftlichen Phänomene so läßt, wie sie sind. Das spekulative Denken verfällt in den Irrtum, anzunehmen, durch bloßes gedankliches Aufheben die Wirklichkeit selbst verändert zu haben.[5] Hegel faßte das gesellschaftliche Werden, darunter auch die Entwicklung der philosophischen Erkenntnis, als Prozeß einfachen organischen Wachstums auf. Das entsprach dem Umstand, daß Hegel, als ideologischer Vertreter des Besitzbürgertums, dem gesellschaftlichen Fortschritt durch „friedliche Reformen“, durch allmähliches Umgestalten der Verhältnisse, den Vorzug vor revolutionären Umwälzungen gab. Was die philosophische Entwicklung betrifft, vermochte er nicht zu sehen, daß hier zwar, der allgemeinen Tendenz nach, ein ständiger Erkenntnisfortschritt erfolgt, daß dieser sich aber im ideologischen Klassenkampf durchsetzt und daher äußerst widerspruchsvoll [47] verläuft. Es konnte sich z. B. für die bürgerlichen Materialisten und Religionskritiker nicht darum handeln, an dem von ihnen bekämpften orthodoxen theologischen System das „relativ Wahre“ anzuerkennen und ihren Anschauungen einzufügen; hier nach Wahrheit zu suchen, wäre genauso abwegig, wie bei den modernen irrationalistischen Theorien der Bourgeoisie echte, bleibende Erkenntnisse finden zu wollen. (Feuerbachs Frage nach der „Wahrheit“ der Religion hat einen anderen Charakter.) Die Übertragung der Vorstellung des organischen Wachstums auf die philosophische Entwicklung vereinfachte und verfälschte zugleich die tatsächlichen Gegebenheiten. Übrigens widersprach Hegel selbst in der praktischen Ausführung seinem Prinzip; denn er fertigte den Materialismus in der Geschichte der Philosophie äußerst kurz ab, während er den Idealismus herausstrich. „Der Mystiker-Idealist-Spiritualist Hegel“, stellte W. I. Lenin fest, „(so wie alle offizielle, pfäffisch-idealistische Philosophie unserer Zeit) streicht den Mystizismus-Idealismus in der Geschichte der Philosophie heraus und käut ihn wieder, während er den Materialismus ignoriert und malträtiert.“[6] Die wertvollen Ideen Hegels über die Dialektik von Wahrheit und Falschheit sind somit mit politisch kompromißlerischen und theoretisch unrichtigen Anschauungen gepaart.

Hegel hebt hervor, der Dogmatismus in der Wissenschaft überhaupt und in der Philosophie insbesondere bestehe in der Meinung, daß das Wahre in einem Satze, als einem festen, für sich bestehenden Resultat, gegeben sein müsse. Solche Wahrheiten treten in historischen Feststellungen wie der des Geburtstages Cäsars, oder in Lehrsätzen wie dem des Pythagoras auf. Bei historischen Wahrheiten, stellt Hegel fest, handelt es sich, insofern das rein Historische betrachtet wird, um etwas nicht Wesentliches, um etwas Zufälliges. Selbst aber eine solche nebensächliche Wahrheit sei nicht so starr, so unbewegt, wie der Metaphysiker meint;

[5] „So z. B. ist in Hegels Rechtsphilosophie das aufgehobene *Privatrecht* gleich *Moral*, die aufgehobene Moral gleich *Familie*, die aufgehobene Familie gleich *bürgerliche Gesellschaft*, die aufgehobene bürgerliche Gesellschaft gleich *Staat*, der aufgehobene Staat gleich *Weltgeschichte*. In der *Wirklichkeit* bleiben Privatrecht, Moral, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc. bestehen, nur sind sie zu *Momenten* geworden, zu Existenzen und Daseinsweisen des Menschen, die nicht isoliert gelten, sich wechselseitig auflösen und erzeugen etc. *Momente der Bewegung* ... Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar das andere seiner selbst zu sein, *sinnliche Wirklichkeit*, also ihm seine Aktion auch für *sinnliche wirkliche* Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehen läßt, ihn wirklich überwunden zu haben ...“ (K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 89 f., 91 [MEW, Band 40, S. 581/582, 582])

[6] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin 1954, S. 218. [LW, Band 38, S. 269: „Die Mystik, der Idealismus in der Geschichte der Philosophie werden von dem Mystiker, Idealisten und Spiritualisten Hegel (sowie von der ganzen offiziellen, pfäffisch-idealistischen Philosophie unserer Zeit) herausgestrichen und durchgekaut, während der Materialismus ignoriert und geringschätzig behandelt wird.“]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

sie komme nicht ohne Tätigkeit und Bewegung des denkenden Subjekts zu-[48]stande. Denn diese Wahrheit – z. B. der Geburtstag Cäsars – muß auf dem Wege des Quellenstudiums ermittelt werden, es müssen Begründungen und Hinweise gegeben werden usw. Auch hierin, erklärt Hegel, zeigt sich, daß die Wahrheit nichts Starres, Fixes ist, sondern daß sie den Gesetzen des Werdens, des Prozeßhaften unterworfen ist. Was die mathematischen Wahrheiten betrifft, so hebt Hegel hervor, daß es hier nicht allein um das Auswendigkennen der Lehrsätze zu tun ist, sondern daß die Beweise, die inneren logischen Zusammenhänge und Vermittlungen bekannt sein müssen. Das wissenschaftliche Urteil als fixes, fertiges Resultat ist somit nicht das, was das Wesen der Wahrheit ausmacht.[7]

Hegel hat hier zweifellos einen tiefen Gedanken ausgesprochen, der von aktuellem Interesse ist. Das Studium der marxistischen Philosophie darf sich – um ein modernes Beispiel heranzuziehen – sicher nicht auf das Erlernen der Leitsätze des dialektischen und historischen Materialismus beschränken. Vielmehr müssen die Wahrheiten der marxistischen Philosophie in allen ihren Vermittlungen beherrscht werden, sie müssen, wie Hegel das nannte, nicht sowohl *auswendig*, als vielmehr *inwendig* gewußt werden. Zu diesen Vermittlungen gehört natürlich vor allem die Praxis, gehört die materielle Wirklichkeit in Natur und Gesellschaft; aber es gehört dazu auch die Kenntnis des Geschichtlichen, das Verständnis der sozialen und ideellen Bedingungen für das Entstehen [49] und die Entwicklung der marxistischen Philosophie. In diesem Zusammenhang muß man an den Hinweis Lenins in seiner Rede über die Aufgaben der Jugendverbände erinnern, daß es nicht genügt, sich die fertigen Schlußfolgerungen der marxistischen Lehre anzueignen, sondern daß man die geschichtlichen Voraussetzungen kennen muß. „Es wäre irrig zu glauben“, bemerkte Lenin, „daß es genüge, sich die kommunistischen Losungen, die Schlußfolgerungen der kommunistischen Wissenschaft anzueignen, ohne sich jene Summe von Kenntnissen zu eigen zu machen, deren Ergebnis der Kommunismus selbst ist.“[8]

Die Philosophie, stellt Hegel fest, betrachtet nicht etwas Abstraktes, wie die Mathematik, sondern das konkrete Wirkliche, sich dialektisch selbst Erzeugende, wobei Hegel aber dieses sich selbst Erzeugen idealistisch als Realisation des Begriffs versteht. Den Prozeß der Wahrheitsentwicklung faßt Hegel im Sinne seines absoluten Idealismus zugleich als objektiv, als vom Begriff gestaltete Bewegung der Dinge selbst auf.[9] Die Bewegung des Prozesses, der sich aus sich selbst entwickelt, macht, nach den Worten Hegels, dessen Positives, dessen Wahrheit aus; sie schließt, vermöge der Dialektik, zugleich das Negative, das Falsche in sich ein. Das Falsche, in diesem idealistisch-objektiven Sinne, ist eine dem Begriff, dem inneren geistigen Wesen der gegebenen Erscheinung nicht angemessene Existenzweise. Es muß daher verschwinden; dennoch aber ist es als wesentlich zu betrachten, sagt Hegel, es bildet eine dialektische Einheit mit dem Positiven, dem Wahren. Das Wahre ist so „der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“[10]

---

[7] In diesem Zusammenhang sei an die Kritik erinnert, der Friedrich Engels die metaphysische Wahrheitskonzeption Dührings unterzog. Dühring hatte behauptet: „*Echte Wahrheiten sind überhaupt nicht wandelbar* ... so daß es überhaupt eine Torheit ist, die Richtigkeit der Erkenntnis als von der Zeit und den realen Veränderungen angreifbar vorzustellen.“ (s. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), Berlin 1948, S. 101 [MEW, Band 20, S. 79]). In der Auseinandersetzung mit dieser Behauptung Dührings entwickelt Engels die Grundlagen der Lehre vom dialektischen Verhältnis der absoluten und der relativen Wahrheit und zeigt den widerspruchsvollen *Entwicklungsprozeß* der Erkenntnis. „Wahrheit und Irrtum“, hebt Engels hervor, „wie alle sich in polaren Gegensätzen bewegenden Denkbestimmungen, haben absolute Gültigkeit eben nur für ein äußerst beschränktes Gebiet ...“ (ebd. S. 109 [MEW, Band 20, S. 84]).

[8] W. I. Lenin, Über die Religion, Berlin 1957, S. 60. [LW, Band 31, S. 275]

[9] Vgl. die Bemerkung von Marx: „Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen ...“ (K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1951, S. 257 [MEW, Band 13, S. 632]).

[10] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 39.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

In der „Phänomenologie des Geistes“ stellt Hegel das logische und historische *Werden* der Wissenschaft oder des Wissens dar. Das Wissen tritt zuerst als sinnliche Gewißheit auf. „Um zum eigent-[50]lichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.“[11] Mit dieser Erklärung tritt Hegel in einer zutiefst dialektischen Weise an die Wissenschaft, an die Erkenntnis heran. Wie Kant in seiner Arbeit „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ an der Vorstellung gerüttelt hatte, das Sonnensystem habe seine einmal erhaltene Gestalt nicht verändert, wie er den Gedanken der Entwicklung auf die Betrachtung der Sternenwelt anwandte, ebenso trat Hegel der Ansicht entgegen, die Erkenntnis, das Wissen mache keine Entwicklung durch, es liege in fertiger, unveränderbarer Gestalt vor. Diese Denkweise Hegels besaß offensichtlich einen antifeudalen sozialen Inhalt; für den Feudalismus war kennzeichnend, daß das Denken der Menschen unter die dogmatischen Satzungen der Bibel und der Orthodoxie subsumiert und das Wissen als dem Wesen nach durch Gott in fertiger Form offenbart angesehen wurde. Das metaphysische Denken war außerstande, die Erkenntnis in ihrer Entwicklung zu sehen; noch Kant hatte aus seinen erkenntnistheoretischen Erwägungen das Entwicklungsprinzip, das er selbst in die Naturbetrachtung eingeführt hatte, ausgeschlossen. Er untersuchte die Erkenntnis in fertiger, einmal gegebener und sich nicht mehr verändernder Gestalt. Hegel hingegen faßte das Wissen als Resultat der „ungeheuren Arbeit der Weltgeschichte“, als Ergebnis eines komplizierten Entwicklungsprozesses auf. In der „Phänomenologie des Geistes“ gibt er eine Darstellung des „erscheinenden Wissens“, d. h. des Wissens auf den konkreten geschichtlichen und logischen Stufen seiner Entwicklung. Er stellt den Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen drängt, dar. Das natürliche Bewußtsein – das noch nicht wissenschaftlich gebildete Bewußtsein – erklärt Hegel als das Wissen noch in seinem Ansichsein, als noch nicht reales Wissen. Insofern hat der logisch-geschichtliche Weg, den die „Phänomenologie“ enthüllen will, für das natürliche Bewußtsein negative [51] Bedeutung; ihm gilt das als Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs der Wissenschaftlichkeit ist. Deshalb bezeichnet Hegel diesen Weg als Weg des Zweifels, oder genauer als Weg der Verzweiflung. Denn „er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist.“[12]

Durch ständige Negation der einzelnen Stufen des erscheinenden Wissens läutert sich dasselbe zum absoluten Wissen, zur idealistisch aufgefaßten Wissenschaft und Philosophie. Die Reihe der Formen, bemerkt Hegel, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft. Es komme darauf an, die Stufe der bloßen Vorstellung zu verlassen und sich zur Wissenschaft zu erheben. Dies aber kann, nach Hegel, nur erreicht werden durch einen „auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins sich richtenden Skeptizismus“, d. h. durch die dialektische Negation aller der Wissenschaft vorgeordneten Erkenntnis- und Wissensstufen.

Diese Ausführungen Hegels über den Entwicklungsprozeß des Wissens lassen erkennen, daß die dialektische Erkenntnisauffassung Hegels auf idealistischem Fundament ruht. Denn der Fortschritt von der sinnlichen Gewißheit zur Philosophie vollzieht sich, Hegels Anschauung gemäß, nach immanenten Gesetzen der Bewußtseinsentwicklung. Eine eigentliche Subjekt-Objekt-Dialektik kennt Hegel nicht (weshalb übrigens bereits der Titel des Hegel-Buches von Ernst Bloch, „Subjekt-Objekt“, irreführend ist). Wenn das natürliche Bewußtsein von Hegel als das Wissen in seinem Ansichsein definiert wird, so besagt das, daß in der sinnlichen Gewißheit die Wissenschaft bereits als Realpotenz vorhanden ist und nur dialektisch entwickelt

[11] Ebenda, S. 26.
[12] Ebenda, S. 67.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

zu werden braucht. Dann bedarf es aber keines eigentlichen Gegenstandes, sondern alle Gegenständlichkeit ist nach Hegel, wie noch zu zeigen sein wird, Produkt des sich selbst entfaltenden Wissens. Die Dialektik besitzt bei Hegel, seinen Intentionen nach, eine antimaterialistische [52] Spitze. Die Erkenntnis könne angeblich nicht erklärt werden unter Zugrundelegung einer materialistischen Subjekt-Objekt-Auffassung, einer materialistischen Widerspiegelungstheorie, sondern nur so, daß die Erkenntnis als sich dialektisch aus sich selbst entwikkelnd betrachtet werde. Damit versucht Hegel, den Unzulänglichkeiten des mechanischen Materialismus auszuweichen; wie Kant und Fichte bemüht er sich um den Nachweis dessen, daß Erkenntnis ein Prozeß aktiver Auseinandersetzung des Menschen mit der Umwelt ist. Aber da Hegel mit dem Mechanismus auch den Materialismus verwarf, konnte er diesen Prozeß nicht richtig erfassen. Wie Kant und Fichte, so blähte auch Hegel die tätige Seite des Menschen im Erkennen metaphysisch auf, machte das Objekt zu einer Selbstvergegenständlichung des Subjekts und konnte daher die dialektische Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt nicht enthüllen.

Der Prozeß der Entwicklung des Bewußtseins hat, nach Hegels Lehre, ein Ziel, dem er zustrebt. Mit der Festsetzung eines Ziels erklärt der Philosoph den Gang des Bewußtseins teleologisch und nicht kausal, obwohl Hegel als Stimulus der Entwicklung die Setzung und Lösung von Widersprüchen ansieht. Aber nicht allein, *daß* der Entwicklung des Bewußtseins ein Ziel vorgegeben wird, sondern das Ziel selbst ist idealistisch. Denn Hegel bestimmt es als jene Stufe des Bewußtseins, da dieses „nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“[13] Im absoluten Wissen fallen, im Sinne des Hegelschen Idealismus, Gegenstand und Begriff zusammen, weil der Gegenstand, der selbst seinem eigentlichen Wesen nach Begriff ist, hier in begrifflich exakter Weise erfaßt werde. Damit aber hat die Entwicklung ein Ende, die Dialektik schlägt in Metaphysik um.

Stoßen wir hier an die Grenzen der Hegelschen Dialektik, so läßt diese uns in anderen Zusammenhängen ihren großen Reichtum erkennen. Wir finden in der „Phänomenologie des Geistes“ den bemerkenswerten Gedanken der dialektischen Einheit von [53] Individuum und Gattung in der Erkenntnis. Schon Engels hatte, wie bereits erwähnt, darauf aufmerksam gemacht, daß die „Phänomenologie“ die Entwicklung des *individuellen* Bewußtseins durch seine verschiedenen Stufen darstellt, wobei Hegel diese Entwicklung als abgekürzte Reproduktion der Stufen faßt, die das Bewußtsein der *Menschheit* geschichtlich durchlaufen hat. Es offenbaren sich hier zwei dialektische Fragestellungen der Hegelschen Konzeption der Erkenntnisentwicklung. Die erste ist die schon erwähnte Frage nach der Einheit von Individuum und Gattung; die zweite ist die Frage nach der Einheit des Logischen und des Historischen. Was das erste Problem angeht, so ist Hegel hier zweifellos beeinflußt durch Schelling. Dieser hatte den Gedanken einer Analogie zwischen der Entwicklung des einzelnen Lebewesens und der Entwicklung der gesamten Natur geltend gemacht. Die Stufenfolge dieser Entwicklung, hatte Schelling erklärt, trete im Individuum in der gleichen allgemeinen Typik wie in der Gesamtnatur auf. Denn jedes Individuum sei konzentrierter Ausdruck der gesamten Natur. Diese dialektische Fragestellung übernimmt Hegel und wendet sie auf den Erkenntnisprozeß an. Seiner Meinung zufolge korrespondieren die Stufen der individuellen Erkenntnisentwicklung mit den Stufen des gesamtmenschlichen Erkenntnisfortschritts. Dies zeige sich u. a. daran, daß das Individuum im Laufe seines Bildungserwerbs den kollektiven menschlichen Erkenntnisgang nochmals in abgekürzter, konzentrierter Weise wiederhole. Hegel schreibt: „Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbei-

[13] Ebenda, S. 69.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

tet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Bildung der Welt erkennen.“[14] Aus diesen Worten [54] ergibt sich, daß nach Hegels Ansicht die individuelle Bewußtseinsentwicklung durch die der gesamten Menschheit geprägt ist. Wenn daher in der „Phänomenologie“ die Stufen in der Abfolge der Formen des erscheinenden Wissens analysiert werden, so wird damit zugleich ein Einblick in die Bildungsgeschichte des Individuums gegeben. Andererseits haben nach Hegels Vorstellung die Stufen der individuellen Bewußtseinsentwicklung zugleich einen kollektiven, gesamtmenschlichen Charakter. Dem entspricht es, daß Hegel in der „Phänomenologie“ Sinnesempfindung, Wahrnehmung und Denken als einerseits für jeden individuellen Erkenntnisablauf obligatorische Stufen, andererseits aber auch als für die gesamtmenschliche Bewußtseinsentwicklung relevante Etappen betrachtet. Dies ist zweifellos eine richtige Überlegung, die allerdings nicht verabsolutiert und so ad absurdum geführt werden darf. Die Wahrheit dieser Erkenntnis zeigt sich z. B. darin, daß bei der Entwicklung eines bestimmten Wissenszweiges anfangs das empirische Sammeln von Fakten, das Beobachten überwiegt, an das sich in einem späteren Stadium die denkende Verarbeitung des empirischen Gesamtmaterials, das Aufspüren der gesetzmäßigen Zusammenhänge innerhalb des Wissensbereichs, anschließt,[14a] – eine Beziehung, die auch für den individuellen Erkenntnisablauf typisch ist. In dieser Weise sieht Hegel z. B. die Beobachtung als eine Stufe der *individuellen* Bewußtseinsentwicklung an, die auch als *gesamtmenschliche* Etappe der Geistesentwicklung in der Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts deutlich ausgeprägt war. Von diesem Standpunkt aus war der Empirismus in der englischen Philosophie des 17./18. Jahrhunderts sowohl historisch wie logisch (durch innere Gesetze der Erkenntnisentwicklung) bedingt. Die Einheit des Logischen und des Historischen steht offenbar mit dem Verhältnis von Individuum und Gattung in der Erkenntnis in einem gewissen Zusammenhang. [55] Die Typik der logischen Entwicklung der Erkenntnis (Abfolge und Zusammenhang der Erkenntnisstufen und -formen) kehrt mutatis mutandis [mit den nötigen Abänderungen] in der Erkenntnisentwicklung des Individuums wieder; gleichzeitig aber bildet sie die Grundstruktur des historischen Erkenntnisfortgangs der Menschheit in den verschiedenen Wissenszweigen. In diesem Sinne ist das „absolute Wissen“, als Abschluß der Geistesentwicklung, für Hegel notwendiges Resultat der individuellen Bewußtseinsentwicklung, es ist durch die Logik des Erkenntnisprozesses bedingt. Andererseits aber ist es auch Resultat der gesamtmenschlichen Geistesentwicklung; es ist historisch bedingt durch die Gesamterfahrungen der Menschheit überhaupt. So verschlingen sich in der Darstellung der Bewußtseinsentwicklung durch Hegel nicht nur Individuum und Gattung, sondern auch Logisches und Historisches.

Allerdings kann man nicht sagen, daß Hegel diese komplizierte Problematik mit wirklichem Bewußtsein erörtert und zur Diskussion gestellt hätte. Vielmehr läßt er sie stillschweigend als Voraussetzung in seine Darstellung eingehen. Darum legt sich Hegel auch nicht wirklich Rechenschaft über den Aufbau der „Phänomenologie“ ab, und das Element des Willkürlichen kann in der Hegelschen Abfolge der „Gestalten des Bewußtseins“ nicht übersehen werden. Zweifellos war der spekulative Idealismus Hegels keine geeignete Grundlage, um die vorliegende Problematik einer Klärung zuzuführen.

An dem von Hegel eingenommenen idealistischen Standpunkt litt auch die Klärung eines weiteren, für die „Phänomenologie“ grundlegenden Problems, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Gegenstand, ein Verhältnis, das nach Hegel Grundlage aller Er-

[14] Ebenda, S. 27.

[14a] Vgl. die Bemerkung von Linus Pauling: „Jede Wissenschaft ... muß sich unbedingt von einer im hohen Grad empirischen Phase auf eine viel theoretischere Phase verändern.“ (Wissenschaft und Fortschritt 4/1963, S. 147)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

fahrung ist. Das Bewußtsein, legt der Philosoph dar, besitzt zwei Momente: das Wissen und die Negation des Wissens, die Gegenständlichkeit („Ich“ und „Nicht-Ich“ bei Fichte). Die „Phänomenologie des Geistes“ stellt die Erfahrung dar, die das Bewußtsein in der Entfaltung dieses Gegensatzes macht. „Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar [56] als *Gegenstand* ihres Selbst.“[15] Damit wird gesagt, daß alle menschliche Erfahrung auf die Selbsterkenntnis der geistigen Substanz der Welt hinausläuft, es gibt keine echte Dialektik von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und materieller Außenwelt; sondern die Substanz selbst ist es, die das eine Mal als Selbst, als Subjekt, das andere Mal als Gegenstand, als Objekt auftritt. Der Geist, sagt Hegel, ist durch die Bewegung charakterisiert, Gegenstand seines Selbst zu werden, sich in Subjekt und Objekt auseinanderzulegen und aus dieser Differenz wieder in die Identität zurückzukehren, welche durch das reine Wissen verkörpert wird. „Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.“[16] Es ist eine dem Geistigen selbst innewohnende, sich selbst bestimmende Dialektik, die Hegel als „Erfahrung des Bewußtseins“ darstellt. Marx hob in diesem Zusammenhang hervor, daß in der „Phänomenologie“ der Gegenstand des Bewußtseins nichts anderes als das Selbstbewußtsein, daß der Gegenstand nur das vergegenständlichte Selbstbewußtsein ist.[17] Da der Gegenstand, das Objekt, die äußere Wirklichkeit lediglich in der Gedankenform auftreten, erfolge auch keine wahrhafte Aufhebung der Entfremdung, keine tatsächliche Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt.

Andererseits ist hervorzuheben, daß in die idealistische Gesamtauffassung Hegels auch hier wertvolle dialektische Elemente eingestreut sind. Das Wissen wird, nach Hegel, durch die Überwindung der Gegensätze vorangetrieben, der Widerspruch tritt als Entwicklungstriebkraft auf. Eine gegebene Wissensstufe offenbart ihre inneren negativen Seiten und veranlaßt dadurch das Weiterschreiten zu höheren Etappen des Wissens, der Erkenntnis. Die [57] Einflüsse der Fichteschen Methode, der Analyse der Dialektik des Ich und Nicht-Ich, sind hier unverkennbar, Einflüsse allerdings, die sich auch in Hegels idealistischer Auffassung der Bewußtseinsentwicklung als immanenter Prozeß widerspiegeln. Die Ungleichheit, bemerkt Hegel, die im Bewußtsein zwischen Ich und Gegenstand auftritt, ist das Negative überhaupt, ist der Stachel des Widerspruchs. Man könnte dieses Negative als den Mangel beider ansehen; es „ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben.“[18] Dieses Negative, die Triebkraft der Bewußtseinsentwicklung, tritt zunächst als Widerspruch zwischen Ich und Gegenstand auf; ebenso ist es aber, erklärt Hegel, innerer Widerspruch der Substanz selbst. Die Tätigkeit des Erkennens, vom Menschen an der Substanz vollbracht, ist daher Tun der Substanz selbst, denn diese ist Subjekt. Die Auffassung der Substanz als Subjekt vereinigt, wie Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ hervorheben, die spinozistische Substanzkonzeption mit der Fichteschen Proklamierung der Selbsttätigkeit, des Selbstbewußtseins.[19] Gegen die metaphysische Auffassung der Erkenntnis als bloße passive Widerspiegelung äußerer Gegebenheiten hebt Hegel, hierin Kant und Fichte folgend, den aktiven, tätigen Charakter der menschlichen Erkenntnis hervor. Der Prozeß des Erkennens mündet, nach Hegel, in jene Stufe des Bewußtseins, wo der Geist sich selbst Gegenstand ist, wie er ist, d. h. im – idealistisch verstandenen

[15] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 32.
[16] Ebenda.
[17] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 81. [MEW, Band 40, S. 575]
[18] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 32.
[19] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 272. [MEW, Band 2, S. 147]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

– reinen Wissen, das mittels begrifflicher Erkenntnis das begriffliche Wesen der Welt enthüllt. Erst hier, in der Philosophie und Wissenschaft, trete das Wahre in der *Form* des Wahren auf, der Gegensatz zwischen Sein und Wissen sei überwunden, und die Gegensätze, die hier wirken, seien solche des reinen Wissens, der logischen Entwicklung, und bestimmten deren Bewegung und inneren dialektischen Zusammenhang.

In der „Phänomenologie des Geistes“ zeigt Hegel, wie die Dialektik des Bewußtseins den Übergang von einer Stufe zu einer anderen, höheren bewirkt. Das Bewußtsein, legt Hegel dar, *unterscheidet* im [58] Erkenntnisakt etwas von sich, auf das es sich zugleich *bezieht*. Dieses Etwas tritt als *Sein-für-Anderes* in das Bewußtsein, d. h. als Ding, wie es dem Bewußtsein erscheint. Aber das Objekt geht nicht im Sein-für-Anderes auf, es ist an ihm auch das Ansichsein vorhanden, die Wesensbestimmtheit außerhalb der Beziehung auf das Bewußtsein, oder, wie Hegel sich idealistisch ausdrückt: seine Wahrheit. Es geht nun auf der jeweiligen Stufe der Entwicklung des Bewußtseins darum, die Gültigkeit des Wissens festzustellen. Für den Materialismus beantwortet sich dieses Problem durch den Vergleich des Wissens mit dem objektiven Gegenstand, ein Vergleich, der mittels des Kriteriums der Praxis durchgeführt wird. Nicht so für Hegel, der hier deutlich die Einflüsse der Erkenntnishaltung Kants und Fichtes erkennen läßt. Der Maßstab für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Wissens findet sich, Hegels Darlegungen zufolge, im Bewußtsein selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung des Bewußtseins mit sich selbst. Dieser Standpunkt Hegels ergibt sich logisch aus der Prämisse, daß Erkenntnis *Selbstentfaltung* des Wissens ist. Im Wissen unterscheidet das Bewußtsein das Sein-für-Anderes, die subjektive Beziehung auf den Gegenstand; zugleich aber soll das Objekt nicht nur für das Bewußtsein, sondern *an sich selbst* Wahrheit haben, d. h. eine Summe objektiv wesentlicher Eigenschaften besitzen. Dies nun, was das Bewußtsein für das Wahre, für das Ansich erklärt, ist, nach Hegel, der Maßstab, den es selbst aufstellt, um sein Wissen daran zu prüfen.

In der Tat bleibt diese ganze Bewegung, dieses Prüfen auf die subjektive Sphäre beschränkt. Hegel ging offensichtlich wie Fichte davon aus, daß alles menschliche Wissen subjektiv geprägt sei und daß es ein Wissen von bewußtseinsunabhängigen Dingen nicht gebe, weil diese Dinge, indem sie Gegenstand des Wissens werden, bereits durch das Subjekt bestimmt sind. Hegel blähte somit wie Kant und Fichte metaphysisch die subjektive Formbestimmtheit des Wissens auf und übersah den vom Bewußtsein *unabhängigen* Inhalt des Wissens. Hierin folgen ihm übrigens im wesentlichen alle modernen bürgerlichen Untersuchungen zur Dialektik. Für [59] Jonas Cohn reduziert sich alle Dialektik auf polare Beziehungen im Erkenntnissubjekt selbst. Cohn fragt nach den Ursprüngen der Dialektik und sieht diese zunächst im Erkennen und anschließend im Objekt. Aber dieses „Objekt“ ist nicht erkenntnisunabhängiger Gegenstand, sondern Cohn betont: „Das Objekt ist immer denkgeformt“.[20] Für Helmut Ogiermann gibt es nur eine ideelle, aber keine materielle Dialektik. Ogiermann behauptet von Marx, er habe den „Hegelschen Primat des Geistes in seinem Sinne überhaupt nicht begriffen.“[21] Das klassenmäßig bedingte Unvermögen, materialistisch an die Probleme der Dialektik heranzugehen, drückt allen bürgerlichen Arbeiten über die Dialektik den Stempel auf und ist die Grundlage einer unwissenschaftlichen, falsifizierenden Behandlung der Dialektik.

Hegel bemerkt bei seinen Darlegungen über das Verhältnis von Erkenntnissubjekt und -objekt, die Prüfung, die das Bewußtsein vornehme, bestehe darin, zu untersuchen, ob der Begriff dem Gegenstand entspricht. Es soll also durch allseitige Entwicklung des jeweiligen begrifflichen Materials – dessen Apriorität Hegel voraussetzt – festgestellt werden, ob dieses dem Gegenstand angemessen ist. Nicht die Praxis, sondern die Gesetze der Begriffsdialektik treten damit

[20] Jonas Cohn, Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie, Leipzig 1923, S. 167.
[21] Helmut Ogiermann, Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag, München-Salzburg-Köln, 1958, S. 153.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

bei Hegel als Wahrheitskriterium auf. Andererseits kann aber auch, sagt Hegel gemäß dem objektiven Idealismus, das Wesen oder Ansich des Gegenstandes sein Begriff genannt und der Gegenstand als Erscheinung definiert werden. Dann bestehe die Prüfung in der Ermittlung dessen, ob der Gegenstand *seinem* Begriff entspricht, ob also das Erscheinungsbild des Gegenstandes mit seinem Wesen übereinstimmt. Beides, hebt Hegel hervor, ist dasselbe. (Dies ist der Kantsche Standpunkt, daß es auf dasselbe hinauskomme, ob die Gesetze der Natur als Welt der Erscheinung oder die Gesetze der Erkenntnis untersucht werden.) Das Wesentliche ist für Hegel, „dies für die ganze Unter-[60]suchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen ...“[22] Begriff und Gegenstand entwickeln so ihre eigne Dialektik, die das Bewußtsein vorwärtstreibt, und es ist, sagt Hegel, nicht notwendig, unsere subjektiven Reflexionen in diesen sich notwendig vollziehenden Gang einzumengen.

Wenn Hegel meint, daß auf diese Weise die Sache an und für sich selbst betrachtet werde, so übersieht er, daß es in Wahrheit eben nicht die Sache selbst ist; es ist nicht die Dialektik, die sich zwischen Subjekt und materiellem Objekt, sondern die sich innerhalb der subjektiven Vorstellungen über den Gegenstand ergibt. Insofern kehrt in der „Phänomenologie“ Fichtes Ich-Nicht-Ich-Dialektik wieder. Es zeigt sich, daß Hegel, wie schon bemerkt, die Dialektik *gegen* den *Materialismus* in der Erkenntnistheorie entwickelte, daß seine Kritik an der mechanizistischen Form der Abbildtheorie in idealistisch-mystischer Form auftrat.

Es ist, sagt Hegel, das Bewußtsein selbst, das sich prüft, und uns – d. h. dem Philosophen, der diesen Gang der Bewußtseinsentwicklung verfolgt – bleibt nur das „reine Zusehen“. Denn das Bewußtsein sei einerseits Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, andererseits Bewußtsein seines Wissens davon. Insofern vollziehe sich in ihm selbst die Vergleichung seiner beiden Momente. Hier erhebt sich natürlich die Frage, wie das Bewußtsein unterscheiden soll zwischen dem Gegenstand, wie er ihm einerseits erscheint, und wie er ihm andererseits *nicht* erscheint, wie er *für es* und wie er *an sich* ist. Es ist klar, daß dieses Problem nur vom Materialismus, von der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie geklärt werden kann. Der Marxismus zeigt, wie auf dem Wege des Aufsteigens von der relativen zur absoluten Wahrheit die Dinge „an sich“ in Dinge „für uns“ verwandelt werden und wie damit aus Nicht-Wissen Wissen wird. Hegel indes beantwortet diese Frage mit der Behauptung, daß gerade darin, daß das Bewußtsein überhaupt von [61] einem Gegenstand wisse, bereits der Unterschied vorhanden sei zwischen dem Ansichsein und dem Sein für das Bewußtsein. Die Unterscheidung des Gegenstandes vom Bewußtsein impliziert also, nach Hegel, schon in abstrakter Weise die Differenz von Erscheinung und Wesen. Das Bewußtsein nimmt eine Vergleichung zwischen Ansichsein und Sein für anderes am Gegenstande vor, zwischen dem, was es dem Gegenstand unabhängig vom Bewußtsein, und dem, was es ihm in Beziehung auf das Bewußtsein zuordnet. „Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande: mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an.“[23] Hier liegt, eingebettet in eine im ganzen idealistische, abstrus-dunkle Betrachtungsweise, ein tiefer dialektischer und materialistischer Gedanke vor. Mit der Veränderung, mit dem Fortschreiten des Wissens, der Forschung verändert sich auch der Gegenstand der Erkenntnis als unmittelbares Forschungsobjekt. Es verändert sich – wenigstens im allgemeinen – natürlich *nicht* der Gegenstand als materielles Objekt, aber es ändert sich der Gegenstand, *wie* er für die Forschung,

[22] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 71.
[23] Ebenda, S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

für die Erkenntnis existiert. Denn durch die Erkenntnis findet ein immer tieferes Eindringen in die Realität statt, es tun sich neue Bereiche der Außenwelt vor dem Menschen auf, und die Wissenschaft erobert sich neue Objekte. So zählt zu den Forschungsobjekten der Physik heute die Welt der Elementarteilchen, von der die Physik vergangener Jahrhunderte noch nichts wußte. Neu erschlossenen Bereichen der Realität entsprechen neue Theorien und Begriffe. „Es wird hiermit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *Ansich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur für *es an sich* war.“[24] So ersteht immer ein neues „Ansich“ des [62] Objekts vor der Erkenntnis, das Objekt offenbart immer neue Seiten, zwischen Wissen und Gegenstand tun sich Widersprüche auf, und mit deren Überwindung verändern sich beide. Faktisch ist es der Prozeß des Fortschreitens der Erkenntnis von der Erscheinung zum Wesen, und vom weniger tiefen zum tieferen Wesen, den Hegel hier im Auge hat, den er aber auf Grund seines Idealismus nicht wissenschaftlich zu erfassen vermag. Hegel klammert das Kriterium der Praxis aus seiner Erkenntnisauffassung aus, und daraus resultiert letzten Endes der Idealismus und Mystizismus seiner Anschauungen.

Die dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an seinem Wissen wie an seinem Gegenstand ausübt, bildet, nach Hegel, den Inhalt der menschlichen Erfahrung. Hegel entkleidet den Begriff der Erfahrung seines materialistischen Gehaltes, den er z. T. sogar noch bei Kant besaß, und gibt ihm einen völlig idealistischen Charakter. Zugleich aber sucht er die *Dialektik* der Erfahrung zu erfassen. Erfahrung besteht für Hegel in einem ständig tieferen Eindringen in die Objektwelt vermittels der fortlaufenden Überwindung der entstehenden Widersprüche zwischen Wissen und Gegenstand. Den Gegenstand selbst faßt Hegel dabei freilich idealistisch stets wesentlich in seiner Bestimmtheit durch das erkennende Subjekt auf und leugnet seinen materiellen Charakter, womit die Bewegung des Bewußtseins sich faktisch nur mit sich selbst vermittelt. Der Übergang von einem Erkenntnisgegenstand zu einem weiteren wird von Hegel dahin bestimmt, daß das Wissen vom ersten Gegenstand, d. h. das Für-das-Bewußtsein-Sein des ersten Ansich, der zweite Gegenstand wird. (Materialistisch gelesen, besagt dies, daß jede Erkenntnis ausgeht von dem gegebenen Wissensstand – durch den zugleich die Forschungsobjekte gegeben sind – und daß sie diesen Wissensstand vertieft und bereichert durch die weitere Erkenntnistätigkeit an den Objekten.) Hierdurch zeigt sich der neue Gegenstand, nach Hegel, als geworden durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. Diese Einsicht besitze jedoch nicht das erfahrende Bewußtsein selbst, wohl aber besitze sie die wissenschaftliche Betrachtung des Ganges der Bewußtseins-[63]entwicklung. Dieser offenbart so eine innere dialektische Notwendigkeit. Es ist nämlich, betont Hegel, nicht ein leeres Nichts, ein leeres Negatives, welches an die Stelle eines gegebenen Bewußtseinsstandes, diesen verneinend, tritt, sondern ein dialektisch positives Negatives. Vermöge dessen erfolgt ein *Fortschritt*, eine *Höherentwicklung* der Erkenntnis. „Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das *Ansich* zu einem Für-das-*Bewußtsein-Sein des Ansich* wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden.“[25] Es ist die Entwicklung von der relativen zur absoluten Wahrheit, auf die Hegel, dem Wesen nach, mit seinen Darlegungen zielt. Was einer gegebenen Stufe der Erkenntnisentwicklung der Menschheit als Wesen der Dinge und Prozesse erschien (z. B. die Atome oder die vier Elemente in der Antike, der mechanische Kausalzusammenhang im 17./18. Jahrhundert usw.), das offenbart im Laufe des weiteren Fortschritts seinen begrenzten, relativen, bedingten Charakter und wird Grenzfall einer höheren Wahrheit. Zugleich aber wird durch dieses begrenzte Wissen – was Hegel nicht hervorhebt – ein gewisser Ausschnitt der *objektiven Realität* erfaßt. Die Abfolge der „Gestalten

[24] Ebenda.
[25] Ebenda, S. 74.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

des Bewußtseins“ bezeichnet somit in Wahrheit ein immer gründlicheres Erfassen der materiellen Außenwelt.

Hegel stellt fest, daß durch die Notwendigkeit, welche die Entwicklung des erscheinenden Wissens bestimmt, diese einen wissenschaftlich faßbaren Charakter erhält. Die Wissenschaft, die sich hiermit beschäftige, sei die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, welche Hegel in der „Phänomenologie“ zu geben unternahm. Die Momente des Reiches der „Wahrheit des Geistes“ werden hier nicht in ihrer abstrakten, reinen Gestalt dargestellt – das geschieht vielmehr in der „Wissenschaft der Logik“ –, sondern so, wie sie *für das Bewußtsein* sind, als „Gestalten des Bewußt-[64]seins“. Die Dialektik tritt in der „Phänomenologie des Geistes“ nicht in „reiner“ Form auf, es wird also nicht *die* Dialektik behandelt, sondern Hegel wendet die dialektische Methode auf die Entwicklung des Bewußtseins an. Damit erhält die Dialektik gleichzeitig gewissermaßen einen gegenständlichen Charakter, wobei diese Gegenständlichkeit allerdings für den objektiven Idealisten Hegel Manifestation, Wesensäußerung der absoluten Idee ist.[26] In der „Phänomenologie des Geistes“, so äußert sich Hegel in der „Enzyklopädie“, „... ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, *dem unmittelbaren Bewußtsein*, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkt der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehengeblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion, voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins; hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewußtsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter und was den konkreten Teilen angehört [Lehre vom Staat, Ethik, Ästhetik usw.] fällt zum Teil schon mit in jene Einleitung [die Phänomenologie].“[27]

[65] Wenn die „Phänomenologie des Geistes“ dem Wesen nach zugleich Hegels Erkenntnistheorie enthält, so muß man, bei aller Kritik der idealistisch-mystischen Grundlagen, die in bestimmtem Sinne konkrete Art des Herangehens Hegels hervorheben und anerkennen, daß Hegel in die Erkenntnistheorie neue Fragestellungen einführte. Für das mechanisch-metaphysische Denken, wie es mehr oder weniger auch noch Kant und Fichte repräsentierten, war es kennzeichnend, daß die Erkenntnis als Vorgang zwischen zwei individuell gedachten Polen, dem erkennenden Subjekt und dem Ding an sich bzw. dem Nicht-Ich, aufgefaßt wurde. Diese isolierende Betrachtungsweise entsprach noch völlig den Denkvoraussetzungen der Mechanik. Hegel hingegen faßt die Erkenntnisgewinnung nicht als Prozeß auf, der sich zwischen dem Subjekt als Individuum und dem Objekt als Individuum vollzieht, sondern der einen gesellschaftlichen, ja einen weltgeschichtlichen Charakter besitzt. Unabhängig von den idealistisch-metaphysischen Inkonsequenzen Hegels war diese *Fragestellung* ein wirklicher Fortschritt. Marx und Engels haben den Denkansatz Hegels – auf völlig veränderter Grundlage – zu einer wissenschaftlich-materialistischen Theorie ausgebaut, indem sie in ihren Werken den Erkenntnisvorgang nicht bloß als mehr oder weniger individuelle Subjekt-Objekt-

[26] Wenn W. Albrecht schreibt, daß die Dialektik der „Logik“, im Unterschied von derjenigen der „Phänomenologie“, zu einer bloßen Begriffsdialektik entartete, so übersieht er, daß, wie gezeigt wurde, auch die Dialektik der „Phänomenologie“ eine idealistische und damit letzten Endes eine Begriffsdialektik ist. (Wolfgang Albrecht, Hegels Leitfaden der Entdeckung der Kategorien; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jahrgang 1960, S. 103)

[27] G. W. F. Hegel, System der Philosophie, Erster Teil, Die Logik, Stuttgart 1929, S. 98.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Relation auffaßten, sondern Erkenntnis als gesellschaftliches Phänomen untersuchten. Für Marx und Engels ging es um die Erkenntnisbedingungen und Erkenntnismöglichkeiten von gesellschaftlichen *Klassen*. Sie fragten, warum das Proletariat als Klasse dies oder jenes zu erkennen vermöge, warum der Bourgeoisie als Klasse diese oder jene Erkenntnis verschlossen sei. Bedauerlicherweise vermißt man in modernen marxistischen Untersuchungen der Erkenntnis mitunter gerade diesen Aspekt, und Erkenntnis wird noch nach den Modellvorstellungen des 17./18. Jahrhunderts als isolierter Subjekt-Objekt-Akt abgehandelt.[28] [66] Hegels „Phänomenologie des Geistes“, die diese Problematik natürlich nicht lösen konnte, vermag durch ihre damals neuen Fragestellungen somit auch der heutigen marxistischen Forschung noch Anregungen zu vermitteln. [67]

[28] So ist die Frage nach dem Erkenntnissubjekt für die Verfasser der „Wissenschaftlichen Weltanschauung“, Teil I, H. 5, „Wie erkennen wir die Welt?“, Dietz Verlag, Berlin 1959, überhaupt kein eigentliches Problem. Ausführlich verweilen sie bei dem Erkenntnisobjekt, aber die Frage des kollek-[66]tiven, gesellschaftlichen Charakters der Erkenntnis wird nur unzulänglich behandelt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

II. Wesen und Bedeutung der Gegensätze

In der „Wissenschaft der Logik“ hebt Hegel die Wichtigkeit der Erkenntnis hervor, „daß Alles ein *Entgegengesetztes* ist, ein entweder als positiv oder als negativ *Bestimmtes*.“[1] In der Tat spielte die Kategorie des Gegensatzes in den Anschauungen der Vertreter der klassischen deutschen Philosophie eine bedeutsame Rolle. Für das mehr oder weniger auf die Mechanik orientierte Denken des 17./18. Jahrhunderts stand im Mittelpunkt des Natur- und Weltverständnisses die Kategorie Kausalität, die den Materialisten die Grundlage für den Versuch einer umfassenden Erklärung der Welt aus sich selbst bot. Scharfe Angriffe richteten deshalb Idealisten wie Berkeley und Hume gegen die Objektivität und Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips. Die Anwendung des Kausalbegriffs durch die Vertreter der fortschrittlichen Philosophie blieb freilich damals noch im Rahmen einer ziemlich elementaren, weitgehend oberflächenhaften Betrachtung der Dinge und Erscheinungen. Es war gewissermaßen die einfachste, abstrakteste Form des Gesetzeszusammenhangs, die mit ihm erfaßt wurde. Im Maße der Kritik an den methodischen Prinzipien der mechanischen Denkweise und des Übergangs zur philosophischen Deutung komplizierter Erscheinungen, wie des Organischen sowie sozialer Gegebenheiten, durch die Repräsentanten der klassischen deutschen Philosophie traten solche Kategorien wie Wechselwirkung, innerer und äußerer Gegensatz, Widerspruch usw. in den Mittelpunkt des Interesses. Hegel repräsentiert den Höhepunkt des Erkenntnis-[68]fortschritts auf diesem Gebiete innerhalb der deutschen bürgerlichen Philosophie.

Das Problem der Einheit der Gegensätze hatte schon früher in der Geschichte der Philosophie eine Rolle gespielt. So bei Nicolaus Cusanus, Jacob Böhme, Giordano Bruno, G. W. Leibniz u. a., wo in der vielfältigsten Weise um das Verständnis der polaren Struktur der Wirklichkeit, des sich Bedingens und sich Durchdringens der Gegensätze gerungen wurde. In der Auseinandersetzung mit der mechanisch-metaphysischen Denkweise wies I. Kant nachdrücklich darauf hin, daß die lineare Kausalitätsvorstellung nicht ausreicht, um solche komplizierten Erscheinungen wie das Organische befriedigend zu erklären. Er suchte den widersprüchlichen Charakter der Organismen, wie er sich z. B. im Verhältnis Teil-Ganzes offenbart, zu erfassen. Auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens zeigte Kant, daß die Entwicklung nur als Resultante des Gegenwirkens sozialer Interessen begriffen werden könne; er sprach vom Antagonismus der sozialen Kräfte, den er allerdings noch nicht als Klassenantagonismus zu begreifen vermochte. In den Anschauungen J. G. Herders findet sich der Versuch, das polare Verhältnis von Mensch und Umwelt in seinem dialektischen Charakter zu erfassen. J. G. Fichte war, auf Grund seiner politischen Kämpfe im „Atheismus-Streit“, zu der Einsicht gelangt, daß es in der menschlichen Geschichte einen immerwährenden Kampf zwischen zwei Parteien, der Partei des Fortschritts und der Partei der Reaktion, gibt und daß dem Fortschrittlichen, aller zeitweiligen Rückschläge ungeachtet, der Sieg und die Zukunft gehört. In seiner „Wissenschaftslehre“ hatte Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich als Grundstruktur der Bewußtseinsentwicklung eingeführt; aus Gegensätzen heraus ließ er die Formen des Bewußtseins sich dialektisch entwickeln. Auf dem Gebiet der Naturanschauung hatte vor Hegel den tiefsten Blick in die polare Struktur der Wirklichkeit F. W. J. Schelling getan, der in der Frühzeit seines Schaffens wertvolle Erkenntnisse zur Dialektik beisteuerte. Schelling wandte sein Interesse der philosophischen Deutung solcher Naturerscheinungen wie dem Magnetismus, der Elektrizität, [69] dem Geschlechtsverhältnis usw. zu und äußerte auf Grund dieser Studien die bemerkenswerte Erkenntnis von der allumfassenden Bedeutung des Gegensatzes, den er als ein allgemeines Weltgesetz bezeichnete.[2] Schelling formulierte als philosophisches

[1] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, S. 56.
[2] Siehe z. B. Schellings Werke, I. Bd., S. 428, 557.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Leitprinzip der Naturbetrachtung den Gedanken, daß man den Gegensätzen und Widersprüchen in der Natur nachspüren müsse. „Es ist“, so schrieb er, „erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, *in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen*.“[3] Auf der Grundlage seiner Untersuchungen der Beziehungen in Polaritätsgefügen entwickelte Schelling auch einige bemerkenswerte Ideen über die Wirkungsweise des Gegensatzes als Entwicklungstriebkraft.

Dies sind einige der theoretischen Voraussetzungen, auf denen Hegels Gedanken über Wesen und Bedeutung der Gegensätze in der Welt aufbauten. Man muß hervorheben, daß Hegel gewissermaßen eine verallgemeinernde Zusammenfassung dieser Resultate gab – natürlich unter Einbeziehung seiner eigenen Analyse der Polaritätsverhältnisse in verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit. Bei Hegel besitzen die Einsichten in die Natur des Gegensatzes und Widerspruchs den höchsten Grad von Allgemeinheit und theoretischer Klarheit innerhalb der klassischen deutschen Philosophie, sie sind formuliert als Aussagen über gesetzmäßige Beziehungen in *allen* Sphären des Daseins. (Natürlich treten diese Aussagen bei Hegel in idealistisch mystifizierter Form auf, aber das hindert nicht, daß sie einen wertvollen allgemeingültigen Kern enthalten.)

Hegel entwickelte bereits in den Arbeiten vor der „Phänomenologie des Geistes“ eine detailreiche Konzeption des Wesens und der Rolle des Gegensatzes in der Welt. Er ging – im Widerspruch zu seinen eignen erkenntnistheoretischen Postulaten – von der empirischen Realität aus und untersuchte die Differenzbeziehungen, wie sie sich ihm in verschiedenen Bereichen darboten.[4] Es waren [70] insbesondere Erscheinungen der Natur, an denen Hegel, beeinflußt durch Schelling, das Vorhandensein von Gegensätzen nachwies. Ton, Licht, Farbe, Wasser, Luft, Säure definierte Hegel als Einheit von Gegensätzen, als, wie er schrieb, „Einheit Entgegengesetzter“.[5] In dieser Einheit Entgegengesetzter sind die Pole, wie Hegel bei der Untersuchung der Differenz des Feuers ausführte, nicht indifferent gegeneinander, sondern sind in ihrer Verschiedenheit zugleich aufeinander bezogen und bilden somit eine negative, d. h. eine widerspruchsvolle Einheit. Hegel brachte den inneren Widerspruch mit Tätigkeit, Entwicklung in Zusammenhang; vom Feuer sagte er, es sei „das absolut Tätige, die absolute Differenz an sich selbst, als sich unendlich vernichtend setzend.“[6] Ausführlich ging Hegel auf den Gegensatz ein, wie er sich im Magnetismus, in der Elektrizität und im Geschlechtsverhältnis zeigte. Den Magneten faßte er dabei, ähnlich wie Schelling, als eine niedere, unentwickelte [71] Form des Gegensatzverhältnisses auf (Idee der „Potenzierung“, des Entwicklungsfortschritts von Gegensätzen); er nannte ihn eine „absolut oberflächliche Erscheinung des

[3] Ebenda S. 527.

[4] Hegel konnte *Erkenntnisse* nur auf materialistischem Wege gewinnen. Sofern es ihm gelang, die menschliche Erkenntnis wirklich zu bereichern, [70] konnte das nur dadurch geschehen, daß er die Wirklichkeit selbst untersuchte. Diese Tatsache berücksichtigt R. O. Gropp nicht genügend, wenn er schreibt: „Hegel leitet keine dialektischen Gesetze aus der Natur und Gesellschaft ab, sondern zwingt der Natur und Gesellschaft künstliche Zusammenhänge auf, die sich aus seinem idealistischen Systemaufbau bzw. aus seinem dialektischen Schema ergeben.“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/1954, S. 83). Hier bleibt natürlich die Frage unbeantwortet, wo Hegel sein „dialektisches Schema“ herhat. Es wäre absurd, anzunehmen, daß Hegel auf rein spekulativem Wege, intuitiv dialektische Erkenntnisse (sei es auch nur partiell) vorweggenommen hätte, die der dialektische Materialismus später als wissenschaftliche Thesen formulierte. Auf diesen Sachverhalt hatte bereits E. Albrecht hingewiesen (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2/1955, S. 226). Wenn J. Höppner hierzu feststellt (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/1956, S. 308), niemand bestreite die marxistische Selbstverständlichkeit, daß ohne sachliche Betrachtung der Außenwelt kein Mensch zu Erkenntnissen komme, so schätzt er offensichtlich die erwähnte These Gropps falsch ein. Außerdem widerspricht er sich selbst, indem er behauptet, Hegel sei zu seiner Geschichtsdialektik auf dem Wege philosophischer Spekulation gelangt. Das heißt aber dieser Theorie jeglichen Erkenntniswert absprechen, was offensichtlich ungereimt ist.

[5] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie, I., Die Vorlesungen von 1803/04, Leipzig 1932, S. 68.

[6] Ebenda, S. 47.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Ineinsbleiben[s] in der Differenz.“[7] In der Elektrizität trete die Differenz in höherer, ausgeprägterer Weise in Erscheinung. Das elektrische Verhältnis bestimmte Hegel als ein Verhältnis der *Spannung*, ein Moment, das allen Einheiten Entgegengesetzter zukommt. Freilich faßte Hegel die Widerspruchsbeziehungen betont idealistisch auf, er sah in ihnen kein materielles, sondern ein ideelles Verhältnis, die Selbstentfaltung der Idee. So bemerkte er von der Idee der organischen Individualität, sie existiere in der Trennung der Geschlechter, deren jedes die ganze Idee sei, aber ihr Anderssein als sich selbst anschaue und den Gegensatz aufhebe. Hinter den idealistischen, teilweise mystischen Darlegungen Hegels schimmert aber stets als rationeller Kern das ahnende Erfassen der objektiven Dialektik hindurch.

G. W. F. Hegels idealistische Auffassung der Gegensatzbeziehungen – die er mit Kant, Fichte und Schelling teilt – besitzt, neben den bereits dargestellten sozialen Voraussetzungen, noch einen erkenntnistheoretischen Stimulus. Hegel ging mit seinen idealistischen Vorläufern davon aus, daß den mechanischen Zusammenhängen materielles, den nicht-mechanischen (dialektischen) Zusammenhängen hingegen ideelles Sein zuzuordnen sei. Es war im Grunde die mechanische Materieauffassung, die, als erkenntnismäßige Bedingung, den idealistischen Charakter der Dialektik bei Hegel mit bewirkte. Auf der Grundlage eines mechanischen Materiebegriffs – der das Sinnlich-Materielle als mechanisch strukturiert bestimmte – konnten dialektische Zusammenhänge nicht anders als ideell aufgefaßt werden. Dieses Moment im Entstehungsprozeß der idealistischen Dialektik läßt sich auch in Fichtes „Wissenschaftslehre“ studieren, der wie Hegel fälschlich das Materielle mit dem Mechanischen identifizierte. Hegel versucht zwar, den Materiebegriff seines mechanischen Charakters zu [72] entkleiden, er versucht, eine dialektische Materieauffassung zur Geltung zu bringen, aber das geschieht in idealistischer Weise. Die wahrhafte Materie ist für Hegel das Geistige. Hegel ahnt, daß man das Materielle nicht auf das sinnliche Einzelne reduzieren darf, sondern daß es einen außerordentlich allgemeinen Sachverhalt darstellt. Damit aber ist es für Hegel Verkörperung eines ideellen Zusammenhangs. „Die Materie“, definiert Hegel, „ist ... nicht ein *seiendes Ding*, sondern das Sein als *allgemeines* oder in der Weise des Begriffs.“[8] Hier wird Hegels Bemühen um Korrektur des mechanischen Materiebegriffs offenkundig, zugleich wird aber auch ersichtlich, daß Hegel diese Korrektur in Richtung auf den objektiven Idealismus vornimmt. Dem entspricht es, daß Hegel als allein mögliche Philosophie den Idealismus ansieht und daß er den Materialismus als eine über ihr eigenes Wesen nicht aufgeklärte idealistische Philosophie betrachtet. „Jede Philosophie“, schreibt Hegel, „ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.“[9] Den idealistischen Charakter jeder Philosophie und Wissenschaft sieht Hegel in dem Umstand begründet, daß sie das Allgemeine, d. h. für ihn: das Ideelle, zum Gegenstand haben. So arbeitet Hegel gleichsam mit zwei Materiebegriffen. Das eine ist der „schlechte Materiebegriff“, wie ihn die mechanischen Materialisten verwenden, das andere ist der „wahre Materiebegriff“, der das Materielle als das dialektisch sich entfaltende Allgemeine, damit als objektive Geistigkeit, als Ausdruck der Weltvernunft definiert. Der idealistische Charakter der Dialektik Hegels gründet somit erkenntnistheoretisch in der falschen Entgegensetzung des mechanisch-materialistischen und des dialektisch-idealistischen Materiebegriffs.

Es waren nicht bloß Sachverhalte der Natur, die für Hegel eine Quelle der Dialektik wurden, sondern mit nicht minder lebhaftem Interesse beschäftigte sich der Philosoph mit dialektischen Zusammenhängen im Leben der Gesellschaft. Hier war es *ein* [73] Gegensatz, der Hegels Denken während seiner ganzen Schaffenszeit beschäftigte und um dessen Lösung er mit

[7] Ebenda S. 82.
[8] Ebenda, S. 192.
[9] Hegel, Wissenschaft der Logik, I., S. 145.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

den Mitteln seiner Lehre rang: das war der Gegensatz von Armut und Reichtum. Hegel brachte diesen Gegensatz mit den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise in Verbindung, wenn er auch weit davon entfernt war, den inneren Antagonismus des Kapitalismus zu begreifen. Keineswegs verhält es sich so, wie Robert Heiß behauptet[10], daß Hegel mit seinen Untersuchungen des Gegensatzes von Armut und Reichtum ein Feld betreten habe, auf dem später Marx, gleichsam als Hegels Fortsetzer, weiterarbeitete, und daß bei Hegel „die Erkenntnis von den spezifischen Formen des Reichtums und der Armut, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft erscheinen“, vorliege.[11] In Wahrheit konnte Hegel, als ideologischer Repräsentant des Bürgertums, die Spezifik des Gegensatzes von Armut und Reichtum im Kapitalismus, der seinem Wesen nach ein Klassengegensatz ist, gar nicht begreifen, weil das das Verlassen des bürgerlichen Klassenstandpunktes bedingt hätte. Ferner hatte das Erkenntnisobjekt selbst – die bürgerliche Gesellschaft – seine innere Dialektik noch nicht in großen Klassenauseinandersetzungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat eindrucksvoll offenbart, so daß auch von hier aus Hegels Erkenntnissen unüberspringbare Schranken gezogen waren. Heiß läßt daher jeglichen Blick für die Tatsachen vermissen, wenn er behauptet, nicht erst Marx, sondern schon Hegel habe die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft erkannt.[12]

Hegels Untersuchungen des Gegensatzes von Armut und Reichtum blieben unvermeidlich weitgehend an der Oberfläche. So meinte er, der Wechsel in der Mode sowie die Einführung der Maschinerie verursachten die Armut in der kapitalistischen Gesellschaft. Durch „Vereinfachung der Arbeit“ und „Erfindung anderer Maschinen“ werde einerseits eine große Menge Menschen „zu den ganz abstumpfenden, ungesunden und unsichern und die Geschicklichkeit [74] beschränkenden Fabrik-, Manufaktur-Arbeiten, Bergwerken usf. verdammt“, und andererseits versiegten auf einmal „Zweige der Industrie, die eine große Klasse Menschen erhielten, ... wegen der Mode oder Wohlfeilerwerden[s] durch Erfindungen in anderen Länder[n] usf., und diese ganze Menge ist der Armut, die sich nicht helfen kann, preisgegeben.“[13] Das Resultat dieser Entwicklung schildert Hegel mit folgenden Worten: „Der Gegensatz großen Reichtums und großer Armut tritt [auf] ...“[14] Hegel ahnte somit – er befand sich hier in Übereinstimmung mit Zeitgenossen wie Rebmann, Ziegenhagen, Frölich u. a. –, daß die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft von einem tiefen Antagonismus geprägt war, einem Antagonismus, den Hegel freilich nur in der äußeren Erscheinungsform des Gegensatzes von Armut und Reichtum zu fassen vermochte. Die Tatsache, daß der Reichtum das Ergebnis der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen war, blieb ihm verschlossen. Er meinte vielmehr, die Anhäufung des Reichtums geschehe durch zufällige Momente der Verteilung.[14a] „Wer da hat, dem wird gegeben“. Die Ungleichheit des Besitzes, der Gegensatz von Armut und Reichtum, ruft, nach Hegel, bei den Armen Empörung und Haß hervor. Angesichts dessen solle ein Abbau dieses Gegensatzes angestrebt werden. Hegel war keineswegs der Ansicht, daß durch den *Kampf* der Gegensätze ein neuer gesellschaftlicher Zustand herbeigeführt werden müsse, sondern er sann, gemäß seiner politischen Gesamtkonzeption, nach *Versöhnung* der widerstreitenden gesellschaftlichen Interessen. Die Lösung, die er in seinen

[10] Robert Heiß, Hegel und Marx, in: Symposion, Bd. 1, 1949, S. 169 ff.
[11] Ebenda, S. 175.
[12] Ebenda, S. 190.
[13] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie, II., Die Vorlesungen von 1805/06, Leipzig 1931, S. 232.
[14] Ebenda.
[14a] Wie wenig modernes bürgerliches Denken über den Hegelschen Standpunkt hinaus ist, mag folgendes Beispiel zeigen. Der anglo-amerikanische Professor F. Hoyle schreibt, es sei im Kapitalismus unvermeidlich, daß bestimmte Personen besser abschneiden als andere. „Hierbei mögen besondere Fähigkeiten eine Rolle spielen, jedoch oft ist es auch nur Zufall, daß einige Leute bedeutend reicher werden als der Durchschnitt“ (F. Hoyle, Mensch und Materialismus, West-Berlin 1961, S. 29).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Jenenser Vorlesungen vorschlug, war die gleiche, wie [75] er sie auch zwanzig Jahre später in der Rechtsphilosophie angab: die Staatsgewalt sollte dafür sorgen, daß die Gegensätze entschärft werden. Sie sollte neue Verkaufsmöglichkeiten in anderen Ländern suchen, die leidenden Klassen anders beschäftigen. Andererseits grenzte sich Hegel aber von jenem System staatlicher Reglementierung ab, wie es zuzeiten der frühen Manufakturentwicklung in Deutschland geherrscht hatte. Er vertrat somit die Interessen einer vergleichsweise entwickelteren Bourgeoisie. Die Freiheit des Gewerbes, so betonte er, muß notwendig erhalten bleiben. Als ein Mittel der Entschärfung des Gegensatzes von Arm und Reich sah Hegel auch eine angemessene Besteuerung der Reichen an, dies, so meinte er, „vermindert den Neid und wendet die Furcht vor der und der Beraubung ab. Aristokraten, die keine Abgaben bezahlen, stehen in der größten Gefahr, mit Gewalt ihn (d. h. den Reichtum, G. St.) zu verlieren, weil er keine Versöhnung hat in der Aufopferung.“[15] Hegel, ideologischer Repräsentant des Besitzbürgertums, besaß große Furcht vor revolutionären Aktionen der Volksmassen und suchte daher nach einer Vermittlung der sozialen Gegensätze.

Hegel konstatierte das gegenseitige sich Bedingen von Armut und Reichtum; ein allgemeines Moment aller Gegensatzbeziehungen fand er hier in konkreter, anschaulicher Gestalt vor. Da der mögliche Besitz in einem Staate seine Grenzen hat, so muß, wie der Philosoph im „System der Sittlichkeit“ ausführte, „mit der Anhäufung des Besitzes an einem Orte derselbe an einem andern Orte abnehmen.“[16] (Das ist freilich noch eine sehr äußerliche, aufs Quantitative sich beschränkende Betrachtungsweise.) Der Ungleichheit des wirtschaftlichen Besitzes entspricht, wie Hegel schon mehr oder weniger klar sah, eine Ungleichheit der politischen Stellung. Es entsteht ein Verhältnis der Herrschaft der Reichen über die Armen. Damit werde die sittliche Einheit des Volkes gesprengt. „Das Weisheitslose, rein Allgemeine, die Masse des [76] Reichtums ist das Ansich; und das absolute Band des Volkes, das Sittliche, ist verschwunden, und das Volk aufgelöst.“[17] Die Regierung solle, forderte Hegel, dem entgegenwirken durch Schaffung eines ständisch gegliederten, konstitutionellen Staatswesens. Hegel hatte, wie sich ergibt, in der Zeit vor dem Erscheinen der „Phänomenologie des Geistes“ bereits einige Einsichten in das Wesen der Gegensätze gewonnen. Er sah die Gegensätzlichkeit als eine notwendige Beschaffenheit der Wirklichkeit – d. h. im Sinne des Hegelschen Idealismus: vor allem des Geistes – an und bestimmte einige ihrer Merkmale. Insbesondere war es der Gedanke von der Einheit, der Durchdringung der Gegensätze, den Hegel mehr oder weniger entschieden bereits formulierte. Freilich war dieser Gedanke bei ihm nicht sehr tief fundiert, da Hegel z. B. das sich Bedingen von Armut und Reichtum nicht in seinem wahren Wesen zu fassen vermochte. Hegel sprach davon, daß die Einheit Entgegengesetzter wesentlich darin bestehe, daß der eine Pol des Gegensatzverhältnisses den anderen ideell, als „Moment“ in sich enthalte und somit keine abstrakte Identität darstelle, sondern in sich selbst widersprüchlich sei. Dieser Gedanke wurde später systematisch ausgeführt in der „Wissenschaft der Logik“.[18] Das Bewußtsein von der Einheit der Gegensätze diente Hegel aber zugleich zur Begründung seiner idealistischen Auffassung von der Erkenntnis, die seine ganze Philosophie bestimmte. Das Erkennen und das Erkannte, diese Gegensätze bilden, nach Hegel, wesentlich eine Einheit, sie sind, wie Hegel behauptete, schlechthin dasselbe. In Hegels „Erstem System“ (1801/1802) findet sich der von Fichte vorgebildete und für Hegels methodisches Vorgehen grundlegende Gedanke von der Entwicklung durch Aufdeckung und Lösung der Gegensätze. Der Fortschritt im System der wissenschaftlichen Darlegungen ergibt sich hiernach daraus, daß die Gegensätze entwickelt werden, die auf einer bestimmten Stufe zunächst un-

[15] Ebenda, S. 238.
[16] Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1913, S. 495.
[17] Ebenda, S. 496.
[18] Siehe hierzu Gottfried Stiehler, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, Berlin 1960, S. 29 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

entwickelt vorhanden sind. Die Synthetisierung der Gegensätze, [77] die Lösung der Widersprüche, führt dann zu einer höheren Erkenntnisstufe. Es ist das die Methode, die Hegel allseitig in der „Phänomenologie des Geistes“ und in der „Wissenschaft der Logik“ anwandte und die auf materialistischer Grundlage im „Kapital“ von Karl Marx wiederkehrt.

Aus Hegels „Erstem System“ ist ferner der schon von Spinoza vertretene, von Hegel später methodisch ausgebildete Gedanke bemerkenswert, daß die Differenz oder Entgegensetzung das Wesen der Bestimmtheit ausmacht. Eine Erscheinung ist dann bestimmt, wenn sie als Pol eines Gegensatzverhältnisses definiert ist. Das Häßliche bestimmt sich erst in seinem Gegensatz zum Schönen, das Süße in seinem Gegensatz zum Sauren usw. usf. Der Gedanke der Bestimmung durch den Gegensatz taucht später auch bei Feuerbach auf. In den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ findet sich die Bemerkung, daß jede Wesensbestimmung des Menschen sowohl Bejahung als Verneinung in sich einschließt. Weil der Mensch lebe, darum sterbe er auch, was seine Affirmation, sei seine Negation. Im „Wesen des Christentums“ stellt Feuerbach fest: „Mit dem Anfang eines Dings ist unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende desselben gesetzt.“[19] An einer anderen Stelle bemerkt er, daß nur im Gegensatz gegen das Unangenehme das Angenehme als solches empfunden werde, daß nur der Hunger die Würze des Mahles, nur die Beschränkung die Bedingung der Freiheit, nur die Entsagung die Bedingung des Genusses sei. Somit legt Feuerbach hier die Erkenntnis vom sich Bedingen der Gegensätze zugrunde und macht von dem Gedanken Gebrauch, daß man Gegensatzpole nur bestimmen kann im Blick auf den jeweils anderen Pol. Engels zitiert im „Anti-Dühring“ den Satz „Omnis determinatio est negatio“ [Alle Bestimmung ist eine Negation.] und macht dabei auf den positiven Charakter der Negation aufmerksam. Eine genauere Untersuchung dieser Problematik – der Rolle des Gegensatzes als Element der Wesensbestimmung der Dinge – in der marxistischen Literatur steht noch aus. Es handelt sich hierbei sowohl um einen [78] ontologischen wie um einen gnoseologischen Sachverhalt. Wenn alle Dinge und Erscheinungen in der einen oder anderen Weise als Pole von Gegensatzverhältnissen bestimmt werden können und wenn das mit ihr Wesen ausmacht, dann muß dies offensichtlich auch bei der begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielen. Hegels Darlegungen können hier somit der marxistischen Forschung gewisse Impulse erteilen.

In der „Phänomenologie des Geistes“ sind die hier kurz skizzierten Vorarbeiten Hegels auf die Höhe einer bewußt angewandten und relativ umfassend ausgebildeten Methodik gehoben. Hegel analysiert hier die Gegensätze und Widersprüche in den Erscheinungen, er läßt diese Gegensätze sich entwickeln und dadurch den Übergang zu einer jeweils höheren „Gestalt des Bewußtseins“ bewirken. In der „Wissenschaft der Logik“ wies Hegel darauf hin, daß er in der „Phänomenologie des Geistes“ ein Beispiel der Anwendung der dialektischen Methode gegeben habe. Als das Entscheidende an dieser Methode bestimmte er „die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts ...“[20]

Diese Methode, angewandt auf das Bewußtsein, ergab, daß jede Gestalt des Bewußtseins in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zum Resultate hat – und damit in eine höhere Gestalt des Bewußtseins übergegangen ist. Die Methode der Widersprüche, der Aufdeckung und Lösung der Gegensätze – diese geschichtlich ungeheuer folgenreiche Methode – wurde von Hegel erstmals in umfassender Weise in der „Phänomenologie des Geistes“ angewandt. Sie tritt hier – trotz allem Idealismus – in einer wesentlich konkreteren

[19] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin 1956, 1. Bd., S. 172.
[20] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Teil, S. 35.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Weise auf als bei Fichte, der diese Methode in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ in die Philosophie und Wissenschaft eingeführt hatte. Denn Hegel nimmt in der „Phänomenologie“ den Reichtum konkreter ge-[79]schichtlicher Entwicklungsformen in die Darstellung der Geschichte des Bewußtseins auf.

Hegel wendet sich in der „Phänomenologie des Geistes“ mit großem Nachdruck gegen die der metaphysischen Denkmethode eigne Fixität der Gegensätze. An vielen Sachverhalten zeigt er, daß die Gegensätze „flüssig“ sind, daß sie sich wechselseitig bedingen und durchdringen und daß sie unter bestimmten Bedingungen ineinander übergehen.[21] Wir sahen bereits, daß Hegel der Auffassung von der starren Gegensätzlichkeit von Wahr und Falsch entgegentrat und die Wahrheit als Prozeß, hervorgegangen aus der ständigen Überwindung falscher Aussagen, definierte. Die Auseinandersetzung der Vertreter der Wahrheit mit den Vertretern des Irrtums sah Hegel als einen notwendigen Vorgang an, womit zugleich das gegenseitige sich Bedingen von Wahrheit und Irrtum – betrachtet in bezug auf die Gesamtentwicklung der Erkenntnis – anerkannt war. Vom Standpunkt einer höheren Stufe des Wissens stellt die zurückgelegte Stufe eine relative Falschheit dar, andererseits war sie zu ihrer Zeit, unter ihren Bedingungen, eine Wahrheit und ist mit dem in ihr enthaltenen Element der absoluten Wahrheit in die höhere Wahrheit eingegangen.

In dem Abschnitt „Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ wendet sich Hegel gegen die z. B. von Kant und Fichte vorgenommene Unterscheidung von moralischen Pflichten des einzelnen gegen sich selbst und gegen die Allgemeinheit. Er zeigt, daß von einer starren Gegensätzlichkeit beider Pflichten [80] nicht die Rede sein kann, daß die „Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine *der Natur des Gegensatzes überhaupt nach* nichts Festes“ ist.[22] Die Flüssigkeit, das sich Durchdringen der Pole macht also, nach Hegels Lehre, das Wesen des Gegensatzes überhaupt aus. Bei den moralischen Pflichten zeigte sich dies u. a. darin, daß das, was der Einzelne für sich tut, auch dem Allgemeinen zugute komme. Die auf das einzelne Interesse gerichtete Handlung, hebt Hegel hervor, dient zugleich dem allgemeinen Interesse. Das hier von Hegel aufgeworfene Problem wird in der marxistischen Ethik dadurch geklärt, daß der dialektische Zusammenhang der persönlichen und der gesellschaftlichen Interessen im Sozialismus gezeigt und der Vorrang der gesellschaftlichen Interessen nachgewiesen wird. In Hegels Ausführungen haben wir eine philosophische Rechtfertigung des kapitalistischen Gewinnstrebens vor uns. Hegel zeigt tiefere Einsichten in die Natur des bürgerlichen Erwerbslebens als Kant und Fichte, die das Streben des einzelnen nach seinem Vorteil als unmoralisch verwarfen. Indem Hegels Ausführungen eine Apologie des damals progressiven bürgerlichen Unternehmertums darstellen, reflektieren sich in ihnen die Erfordernisse der kapitalistischen Entwicklung Deutschlands. Hegels Ansichten stimmen teilweise überein mit den ethischen Lehren der französischen Materialisten, allerdings hebt Hegel noch schärfer die Einheit, das sich Durchdringen von Einzelnem und Allgemeinem hervor. Je mehr der einzelne, schreibt er, „für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine *Möglichkeit, anderen* zu nützen; sondern seine *Wirklichkeit* selbst ist nur dies, im Zusammenhang mit anderen zu sein und zu leben ...“[23] So kommt

[21] Dies hob F. Engels als eine bemerkenswerte Erkenntnis Hegels hervor, indem er schrieb: „Zwei philosophische Richtungen, die metaphysische mit fixen Kategorien, die dialektische (Aristoteles und Hegel besonders) mit flüssigen; die Nachweise, daß diese fixen Gegensätze von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Identität und Unterschied, Schein und Wesen unhaltbar sind, daß die Analyse einen Pol schon als in nuce [zusammengefaßt] vorhanden im andern nachweist, daß an einem bestimmten Punkt der eine Pol in den andern umschlägt, und daß die ganze Logik sich erst aus diesen fortschreitenden Gegensätzen entwickelt. – Dies bei Hegel selbst mystisch, weil die Kategorien als präexistierend und die Dialektik der realen Welt als ihr bloßer Abglanz erscheint.“ (Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 216 [MEW, Band 20, S. 474 f.])

[22] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 455.

[23] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

das, was der einzelne tut, dem Allgemeinen zugute, da der einzelne unauflöslich mit dem Allgemeinen verbunden ist. Hegel resümiert: „In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt.“[24]

[81] Es ergibt sich, daß Hegel die Fixität der Gegensätze verwirft und das Prinzip der Einheit, des sich Bedingens und sich Durchdringens der Gegensätze geltend macht, daß er die „Flüssigkeit“ als die Natur des Gegensatzes überhaupt ansieht. Hegel stellt fest, daß Kategorien wie Einheit, Unterschied und Beziehung nicht an und für sich, d. h. in ihrer Isoliertheit, genommen, sondern nur in bezug auf ihr Gegenteil Sinn und Bedeutung haben. So „geht“ der Begriff der Unmittelbarkeit in den der Vermittlung „über“, wie Hegel das idealistisch ausdrückt, der ja eine selbständige Bewegung der Begriffe postulierte. Sachlich handelt es sich darum, daß der Begriff Unmittelbarkeit in engem Zusammenhang mit dem Begriff Vermittlung steht, daß sie sich beide ergänzen. Hegel faßt den logischen Zusammenhang, der hier vorliegt, zugleich entwicklungsmäßig auf, indem er darstellt, wie die beobachtende Vernunft, die die Gesetze des Selbstbewußtseins zunächst mittels Physiognomik und Schädellehre, d. h. in ihrer Unmittelbarkeit, zu enthüllen suchte, sich, nachdem sie das Ungenügende dieses Verfahrens erkannt hat, durch Tätigkeit mit der Außenwelt vermittelt, um sich so eine konkrete Wirklichkeit zu geben und dadurch ihr eigentliches Wesen zu erfassen. Das Bewußtsein „will sich nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Tätigkeit sich selbst hervorbringen. *Es selbst* ist sich der Zweck seines Tuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu tun war.“[25] Also will es sich durch Tätigkeit mit sich selbst vermitteln; aus der Unmittelbarkeit soll Vermittlung werden. Die Dinge und Erscheinungen sind unmittelbar und vermittelt zugleich, wie Hegel später in der „Wissenschaft der Logik“ ausführt; sie besitzen die Merkmale des Ansichseins, der Beziehung auf sich selbst, und des Seins-für-anderes, der Beziehung auf anderes. Die Einheit der Gegensätze Unmittelbarkeit und Vermittlung erweist sich so als konkrete Existenzform der universellen Vermittlung, des universellen Zusammenhangs.

Hegel stellt in der „Phänomenologie des Geistes“ verschiedentlich den Kampf von Gegensätzen dar, allerdings hat er in der „Wissen-[82]schaft der Logik“ die Kategorie des Kampfes der Gegensätze nicht in das logische Material der Bestimmung des Wesens der Gegensätze und Widersprüche aufgenommen. Es entsprach Hegels politischer Haltung, der Einheit der Gegensätze den Vorrang gegenüber ihrem Kampf zu geben. Die Betonung der Einheit der Gegensätze durch Hegel korrespondierte mit der Tatsache, daß er die verbindenden Momente zwischen Feudalgesellschaft und kapitalistischer Gesellschaft gegenüber ihren feindlich entgegengesetzten Seiten in den Vordergrund zu rücken neigte. Man muß in diesem Zusammenhang aber auch darauf hinweisen, daß die Ideologen des Bürgertums zur Ausarbeitung der Lehre vom Kampf der Gegensätze objektiv gar nicht in der Lage waren, weil 1. die Bourgeoisie überhaupt danach trachtet, die Klassengegensätze, den Kampf der Klassen, zu vertuschen, und 2. damals diese Klassengegensätze in aller Schärfe noch gar nicht aufgebrochen waren. Das ist erst im Verhältnis des Proletariats zur Bourgeoisie der Fall. Auch bei revolutionären Demokraten wie Forster, Campe u. a. ist die Vorstellung der *einheitlichen* Interessen der Kapitalisten und der Arbeiter anzutreffen. Es lag im Wesen der gegebenen ökonomischen und politischen Konstellation der sozialen Kräfte, daß die *Einheit* innerhalb der Masse des Volkes gegenüber den sich anbahnenden *Gegensätzen* überwog. Schließlich muß man auch darauf verweisen, daß der damals bestimmende Gegensatz, der Gegensatz zwischen Feudalismus und Kapitalismus, keineswegs objektiv jene Schärfe besaß, wie etwa der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus, da es sich bei den erstgenannten Gesellschaftsformationen um solche der Ausbeutung und Unterdrückung des Volkes handelte. Alles dies

[24] Ebenda.
[25] Ebenda, S. 253.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

machte es Hegel und den anderen Ideologen des Bürgertums objektiv unmöglich, das Gesetz der Einheit und des Kampfes der Gegensätze zu entdecken. Hegel kam daher über einige Ansätze zur Erfassung des Kampfes der Gegensätze nicht hinaus.

In der „Phänomenologie des Geistes“, wo die Dialektik im Unterschied zur „Wissenschaft der Logik“ phänomenologisch dargestellt wird, konnte Hegel nicht umhin, hier und dort den Kampf [83] entgegengesetzter Tendenzen zu behandeln. Dies geschieht z. B. in dem Abschnitt „Die Tugend und der Weltlauf“. Die Tugend, führt Hegel aus, wobei er die Kant-Fichtesche Ethik im Auge hat, tritt mit dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes, der Forderung nach Unterordnung der Individualität unter das Allgemeine, unter das Interesse der Gesellschaft, dem Weltlauf (der gesellschaftlichen Wirklichkeit), in dem das Prinzip des Strebens nach dem individuellen Vorteil herrscht, entgegen. Sie ficht einen Kampf aus, in dem sie die Wirklichkeit des Weltlaufs zu besiegen und das Gute zu verwirklichen trachtet. Die Tugend will somit das Gute erst ausführen, sie geht davon aus, daß die Welt, wie sie ist, böse ist und durch Verbreitung der Moralnormen, des kategorischen Imperativs, zum Besseren gestaltet werden muß. Hieraus folgt für Hegel, „daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit sich darstellt als seiend für *ein anderes*, als etwas, das nicht *an und für sich selbst* ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingen seines Gegenteils sich erst seine Wahrheit geben wollen.“[26] Damit zeigt sich die Einheit von Tugend und Weltlauf, die Bezogenheit der Tugend auf den Weltlauf, auf die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit. Diese Einheit stellt sich, nach Hegel, auch so dar, daß es auf beiden Seiten die individuellen Gaben, Fähigkeiten und Kräfte sind, welche die Kämpfenden zur Geltung bringen. Damit aber stimmen sie bereits in *wesentlichen* Merkmalen überein, die *Versöhnung* der Gegensätze beginnt sich anzubahnen. Andererseits ist aber dem Weltlauf nicht das Ansich, das bloße moralische Bekenntnis, sondern vielmehr die Individualität, das Streben nach dem persönlichen Vorteil eigentümlich; „seine Kraft [ist] also das negative Prinzip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von allem wagen und ertragen kann.“[27] Dadurch ist dem Weltlauf der Sieg gewiß, und die Tugend muß unterliegen, weil abstraktes Moralisieren sie kennzeichnet. Sie wollte durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit bringen, [84] aber Wirklichkeit und Individualität, stellt Hegel fest, fallen zusammen. (Das heißt, die gesellschaftliche Wirklichkeit wird verkörpert von dem Handeln der bürgerlichen Individuen.) Das Bewußtsein (überhaupt) hat in dem Kampfe (den es als Tugendbewußtsein führte) die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, wie er aussah, denn er ist im Streben des einzelnen zugleich die Wirklichkeit des Allgemeinen, ist erfülltes Leben, gesellschaftliche Realität. Wenn damit die Tugend besiegt worden ist, so ist freilich auch zugleich das besiegt worden und verschwunden, was als Weltlauf dem Tugendbewußtsein gegenüberstand. Denn es hat sich ja gezeigt, daß das Tun der Individualitäten des Weltlaufs, die für *sich*, eigennützig zu handeln meinen, in Wahrheit allgemeines Tun ist. Wenn die Vertreter des Weltlaufs sagen, alle Menschen handeln eigennützig, so sagen sie damit nur, daß alle Menschen kein Bewußtsein dessen haben, was das Tun des einzelnen eigentlich ist, d. h. daß sie keinen Einblick in die *allgemeine* Natur des *einzelnen* Handelns haben.

In dieser Darstellung des Kampfes der Gegensätze von Tugend und Weltlauf sind folgende Momente von Interesse. Hegel zeigt die Übereinstimmung, die Einheit von beiden Seiten, er zeigt auch die Unterschiede und Gegensätze, die zwischen ihnen bestehen. Insbesondere macht er darauf aufmerksam, daß nur *einer* Seite die Wirklichkeit erfüllten Daseins und damit die Zukunft gehört. Eine Seite – der Weltlauf – ist in diesem Gegensatzverhältnis die füh-

[26] Ebenda, S. 276 f.
[27] Ebenda, S. 278 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

rende, hauptsächliche Seite. Andererseits wird durch den Kampf der beiden Seiten nicht nur die unterliegende Seite negiert, sondern auch die siegende macht eine Wandlung durch und geht damit auf eine höhere Stufe über. Der Kampf der Gegensätze führt so zu einer umfassenden Entwicklung der Erscheinungen, zu einer qualitativen Veränderung *beider* Pole. (Dies war eine neue Fragestellung Hegels, die das Verständnis der Wirkungsweise des Widerspruchs als Entwicklungstriebkraft zu vertiefen geeignet war.)

Der Kampf der Gegensätze, wie Hegel ihn in der „Phänomenologie“ schildert, spielt sich jedoch im Reiche der Abstraktion ab. Es sind nicht konkrete geschichtliche Auseinandersetzungen zwischen [85] gesellschaftlichen Klassen oder Gruppen, die Hegel darstellt, sondern Auseinandersetzungen von Geisteshaltungen, von Gestalten des Bewußtseins. Es ist somit eigentlich ein Schattenkampf, der sich abspielt. Man kann daher nicht sagen, daß Hegel – trotz der angegebenen positiven Momente seiner Darstellung – den Kampf der Gegensätze wirklich konkret, als reale Erscheinung der Natur und Gesellschaft, erfaßt hätte. Der Idealist Hegel neigte zum Konstruieren und Schematisieren, zur Verachtung der empirischen Wirklichkeit. Er legte nicht die objektive, reale Ursache des Kampfes der Gegensätze bloß, sondern erklärte diesen Kampf vielfach teleologisch. So schreibt er z. B. im Herr-Knecht-Kapitel, daß die beiden sich gegenüberstehenden Selbstbewußtseine in den Kampf gehen müssen, weil sie „die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem andern und an ihnen selbst erheben“ müssen.[28] Ferner neigte Hegel, wie bemerkt, zu einer Überbewertung der Einheit der Gegensätze. Auch wo er einen Kampf von Gegensätzen zu schildern unternahm, forschte er nach der Einheit der entgegengesetzten Seiten; ihr Kampf war für ihn lediglich ein Moment, eine bestimmte Entwicklungsphase – eine Ansicht, zu der sich die Lehre des dialektischen und historischen Materialismus von der Einheit und dem Kampf der Gegensätze in genauem Widerspruch befindet. Hegel faßte die Polarisation der Gegensätze als Voraussetzung ihrer Versöhnung auf; er meinte, die Entzweiung bilde die Vorstufe der Vereinigung, und zwar in der Weise, daß beide Gegensatzpole, wenn auch in veränderter Form, in die höhere Entwicklungsphase übernommen würden. Alle Gegensätze sind, nach Hegels Ansicht, in der Synthese „wohl aufgehoben“. In diesem Gedanken kommt Hegels politische Linie der Versöhnung von Kapitalismus und Feudalismus zum Ausdruck.

Abgesehen von diesen durch Hegels idealistische Weltanschauung und seinen Klassenstandpunkt bedingten Unzulänglichkeiten und Irrtümern seiner Thesen über die Natur des Gegensatzes muß es jedoch als eine bemerkenswerte Leistung angesehen werden, daß er [86] den Gegensatz als eine zentrale philosophische Kategorie auffaßte und bei der Darstellung des Aufsteigens des Bewußtseins von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen von einer Analyse der Gegensätze ausging. So geht für Hegel die Selbständigkeit des Bewußtseins hervor aus dem Gegensatz des selbständigen und des knechtischen Bewußtseins, der durch die Arbeit des Knechtes seine Auflösung erfährt. Den Organismus bestimmt er als die Einheit der Gegensätze von Innerem und Äußerem; das Individuum sieht Hegel als die Vermittlung der Gegensätze von Fürsichsein und Ansichsein an, es ist für sich, d. h. es vermag frei, selbständig zu handeln, es ist aber auch an sich, d. h., es besitzt ein ursprüngliches bestimmtes Sein, bestimmte Anlagen, Fähigkeiten usw.

Das krasse Hervortreten der Gegensätze, ihre entschiedene Polarisation zeigt Hegel in der Welt des sich entfremdeten Geistes, der Klassengesellschaft, d. h. genauer: der Feudalordnung. Hier bringt „der Geist“ eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte Welt hervor. Die eine Seite des Gegensatzes wird verkörpert vom gesellschaftlichen Tun der Menschen, die andere von den Resultaten dieses Tuns, die als fremde Gewalten über die Menschen herrschen. Diese Entfremdung reflektiert sich u. a. in dem Gegensatz zwischen wirklicher und

[28] Ebenda, S. 144.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

gedachter Welt, zwischen dem Reich der Entfremdung und dem Reich des Glaubens. „Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und innewohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden, – das Gleichgewicht des Ganzen ... beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten.“[29] Hegel stellt in großer Ausführlichkeit die Gegensätzlichkeit der Welt des sich entfremdeten Geistes dar. Er hebt hervor, daß die Auflösung der Gegensätze, die Aufhebung der Entfremdung nicht so geschehen kann, daß die Menschen wieder in den Naturzustand zurückkehren, sondern nur so, daß ein Übergang zu einer höheren Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung erfolgt. Hegel faßt diesen Vorgang freilich als dem Wesen nach geistbestimmt auf, indem er erklärt, die Aufhebung der Entfremdung könne nur so erfolgen, [87] daß der Geist „aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre und ein noch höheres Bewußtsein gewinne.“[30] Die Erkenntnis, daß die Auflösung der Gegensätze und Widersprüche einen Entwicklungsfortschritt verkörpert, findet sich hier in mystisch-idealistischer Form ausgesprochen.

Hegel geht, wie an einigen Themen aus der „Phänomenologie des Geistes“ gezeigt werden sollte, von der Gegensätzlichkeit als konstituierendem Wesenszug aller Erscheinungen aus. Während in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, darunter auch in der Philosophie Kants, die Kategorie Kausalität Grundbegriff des Weltverständnisses war, ist es schon bei Fichte und Schelling, besonders aber bei Hegel die Kategorie des Gegensatzes, die im Mittelpunkt der philosophischen Methodologie steht. Das empirische Material aus Natur und Gesellschaft – Magnetismus, Elektrizität, Organismus-Umwelt, Kampf der sozialen Gruppen usw. – zwang die fortschrittlichen Philosophen der Zeit, die dualen Sachverhalte philosophisch auf den Begriff zu bringen und kategorial zu verarbeiten. In der Herausarbeitung und im Verständnis der Gegensätze und Widersprüche der Welt bestand – trotz der idealistisch-abstrusen Grundlage dieser Anschauungen – eine der wesentlichsten Seiten der Überlegenheit der klassischen deutschen Philosophie über die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Hegel hat den Gedanken von der Einheit der Gegensätze, den Schelling vor allem auf die Naturbetrachtung angewandt hatte, bei der Gesellschafts- und Erkenntnisanalyse fruchtbar gemacht. Er formulierte einige neue Einsichten in das Wesen und die Entwicklungsfunktion der Gegensätze. Aus sozialen und erkenntnistheoretischen Gründen mußte es ihm versagt bleiben, über den *Kampf* der Gegensätze mehr als einige vage Vermutungen zu äußern. Im Zentrum seiner philosophischen Bemühungen auf diesem Gebiet stand die Untersuchung der Einheit der Gegensätze und die Abweisung der von der metaphysischen Denkweise festgehaltenen Fixität polarer Erscheinungen und Begriffe. [88]

[29] Ebenda, S. 349.
[30] Ebenda, S. 374.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

III. Die Reflexion in sich

Eine eigentümliche Begriffsbildung der Hegelschen Philosophie ist die Reflexion-in-sich. Hegel betrachtet die Reflexion nicht nur als eine der Dialektik historisch vorgeordnete Denkhaltung (Reflexionsdenken, metaphysisches Denken), sondern auch als objektive dialektische Beziehung. In diesem Sinne bedeutet der Begriff Reflexion, wie ihn Hegel schon in seinen frühen Arbeiten verwendet, Spiegelung, Beziehung eines Dings auf seinen Gegensatz, auf *sein* Anderes. Der Begriff Reflexion-in-sich-selbst, den Hegel u. a. in den Jenenser Vorlesungen gebraucht, drückt die innere dialektische Spannung einer Erscheinung, ihre durch anderes vermittelte Beziehung auf sich selbst aus. So bestimmt Hegel das Tier als Reflexion in sich selbst, als in sich reflektierte Einheit. In Anlehnung an Gedankengänge Kants in der „Kritik der Urteilskraft“ behauptet er, das Tier existiere als Zweck, der sich selbst hervorbringt (im Prozeß der Selbsterhaltung); es vollziehe somit eine Bewegung, die in das jeweilige Individuum zurückkehre.

In der „Phänomenologie des Geistes“ wendet Hegel den Begriff der Reflexion-in-sich-selbst ebenfalls zur Bezeichnung dialektischer Sachverhalte im Organischen an. So schreibt er, das Sein des Organismus sei wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst. Diese bestimmt er näher als fließende Bewegung, als Prozeß, worin Muskel-, Nervensystem usw. „fließende Momente“, sich stets erneuernde Seiten darstellen. Die Reflexion in sich selbst erscheint hier als fließende Beziehung des Organismus auf sich selbst (Selbstreproduktion), es handelt sich in gewissem Sinne um [89] eine Vorahnung desjenigen, was v. Bertalanffy später „Fließgleichgewicht“ genannt hat, oder was in kybernetischer Redeweise mit den Begriffen „Selbstregulation“ und „Rückkoppelung“ kenntlich gemacht wird. Allerdings zieht Hegel aus der Tatsache, daß die Momente des Organischen fließenden Charakter haben, die agnostizistische Schlußfolgerung, daß das Organische eine eigentliche Gesetzmäßigkeit vermissen lasse.

Den Begriff der Reflexion-in-sich verwendet Hegel zur Charakterisierung der Einheit von Substanz und Subjekt. Die Substanz ist nach seiner Lehre tätig, sie wird durch ihre innere Dialektik vorwärtsgetrieben. Insofern ist sie, nach Hegel, zugleich Subjekt. Sie ist „entgegensetzende Verdoppelung“, d. h. sie produziert ihren eigenen Gegensatz, ihre Negation, auf jeder Stufe der Entwicklung aus sich selbst heraus. Es ergibt sich das Verhältnis von These und Antithese, wie es bereits Fichte als Grundform der dialektischen Bewegung erkannte: eine bestimmte Erscheinung geht durch ihre eigene Entwicklung in ihren Gegensatz über. Aber hierbei bleibt die Bewegung nicht stehen; der Gegensatz muß aufgehoben werden durch die Synthese, welche These und Antithese als Momente in sich vereinigt. Diesen Sachverhalt drückt Hegel durch die Formel „Reflexion im Anderssein in sich selbst“ aus. Es liegt eine „Rückkehr“ aus dem Gegensatz in sich selbst vor. So stellt Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ den Übergang von der Qualität in ihren Gegensatz, die Quantität, dar. Dieser Gegensatz wird aufgehoben durch die Kategorie des Maßes, welches die – durch die Quantität – bereicherte Rückkehr der Qualität in sich selbst (im Sinne der von Hegel postulierten Bewegung der Begriffe) verkörpert. Man sieht, daß der Begriff der Reflexion-in-sich-selbst ein Moment des durch die Negation bestimmten Entwicklungszusammenhangs erfaßt. Um ein Beispiel aus der marxistischen Wissenschaft zu bringen: die Klassengesellschaft bildet den Gegensatz zur klassenlosen Urgesellschaft. Aus diesem Gegensatz kehrt die gesellschaftliche Bewegung bereichert auf höherer Stufenleiter (scheinbar) wieder zum Ausgangspunkt zurück: an die Stelle der Klassengesellschaft tritt die kommunistische Gesellschaft.

[90] Die Reflexion-in-sich ist zugleich die Reflexion *aus* etwas anderem, sie ist rückläufige Beziehung aus dem Gegensatz auf sich selbst. Hegel zeigt dies am Verhältnis von Individu-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

um und Werk. Das Individuum, stellt er fest, kann nicht wissen, wie sein Wesen beschaffen ist, ehe es sich durch sein Tun verwirklicht hat. Das Resultat menschlichen Tuns ist nicht schlechthin das Ding, sondern das Werk, die Vergegenständlichung menschlicher Tätigkeit. Während die Dinge als Gegenstände der Wahrnehmung dem Individuum *gegeben* sind, ist das Werk vom Individuum selbst *hervorgebracht*, es ist *durch es*. Das Individuum reflektiert sich aus dem Werke in sich selbst, heißt daher, es lernt in seinen eigenen Schöpfungen sein Wesen erkennen. Damit findet eine Rückbeziehung des Individuums, vermittelt durch das Werk, auf sich selbst statt.

Der Sachverhalt der Reflexion-in-sich liegt, nach Hegel, bei der sinnlichen Erkenntnis vor. Es sei nämlich das Eigentümliche der Wahrnehmung, „nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern *in seinem Auffassen* zugleich aus dem Wahren *heraus in sich reflektiert* zu sein.“[1] Diese „Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst“[2] soll bedeuten, daß das Bewußtsein sich auf der Stufe der Wahrnehmung nicht rein „objektiv“ verhält, sondern daß seine subjektiven Zutaten, sein „Auffassen des Wahren“ das Bild des Wahrgenommenen modifizieren. Hier wird von Hegel die subjektive Formbestimmtheit des Erkenntnisprozesses angedeutet; das Bewußtsein reflektiert sich in der Wahrnehmung in sich, das Wahrnehmungsbild ist durch die menschlichen Erkenntnisbedingungen geprägt. (Übrigens tritt, was Hegel nicht sieht, diese Unterschiedlichkeit von Form und Inhalt auch bei der begrifflichen Erkenntnis auf. Hegel irrt, wenn er annimmt, die rationale Erkenntnis verkörpere das völlige Beisichsein des Geistes. In Wahrheit muß auch auf dieser Stufe der Erkenntnis der Mensch mit den ihm eigenen Erkenntnismitteln sich die äußere Gegenständlich-[91]keit geistig aneignen, d. h. den Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt überwinden.)

In einem dem eben skizzierten Gebrauch verwandten Sinne bedeutet die Reflexion-in-sich bei Hegel auch die bloße, anderes ausschließende Beziehung eines Dings oder einer Erscheinung auf sich selbst. So spricht Hegel vom Einssein des Dings als seiner Reflexion in sich. Ähnlich nennt er in dem Abschnitt „Das geistige Tierreich und der Betrug“ die Sache selbst das Ansich (das Wesen) des Bewußtseins oder seine Reflexion in sich. In dem Abschnitt „Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ wird das Selbstbewußtsein als Reflexion in sich, als Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst bestimmt. (In diesem Sinne spricht Marx von den „in sich selbst reflektierten Sonderinteressen“ der Warenproduzenten.[3])

Hegel unterscheidet in der „Phänomenologie des Geistes“ ferner die einfache und die doppelte Reflexion. Zusammenhang und Unterschied beider legt er an Hand der Darstellung der Entwicklung des Selbstbewußtseins dar. Das Selbstbewußtsein hat sich zunächst als einfaches, reines Ich zum Gegenstand. Es betrachtet sich in seiner Unmittelbarkeit, ununterschieden von andern Ichs und anderen Dingen. Diese Unmittelbarkeit aber erweist sich bei näherem Zusehen als ihr Gegenteil, als Vermittlung; das Ich ist vermittelt mit den Dingen und Erscheinungen seiner Umgebung. Seiner selbst gewiß wird das Selbstbewußtsein daher nur durch das Aufheben der objektiven, natürlichen Erscheinungen, durch den Verzehr der Naturprodukte zum Fristen seines Lebens. Damit, in der Befriedigung der Begierde, erlangt das Selbstbewußtsein auf eine gegenständliche Weise die Gewißheit seiner selbst. Die Befriedigung der Begierde stellt die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst dar. In den organischen Produkten, die es verzehrt, „spiegelt“ sich das Selbstbewußtsein gleichsam, erfährt es seine Macht über die natürliche Umwelt. Zum echten Bewußtsein seiner selbst kann der Mensch indes auf diesem Wege [92] noch nicht gelangen, weil seine Selbstbestätigung durch bewußtlose Naturprodukte vermittelt ist. Das Selbstbewußtsein ist für Hegel ein Phänomen,

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 94.
[2] Ebenda.
[3] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 156. [MEW, Band 42, S. 170]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

das sich wesentlich auf die Vermittlung des Individuums mit der *Gesellschaft* gründet. Zum wahren Selbstbewußtsein gelangt der Mensch daher erst dann, wenn er sich spiegelt nicht in der äußeren Natur, sondern in einem ihm gleichen Wesen, in einem anderen Menschen, einem anderen Selbstbewußtsein. „Das *Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein*.“[4] Dieser Prozeß stellt eine *doppelte Reflexion* dar, ihm liegt die Wechselbeziehung der Menschen in der Gesellschaft zugrunde. Es ist nicht mehr ein einzelnes Selbstbewußtsein, das in seinem Verhältnis zur Natur betrachtet wird, sondern es sind zwei Selbstbewußtseine vorhanden, die sich wechselseitig ineinander reflektieren und durch ihren Kampf miteinander zum gegenseitigen Anerkanntsein gelangen: „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“[5]

Bei aller Gekünsteltheit der Darstellung läßt sich das rationelle Moment der Hegelschen Gedanken nicht übersehen. Es besteht darin, daß der Mensch nur wahrhaft Mensch ist in der Gesellschaft, in der Verwirklichung der Beziehungen zu anderen Menschen. Nur als gesellschaftliches Wesen vermag der Mensch alle seine Wesenskräfte zu realisieren und sein Menschentum voll zu entfalten. Die wahrhafte Größe und Macht des Menschen, sein „Selbstbewußtsein“, zeigt sich somit nicht allein in seiner Herrschaft über die Natur, sondern vor allem in seiner Herrschaft über sich selbst, in der freien und bewußten Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

Karl Marx hat die Beziehung der Reflexion-in-sich, der Spiegelung von etwas in seinem anderen, seiner Analyse der Wertformen im „Kapital“ zugrunde gelegt. Er vergleicht die Warenspiegelung mit der wechselseitigen Spiegelung der Menschen und legt folgendes dar: „In gewisser Art gehts dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem [93] anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des genus [der Gattung] Mensch.“[6] Hier hat Marx, ohne sich wörtlich auf Hegel zu beziehen, das verdeutlicht, was Hegel unter Reflexion-in-sich verstand. Um sein eignes Gattungswesen zu erkennen, darf der Mensch nicht bloß in sich selbst schauen, sondern muß er sich auf andere Menschen beziehen, eine Beziehung, die zugleich wieder eine Rück-Beziehung, eine Reflexion, ist.

Auch das Wertverhältnis der Waren ist Reflexion-in-sich, Spiegelung. In dem Wertausdruck 20 Ellen Leinewand = 1 Rock wird der Wert der Ware Leinewand ausgedrückt im Gebrauchswert der Ware Rock. Der Körper der Ware B wird, wie Marx sich ausdrückt, zum „Wertspiegel“ der Ware A. In der totalen oder entfalteten Wertform wird dann jeder andere Warenkörper „zum Spiegel des Leinwandwerts.“[7] Die Spiegelung der einen Seite in der andern, die im Wertverhältnis zweier Waren vorliegt, ist ein Sachverhalt von allgemeiner Bedeutung und gilt in allen Gegensatzverhältnissen. Karl Marx verweist auf das Analogon des Gewichtsverhältnisses zum Wertverhältnis. Um das Gewicht eines Gegenstandes zu bestimmen, muß man ihn in das Verhältnis der Spiegelung mit einem anderen Körper, mit einem Stück Eisen, dessen Gewicht vorher bestimmt ist, bringen. „In diesem Verhältnis gilt das Eisen als ein Körper, der *nichts darstellt außer Schwere*.“[8] In der gleichen Weise, bemerkt Marx, vertritt im Wertverhältnis der Rockkörper gegenüber der Leinewand nur Wert.

[4] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 139.
[5] Ebenda, S. 143.
[6] K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, S. 58. [MEW, Band 23, S. 67 Fußnote]
[7] Ebenda, S. 68. [Ebenda, S. 77]
[8] Ebenda, S. 62. [Ebenda, S. 71]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Die Spiegelung ist in den angegebenen Verhältnissen ein zweiseitiger Vorgang, wenn freilich auch zunächst nur Geld bzw. Gewichte als Spiegel auftreten. Dazu konnte es nur kommen, weil sie ursprünglich sich in gleicher Weise wie andere Waren bzw. [94] Gegenstände in jeweils andern Dingen spiegelten. In einem Spiegelverhältnis ist also offenbar zwar jeweils eine Seite dem Wesen nach als Spiegel, die andere als das sich Spiegelnde bestimmt, aber das schließt nicht aus, daß eine Spiegelung auch in umgekehrtem Sinne stattfindet. So ist die Theorie Widerspiegelung einer bestimmten Praxis, aber bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß auch die Praxis den Stand der Theorie widerspiegelt.

Eine doppelte Reflexion liegt insbesondere bei Reflexionsbegriffen vor. Der Ausdruck selbst geht auf Kant zurück, der in der „Kritik der reinen Vernunft“ von der „Amphibolie [Mehrdeutigkeit] der Reflexionsbegriffe“ handelt. Als solche Reflexionsbegriffe gibt er Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Materie und Form an. Hegel spricht von Reflexionsbestimmungen und definiert sie in der „Wissenschaft der Logik“ als Begriffe, deren „Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält ...“[9] Der Ausdruck Reflexion, so führt Hegel im „System der Philosophie“ aus, wird zunächst vom Licht gebraucht, das in seiner Ausbreitung auf eine spiegelnde Fläche trifft und von dieser zurückgeworfen wird. Es geschieht dabei eine Verdoppelung: einmal haben wir ein Unmittelbares, zweitens ein Vermitteltes. So ist es auch, wenn über einen Gegenstand reflektiert, nachgedacht wird. Hier wird der Gegenstand nicht in seiner Unmittelbarkeit genommen, sondern als vermittelt durch die menschlichen Erkenntniskräfte, die wiederum die objektiven Vermittlungen des Gegenstandes aufdecken.

Hegel fand nun, daß der Vorgang der Spiegelung, der Reflexion, wie er beim Licht und im Denken vorkommt, eine allgemeine Beschaffenheit der – von Hegel natürlich idealistisch aufgefaßten – Wirklichkeit und der Begriffe ist. Diesem Sachverhalt suchte er durch Verwendung des Begriffs „Reflexionsbestimmungen“ gerecht zu werden. Auch Karl Marx verwendet diesen Begriff im „Kapital“; relative Wertform und Äquivalentform sind solche Reflexions-[95]bestimmungen, auch König und Untertan. „Dieser Mensch ist z. B.“, schreibt Marx, „nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.“[10] Unabhängig von der Verwendung des Begriffs „Reflexionsbestimmung“ haben Marx, Engels und Lenin das Rationelle dessen, auf das Hegel mit dem Ausdruck „Reflexion-in-sich“ zielte, als die Einheit und Durchdringung der Gegensätze herausgearbeitet. Insbesondere Engels zeigt in der „Dialektik der Natur“, daß alle polaren Gegensätze auf dem Wechselverhältnis beider Pole beruhen, daß der Gegensatz dieser Pole nur besteht in ihrer Zusammengehörigkeit und Vereinigung, und umgekehrt ihre Vereinigung und ihre Zusammengehörigkeit nur in ihrer Trennung.[11] Damit aber reflektieren sich die Pole eines Gegensatzverhältnisses wechselseitig ineinander. [96]

[9] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, Leipzig 1951, S. 56
[10] K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, S. 62 f. [MEW, Band 23, S. 72] (Anmerkung)
[11] F. Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 64 f. [MEW, Band 20, S. 357]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

IV. Die Rolle der Widersprüche. Zur bürgerlichen Interpretation der Widerspruchsdialektik

Die Begriffe Gegensatz und Widerspruch hängen eng miteinander zusammen. Andererseits sind sie natürlich nicht identisch. Produktivkräfte-Produktionsverhältnisse, Basis-Überbau, schön-häßlich, froh-traurig – diese und unendlich viele andere Begriffspaare drücken einen Gegensatz aus. Gegensätzen liegt eine sehr allgemeine Beziehung zugrunde – die des gegenseitigen Sichbedingens und Sichausschließens zweier polarer Erscheinungen. Damit ein Gegensatz die Form eines Widerspruchs annimmt, muß ein wechselseitiges Aufeinanderwirken der Pole in einem bestimmten Systemzusammenhang vorliegen. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse sind polare Erscheinungen; der Gegensatz entfaltet sich zum Widerspruch in den Wechselbeziehungen der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsformation. Entgegengesetzte Vorgänge können sich zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Erscheinungen vollziehen. Hier liegt zunächst noch kein Widerspruch vor. Das ist erst dann der Fall, wenn die entgegengesetzten Vorgänge innerhalb *einer* Erscheinung *gleichzeitig* stattfinden, wenn sie einen bestimmten Zusammenhang herstellen. Widersprüche sind folglich konkrete Existenzformen von Gegensätzen; ihnen liegt ein Wechselwirkungszusammenhang polarer Erscheinungen zugrunde.

Eine eingehende Analyse des Zusammenhangs von „Gegensatz“ und „Widerspruch“ liegt meiner Kenntnis nach in der marxistischen Literatur bisher nicht vor. Bedauerlicherweise ist auch der Begriff Widerspruch bislang nicht eindeutig definiert. Wenn wir [97] vom Unterschied zwischen logischem und dialektischem Widerspruch absehen, wird der Begriff Widerspruch mindestens in drei Bedeutungen gebraucht. Einmal wird damit ein Gegensatzverhältnis zum Ausdruck gebracht (so verkörpert die Ware einen inneren Widerspruch in Form der Einheit der entgegengesetzten Seiten Tauschwert und Gebrauchswert). Andererseits bezeichnet der Begriff Widerspruch eine bestimmte Entwicklungsphase eines solchen Gegensatzverhältnisses (Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im modernen Kapitalismus). Und drittens wird damit die Nichtübereinstimmung zweier Erscheinungen, die ein bestimmtes Gleichgewicht realisieren müssen, gekennzeichnet (Widerspruch zwischen der Entwicklung der Arbeitsproduktivität und der Durchschnittslöhne). Im Interesse der Erreichung einer möglichst großen Klarheit philosophischer Aussagen wäre es wünschenswert, wenn diese unterschiedlichen, wenn auch natürlich nicht zusammenhanglosen Sachverhalte mit verschiedenen Begriffen erfaßt würden.

Probleme dieser Art spielen natürlich in Hegels Philosophie keine Rolle. Hegel, der in seinem System des „absoluten Wissens“ eine Begriffsdialektik zu geben sucht, wobei die Begriffe durch ihr eigenes Leben ineinander übergehen, legte es vor allem auf die Klärung des „Übergangs“ des Begriffs Gegensatz in den Begriff Widerspruch an. In der „Wissenschaft der Logik“ wird dieser Übergang folgendermaßen bestimmt. Jeder der beiden Pole eines Gegensatzes habe den jeweils andern Pol ideell, als Moment an sich. Daher sei der Gegensatzpol keine abstrakte Identität, sondern konkret in sich, besitze entgegengesetzte Momente und bilde daher einen Widerspruch.[1] Natürlich ist mit dieser Bestimmung des Zusammenhangs von Gegensatz und Widerspruch das Problem bei weitem nicht geklärt. Hegel bemühte sich auch mehr darum, den dialektischen „Übergang“ dieser Begriffe aufzuzeigen, als den realen Zusammenhang der ihnen zugrunde liegenden Erscheinungen in der Wirklichkeit selbst zu untersuchen. Allgemein unterschied [98] Hegel Gegensatz und Widerspruch dadurch, daß der erste ein äußeres Verhältnis, der zweite ein inneres Verhältnis, einen inneren Gegensatz darstelle. Jedoch ist diese Unterscheidung bei ihm fließend, er bezeichnet mit dem Begriff Ge-

[1] Näheres hierüber s. G. Stiehler, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, S. 30 f., 50 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

gensatz auch den inneren Unterschied, das Sich-Selbst-Entgegengesetztsein der Dinge und Erscheinungen.

In der „Phänomenologie des Geistes“ spricht sich Hegel über das Wesen des Widerspruchs, wie er es auffaßt, näher in dem Abschnitt „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“ aus. Er bestimmt den Widerspruch hier als „*Entgegensetzung in sich selbst*“[2], als inneren Unterschied. Es ist offenkundig, daß damit der Begriff Widerspruch einen völlig anderen Inhalt als in der formalen Logik erhält, wo er das Verhältnis kontradiktorischer Urteile bezeichnet. Allerdings verwendet Hegel in seinen Schriften den Begriff Widerspruch auch in der Weise der formalen Logik, wodurch eine terminologische Verwirrung entsteht, insofern dialektischer und logischer Widerspruch nicht scharf voneinander abgegrenzt sind.

Hegel befindet sich mit seiner Auffassung vom Widerspruch in zwiefacher Weise in der Nachfolge Kants. Kant hatte in dem „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) in außerordentlich bedeutsamer Weise auf das Vorhandensein realer Gegensätze und Widersprüche in der Wirklichkeit aufmerksam gemacht, die er mit dem Ausdruck „Realrepugnanz“ [Realwiderspruch, -gegensatz] kenntlich zu machen suchte. Im Sinne des bürgerlichen Ringens um die Zurückdrängung der Vorherrschaft der scholastischen Denkweise im deutschen Geistesleben und um das Gewinnen eines auf Faktenkenntnis gegründeten Weltbildes trat Kant in dieser Schrift gegen die Herrschaftsansprüche der bei den Scholastikern zu bloßen Regelmechanismen erstarrten formalen Logik auf. Er zeigte, daß es nicht ausreicht, sich bloß mit Widersprüchen in Urteilen zu beschäftigen, sondern daß man die negativen Beziehungen in der Wirklichkeit selbst zum Gegenstand der Forschung machen müsse. Kants Gedankengang ließ einen materialisti-[99]schen Ansatz erkennen, der auch bei Hegel – freilich in abgeschwächter Form – noch festzustellen ist. Auch Hegel spürt den Widersprüchen in Natur und Gesellschaft nach.

Allein diese materialistische Tendenz ist bei Hegel entschieden einer zweiten untergeordnet, nämlich der, die Widersprüche lediglich in der Bewegung der Begriffe aufzusuchen. Mit dieser Tendenz befindet sich Hegel in einer anderen Weise, und zwar im Sinne des Idealismus, in der Nachfolge Kants. In der „Kritik der reinen Vernunft“ hatte Kant gezeigt, daß die Vernunft unter bestimmten Voraussetzungen notwendig in Antinomien, in Widersprüche gerät; und diese Antithetik [Lehre von den Widersprüchen und ihren Ursachen] hatte ihm zur Begründung des kritischen Idealismus gedient. Hegel hob es als das große Verdienst Kants hervor, die Notwendigkeit des Widerspruchs in der Vernunft nachgewiesen zu haben. In der Tat gingen von der Antithetik der reinen Vernunft die kräftigsten Impulse auf die Entwicklung des dialektischen Idealismus aus. Bei Fichte wird der Widerspruch zum konstituierenden Element der Entwicklung des reinen Ich, er wird Vehikel der Bewegung der Formen des Denkens und Vorstellens. Und im Sinne eines Stimulus der Entfaltung der geistigen Wesenheiten tritt der Widerspruch schließlich auch bei Hegel primär auf. Es ist offenkundig, daß schon von diesem Ansatzpunkte aus die Frage der Unterscheidung logischer und dialektischer Widersprüche wenig Relevanz besaß; ein Widerspruch war jedenfalls ein Sachverhalt, der primär im Denken (der objektiven Vernunft) vorkam. Indessen gibt es gerade in der „Phänomenologie des Geistes“ einige Nachwirkungen jenes erstgenannten materialistischen Impulses Kants und ein Bemühen Hegels, Widerspruchsbeziehungen in der Wirklichkeit selbst aufzuzeigen.

So legt Hegel dar, daß jedes Gesetz einen Widerspruch in sich einschließe. Das Gesetz verkörpert, nach Hegel, nicht eine abstrakte, unterschiedslose Identität, sondern „es ist ein Sichselbstgleiches, welches aber der *Unterschied* an sich ist; oder es ist Gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstößt, oder sich entzweit.“[3] Jedes [100] Gesetz enthält einen inneren

[2] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 124.
[3] Ebenda, S. 124.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Unterschied; es drückt den notwendigen inneren Zusammenhang unterschiedener und entgegengesetzter Erscheinungen, Momente, Seiten aus. So stellt z. B. das Gesetz des freien Falls, wie Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ ausführt, die wesentliche, notwendige Verbindung von Raumgröße und Zeitgröße dar. Mag man Hegel auch nicht in der Behauptung folgen, daß *jedes* Gesetz einen inneren Widerspruch realisiere, so ist doch zweifellos seiner These zuzustimmen, daß das Gesetz seinem Wesen nach einen notwendigen Zusammenhang unterschiedlicher Seiten und Momente verkörpert. Dieser Sachverhalt aber war für Hegel, der den inneren Unterschied und den Widerspruch weitgehend identifizierte, bereits Ausdruck innerer Widersprüchlichkeit.

Hegel charakterisiert den inneren Unterschied, gefaßt als Widerspruch, durch die Momente der Einheit und der Entzweiung. Beide durchdringen sich aufs innigste. Denn, bemerkt Hegel, da die Einheit der eine Pol eines Gegensatzverhältnisses ist, ist mit ihr zugleich auch das Entzweien gegeben; als Entgegengesetztes bedingt sie den ihr gegenüberstehenden Gegensatzpol. „Die Unterschiede von *Entzweiung* und *Sichselbstgleichwerden* sind darum ebenso nur *diese Bewegung des sich Aufhebens* ...“[4] Die Einheit geht – in der Entwicklung einer Erscheinung – in die Entzweiung über, diese in die Einheit zurück. Das Sichselbstgleiche ist, als Moment des dialektischen Verhältnisses, der Möglichkeit nach bereits selbst schon ein Entzweites; sein Entzweien ist somit Aufheben dessen, was es – der Möglichkeit nach – ist, das heißt, es ist ein Aufheben seines Entzweitseins. Ebenso, bemerkt Hegel, ist das Sichselbstgleichwerden ein Entzweien; was sich selbst gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber, insofern aber wird es, als Pol sich durchdringender Gegensätze, selbst ein Entzweites, ein Entgegengesetztes.

Diese Bemerkungen Hegels sind, und das ist bei aller formalen Gekünsteltheit ihr rationeller Kern, gegen jede metaphysische Trennung von Identität und Unterschied, gegen die – z. B. von [101] Schelling vorgebrachte – Behauptung einer *absoluten* Identität gerichtet. Es ist in ihnen der Gedanke enthalten, daß der Widerspruch durch die Momente der Einheit und des sich Ausschließens der entgegengesetzten Seiten gekennzeichnet ist und daß er eine *Entwicklung* durchläuft. Hegel dringt gerade deshalb auf eine dialektische Ineinssetzung von Einheit und Entzweiung, weil nur so die Bewegung und Entwicklung erklärbar ist. Wird eine absolute Getrenntheit von Einheit und Entzweiung angenommen, so bleibt die Triebkraft der Bewegung im Dunkeln. Übrigens wird durch die Darlegungen Hegels zwar Licht auf den Rhythmus der Bewegung und Entwicklung geworfen, aber der eigentliche Mechanismus der Bewegung bleibt verborgen. Die Frage, *warum* die Entwicklung von der Einheit über die Entzweiung wieder zurück zur Einheit führt, diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn dem *Kampf* der Gegensätze gebührende Beachtung geschenkt wird. Wenn Hegel, wie noch gezeigt werden wird, das Negative als Triebkraft der Bewegung und Entwicklung definierte, so war damit zwar ein bemerkenswerter Erkenntnisfortschritt getan, aber echte Klarheit konnte Hegel noch nicht erzielen. Den erkenntnistheoretischen Hauptgrund für das Unvermögen Hegels, den Mechanismus des Wirkens der Widersprüche allseitig zu klären, müssen wir in seinem nicht materialistischen Herangehen an die Probleme, in seiner Neigung zum Schematisieren und Konstruieren auf Kosten genauer Analyse der Fakten sehen. Allerdings ist es der Bourgeoisie als Klasse überhaupt unmöglich, eine allseitige Konzeption der Wirkungsweise des dialektischen Widerspruchs auszuarbeiten, weil das in bezug auf die Gesellschaft den Übergang auf die Positionen der Arbeiterklasse, d. h. das Verlassen des bürgerlichen Klassenstandpunktes, zur Voraussetzung hat.

Das Aufspüren der inneren Widersprüchlichkeit der Dinge und Erscheinungen ist für das methodische Vorgehen Hegels in der „Phänomenologie des Geistes“ kennzeichnend. Wir wollen nachfolgend auf einige bemerkenswerte Sachverhalte eingehen.

[4] Ebenda, S. 126.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Ausführlich äußert sich Hegel über den inneren Widerspruch des Dings als Gegenstand der Wahrnehmung. Das Ding, stellt er fest, [102] ist *für sich* und es ist zugleich *für anderes.* Das Fürsichsein des Dings ist Ausdruck der Tatsache, daß es ein für sich bestehendes, andere ausschließendes Etwas ist. Andererseits steht es aber notwendigerweise mit andern Dingen in Verbindung, seine Eigenschaften äußern sich in seiner Beziehung auf andere Dinge.[5] Diese Seite am Ding nennt Hegel das Füranderssein. Das Ding bezieht sich also auf sich selbst und hebt diese Beziehung wieder auf – ein Widerspruch, den zu fassen die Kenntnis der Dialektik Voraussetzung ist. Das Dilemma, wie es dem wahrnehmenden Bewußtsein entsteht (das diese Einsicht in die Dialektik noch nicht besitzt), faßt Hegel in die Worte zusammen: „Das Ding ist gesetzt als *Fürsichsein*, oder als absolute Negation alles Andersseins, daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst* oder [dies] sein Wesen in einem Anderen zu haben.“[6] Das Ding ist *einfach*, insofern sein Fürsichsein oder seine wesentliche Bestimmtheit betrachtet wird. Zugleich hat es die *Verschiedenheit* als Vielzahl unwesentlicher Eigenschaften und Merkmale an sich. Die unwesentlichen Merkmale sind aber, trotz ihrer Unwesentlichkeit, notwendig, d. h. dem Ding ist eine Vielzahl von unwesentlichen Eigenschaften wesentlich. Diese Widersprüche, die das Ding offenbart, faßt Hegel in der Feststellung zusammen, daß das Ding in ein und derselben Beziehung das Gegenteil seiner selbst ist. Es ist für sich, insofern es für anderes, und für anderes, insofern es für sich ist. Das Fürsichsein des Dings steht in unauflöslicher Einheit mit seinem Sein-für-Anderes.[7]

Diese Darlegungen, die der Philosoph in der „Wissenschaft der Logik“ systematisiert und vertieft hat, enthalten den bedeutsamen [103] Gedanken der inneren Widersprüchlichkeit als Wesensmerkmal der Dinge und Erscheinungen. Hegel hat in der Nachfolge Kants und Schellings mit vollem Bewußtsein sein Interesse den gegensätzlichen Seiten und Momenten nicht nur der Begriffe, sondern z. T. auch der Dinge zugewandt. So hat er bahnbrechend für die Entwicklung der Dialektik gewirkt. Allerdings offenbart sich in diesen Darlegungen Hegels auch jener mystische Zug, den seine Dialektik überhaupt besaß. Das scheinbare Hinwegsetzen über die Regeln der formalen Logik, die vielfache, teilweise offenbar gesuchte Schwerverständlichkeit der Ausführungen verliehen der Hegelschen Dialektik einen Charakter, der es ihr erschwerte bzw. unmöglich machte, in die Kreise namentlich der Naturwissenschaftler einzudringen, wo man noch lange nach Hegels Tod in den alten metaphysischen Kategorien dachte.

Hegel hat in der „Phänomenologie des Geistes“ eine besondere Gestalt des Bewußtseins als Typ eines die Gegensätze nicht vermitteln, die Widersprüche nicht auflösen könnenden Bewußtseins dargestellt. Es ist das unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein, das religiöse Gemüt des mittelalterlichen, überhaupt des gläubigen Menschen.[8] Dies ist „das Bewußtsein seiner als das des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.“[9] Dem religiösen Menschen ist das Göttliche das Wesentliche, das Menschliche, Irdische aber das *Unwesentliche*, und zwischen beiden befindet sich eine tiefe Kluft. Im Bewußtsein dieses Widerspruchs sucht das religiöse

[5] Vgl. die Bemerkung von Marx, daß die Eigenschaften eines Dings sich in seinem Verhältnis zu andern Dingen betätigen (Kapital, Bd. I, S. 62 f. [MEW, Band 23, S. 71 f.])
[6] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 99
[7] Marx macht diesen Hegelschen Gedanken bei der Analyse der Warenproduktion fruchtbar. Er bemerkt, daß jedes warenproduzierende Individuum „nur Mittel für das andere (Sein für andres) wird als Selbstzweck (Sein für sich) ...“ (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 155 [MEW, Band 42, S. 169])
[8] Es kann nur als ein Verkennen des Sinns der Hegelschen Gedankenführung gewertet werden, wenn Hans Mayer in dem Aufsatz „Hegel oder das Problem des unglücklichen Bewußtseins“ (1948) dem unglücklichen Bewußtsein als moderne Entsprechung das Bewußtsein „einer heutigen kritischen Gesellschaftswissenschaft“ zuordnet. (Hans Mayer, Literatur der Übergangszeit, Berlin 1949, S. 15) Unglückliches Bewußtsein und Gesellschaftswissenschaft befinden sich völlig im Gegensatz zueinander.
[9] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 158.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Gemüt, um zur Versöhnung der Gegensätze zu gelangen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. von sich selbst zu befreien. Indem es beide Seiten nur in ihrem Widerspruch sieht, ist es „nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegenteil nicht in seinem [104] Gegenteile zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegenteil sich neu erzeugt.“[10] So empfindet das unglückliche Bewußtsein im Gefühl seines Daseins und Tuns nur den Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seiner eigenen Unwesentlichkeit und Nichtigkeit, es vermag den Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits nicht zu schließen. Das göttliche Wesen ist für das religiöse Bewußtsein ein unerreichbares Jenseits, das im Ergreifen entflieht.

Aber auch indem es begehrt und arbeitet, vermag das unglückliche Bewußtsein nicht zur Versöhnung der Widersprüche zwischen Diesseits und Jenseits zu kommen, denn es vermag aus seinem Tun keine Selbstbestätigung zu gewinnen. In seinem Arbeiten und Genießen erblickt das religiöse Bewußtsein nicht sein eignes Tun, sondern ein Spiel der Fähigkeiten und Kräfte, die, als eine fremde Gabe, ihm von Gott verliehen wurden. Das Bewußtsein bleibt daher gebrochen und in sich entzweit. Sein wirkliches Tun ist ihm ein nichtiges Tun, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Nur in den „tierischen Funktionen“ ist sich das religiöse Gemüt seiner als dieses wirklichen Einzelnen bewußt. Anstatt nun diese als unwesentlich zu behandeln, sieht es gerade in ihnen den Feind, den es bezwingen muß, um die Versöhnung mit dem Jenseits zu erreichen. So kennzeichnet Hegel den nicht zum vernünftigen Denken fortgeschrittenen religiösen Menschen als „eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.“[11]

Schließlich verzichtet der Mensch ganz auf sein Selbst, indem er sich völlig einem Mittler zwischen Diesseits und Jenseits, dem Priester, unterwirft. Sein Tun wird Vollzug eines fremden Entschlusses, und der religiöse Mensch leistet Verzicht auf seine eigne Wirklichkeit, indem er von dem Besitze, den er durch Arbeit erworben, an den Priester abgibt und sich den Genuß versagt durch Fasten und Kasteien.

[105] Durch diese völlige Verzichtleistung auf die Einzelheit ist dem religiösen Bewußtsein aber, nach Hegel, *an sich* (der Möglichkeit nach) schon die Versöhnung, die Auflösung der Widersprüche zuteil geworden. Die volle Entfaltung der Widersprüche stellte für Hegel, wie schon bemerkt, die entscheidende Bedingung ihrer Aufhebung, ihrer Versöhnung dar. Diese besteht, wie Hegel erklärt, in der Gewißheit, daß das Einzelne *an sich* das Allgemeine, das Wandelbare das Unwandelbare ist. Es gibt zwischen Einzelnem und Allgemeinem keine unübersteigbare Mauer, sondern beide sind, in aller Gegensätzlichkeit, fest aufeinander bezogene Pole. Das unglückliche Bewußtsein, das diese Einsicht zu gewinnen unfähig war, stellt sich somit dar als Verkörperung eines metaphysischen Denkens, das die Widersprüche nicht zu lösen vermag, sondern beim Widerspruch als solchen stehenbleibt. In der Philosophie begegnete diese Haltung u. a. bei D. Hume, für den das Allgemeine ein vom Einzelnen metaphysisch Getrenntes war, oder bei Kant und anderen, die zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Zufall usw. nicht zu vermitteln vermochten.

Selbstverständlich ist der Weg, den Hegel das Bewußtsein aus seinem Unglück, aus seiner Zerrissenheit nehmen läßt, vom objektiven Idealismus und einer nicht wirklich kritischen Einstellung zur Religion bestimmt; er mündet in der Überzeugung von der Einheit von Diesseits und Jenseits in einer von der göttlichen Vernunft durchwalteten Welt. Die Antinomien des unglücklichen Bewußtseins löst, nach Hegel, die denkende Vernunft als höhere „Gestalt des Bewußtseins“. Es ist dies daher nur eine scheinbare, nicht die tatsächliche Aufhebung der Widersprüche des unglücklichen Bewußtseins.

[10] Ebenda, S. 159.
[11] Ebenda, S. 168 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Hegels Ausführungen über die Widersprüche des unglücklichen Bewußtseins lassen folgende Konzeption der Rolle des Widerspruchs erkennen. Für Hegel ist der Widerspruch in einem bestimmten Sinn sowohl notwendig als auch nicht notwendig; er entsteht notwendig und muß notwendig aufgehoben werden. Mit diesem Herangehen an die Funktionsweise des Widerspruchs, die [106] ersichtlich von Schelling beeinflußt ist, erfaßt Hegel ein reales Moment der Entwicklung aller Widersprüche. Wenn in der Gegenwart mitunter die Meinung geäußert wird, Widersprüche seien etwas Negatives, Mangelhaftes, das beseitigt werden müsse, so ist diese Meinung *als Ganzes genommen* falsch, metaphysisch, enthält aber doch eine richtige Überlegung. In der Tat darf beim Erkennen eines Widerspruchs nicht stehengeblieben werden, sondern dieser muß, wenn die entsprechenden Bedingungen gegeben sind, aufgehoben, gelöst werden. Das heißt, Widersprüche (im Sinne des Konflikts, der Nichtübereinstimmung der beiden Seiten) müssen *beseitigt* werden. Insofern verhält sich die Dialektik (und hier stimmt die Dialektik des Marxismus mit derjenigen Hegels überein) *negativ* zu den Widersprüchen. Andererseits aber erkennt die Dialektik die Widersprüche in ihrer Notwendigkeit und Wesentlichkeit an und verhält sich, indem sie sie als Grundstruktur der Wirklichkeit begreift, *positiv* zu ihnen. Die Auflösung dieses Widerspruchs im Widerspruch ist durch die *Entwicklung* gegeben; die Entwicklung bedingt sowohl die Setzung wie die Aufhebung der Widersprüche. Dies eben war der geniale Grundgedanke Hegels über die Wirkungsweise des Widerspruchs. Während das metaphysische Denken den Blick für die Widersprüche noch nicht gewonnen hatte und sich die Wirklichkeit als widerspruchsfrei vorstellte, erkannte Hegel im Widerspruch die Grundbeschaffenheit der Wirklichkeit (des Denkens). Den Widerspruch als Wesenszug alles Seins aber faßte er nicht als eine ruhende, feste Bestimmtheit auf, sondern als rastlos pulsierend, als Quell aller Bewegung und Tätigkeit. Diese Funktion des Widerspruchs ergab sich für Hegel aus dessen Natur selbst. Im Widerspruch war eine Seinsbeschaffenheit entdeckt, die ihrem Wesen nach Entwicklung bedingte, die das Sein zum Werden gestaltete. Denn der Widerspruch stellt ein Verhältnis dar, das, wie bemerkt, notwendig *existiert*, aber auch notwendig *aufgehoben* werden muß. Durch die Aufhebung eines Widerspruchs aber verändert sich eine gegebene Erscheinung, geht sie in eine höhere Entwicklungsetappe über. (Hegel erfaßte damit freilich nur *ein* Moment der Wirkungsweise des Widerspruchs, eine [107] umfassende Erkenntnis konnte er deshalb nicht erzielen, weil er, wie bemerkt, dem *Kampf* der Gegensätze keine gebührende Beachtung schenkte.)

Der kurz geschilderte Gedankengang Hegels über das Funktionieren des Widerspruchs liegt der methodischen Anwendung der Kategorie Widerspruch in der „Phänomenologie“ zugrunde. *Jede* Gestalt des Bewußtseins (mit Ausnahme des absoluten Wissens) verkörpert für Hegel einen Widerspruch und darum hat sie nicht Bestand, sondern geht in eine höhere Gestalt über, in der sie, dialektisch negiert, aufbewahrt ist. Der Sinn der Analyse der Widersprüche besteht für Hegel somit gerade darin, die Bedingungen der *Entwicklung* des Bewußtseins aufzuspüren, die *Notwendigkeit* im *Fortgang* der Gestalten des erscheinenden Wissens aufzuzeigen. Die Lösung der Widersprüche einer gegebenen Bewußtseinsstufe wird durch die höhere Gestalt des Bewußtseins herbeigeführt, und so ergibt sich eine fortschreitende Entwicklung. (Auf diese Frage komme ich in Kapitel V zurück.)

Wenn man diese genialen, zukunftsweisenden Momente der Hegelschen Widerspruchsdialektik ins Auge faßt, darf man allerdings nicht vergessen, daß sie unter einer Masse mystisch-idealistischer Verkehrtheiten verborgen sind. Denn Hegel war, wie schon bemerkt, nicht in der Lage, eine materialistische, eine wissenschaftliche Theorie des Widerspruchs zu schaffen, sondern seine genialen Gedanken treten in spekulativer Form an den Tag.

Die Theorie des Widerspruchs wird zwar in der „Phänomenologie“ noch nicht in extenso [vollständig] entwickelt, doch äußert sich der Philosoph hier mehrfach sehr entschieden dahin, daß der Widerspruch wesentlich als eine geistige Bestimmtheit der Wirklichkeit aufzu-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

fassen sei. Die sich in sich bewegende Allgemeinheit, schreibt Hegel, ist „der *entzweite* einfache Begriff.“[12] An anderer Stelle betont er, daß die Vernunft das Wesen aller Dinglichkeit sei und der Begriff die eigentliche Wahrheit, das wahrhafte Sein der Vernunft verkörpere. Vernunft und Begriff aber besitzen, nach [108] Hegel, eine dialektisch-widersprüchliche Struktur: „Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegenteil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum ebenso unmittelbar aufgehoben ist.“[13] Hegel konnte somit, wie auch Fichte und Schelling, den Widerspruch im Grunde nicht anders als eine nicht-materielle, eine geistige Beziehung denken. In der Kritik an den Vereinfachungen des mechanisch-materialistischen Weltbildes des 18. Jahrhunderts betonten diese Denker, die Welt sei von komplizierter gesetzmäßiger Struktur, deuteten aber zugleich diese Kompliziertheit als vernünftigen, geistigen Ordnungszusammenhang. Sie identifizierten, wie schon bemerkt, den relativ unkomplizierten Mechanismus mit dem Materiellen überhaupt und meinten, die komplizierten dialektischen Zusammenhänge der Welt erforderten die angeblich dem Materialismus überlegene idealistische Betrachtungsweise. Das sind natürlich nur ideelle Motive des klassischen Idealismus; der bestimmende Grund für den Idealismus Kants, Fichtes, Schellings und Hegels lag letzten Endes in der politischen und ökonomischen Schwäche der deutschen Bourgeoisie, die sich damit begnügte, eine Revolution im Reich der Ideen durchzuführen, wobei sie die Idealwelt als das wahrhaft Wirkliche bestimmte.

*

Es wurde schon kurz erwähnt, daß die bürgerliche Philosophie der letzten hundert Jahre mit dem Wertvollsten an der Hegelschen Philosophie, der Dialektik und ihrem Kern, der Lehre vom Widerspruch, aus klassenbedingten Gründen nichts anzufangen wußte. Der Aufbauschung der Entfremdungskonzeption Hegels und ihrer Aktivierung im Kampf gegen den Marxismus[14] steht die geistige Verzichterklärung der bürgerlichen Ideologen auf die Hegelsche Widerspruchsdialektik gegenüber. So wird schon in den „historisch-kritischen Untersuchungen“ Eduard von Hartmanns „Über die [109] dialektische Methode“ das Verhältnis von Dialektik und Widerspruch dahin bestimmt, daß die Dialektik die Aufhebung des Satzes vom verbotenen Widerspruch impliziere. Es zeigt sich an dieser These das Unvermögen des Autors, bis zum Kern der Hegelschen Fragestellung vorzustoßen, die idealistische Schale beiseite zu werfen und die reale, objektive Bedeutung der Untersuchungen Hegels über den Widerspruch zu begreifen. Eduard von Hartmann identifiziert logischen und dialektischen Widerspruch. Für Hegel – eine marxistische Dialektik kennt der Verfasser nicht – sei der Widerspruch der logische Widerspruch, und daher bestehe die wesentliche Aufgabe einer Kritik der Dialektik darin, die Konsequenzen der Aufhebung des Satzes vom verbotenen Widerspruch zu zeigen. Man sieht, daß das Herangehen Hartmanns an die Kritik der Hegelschen Dialektik sich genau in der entgegengesetzten Weise wie bei Marx und Engels vollzieht. Während die Begründer des Marxismus den rationellen Kern in der mystischen Schale entdeckten und die Dialektik Hegels kritisch verarbeiteten, für den Kampf des Proletariats nutzbar machten, geht es für Hartmann um die „Vernichtung“ der Dialektik als Denk- und Forschungsmethode, weil die Bourgeoisie nach 1848 klassenmäßig kein Interesse an dieser ihrem Wesen nach revolutionären Lehre hatte und haben konnte. Die saturierte Bourgeoisie hat einen Horror vor dem Widerspruch; und nichts ist ihr so unbequem wie eine Lehre, die die Widersprüchlichkeit alles Existierenden behauptet. Demgemäß sieht Hartmann in Hegels Dialektik nicht viel mehr als eine Sammlung sophistischer Kniffe, deren sich die Dialektik, nach seinen Worten, vor sich selbst schämen müßte.[15]

[12] Ebenda, S. 222.
[13] Ebenda, S. 254.
[14] siehe Kapitel X.
[15] Siehe Eduard v. Hartmann, Über die dialektische Methode, Berlin 1868.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

In der imperialistischen Phase der Entwicklung des Kapitalismus nahmen die irrationalisierenden Tendenzen in der bürgerlichen Hegel-Auffassung immer mehr überhand. Die irrationalistische Hegel-Rezeption war vermittelt mit anderen bürgerlichen philosophischen Modeströmungen, wie Lebensphilosophie und Existentialismus. Bemühungen um ein rationelles Verständnis der [110] Hegelschen Dialektik, wie sie sich beispielsweise bei Betty Heimann fanden, kamen angesichts der Herrschaft des Irrationalismus nicht zu wirklicher Geltung. Die Rückorientierung auf Hegel erfolgte, wie R. Kroner in seiner Rede zur Eröffnung des II. Internationalen Hegel-Kongresses 1931 in Berlin hervorhob, im Zeichen des Kampfes gegen den Materialismus (Kroner nannte ihn „Positivismus“), wie er von den Vertretern der machtvoll aufstrebenden Naturwissenschaften verfochten wurde. Hegel wurde jetzt interessant als Irrationalist, und die vorzüglichste Ausprägung seines Irrationalismus erblickte man in der Dialektik, in jener Lehre, die angeblich den logischen Widerspruch heilige. So setzte A. J. Bergsma auf dem III. Hegel-Kongreß 1933 in Rom rationalistisches und logisches Denken gleich und stellte ihm das irrationale dialektische Denken im Sinne Hegels gegenüber. Man sieht hieran, daß die Stellung der Bourgeoisie zur Dialektik im Grunde die gleiche geblieben ist; nach wie vor gilt die Lehre von den Widersprüchen als unwissenschaftlich. Nur wurde von Trendelenburg, Hartmann, Haym u. a. ihr zum *Vorwurf* gemacht, daß sie sich über den Nicht-Widerspruchssatz hinwegsetze, und damit ihre Ablehnung begründet. Im Unterschied hiervon sehen zahlreiche philosophische Repräsentanten der imperialistischen deutschen Bourgeoisie in diesem angeblichen Faktum eine Art Vorzug, der den irrationalistischen Charakter der Dialektik bedinge. Der Irrationalismus aber war eines der Grunddogmen der bürgerlich-imperialistischen Philosophie.

J. Cohn erklärt in seiner „Theorie der Dialektik“, es sei Hegel oft der Vorwurf gemacht worden, daß er die Geltung des Satzes des Widerspruchs leugne. Dieser Vorwurf sei unberechtigt.[16] Und Cohn notiert zustimmend, daß Hegel die Notwendigkeit der Widersprüche anerkannte, daß er den Widerspruch als Erkenntnismittel benutzte. Hegel habe also den Satz des Widerspruchs nicht geleugnet, sondern er habe erklärt, daß das Denken notwendig in Widersprüche gerate, die es zu lösen habe, worauf neue Widersprüche entstehen usw. Auch Cohn fragt somit nicht nach der *realen* [111] Bedeutung der Hegelschen Lehre vom Widerspruch, sondern nimmt den Widerspruch lediglich als logischen Widerspruch. Und wenn Cohn emphatisch ausruft: „Wir sollen endlich aufhören, so zu philosophieren, als ob dieser gewaltige Geist nicht existiert hätte“, so definiert er gleich darauf, wie er die schöpferische Verarbeitung der „Wissenschaft der Logik“ versteht: als Befreiung der Hegelschen Dialektik „von dem rationalistischen Irrtum“.[17]

Ganz in diesem Sinne bezeichnete R. Kroner, von Glockner als einziger echter Hegelianer gepriesen[18], Hegel als größten Irrationalisten. Er schreibt: „Die Wahrheit ist, daß es vor Hegel noch nie einen Irrationalisten gegeben hat, der es auf so *philosophische*, auf so *denkende*, auf so *wissenschaftliche* Weise war wie er; keinen, der das Motiv alles Irrationalismus so sehr zum herrschenden und gebietenden zu machen für nötig und für möglich hielt. *Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist*, den die Geschichte der Philosophie kennt.“[19] Man sieht, wie hier Hegels Philosophie den Weltanschauungsbedürfnissen der imperialistischen Bourgeoisie dienstbar zu machen versucht wird. Natürlich sind in Hegels Philosophie irrationalistische Züge enthalten, aber das Bestimmende ist doch eine Rationalität, die mittels der Dialektik das Ganze der Welt zu erschließen trachtete. Gerade die Dialektik aber ist für Kroner das Irratio-

[16] Jonas Cohn, Theorie der Dialektik, Leipzig 1923, S. 41.
[17] Ebenda, S. 43 f.
[18] H. Glockner, Bericht über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland, in: Verhandlungen des Ersten Hegel-Kongresses Tübingen, Haarlem 1931, S. 70.
[19] Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Band, Tübingen 1924, S. 271.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

nale an Hegel; das Rationale seiner Philosophie, ihr rationeller Kern, wird zum Irrationalen gestempelt. „Er ist Irrationalist, weil er *Dialektiker* ist, weil die Dialektik *der zur Methode, der rational gemachte Irrationalismus* selbst, – weil dialektisches Denken rational-irrationales Denken ist.“[20] Die Irrationalität der Dialektik beruht für Kroner in der Zugrundelegung des Widerspruchs, den er nur als logischen Widerspruch kennt. „Der Widerspruch vernichtet das Denken, wie kann das [112] Denken ihn dennoch ertragen und zum methodischen Erkenntnismittel machen?“[21] Nach Ansicht Kroners bezeugt das dialektische Denken seine inhaltliche Wahrheit, indem es sich widerspricht, indem es das formale Wahrheitskriterium verletzt. Dialektik erhält so einen esoterischen, einen der Wirklichkeit abgewandten Charakter. Das empirische Erkennen darf sich, erklärt Kroner, nicht widersprechen, wohl aber darf dies das höhere, spekulative, dialektische Denken. So tritt bei Kroner die Verfälschung der positiven Elemente der Hegelschen Dialektik in der Form auf, daß die Dialektik, die angeblich den logischen Widerspruch heiligt, als irrationales Denkinstrumentarium erscheint.

In der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie herrscht wiederum das Motiv vor, die Dialektik – und zwar die Hegels sowohl als auch die des Marxismus, die auf die Hegelsche Dialektik reduziert wird – als schlechthin unlogisches und unwissenschaftliches Denken zu verwerfen. Dies ist eine der Formen, in denen die bürgerliche Philosophie ihren Angriff gegen den Siegeszug der marxistischen Philosophie führt. (Natürlich wirkt daneben auch die irrationalisierende Hegel-Deutung weiter, wie z. B. Johannes Flügge erkennen läßt, für den Hegels dialektische Erkenntnismethode als „kultische Opferhandlung“ verstanden werden muß.[22]) R. Heiß erklärt unumwunden: „In der Dialektik wohnt keine Wahrheit.“[23] Auch für Heiß steht es fest, daß die Dialektik den logischen Widerspruch impliziert. Es erweist sich, erklärt er, „daß Hegel einen Damm eingerissen hat, jenen Damm nämlich, den die formale Logik aufgestellt hatte, als sie lehrte: Wo Widerspruch ist, ist keine Wahrheit. Indem Hegel diesen Satz umwerfen wollte, hat er die moderne Dialektik begründet ...“[24] So dient bei Heiß und anderen bürgerlichen Philosophen die Verfälschung der rationellen Gehalte der Hegelschen Dialektik dem Kampf gegen die sozia-[113]listische Weltanschauung. Diese soll dadurch diskreditiert und ihrer wissenschaftlichen Bedeutung beraubt werden, daß ihr angeblicher ständiger Selbstwiderspruch behauptet wird. Nach Heiß widersprechen alle Grundgesetze der Dialektik den Prinzipien der Logik und des wissenschaftlichen Denkens.

Das Hauptthema der modernen „Dialektikkritik“ stellt somit die Abweisung des Widerspruchs als realer Wesenszug der Wirklichkeit dar. Der Bourgeoisie ist der Widerspruch verhaßt; aus klassenmäßigen Gründen sucht sie die eigene kapitalistische Wirklichkeit als harmonisches, widerspruchsfreies Ordnungsgefüge zu denken. (Das Bestreben, „Widersprüche“ im sozialistischen Weltsystem zu entdecken, produzierte begreiflicherweise noch keine „Theorie des Widerspruchs“.) Der Widerspruch wird von den bürgerlichen Philosophen lediglich als eine Erscheinung des Denkens anerkannt und die Dialektik, wie wir das bei Heiß sahen, als in sich widerspruchsvoll und daher unwissenschaftlich abgetan. Im engen Zusammenhang mit dieser Dialektikauffassung steht die Behauptung, das dialektische Denken trage die Widersprüche äußerlich an die Wirklichkeit heran, die ihrem Wesen nach widerspruchsfrei sei. So lesen wir bei Schüring: „Wir werden den Verdacht bei den Dialektikern nicht los, daß das Denken die Widersprüche an die Sache heranträgt ...“[25] In dem gleichen Sinne tritt

[20] Ebenda, S. 272.
[21] Ebenda, S. 320.
[22] Johannes Flügge, Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung, Hamburg 1953, S. 16.
[23] Robert Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, S. 29.
[24] Ebenda, S. 65.
[25] H.-J. Schüring, a. a. O., S. 111.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

der Neuthomist H. Ogiermann in dem Buch „Materialistische Dialektik“ auf, wo er den Nachweis zu führen sucht, daß der Widerspruch ein Denkprinzip sei, das die Dialektiker fälschlich der Wirklichkeit supponieren [unterstellen]. Ein anderer Vertreter des Neuthomismus, B. Lakebrink, will den dialektischen Widerspruch – gestützt auf Hegels Logik und unter Umgehung der gesamten marxistischen Literatur – als Ausdruck absoluter Negativität erweisen und erklärt, das absolut Nichtige, also der Widerspruch, könne nicht in den Umkreis des von Gott Geschaffenen fallen.[26] Lakebrink erkennt lediglich einen „analektischen“ [auswählenden] Widerspruch an, der an dem Modell des Potenz-[114]Akt-Gefüges gebildet ist und eine Form der Leugnung des realen dialektischen Widerspruchs darstellt. Während die Dialektik den Kampf der Gegensätze in der Wirklichkeit nachweist, behauptet Lakebrink den Frieden, die Versöhnung als Signatur dessen, was ist. Mit dieser These werden die erbitterten Klassenkämpfe in der kapitalistischen Gesellschaft vertuscht und die Versöhnung der entgegengesetzten sozialen Kräfte gepredigt. Die „Analektik“ sucht dergestalt in Gott den versöhnenden Beziehungsgrund alles Seins nachzuweisen: „Analektisches Denken ist immer *Beziehungsdenken* zu einem ursprunghaft Ersten *hinauf*, das über diese Beziehung erhaben ist.“[27] Wo Widerspruch in der Welt vorkommt, da existiert er, nach Lakebrink, „in Kraft des seienden Verstandes, der [das Sein] auf seine eigne Verstandesweise sein läßt.“[28] Lakebrink behauptet somit, daß der Widerspruch eine Schöpfung des Verstandes ist und daß er von der Dialektik äußerlich an die Wirklichkeit herangetragen wird: „Die Verquickung dieser Verstandesmodalität mit der Seinsweise der Dinge macht das Wesen der Dialektik aus.“[29] Damit wird der dialektische Widerspruch als objektive Erscheinung und Wesenselement alles Wirklichen geleugnet, er wird „zum Todesmal, dem das analektische Denken ausweicht, wo es kann.“[30]

Im Zeichen der Hegel-Rezeption und der vorgeblichen Verarbeitung der Widerspruchsdialektik der klassischen deutschen Philosophie tritt in Westdeutschland eine namentlich durch Th. W. Adorno philosophisch repräsentierte Richtung auf, die scheinbar von der Anerkennung der Widersprüchlichkeit des Seins ausgeht, aber diese Widersprüchlichkeit metaphysisch faßt. Der soziale Sinn dieser Konzeption der Widerspruchsdialektik besteht darin, Oppositionsbewegungen von Intellektuellen aufzufangen und politisch zu entschärfen. Dies vollzieht sich auf dem Wege der Postulierung der Widersprüchlichkeit alles Seins, darunter auch [115] des Kapitalismus, wobei die Widersprüche als unentrinnbares Verhängnis interpretiert werden und ein Weg ihrer Lösung natürlich nicht gezeigt wird. Die Ausweglosigkeit dieser Konzeption der Widersprüchlichkeit der Gesellschaft wird in dem von Adorno gemeinsam mit M. Horkheimer verfaßten Buch „Dialektik der Aufklärung“ sichtbar. Hier werden scheinbar die Antinomien und Paradoxien des hochentwickelten Kapitalismus kritisch erörtert, allein die reale Gegensätzlichkeit der imperialistischen Ordnung wird schon deswegen nicht erfaßt, weil die Verfasser jene soziale Kraft – das Proletariat – nicht zu sehen vermögen, durch deren Kampf die kapitalistische Gesellschaft mitsamt ihren Antagonismen überwunden wird. Vielmehr kennzeichnen Adorno und Horkheimer den Proletarier als passives Objekt der kapitalistischen Verhältnisse. „Ein Proletarier ist schon vor dem Gewerkschaftsbonzen, fällt er diesem einmal auf, geschweige vor dem Manager, nichts mehr als ein überzähliges Exemplar, während der Bonze vor seiner eigenen Liquidation erzittern muß.“[31] Es überrascht nicht, daß in dem solcherart mystifizierten Bild der imperialistischen Welt, wo Entfremdung und Warenfetischismus als unaufhebbares Verhängnis erscheinen, die Darstellung der organisierten,

[26] Bernhard Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955, S. 131.
[27] Ebenda, S. 135.
[28] Ebenda, S. 138.
[29] Ebenda, S. 142, siehe auch S. 152.
[30] Ebenda, S. 152.
[31] Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Phil. Fragmente, Amsterdam 1947, S. 53.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

revolutionären Arbeiterbewegung keinen Platz findet. „Die Ohnmacht der Arbeiter“, schreiben Adorno und Horkheimer, „ist nicht bloß eine Finte der Herrschenden, sondern die logische Konsequenz der Industriegesellschaft, in die das antike Fatum [Schicksal] unter der Anstrengung, ihm zu entgehen, sich schließlich gewandelt hat.“[32] Die Auffassung der Verfasser vom Widerspruch erweist sich als statuarisch-metaphysisch; der Widerspruch ist für sie eine fixe Gegebenheit, vor der es kein Entrinnen gibt, die nichts aufbaut und keine Entwicklung produziert. „Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression“.[33] Das ist die völlige Preisgabe der fruchtbaren, positiven Ansätze, die die [116] Widerspruchsdialektik in der klassischen deutschen Philosophie und namentlich bei Hegel besaß. Es ist Metaphysik, die sich als Dialektik ausgibt. Bei Adorno ist das scheinbare Bekenntnis zur Hegelschen Lehre vom Widerspruch mit einem fanatischen Haß auf die materialistische Widerspruchsdialektik, auf den Marxismus verknüpft. In seiner Arbeit „Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie“ bezeichnet er das Hegelsche Denken als dialektisch-flüssig, während der Marxismus in statischem Dogmatismus verharre.

Der Versuch einer partiellen Übernahme von Elementen der Hegelschen Widerspruchsdialektik im Zeichen des Kampfes gegen die wissenschaftliche Dialektik des Marxismus findet sich auch bei einem Thomisten wie H. Ogiermann, während für Ogiermanns Glaubensbruder Jacob Hommes schon aus dem Hegelschen Ansatz der Widerspruchsdialektik notwendig Unfreiheit, Kommunismus, Totalitarismus folgen. Diese These kehrt bei J. Bronowski und Bruce Mazlish wieder, die Hegels Dialektik und Geschichtsauffassung unmittelbar mit derjenigen des Marxismus identifizieren und auf diese Weise Hegel zu einem Vorläufer des „kommunistischen Totalitarismus“ machen.[34] Es ist nur zu natürlich, daß auf der Grundlage der erbitterten Feindschaft gegen die marxistische Philosophie und den Kommunismus die wissenschaftlich fruchtbaren Seiten der Hegelschen Widerspruchsdialektik nicht erfaßt werden können.

So ist das Ergebnis, zu dem eine über hundertjährige bürgerliche „Auswertung“ des Hegelschen philosophischen Erbes es gebracht hat, äußerst dürftig.[35] Der Fortschritt, den die klassische deutsche [117] Philosophie durch die Ausarbeitung von Elementen der Dialektik vollzog, erscheint hier im wesentlichen als einfacher Irrtum, als Inthronisation eines unwissenschaftlichen Denkens. Als unwissenschaftlich soll damit aber auch zugleich der Marxismus hingestellt werden, dessen dialektische Methode von den bürgerlichen Philosophen zumeist mit derjenigen Hegels identifiziert wird. Wo eine Unterscheidung der marxistischen und der Hegelschen Dialektik vorgenommen wird, dient sie der Bekämpfung der materialistischen Dialektik und damit der Wissenschaft. Im Gegensatz zu der nihilistischen Hegel-Auffassung der imperialistischen Bourgeoisie hat die Weltanschauung der Arbeiterklasse, der dialektische und historische Materialismus, das Positive dem Hegelschen Dialektik bewahrt und einer weitreichenden Wirkung zugeführt. Karl Marx, so hob W. I. Lenin hervor, bereicherte die Philosophie durch die Errungenschaften der deutschen klassischen Philosophie und besonders

[32] Ebenda S. 51
[33] Ebenda, S. 50.
[34] J. Bronowski, Bruce Mazlish, The Western Intellectual Tradition. From Leonardo to Hegel, London 1960, S. 489 ff.
[35] Von Wolfgang Albrecht wird das Resultat der bürgerlichen Forschungen zur Widerspruchsdialektik folgendermaßen eingeschätzt: „Seit langem, praktisch schon seit Hegels Tod, wird die Frage diskutiert, welcher Art der Widerspruch sei, dessen sich die Dialektik bedient, ob er etwa als kontradiktorischer verstanden werden müsse, oder vielleicht nur als konträrer und was dergleichen Möglichkeiten mehr sind. Nichts ist entschieden worden, vielmehr ist alles in der Schwebe geblieben“. (Wolfgang [117] Albrecht, Hegels Gottesbeweis, Eine Studie zur „Wissenschaft der Logik“, Berlin 1958, S. 51). Der Umstand, daß es gar nicht primär um die logische Natur des Widerspruchs, sondern um ihn als reale Erscheinung, als Grundzug der Wirklichkeit geht, ist Albrecht offenbar verborgen geblieben.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

des Hegelschen Systems. „Die wichtigste dieser Errungenschaften ist die Dialektik, d. h. die Lehre von der Entwicklung in ihrer vollständigsten, tiefsten und von Einseitigkeit freiesten Gestalt, die Lehre von der Relativität des menschlichen Wissens, das uns eine Widerspiegelung der sich ewig entwickelnden Materie gibt.“[36] In diesem bei aller prinzipiellen Kritik positiven Sinne geht der Marxismus an die Fruchtbarmachung des Hegelschen philosophischen Erbes heran.[37] [118]

[36] W. I. Lenin, Ausgewählte Werke, Bd. I, Berlin 1955, S. 64 [Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, LW, Band 19, S. 4 f.].

[37] Es ist nicht uninteressant, daß sich ein bürgerlicher Philosoph wie J. Ritter zu dem Eingeständnis gezwungen sieht, daß die gedankliche Fortführung des Hegelschen Erbes heute von den Marxisten ausgeht. Er zitiert einige Äußerungen von Marx und Engels, mit denen sie die Bedeutung der Hegelschen Philosophie würdigen, und erklärt: „So ist es zu der – paradoxen – Situation gekommen, daß die neue Erschließung der größten politischen Philosophie, die die moderne bürgerliche Gesellschaft als ihre Philosophie hervorgebracht hat, heute von denen ausgeht und ausgehen [118] muß, die zu ihren weltgeschichtlichen Gegenspielern geworden sind“ (Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln und Opladen, 1957, S. 52).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

V. Negativität und Negation

Kant, Fichte und Schelling – hierin Hegels Vorläufer – hatten das in einem Positiven vorhandene Negative, d. h. den inneren Widerspruch, mehr oder weniger klar als Stimulus der Bewegung und Entwicklung definiert. Kant hatte den Antagonismus der sozialen Interessen als Voraussetzung geschichtlichen Werdens zu bestimmen gesucht, Fichte die Entwicklung innerhalb des Logischen, Begrifflichen aus gegensätzlichen Elementen zu erklären getrachtet, während sich Schelling – unter objektiv-idealistischen Voraussetzungen – bemühte, die innere Negativität als Entwicklungstriebkraft in der Natur nachzuweisen. Bei Hegel werden diese Vorarbeiten auf das Niveau einer Darstellung des *allgemeinen* Bewegungsimpulses der Wirklichkeit – diese allerdings verstanden als Verkörperung der Weltvernunft – gehoben; Hegel stellt fest, daß nur das, was einen Widerspruch in sich hat, sich bewegt und tätig ist. Die gesellschaftliche Erfahrung, die dieser Erkenntnis zugrunde lag, reflektierte das Ringen gegensätzlicher sozialer Kräfte, den Kampf des Bürgertums und des gesamten dritten Standes gegen Adel und Geistlichkeit, der sich damals vollzog und zur Herausbildung der neuen, höheren sozialen Ordnung, der bürgerlichen Gesellschaft, führte. Das Bewußtsein, Zeuge eines gesellschaftlichen Umbruchs, des Kampfes zwischen Neuem und Altem zu sein, war bei den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie stark ausgeprägt. So rief Fichte in den „Reden an die [119] deutsche Nation“ aus: „Auch die Morgenröte der neuen Welt ist schon angebrochen und vergoldet schon die Spitzen der Berge und bildet vor den Tag, der da kommen soll.“[1] Und in der fast gleichzeitig mit Fichtes „Reden“ erschienenen „Phänomenologie des Geistes“ lesen wir: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.“[2]

Bereits in den Jenaer Vorlesungen bestimmt Hegel das Negative als das Tätige, die Entwicklung Fördernde und schreibt ihm somit eine positive Bedeutung zu. Wenn in der schon zitierten Arbeit von R. Heiß „Wesen und Formen der Dialektik“ behauptet wird, die These von der Positivität des Negativen verstoße gegen die Gesetze der Logik,[3] so zeigt das nur, wie wenig der Verfasser in den eigentlichen wissenschaftlichen Sinn der Hegelschen Gedanken eingedrungen ist. Dieser besteht vor allem in der Erkenntnis, daß jede Entwicklung sich durch das Wirken innerer Widersprüche auf dem Wege der Verneinung bestehender Zustandsformen vollzieht. In der „Phänomenologie des Geistes“ hebt Hegel mit entschiedenen Worten die positive Rolle des Negativen hervor. Für das wissenschaftliche, das dialektische Denken, bemerkt er, ist das Negative nicht bloße Verneinung von etwas, sondern ist ein positiver, objektiv bedingter Sachverhalt, der durch die Erscheinung bestimmt ist, deren Negation er darstellt; keineswegs ist das Negative bloß äußerliche Zutat. (Das Negative wird hier unter zwei Aspekten betrachtet. Erstens ist es Verkörperung der inneren Widersprüchlichkeit der Dinge und Erscheinungen, zweitens stellt es – in Entwicklungsprozessen – die dialektische Negation des Niederen durch das Höhere dar.) Das nichtdialektische Denken vermag in der Verneinung – z. B. einer wissenschaftlichen Theorie – nicht [120] zugleich das Positive zu erblikken, aus der Negativität gewinnt es keinen neuen Inhalt, sondern es bleibt bei der bloßen Negation stehen. Das dialektische Denken hingegen weiß, daß das Negative objektiv, durch die Entwicklung selbst bedingt ist, daß es dem *Inhalt* einer gegebenen Erscheinung *selbst* zugehörig und insofern „sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das *Positive*“ ist. „Als Resultat aufgefaßt ist es das aus dieser Bewegung herkom-

[1] J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, Reclam Leipzig, S. 29.
[2] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 15.
[3] R. Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, S. 142 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

mende, das *bestimmte* Negative, und hiemit ebenso ein positiver Inhalt.“[4] (So gehört – um das zu verdeutlichen – die Negation dem Kapitalismus objektiv an, sie verkörpert alle jene Bedingungen und sozialen Kräfte, die die Überwindung des Kapitalismus bewirken. Das Resultat dieses Negierens ist der Sozialismus, der insofern das bestimmte Negative des Kapitalismus ist, als dieser die historische Voraussetzung des Sozialismus bildet, auf deren positiven Resultaten die sozialistische Gesellschaftsordnung aufbaut.) Hegel bestimmt die Negativität als die produktive Kraft des Denkens und der Wirklichkeit; er streicht mit starken Worten „die ungeheure Macht des Negativen“ heraus[5] und spricht in kräftiger Bildlichkeit von dem Ernst, den Schmerz, der Geduld und Arbeit des Negativen.[6] Daher kann es für ihn nicht darauf ankommen, bei der Weltbetrachtung geflissentlich vom Negativen wegzusehen, sondern vielmehr es allenthalben aufzuspüren. Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, führt Hegel aus, ist das Leben des Geistes, sondern vielmehr das Leben, das den Tod, das Negative erträgt und in ihm sich erhält. Der Geist – für Hegel das allein und wahrhaft Wirkliche – gewinne seine Wahrheit nur, indem er im Widerspruch, in der absoluten Zerrissenheit sich selbst finde. „Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem [121] Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.“[7] Das Negative, in seiner Positivität gefaßt, verkörpert somit eine Grundstruktur der objektiven Wirklichkeit. Hegel faßt freilich das Negative, hierin der Tradition Fichtes und Schellings folgend, wesentlich als eine innergeistige Gegebenheit, als eine Selbstverneinung des „Weltgeistes“ auf, er ist weit davon entfernt zu zeigen, worin das Wesen des Negativen als einer objektiven, materiellen Erscheinung besteht.

Unter Rezeption von Gedankengängen Kants, Fichtes und Schellings bestimmt Hegel das Negative als den eigentlichen Impuls der Bewegung und Entwicklung. Die innere Negativität einer Erscheinung, ihr sich selbst Entgegengesetztsein, führt zu einer immer schärferen Entzweiung des Einfachen; diese Entzweiung ihrerseits fordert wieder die Herstellung der Einheit auf höherer Stufenleiter. Das Negative, als Ungleichheit der Erscheinung mit sich selbst, als Ausdruck jener Tendenzen, die auf die Aufhebung gegebener Zustandsformen drängen, bewirkt die Selbstbewegung dieser Erscheinung und bestimmt den Rhythmus ihrer Entwicklung. Die Sichselbstgleichheit, bemerkt Hegel, ist ebenso Negativität, gerade dadurch aber vollzieht eine beliebige Erscheinung ihre Entwicklung, sie „löst sich auf“ und geht in eine höhere Zustandsform über. Die Dinge und Erscheinungen – für Hegel vor allem: die geistige Weltsubstanz – enthalten ihr Anderssein, ihre Negation in sich selbst und führen vermöge dessen ihre Selbstbewegung aus.

Es ist freilich nicht zu übersehen, daß Hegels Darlegungen über das Negative als Triebkraft der Entwicklung weitgehend abstrakt bleiben, und zwar vor allem deshalb, weil er, wie schon betont, dem *Kampf* der Gegensätze keine Aufmerksamkeit schenkte. Hegel gelangte daher auch nicht wirklich über Schelling hinaus, obwohl er dessen metaphysische Identitätsphilosophie mit Recht kritisierte. Schelling hatte erklärt, daß ohne entgegengesetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich sei.[8] Allein so be-[122]merkenswert dieser Gedankengang war, so fehlte ihm doch letzte wissenschaftliche Evidenz, weil Schelling zugleich die Identität metaphysisch aufblähte und nicht nach dem Kampf der Gegensätze fragte. Und auch Hegel teilte, bei aller Kritik der Schellingsehen Identitätskonzeption, Schellings klassenmäßig be-

[4] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 49.
[5] Ebenda, S. 20.
[6] Ebenda, S. 29.
[7] Ebenda, S. 30.
[8] Schelling, Werke, Bd. I, S. 458.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

dingtes Unvermögen, im Kampf der Gegensätze den eigentlichen Motor der Entwicklung zu erkennen.

Hegels Vorstellung vom Wirken des Widerspruchs als Triebkraft der Entwicklung ist entscheidend von Fichte beeinflußt. Wie für Fichte, so ist auch für Hegel Entwicklung primär logische Entwicklung. Diese besteht darin, daß durch gedankliche Analyse (welche zugleich ein *objektiver* Prozeß ist) der in einem Begriff, einer Bewußtseinsstufe usw. enthaltene innere Gegensatz dargestellt wird, wodurch ein neuer Begriff usw. gewonnen wird. Die Lösung des Widerspruchs erfolgt durch einen dritten Begriff, der die Synthese verkörpert. Sie wird Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung durch Setzung und Lösung von Widersprüchen. So ergibt sich in der „Phänomenologie“ der Übergang von der sinnlichen Gewißheit über die Wahrnehmung zum Verstand, in der „Logik“ von der Qualität über die Quantität zum Maß usw. usf.

Den Rhythmus der Selbstbewegung bestimmt Hegel mittels der Kategorie der absoluten Negativität, ein anderer Ausdruck für die Negation der Negation. In diesem Sinne ist für ihn die Negativität vor allem gekennzeichnet durch das Moment der Vermittlung. Die Verneinung (das Negieren) eines gegebenen Zustandes stellt zugleich die Vermittlung dieses Zustandes mit einem andern, höheren dar; die Negativität ist die „Mitte“ zwischen diesen Zuständen und (als Entwicklungstriebkraft) das Mittel, durch das ein Übergang in eine andere Daseinsweise erfolgt. Die Negativität stellt, wie Hegel hervorhebt, zugleich Beziehung dar; die Verneinung einer Erscheinung drückt eine Beziehung auf *diese* und auf ihre Negation, auf die höhere Zustandsform, Entwicklungsetappe usw. aus. (So stellt das Proletariat die Verneinung des Kapitalismus dar; es ist Ausdruck des inneren Antagonismus dieser Gesellschaftsform. Damit steht es in Beziehung zum Kapitalismus; gleich-[123]zeitig aber ist ihm die Beziehung auf den Sozialismus wesenseigen; der Sozialismus ist jene Gesellschaftsform, die als Resultat des Kampfes des Proletariats an die Stelle des Kapitalismus tritt.) Der Kategorie „absolute Negativität“ liegt der Gedanke zugrunde, daß durch das Wirken der widersprüchlichen Momente, Seiten und Tendenzen einer Erscheinung deren Bewegung und Entwicklung sich vollzieht, wobei die Entwicklung als *Selbstbewegung* definiert ist, als Bewegung, die durch ihre *eigene Dynamik* jeweils höhere Entwicklungsetappen produziert. Der Gedanke der Selbstbewegung der Dinge und Erscheinungen (bei Hegel der Idee) kann als die genialste und bedeutungsvollste Idee der Hegelschen Philosophie gewertet werden. Den mechanischen Materialisten war die Vorstellung der Selbstbewegung der Dinge noch weitgehend fremd; sie reduzierten alle Bewegung mehr oder weniger auf die mechanische Ortsbewegung, auf Bewegung durch äußeren Anstoß. Erst die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie stellen mit großer Klarheit die Frage der Bewegung der Dinge und Erscheinungen *aus sich selbst heraus*; sie suchen die inneren widersprüchlichen Beziehungen der Erscheinungen zu enthüllen und damit die Bewegung nicht mehr als Resultat bloßer äußerer Übertragung von Bewegungsimpulsen, sondern als Selbstbewegung zu verstehen. Diese Fragestellung ergab sich aus dem Ringen um ein tieferes philosophisches Verständnis der Entwicklungsbedingungen der belebten Natur und der Gesellschaft. Die umfassendsten Einsichten in das Wesen der Selbstbewegung finden sich bei Hegel, der diese Frage zum Grundproblem seiner Dialektik machte. Für Hegel offenbaren die Dinge (die Begriffe) im Maße ihrer Entwicklung immer deutlicher ihre inneren Widersprüche; deren Lösung bewirkt dann den Übergang zu höheren Zustandsformen. Natürlich ist die Idee der Selbstbewegung bei Hegel mystifiziert; denn es ist nach seiner Ansicht die absolute Idee, die sich durch ihre eigne Dialektik bewegt, und es ist nicht der Kampf der Gegensätze, der das Auftreten der Widersprüche und ihre Lösung bewirkt. Trotzdem verkörperten Hegels Gedanken und Fragestellungen einen Erkenntnisfortschritt in der Philosophie, der von den Begründern [124] des Marxismus stets gewürdigt wurde. W. I. Lenin hob hervor, daß die Idee der Selbstbewegung der Kern der abstrusen Hegelschen Philosophie sei

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

und daß Marx und Engels es verstanden, diesen Kern in die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse hinüberzuretten.[9]

Der Begriff „absolute Negativität“ bringt somit die Hegelsche Vorstellung vom Wesen und der Rolle der Negativität am klarsten zum Ausdruck. Hegel grenzt von ihr Formen der Negativität ab, in denen die Selbstbewegung der Erscheinungen, ihre durch die Entwicklung sich vollziehende Vermittlung mit sich selbst noch nicht in dieser Weise an den Tag tritt. So unterscheidet er von der absoluten Negativität die einfache Negativität. Diese besitzt nicht das Moment dialektischer Vermittlung von Entwicklungsstufen, welches die absolute Negativität kennzeichnet, sondern bringt lediglich *eine* Seite der absoluten Negativität zum Ausdruck. So ist, nach Hegel, das Innere des Organischen die einfache Negativität oder reine Einzelheit. Hier ist die Negativität nicht „als Bewegung des Prozesses, sondern als *beruhigte* Einheit oder *einfaches Fürsichsein* aufgefaßt.“[10] (Das Innere wird außerhalb seiner Beziehung auf das Äußere betrachtet, damit wird nur *eine* Seite des Widerspruchs erfaßt.) Das einfache Negative ist das außerhalb der Vermittlung und Bewegung betrachtete Negative, das Negative isoliert genommen. Einfache Negative sind Finsternis und Licht, wenn sie für sich betrachtet werden; Hegel zeigt dies näher in dem Abschnitt „Das Lichtwesen“ des Kapitels „Die Religion“.

Mit dem Begriff einfache Negativität nahe verwandt ist der Begriff abstrakte Negativität. Hegel verwendet diesen Ausdruck zur Kennzeichnung eines Negierens, das beim bloßen Verneinen stehenbleibt, ohne aus der Negation den Weg in die Position zu zeigen. Die abstrakte Negativität ist „ohne Trost und Versöhnung *an sich* selbst“.[11] So verhält sich, nach den Ausführungen Hegels, die Aufklärung *rein negativ* gegen den Glauben, ohne sich, wie Hegel [125] ihr vorwirft, mit ihrem Negativen, dem Inhalt des Glaubens, vermitteln zu können, ohne im Negativen sich selbst zu erkennen. So sucht Hegel auch nachzuweisen, daß die bürgerliche Französische Revolution, auf einseitigen Prinzipien fußend, in der bloßen Negation steckengeblieben sei. Das Prinzip der schrankenlosen Individualität habe sich im Prozeß der Verwirklichung der Revolution selbst aufgehoben. „Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens.“[12] Natürlich erkannte Hegel nicht die objektiven sozialen Gegensätze, welche der Französischen Revolution zugrunde lagen. Er brachte in seiner Philosophie die Interessen des deutschen Bürgertums zum Ausdruck, das Furcht vor den Volksmassen, Furcht vor einer „allgemeinen Freiheit“ hatte und den gesellschaftlichen Fortschritt auf dem Wege von Reformen vollzogen sehen wollte. Deshalb überbewertete Hegel die negierende Seite an der Französischen Revolution, namentlich an der Jakobinerdiktatur, und vermochte deren positive Seite nicht umfassend zu erkennen, wenn er auch die Französische Revolution keineswegs etwa als eine bloße geschichtliche Verirrung ansah, sondern ihr eine bestimmte gesellschaftliche Notwendigkeit (wenn auch keine Allgemeingültigkeit) zusprach. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß nach Hegel auch die Negation der Revolution, der „reine Schrecken des Negativen“, gerade durch ihr *negatives* Beispiel die weitere Entwicklung stimulierte. Das rein Negative schlägt in seinen Gegensatz um und wird das rein Positive, und „so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über ... Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.“[13] Aus dem Land der Revolution geht der Weltgeist, nun klüger geworden, in das Land der bürgerlichen Reformen, nach Deutsch-

[9] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 57 [LW, Band 38, S. 131].
[10] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 213.
[11] Ebenda, S. 322.
[12] Ebenda, S. 418.
[13] Ebenda, S. 422.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

land, über, wo der geschichtliche Fortschritt, nach Hegels Ansicht, sich in beruhigter, gemäßigter Form vollziehen sollte.

[126] Die eigentliche, dialektische Negativität ist für Hegel, wie sich ergab, dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht bloße abstrakte Verneinung ist. Vielmehr greift sie, wie Hegel sich ausdrückt, über ihr Gegenteil über, schließt das Positive in sich ein und stellt somit ihrem Wesen nach – Positivität, lebendiges, wirkendes Gegebensein dar, ist Quelle und Triebkraft der Selbstbewegung der Dinge und Erscheinungen.

Was das Verhältnis von Negativ und Positiv angeht, so dringt Hegel, wie bereits früher bemerkt, auf die Beachtung der Einheit, der dialektischen Zusammengehörigkeit beider. Das Positive, hebt er hervor, kann nur bestimmt und begriffen werden in seiner Beziehung auf das Negative und umgekehrt. Beide Momente stellen eine widerspruchsvolle Einheit dar, in der jedes das andere bejaht und verneint. Es ist die Durchdringung der Gegensätze, die Hegel am Verhältnis von Positiv und Negativ als wesentlich hervorhebt.

Diese Durchdringung von Positiv und Negativ zeigt sich nicht allein in ihrem aufeinander Bezogensein als Pole eines Verhältnisses, sondern auch darin, daß eine negative Erscheinung, Tat usw. zugleich – in einer andern Hinsicht – als positiv aufgefaßt werden kann. Hier hat Hegel das Umschlagen der Gegensätze Positiv und Negativ ineinander im Auge. So stellt er dar, daß das Aufgeben des eignen Willens – im Verhältnis des „unglücklichen Bewußtseins“ zum Priester – zunächst als negativ bestimmt werden muß. Aber die Negativität sei nur die eine Seite. *An und für sich* betrachtet, d. h. unter Berücksichtigung aller Momente, sei das Aufgeben des eigenen Willens zugleich positiv; es sei das Setzen des Willens eines andern, und zwar wesentlich nicht eines einzelnen, sondern des allgemeinen Willens. Die Negation ist damit zugleich Position: die Verneinung des Partikularen, Individuellen ist die Bejahung des Allgemeinen, Gesellschaftlichen (was in dem angegebenen Zusammenhang von Hegel allerdings als ein Vorgang in der mystischen Sphäre des Religiös-Geistigen bestimmt wird). Hegel hat, trotz aller abstrus-idealistischen Verdrehungen, einen objektiven, dialektischen Sachverhalt zweifellos richtig erfaßt. Verneinung und Bejahung, Vergehen und Ent-[127]stehen usw. sind aufs engste miteinander verbunden, und zwar in der Weise, daß beide Momente sich an den Erscheinungen und Prozessen der Wirklichkeit durchdringen. Die Beseitigung des Kapitalismus etwa bedeutet zugleich den Übergang zur sozialistischen Gesellschaft, die Widerlegung einer bestimmten Auffassung ist zugleich das Durchsetzen einer andern, der richtigen Ansicht usw.

Wie das Negative das Positive bedingt, so verweist auch das Positive auf das Negative, schlägt unter bestimmten Bedingungen in es um, geht in es über. Hegel macht auf diesen Sachverhalt aufmerksam in dem Kapitel „Die Lust und die Notwendigkeit“. Er zeigt hier, daß die genossene Lust des „Selbstbewußtseins“, welches sich ins Leben stürzt und seine Individualität geltend macht, für das Selbstbewußtsein die *positive* Bedeutung hat, daß es von *sich selbst* die Gewißheit eines realen Daseins erlangt. Aber andererseits habe sie ebensosehr die *negative* Bedeutung, daß das Individuum *sich selbst* als Einzelnes aufheben und die Erfahrung von seiner Einheit mit den anderen Individuen, die Erfahrung seiner als eines Allgemeinen machen mußte. Diese Negation ihrerseits hat natürlich wieder, wie bereits bemerkt, einen positiven Charakter, stellt als Negation des Individuellen zugleich die Position des Allgemeinen dar.

Die Negation als Position, wie wir sie eben darstellten, macht das Wesen dessen aus, was Hegel – und auch der Marxismus[14] – unter einer dialektischen Negation versteht. Wir zeigten

[14] Eine totale Unbekanntschaft mit der dialektisch-materialistischen Konzeption der Negation läßt Erwin Metzke erkennen, wenn er in der Studie „Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens“

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

den positiven [128] Charakter der Negation bei der Darstellung der Hegelschen Auffassung über das Wesen der Widerlegung einer bestimmten Theorie durch eine geschichtlich, erkenntnismäßig höhere Ansicht. Die Negation als Position, die dialektische Negation, verkörpert das innere Band des logischen und geschichtlichen Zusammenhanges und sichert die Kontinuität des Fortschritts, der Höherentwicklung. Hegel bemerkt, daß in einer höheren Zustandsform die niedere zu einem Moment herabgesunken ist – was vorher entfaltete Wirklichkeit war, ist nur noch eine Seite. Dies auf die Geschichte des Wissens angewandt, zeigt sich, daß „das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken“ ist.[15] Das Wissen einer vergangenen Epoche ist erhalten als ein Moment in dem reichen, entfalteten Wissen der jeweiligen Gegenwart.

Es ist, so führt Hegel treffend aus, eine einseitige Ansicht, in der Verneinung eines gegebenen Zustandes durch einen höheren bloß das Negieren, bloß das „Nichts“ zu sehen. Dieses Nichts ist vielmehr in Wahrheit das Nichts von etwas Bestimmtem und insofern bereits inhaltlich bestimmt, hat einen Inhalt. Zugleich ist darin das Moment der Höherentwicklung ausgedrückt, denn als *Verneinung* einer niederen Entwicklungsstufe ist es zugleich die *Bejahung* von deren positiven Seiten, damit aber ist es reicher als das Niedere, denn es ist es selbst und das Positive jenes Niederen, das als Moment in es eingegangen ist. Indem, stellt Hegel fest, „das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine nette Form entsprungen [129] und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich dem Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“[16]

Für das dialektische Negieren[17] gebraucht Hegel auch den Ausdruck „aufheben“. Er zeigt z. B., daß in der Wahrnehmung die Sinnesempfindung aufgehoben vorhanden ist. Das Sinnliche ist hier nicht mehr bloß Einzelnes, einzelne Seite eines einzelnen Gegenstandes, sondern bereits Allgemeines, es tritt als Eigenschaft auf, ist als solches etwas vielen Dingen Gemeinsames. Hier zeigt sich die doppelte Bedeutung des Aufhebens. Aufheben bedeutet Negieren und Aufbewahren zugleich. In der „Wissenschaft der Logik“ führt Hegel, den Sachverhalt umfassender darstellend, aus, daß das Aufheben eines der wichtigsten Momente der Wirklichkeit in ihrer Entwicklung darstellt. Was sich aufhebt, so schärft Hegel hier ein, wird dadurch nicht zu Nichts, das Negierende hat die Bestimmtheit dessen, das es negiert, an sich selbst. (Damit wird die Kontinuität der Entwicklung ausgedrückt.) Aufheben bedeutet einerseits Erhalten, Aufbewahren, andererseits Aufhörenlassen, ein Ende machen. Etwas ist nur aufgehoben, insofern es eine Einheit mit seinem Entgegengesetzten, seiner Negation darstellt. In dieser Be-

(Marxismusstudien. Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 20 f.) behauptet, nach marxistischer Auffassung verhielte sich der Sozialismus „radikal antithetisch“ zu aller bisherigen Geschichte. Metzke legt dar, die Marxsche Revolutionskonzeption sei völlig ungeschichtlich, sie lasse die objektive Dialektik der Entwicklung abbrechen und gebe damit den positiven Aspekt, den die Negation bei Hegel besaß, preis. Hierzu ist zu sagen, daß die Marxsche Revolutionstheorie gerade deshalb zutiefst dialektisch ist, weil sie die Revolution und den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus als [128] einen durch die Dynamik der geschichtlichen Entwicklung bedingten, objektiv notwendigen Prozeß definiert. Indem der Sozialismus als die Aufhebung der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird, wird damit zugleich, bei aller Sprunghaftigkeit des Übergangs, das Moment der Kontinuität anerkannt, das hier vorliegt. Denn der Sozialismus wächst aus dem Kapitalismus als dessen Überwindung hervor, er fußt auf seinen materiellen und ideellen positiven Resultaten und stellt damit die dialektische Negation des Kapitalismus dar.

[15] Ebenda, S. 27.

[16] Ebenda, S. 69.

[17] Der Begriff Negation wird von Hegel nicht klar in seine beiden Komponenten zergliedert, von denen die eine eine Zuständlichkeit, die andere einen Vorgang ausdrückt. „Negation“ bedeutet daher bei ihm sowohl eine bestimmte Phase eines Bewegungs- und Entwicklungsablaufes, als auch den Vorgang dialektischen Negierens, der zu dieser Phase führt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ziehung, bemerkt Hegel, kann es Moment genannt werden – ein Ausdruck übrigens, den Hegel für diesen Sachverhalt in die Philosophie eingeführt hat. Insofern das Negierte Moment einer höheren Entwicklungsphase ist, ist es zugleich erhöht, auf eine höhere Stufe gehoben; was die dritte Bedeutung des Ausdrucks „aufheben“ ist. Im Gegensatz zur abstrakten Negation, der bloßen Vernichtung von etwas, besteht die dialektische Negation – wie Hegel in der „Phänomenologie“ ausführt – darin, daß das Aufgehobene aufbewahrt und erhalten wird.

[130] Es ist freilich nicht zu übersehen, daß Hegels Vorstellungen von der dialektischen Negation, so bemerkenswert ihre dialektischen Seiten sind, auch durch Vereinfachungen, durch ein Schematisieren gekennzeichnet sind, welches einerseits aus Hegels idealistisch-spekulativem Vorgehen, andererseits aus seinem Mißbehagen allen revolutionären Sprüngen gegenüber erwuchs. Karl Marx wies, wie schon bemerkt, darauf hin, daß der Begriff des „Aufhebens“ bei Hegel einen unkritischen, politisch konservativen Inhalt besitzt. Das Aufheben ist bei ihm wesentlich ein *geistiges* Aufheben, welches damit die Erscheinungen der Wirklichkeit so läßt, wie sie sind. Hegels Konzeption der dialektischen Negation ist am Modell des „friedlichen“ Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus auf dem Wege von Reformen gebildet, wobei Hegel den realen Klassenkampf weitgehend ausklammert. Er vermag daher nicht zu begreifen, daß der Prozeß der Negation ein äußerst konflikt-geladener Vorgang, und keineswegs eine bloße mechanische Zusammenfügung von Positivem ist. Es ist nicht so, daß durch die Negation eine friedliche Integration des Niederen in das Höhere erfolgt, sondern die Negation vollzieht sich in der Regel auf dem Wege eines Kampfes der Gegensätze, des Ringens zwischen Neuem und Altem. Andererseits ist das Niedere, wenn es als Moment im Höheren aufbewahrt ist, zugleich durch das Höhere wesentlich modifiziert, es ist unter völlig veränderte Entwicklungsbedingungen gestellt. Wenn sich beispielsweise mit Recht sagen läßt, daß die Dialektik des klassischen deutschen Idealismus in der marxistischen Dialektik aufgehoben ist, so ist sie dies keineswegs in der Gestalt, in der sie geschichtlich auftrat, sondern ihrem rationellen Gehalt nach, was einen umfassenden, gründlichen Prozeß einer mit ganz anderen Voraussetzungen arbeitenden kritischen Überprüfung erforderte. Hegels Auffassung von der Negation war von den Elementen des mechanisch-metaphysischen Denkens nicht frei; erst die marxistische Dialektik vermag auf Grund genauer Analyse der Entwicklungszusammenhänge in der objektiven Wirklichkeit den dialektischen Charakter der Negation umfassend zu enthüllen. [131]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

VI. Das Umschlagen der Gegensätze

Schon Fichte hatte den Gedanken geäußert, daß die Gültigkeit der dialektischen Methode darauf beruhe, daß sie den Gang, die Bewegung der Sache selbst reproduziere. Hegel nahm diese These auf und baute sie, namentlich in der „Wissenschaft der Logik“, zu einer bemerkenswerten Theorie über das Verhältnis von Gegenstand und Methode aus. Er erklärte, die dialektische Methode sei nichts anderes als die theoretische Erfassung der Gesetze der Selbstbewegung des Inhalts, des Gegenstandes. Hier ist ein materialistischer Ansatz unverkennbar, wenngleich Hegels Ansicht, im ganzen genommen, idealistisch ist, da Hegel als das eigentlich sich dialektisch Entwickelnde die absolute Idee auffaßte.

In der „Phänomenologie des Geistes“ verweist Hegel darauf, daß die Darstellung der dialektischen Methode in die Logik gehört oder vielmehr diese selbst – als dialektische Logik – ist. „Denn die Methode“, schreibt er, „ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt.“[1] Hier ist wieder der in seinem Wesen richtige Gedanke ausgesprochen, daß die Methode nichts vom Inhalt Getrenntes, sondern daß sie zutiefst durch ihn bestimmt ist. Die dialektische Methode fußt auf der Erkenntnis der allgemeinsten Bewegungsgesetze der Wirklichkeit – bei Hegel: der absoluten Idee selbst.

Hegel vermochte freilich nicht den Standpunkt einzunehmen, daß die der Dialektik als Methode innewohnende Notwendigkeit *Widerspiegelung* einer materiellen, äußeren Notwendigkeit ist. Die [132] logisch-dialektische Notwendigkeit faßte er als eine auf die Identität von Denken und Sein gegründete zugleich subjektive *wie* objektive Beschaffenheit auf. In der „Phänomenologie des Geistes“ führt er dazu folgendes aus. In dem gesetzmäßigen Charakter der Wirklichkeit bestehe die Verständigkeit derselben. Aus diesem Grunde könne die äußere Wirklichkeit als einfacher Gedanke bestimmt werden; der Nus, der Gedanke, sei die Substanz, das Wesen der Welt. Mit dieser objektiv-idealistischen Denkhaltung glaubte Hegel die Kantsche Trennung von ansichseiender und fürunsseiender Welt ebenso zu überwinden wie die – in der Tat mit Mängeln behaftete – mechanisch-materialistische Abbildtheorie. Hegel vermerkt weiter, die Sichselbstgleichheit der Welt als einfacher Gedanke sei ebenso Negativität, d. h. mit dem Zwang versehen, sich unablässig aufzuheben, sich zu verändern und zu entwickeln. Daher erweise sich die Verständigkeit der Wirklichkeit als der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke, den Hegel unter diesem Gesichtspunkt als Begriff bezeichnet. „So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.“[2]

Hieraus ergibt sich nun das, was Hegel als die logische Notwendigkeit der dialektischen Methode ansieht. Diese logische Notwendigkeit gründet in dem Wesenszug alles Existierenden, in seinem Sein sein Begriff zu sein. Diese abstrus-idealistische Ausdrucksweise soll besagen, daß die Notwendigkeit ihren Grund habe in der objektiven Selbstbewegung der (Dinge und) Begriffe, in deren innerer Widersprüchlichkeit, die den Übergang zu höheren Zustandsformen produziert. So ist die logische Notwendigkeit für Hegel das Vernünftige und der Rhythmus der sich entfaltenden Wirklichkeit; sie ist – Identität von Denken und Sein! – „ebensosehr *Wissen* das Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist ...“[3]

Es ist darum, bemerkt Hegel mit Recht, verkehrt, an den konkreten Inhalt der Erscheinungen mit dem dialektischen Formalismus [133] *äußerlich* heranzutreten; denn der Inhalt offenbart bei genauer Betrachtung die Dialektik an sich selbst, diese ist das Werden, die Entwicklung

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 40.
[2] Ebenda, S. 47.
[3] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

des Inhalts als seine Selbstbewegung. Hieraus ergibt sich für Hegel die Natur der wissenschaftlichen Methode, einerseits von dem konkreten Inhalt ungetrennt zu sein, andererseits einen eignen Rhythmus zu besitzen, der die *allgemeinen* Gesetze des Werdens reflektiert.

Die dialektische Methode ist für Hegel gekennzeichnet durch die Analyse und Lösung der Widersprüche – ein Verfahren, das als erster J. G. Fichte in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ angewandt hatte. Die Bewegung der Widersprüche führt zum Auftreten von jeweils neuen Stufen der wissenschaftlichen Darstellung, die als Negation der vorangegangenen Stufen aufgefaßt werden müssen. Insofern „schlägt“ Positives in Negatives „um“; das Negative seinerseits „schlägt“ wiederum in Positives „um“, indem es Grundlage der weiteren Bewegung der Widersprüche ist. Die dialektische Methode ist, wie Hegel in der „Enzyklopädie“ bemerkt, die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgangs; sie ist das Prinzip, durch welches allein ein innerer Zusammenhang, eine innere Notwendigkeit in die Darstellung der Wissenschaft kommt. Nach Hegels richtiger Auffassung liegt die Dialektik *jeder* Wissenschaft und ihrer Entwicklung (im logischen und im historischen Sinne) zugrunde – ein Sachverhalt, der natürlich materialistisch, nicht aber als Ausdruck des Wirkens eines absoluten Geistes verstanden werden muß.

Als eines der wichtigsten Merkmale der Dialektik sah Hegel das Umschlagen der Gegensätze ineinander an. In der „Phänomenologie“ wird die Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit mit großer Konsequenz methodisch fruchtbar gemacht. Sie tritt in folgender – bereits früher angedeuteter – Weise auf. In der Entwicklung des Bewußtseins steht diesem jeweils ein Gegenstand gegenüber. Die Erfahrung, die das Bewußtsein macht, hat zur Folge, daß das Wissen von diesem Gegenstand neuer Gegenstand (Ausgangspunkt) des fortschreitenden Bewußtseins wird. Das, was erst für anderes für das Bewußtsein war, wird nunmehr zum Ansich, zum neuen [134] Gegenstand. Insofern „zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst.“[4] Durch dieses Umschlagen der Gegensätze bildet sich die Entwicklung des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit heraus. Das Resultat, das sich durch Korrektur der jeweiligen relativen Wahrheit ergibt, stellt nicht ein leeres Nichts, eine abstrakte Verneinung dar, sondern es ist „ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat.“[5] Es tritt jetzt eine neue Gestalt des Bewußtseins auf, für welche etwas anderes das Wesen der Dinge ist als für die vorhergehende. „Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet.“[6] Das innere logische Band der Entwicklung der Stufen des Bewußtseins wird somit durch die dialektische Negation verkörpert, welche das Umschlagen des Positiven ins Negative und des Negativen ins Positive bewirkt. Hegel wendet die Erkenntnis dieses Sachverhalts in der „Phänomenologie“ mit voller Bewußtheit und Konsequenz methodisch an und analysiert bei einer jeden Gestalt des Bewußtseins ihr Übergehen in ihren Gegensatz, in ihre Negation.

Die erste Erfahrung des Bewußtseins besteht, gemäß Hegels Darstellung, in der Erkenntnis des Umschlagens des Einzelnen in das Allgemeine. Die erste Stufe des Bewußtseins ist die sinnliche Gewißheit; die Konkretheit ihres Inhalts läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis erscheinen. Außerdem erscheint sie als die wahrhafteste Erkenntnis, da sie von dem Gegenstand nichts wegläßt, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit zu nehmen scheint. Die sinnliche Gewißheit fixiert alles, was sie weiß, als ein *Seiendes*; das einfache unmittelbar sinnlich Seiende, als das Wesentliche, das Ganze genommen, ist ihr Gegenstand, ein Gegenstand, welcher existiert, unabhängig davon, ob er gewußt wird oder nicht.

[4] Ebenda, S. 74.
[5] Ebenda, S. 74.
[6] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Die Prüfung dieser vermeintlichen Wahrheit wird indes, so versichert Hegel, zeigen, daß diese Erkenntnisstufe eine Dialektik an [135] sich hat und in ihren Gegensatz übergeht. (Neben dem Positiven des Aufzeigens des Zusammenhangs der Erkenntnisstufen ist in dieser These Hegels auch die Kritik am „naiven Realismus“ enthalten; die Dialektik des Bewußtseins soll zur Erkenntnis des ideellen Charakters des Bewußtseinsobjekts führen.) Ein Mensch, der der sinnlichen Gewißheit vertraut, weiß z. B.: *Jetzt* ist Nacht, womit eine Feststellung über etwas sinnlich Gegebenes getroffen ist. Allein wenn diese Wahrheit aufgeschrieben wird – eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren – und nach einiger Zeit eine neue Prüfung erfolgt, so zeigt sich, daß die Wahrheit „schal“ geworden ist. „Das Jetzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes*; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseiendes.“[7] Das Jetzt – neben dem Hier eine der grundlegenden Erkenntnisbestimmungen der sinnlichen Gewißheit – erhält sich zwar, aber als etwas nicht mehr Unmittelbares, sondern Vermitteltes. Denn als Bleibendes, sich Erhaltendes ist dieses Jetzt dadurch bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag bzw. die Nacht, *nicht* mehr (oder noch nicht) ist, und insofern ist es durch sie vermittelt. „Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit.“[8] Die sinnliche Gewißheit, die es mit dem unmittelbar Einzelnen zu tun zu haben glaubte, muß nun erfahren, daß es das vermittelte Allgemeine ist, welches eigentlich ihren Gegenstand bildet. Wenn daher, stellt Hegel fest, von etwas weiter nichts gesagt wird, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist dies eine Feststellung von äußerster Allgemeinheit, und zugleich ist damit, statt der Unterschiedenheit, die Gleichheit mit allem ausgesprochen.

So verwandelt sich für das erfahrende Bewußtsein das Einzelne in ein Allgemeines, das Unmittelbare in ein Ver-[136]mitteltes, aus dem Ungleichen wird das Gleiche, und die abstrakte Wahrheit wird zu einer konkreten vermittelten. Es findet ein Umschlagen der jeweils ersten Erscheinung in die zweite, ein Stellenwechsel der Gegensätze statt. An die Stelle der sinnlichen Gewißheit tritt die Wahrnehmung, die den Gegenstand bereits nach seinen allgemeinen Momenten, nach seinen Eigenschaften bestimmt. „Der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins“, stellt Hegel im „System der Philosophie“ fest, „ist an sich selber *dialektisch.* Er soll *das* Einzelne sein; aber eben damit ist er nicht ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; und gerade, indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschließt, – bezieht er sich als *über sich hinausgehend*, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die *nächste* Wahrheit des *unmittelbar Einzelnen* ist also sein *Bezogenwerden* auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind Dasjenige, was man Reflexionsbestimmungen nennt, und das diese Bestimmungen auffassende Bewußtsein ist das *Wahrnehmen.*“[9]

Die Dialektik einer Erscheinung besteht sonach, wie sich als allgemeines Resultat aus den mitgeteilten Worten Hegels ergibt, darin, daß sie sich als in sich widersprüchlich erweist und dadurch in ihre Negation übergeht. Dieser Übergang ist zugleich Umschlagen in den Gegensatz, insofern eine Reihe von polaren Merkmalen die Plätze tauschen (einzeln – allgemein, unmittelbar –vermittelt, abstrakt – konkret, einfach kompliziert o. ä.).

Das Umschlagen des Einzelnen in das Allgemeine sah übrigens auch W. I. Lenin als eine der grundlegenden dialektischen Erfahrungen der fortschreitenden Erkenntnis an. In seiner Arbeit „Zur Frage der Dialektik“ betont er, daß die Darstellung bzw. das Studium der Dialektik mit dem Einfachsten, Gewöhnlichsten, Massenhaftesten beginnen müsse, mit einem beliebigen

[7] Ebenda, S. 81.
[8] Ebenda, S. 82.
[9] G. W. F. Hegel, System der Philosophie, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Stuttgart 1929, S. 266 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Satz. Schon in diesem – z. B.: Der Spitz ist ein Hund – haben wir Dialektik: „*Einzelnes* ist *Allgemeines.*“[10] Was Hegel als eine geschichtlich-[137]logische Erfahrung des Bewußtseins nachweist, von dem zeigt Lenin hier, daß es eine der Erkenntnis an jeder Erscheinung sich offenbarende Tatsache ist.

Eindrucksvoll stellt Hegel das Umschlagen der Gegensätze ineinander in dem Herr-Knecht-Kapitel dar.[11] Er sucht hier die Dialektik des Verhältnisses zwischen Feudalität und drittem Stand zu kennzeichnen und die Peripetie [plötzlicher Umschlag] herauszuarbeiten, die der Entwicklung dieses Verhältnisses zugrunde liegt, eine Peripetie, die gerade in der damaligen Zeit sich sinnfällig offenbarte. Zugleich sucht er ein *allgemeines* Bild des Verhältnisses ökonomisch Herrschender und ökonomisch Unterdrückter zu geben, das freilich weitgehend abstrakt und unhistorisch ausfällt. Zunächst, stellt Hegel fest, ist für den Knecht der Herr die Verkörperung des eigentlichen Wesens des Menschen, des Selbstbewußtseins, des Menschentums. Durch die Arbeit aber kommt der Knecht zum Bewußtsein seiner selbst, lernt er sein eignes Menschentum, seine menschliche Würde und Kraft kennen. Indem der Herr nur sein Genußstreben befriedigt, nur genießt, fehlt seinem Verhältnis zur Wirklichkeit das eigentlich schöpferische Moment, und sein Negieren ist ein abstraktes Negieren. (Diese Ausführungen Hegels enthalten eine Kritik an der Lebensweise und gesellschaftlichen Funktion von Adel und Klerus). Während dem Genießen, sagt Hegel, nur das Verschwinden des Objekts entspricht, ist hingegen die Arbeit aufgehaltenes Verschwinden, gehemmte Begierde; sie *bildet* (das Objekt und das Subjekt). Der Genießende und der Arbeitende verhalten sich beide negativ zum Gegenstand, aber die Negation des Herrn ist ohne Resultat, während die Negation des arbeitenden Knechts Neues erzeugt. (Der „arbeitende Knecht“ repräsentiert für Hegel den gesamten dritten Stand, der durch Arbeit, Tätigkeit, Erwerb zu gesellschaftlicher Macht emporstieg.) „Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat.“[12] Die Tatsache des Getrennt-[138]seins der Produzenten von den Produktionsmitteln, die zunächst negative Bedeutung hat, erweist ihren positiven Charakter dadurch, daß der Produzent es mit der Formänderung der Dinge zu tun hat, daß er sie nicht beliebig konsumieren darf, sondern sie bearbeiten muß. Dadurch aber, durch das Bilden des Materials und Schaffen neuer Gegenständlichkeit, erlangt das zunächst *unselbständige* knechtische Bewußtsein das Gefühl seiner *Selbständigkeit*, und im Anschauen der produzierten Güter schaut es seine eigne Selbständigkeit an. Es findet demnach ein Umschlagen der Gegensätze in der Weise statt, daß Selbständigkeit und Unselbständigkeit miteinander die Plätze tauschen: der zunächst unselbständige Knecht kommt durch die Arbeit zur Selbständigkeit; der zunächst selbständige Herr geht durch sein Nicht-Arbeiten der Selbständigkeit verlustig.

Man muß freilich, bei der Hervorhebung der dialektischen Fragestellung Hegels, zugleich auf das abstrakte Herangehen Hegels hinweisen. „Der Knecht“ ist bei Hegel sozial völlig undifferenziert, er tritt dem Wesen nach in der Form einer abstrakten Kategorie auf. Es ist daher nichts verkehrter, als in der Herr-Knecht-Dialektik Hegels die Erfassung des Verhältnisses von Bourgeoisie und Proletariat in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft zu sehen, wie das u. a. H. Popitz tut.[13]

Andererseits muß man hervorheben, daß die Ausführungen über das Verhältnis von Herr und Knecht, trotz aller Unzulänglichkeiten der Hegelschen Betrachtungsweise, als ein positives

[10] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 287 [LW, Band 38, S. 340].
[11] Siehe Kapitel IX, Abschnitt b dieser Arbeit.
[12] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 149.
[13] Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953, S. 135 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Moment jenen bemerkenswerten Gedanken enthalten, daß in der geschichtlichen Entwicklung die Gegensätze ineinander umschlagen, daß aus Unterdrückten Freie, aus Erniedrigten Selbstbewußte werden. Dieser soziale Sachverhalt war es offensichtlich auch, der Hegels Einsichten in die Gesetzmäßigkeit des Umschlagens der Gegensätze zugrunde lag.

Das Prinzip des Umschlagens der Gegensätze – das Hegel bei der Analyse aller Stufen der Entwicklung des Bewußtseins anwendet – [139] blieb, aller idealistischen Verschrobenheiten zum Trotz, in denen es bei Hegel auftritt, lebendig und fruchtbar und wirkt fort in der Philosophie des Marxismus. Es wurde bereits hingewiesen auf W. I. Lenins Bemerkung über das Umschlagen des Einzelnen in das Allgemeine bei Betrachtung eines beliebigen konkreten Satzes bzw. Sachverhaltes. In äußerst einprägsamer Weise fixiert Karl Marx das Umschlagen der Gegensätze in den berühmten Formulierungen des Vorworts „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. Er untersucht hier den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und zeigt die Peripetie in der Rolle der Produktionsverhältnisse: „Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um.“[14] Vielfach konstatiert Marx im „Kapital“ ein Umschlagen der Gegensätze ineinander. Er zeigt, wie die Zufälligkeit im Warenaustausch in Notwendigkeit übergeht, analysiert das fortwährende Ineinanderumschlagen der entgegengesetzten Prozesse der Warenmetamorphose, zeigt, wie im Geld die gesellschaftliche Macht zur Privatmacht der Privatperson wird, beschäftigt sich mit dem Übergang der Gegensätze Mehrarbeit und notwendige Arbeit ineinander usw.[15] Friedrich Engels weist in der „Dialektik der Natur“ an einem Sachverhalt aus der Elektrizitätslehre nach, daß die Gegensätze ineinander umschlagen, daß die Unterscheidung primärer und sekundärer Vorgänge relativ ist, da beide unter bestimmten Bedingungen ihre Stellung vertauschen. Hieran knüpft er die Bemerkung: „Wenn Hegel den Metaphysikern und metaphysizierenden Naturforschern ihre eingebildeten festen Unterschiede und Gegensätze dialektisch in ihr Gegenteil verkehrte, so hieß es, er habe ihnen die Worte im Munde verdreht. Wenn aber die Natur damit ebenso verfährt wie der alte Hegel, so wird es doch wohl Zeit, die Sache etwas näher zu untersuchen.“[16] Mit dieser Bemerkung hebt Engels die großen Verdienste Hegels auf dem Gebiet der dialektischen Erfassung der [140] Wirklichkeit hervor, zugleich unterstreicht er energisch den *objektiven* Charakter des Gesetzes vom Umschlagen der Gegensätze ineinander. Denn für Hegel handelte es sich bei diesem Gesetz sowohl in der „Phänomenologie“ wie in der „Wissenschaft der Logik“ um einen rein geistigen, einen idealistisch gedeuteten Vorgang. Engels, der dieses Gesetz materialistisch-dialektisch auffaßte, räumte ihm eine für die ganze Dialektik grundlegende Bedeutung ein, indem er als zweites der Hauptgesetze der Dialektik das gegenseitige Durchdringen der polaren Gegensätze und ihr ineinander Umschlagen, „wenn auf die Spitze getrieben“, konstatierte. Die scharfe Entwicklung der polaren Gegensätze führt also, wie Hegel das in der „Phänomenologie“ zu zeigen suchte, zu ihrem Umschlagen ineinander, führt dazu, daß sich die Gegensätze verkehren. In diesem Sinne bezeichnete auch Lenin im „Philosophischen Nachlaß“ die Dialektik als die Lehre, wie die Gegensätze identisch sein können, unter welchen Bedingungen sie identisch sind, indem sie sich ineinander verwandeln, und schärfte ein, daß man die Gegensätze nicht als tot und erstarrt, sondern als lebendig, beweglich, sich ineinander verwandelnd auffassen muß.[17]

*

[14] K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 13 [MEW, Band 13, S. 9].
[15] K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 93 f., 119, 138, 245 [MEW, Band 23, S. 103 f., 128 f., 147, 251 f.].
[16] F. Engels, Dialektik der Natur, S. 155 [MEW, Band 20, S. 426].
[17] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 26 [LW, Band 38, S. 99].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

In der marxistischen Philosophie existiert, soweit ich das übersehe, noch keine ausgearbeitete Theorie des Umschlagens der Gegensätze. Ich will daher nachfolgend wenigstens einige Aspekte dieses gesetzmüßigen Zusammenhangs andeuten, um dadurch kenntlich zu machen, welch weitreichende Bedeutung Hegels Antizipationen haben.

Das Umschlagen der Gegensätze wohnt einer Reihe wohlbekannter dialektischer Gesetzmäßigkeiten inne. So besagt ein Grundgesetz der Dialektik, daß quantitative Veränderungen in qualitative Unterschiede umschlagen. Beim Übergang vom Niederen zum Höheren sowie vom Einfachen zum Komplizierten in der Ent-[141]wicklung, bei der Verwandlung von Möglichkeiten in Wirklichkeiten, von Einzelnem in Allgemeines usw. findet ebenfalls ein Stellenwechsel und ineinander Übergehen der Gegensätze statt. Ähnlich verhält es sich mit dem Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten. Es erweist sich somit die außerordentliche Allgemeinheit, die der von Hegel erstmals formulierten Gesetzmäßigkeit eigen ist. Diesem Sachverhalt entsprechend tritt das Umschlagen der Gegensätze in verschiedenen Formen und Aspekten auf. Die einfachste, elementarste Form dieser Gesetzmäßigkeit liegt dann vor, wenn von einem Gegensatzpaar bei *verschieden gewähltem Bezugssystem* einmal der eine, ein andermal der andere Gegensatz bestimmenden Charakter erhält. Das Umschlagen der Gegensätze erweist hier besonders sinnfällig seine Natur, ein besonderer Aspekt der Einheit und Durchdringung der Gegensätze zu sein. So treten bei atomaren Objekten, je nach den gewählten äußeren Bedingungen, entweder die Welleneigenschaften oder die korpuskularen Eigenschaften in den Vordergrund. In der Gesellschaft besitzen die Produktionsverhältnisse innerhalb der Produktionsweise Formbestimmtheit, sie sind die Form, in der sich die Entwicklung der Produktivkräfte vollzieht. Vom Standpunkt der sozialökonomischen Gesellschaftsformation als Ganzes aus gesehen, besitzen sie jedoch inhaltliche Bestimmtheit, sie stellen das hauptsächliche qualitative Charakteristikum der Gesellschaftsformnation dar. Friedrich Engels wies darauf hin, daß das Umschlagen der Gegensätze auch in der Erkenntnis gilt, daß unter veränderten Bedingungen Wahrheit zu Irrtum und Irrtum zu Wahrheit wird.[18]

Insbesondere hat das Umschlagen der Gegensätze seinen Platz in allen Prozessen der Bewegung, Veränderung und Entwicklung. Hier ist zunächst darauf zu verweisen, daß bestimmte Erscheinungen oder Merkmale bei einer *Veränderung der quantitativen Kennzeichen* auf einem bestimmten Punkt in ihren Gegensatz übergehen. Auf diesen Sachverhalt verweist Hegel in der „Wissenschaft der Logik“, wo er zeigt, daß auf dem Gebiet des Mo-[142]ralischen ein Übergang des Quantitativen in das Qualitative stattfindet und auf diese Weise die Gegensätze ihre Plätze tauschen: „Es ist ein Mehr und Weniger, wodurch das Maß des Leichtsinns überschritten wird und etwas ganz anderes, Verbrechen, hervortritt, wodurch Recht in Unrecht, Tugend in Laster übergeht.“[19] Zusammenhänge dieser Art hatte offenbar Engels im Auge, als er vom Umschlagen der Gegensätze, „wenn auf die Spitze getrieben“[*], sprach.

Im „Kapital“ wird von Karl Marx häufig das Umschlagen der Gegensätze im *Prozeß der Bewegung* einer Erscheinung oder einer Gruppe von Erscheinungen untersucht. So schreibt Marx, daß die Bewegung der vom Papier ersetzbaren Minimalmasse Geld das „fortwährende Ineinanderumschlagen der entgegengesetzten Prozesse der Warenmetamorphose Ware-Geld-Ware“ darstellt.[20] Im Bewegungsablauf der Zirkulation gehen die Gegensätze Ware-Geld und Geld-Ware ständig ineinander über, tauschen fortlaufend ihre Plätze. Insbesondere tritt das Umschlagen der Gegensätze im Vollzug der Bewegung einer Erscheinung in Rückwirkungssystemen auf. Der Stellenwechsel der Gegensätze ist hier dadurch gekennzeichnet, daß einer

[18] F. Engels, Anti-Dühring, S. 109 f. [MEW, Band 20, S. 84 f.]
[19] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. I, S. 384.
[*] MEW, Band 20, S. 307.
[20] K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 134 [MEW, Band 23, S. 143].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

bestimmten Erscheinung zunächst das Merkmal der Ursächlichkeit zukommt, an dessen Stelle im Verlauf des entsprechenden Prozesses der Wirkungscharakter tritt. So stellt Marx fest, daß eine größere Arbeiteranzahl unter dem Kommando desselben Kapitalisten den naturwüchsigen Ausgangspunkt der Manufaktur bildet. Die Manufaktur ihrerseits wirkt auf ihre Voraussetzung zurück: sie macht das Wachstum der angewandten Arbeiterzahl zur technischen Notwendigkeit.[21]

Das Umschlagen der Gegensätze im *Prozeß der Entwicklung* läßt sich an den Erscheinungen der Natur sowie des gesellschaftlichen Lebens studieren. Im Prozeß der Entwicklung schlägt das zunächst nur Mögliche, Zufällige, Einzelne in Wirkliches, Notwendiges, Allgemeines um. An die Stelle des Niederen tritt das [143] Höhere, an die Stelle des Einfachen das Komplizierte. Die organische Entwicklung ist u. a. dadurch gekennzeichnet, daß eine zunächst biologisch unwesentliche Eigenschaft zu einer biologisch wesentlichen wird (bzw. umgekehrt). Ebenso können Teile, die bisher eine untergeordnete Rolle in der Entwicklung eines Organismus gespielt haben, zum führenden Zentrum werden. Ein Stellenwechsel dieser Art findet auch im gesellschaftlichen Leben statt. Im „Kommunistischen Manifest“[*] wird festgestellt, daß aus den Leibeigenen des Mittelalters die Pfahlbürger hervorgingen und daß sich aus der Pfahlbürgerschaft die ersten Elemente der Bourgeoisie entwickelten: aus ökonomisch Unterdrückten wurden ökonomisch Herrschende, die auch politische Macht gewannen. Die Entwicklung des Klassenkampfes der Arbeiterklasse ist ebenfalls durch Momente des Umschlagens gekennzeichnet: aus lokalen Kämpfen wird ein nationaler Klassenkampf, aus spontanen Aktionen werden bewußte, organisierte Klassenauseinandersetzungen.

So zeigen diese knappen Hinweise, daß die von Hegel erstmals zum bewußten methodischen Prinzip erhobene Gesetzmäßigkeit des Umschlagens der Gegensätze einen sehr komplexen Charakter besitzt und von weitreichender Geltung ist. Umschlagen der Gegensätze besagt, daß bestimmte grundlegende Merkmale einer Erscheinung im Prozeß der Veränderung, Bewegung und Entwicklung dieser Erscheinung (bzw. der Erkenntnis) in den jeweiligen Gegensatz übergehen. Dieser Übergang selbst besitzt den Charakter eines Stellenwechsels der Gegensätze und ist durch die innere Dialektik, die dynamische Eigengesetzlichkeit der betreffenden Erscheinung bedingt. [144]

[21] Ebenda, S. 377 [MEW, Band 23, S. 380].
[*] MEW, Band 4, S. 462.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

VII. Triplizität und Schluß

Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis der „Phänomenologie des Geistes“ belehrt darüber, daß Hegel bei der Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins den Rhythmus triadischen Fortgangs beachtet. So läßt er den Geist sich entwickeln in der Form des „wahren Geistes“, des „sich entfremdeten Geistes“ und des „seiner selbst gewissen Geistes“. Die Religionsentwicklung geht durch die Stufen der natürlichen, der Kunst- und der offenbaren Religion hindurch. Nur ausnahmsweise wird die Triadenform von Hegel nicht angewandt (wie im Abschnitt „Selbstbewußtsein“).

Ideengeschichtlich geht die Triplizität auf Kant zurück, der in seiner Kategorientafel eine Anordnung der Kategorien in Gruppen zu je drei vornahm, wobei er erklärte, die dritte Kategorie stehe jeweils eine Vereinigung der ersten und der zweiten Kategorie dar. Allerdings hatte Kant diese Dreiteilung gleichsam erst post festum [im nachhinein] bemerkt, sie war von ihm nicht mit bewußter Zielsetzung zugrunde gelegt worden. Erst bei Fichte wurde die Dreiteilung zum methodischen Prinzip. Bei der dialektischen Entwicklung der Kategorien und Bewußtseinsstufen ging Fichte von dem Rhythmus These-Antithese-Synthese aus. Die erste Stufe bildete den Ausgangspunkt der logischen Entwicklung, in welchem der Widerspruch nur verhüllt existierte. Die zweite Stufe drückte den entwickelten Unterschied und Gegensatz aus, und die dritte Stufe schließlich verkörperte die dialektische Auflösung des Gegensatzes, die Vereinigung der widerstreitenden Momente. Die Triplizität hatte hier den Charakter eines dialektischen Entwicklungs-[145]prinzips, das – des Abstrus-Gekünstelten der Fichteschen Wissenschaftslehre ungeachtet – ein objektives Moment besaß, insofern es das Wirken und die Entfaltung der Widersprüche näher bestimmte. Von Fichte übernahm Schelling die Triade; sie erhielt einen weitgehend formalen Charakter und wurde von Schelling und seiner naturphilosophischen Schule mehr oder weniger äußerlich den Naturerscheinungen oktroyiert, anstatt in ihnen selbst nachgewiesen zu werden.

Gegen diesen Formalismus wendet sich Hegel in der „Phänomenologie“ mit großer Entschiedenheit und betont den objektiven Charakter der Triplizität. Er bekämpft – wobei er den Irrationalismus und Intuitionismus der Schelling-Schule im Auge hat – die „Unmethode des Ahnens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens.“[1] In diesem Zusammenhang weist er denjenigen Gebrauch der triadischen Form – die er als die wahrhafte, dem Inhalt angemessene Form bezeichnet – zurück, wodurch sie zu einem leblosen Schema, einem Schemen gemacht wird und an die Stelle eines wissenschaftlichen Begreifens das Rubrizieren nach Tabellen tritt. Dieser Formalismus, bemerkt Hegel, „meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schemas als Prädikat ausgesagt“ hat.[2] Es ist das apriorische Konstruieren von Zusammenhängen, das Hegel hier zurückweist, das allerdings, was nicht übersehen werden darf, auch seinem Denken nicht fremd war.

Hegel fordert, daß die wissenschaftliche Betrachtung das innere Leben und die Selbstbewegung des Gegenstandes darstellen solle, er fordert damit Objektivität bei der Anwendung der Dialektik. „Das wissenschaftliche Erkennen“, betont der Philosoph, „erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen.“[3] Deshalb wendet sich Hegel [146] gegen das äußerliche Herantragen der Triplizität an die Erscheinungen und erklärt, daß die Dreiheit als solche ein ganz unwesentliches Merkmal sei, das, bei veränderter Betrachtungsweise, auch als

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 41.
[2] Ebenda.
[3] Ebenda S. 45.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Vier- oder Fünfheit usw. gedeutet werden könne. Die triadische Form der Entwicklung müsse sich aus dem Leben, aus der Bewegung des Objekts selbst ergeben. Diesen Gedanken, der in der „Wissenschaft der Logik“ wiederkehrt, hob W. I. Lenin zustimmend hervor.[4]

Allgemein lag Hegels Vorstellung über die Triplizität der Entwicklung die Einsicht zugrunde, daß die Entwicklung einer Erscheinung zur Negation einer gegebenen Entwicklungsstufe führt, und daß diese Negation, dieser entstandene Widerspruch durch eine neue Negation aufgehoben wird. Es war das Schema These – Antithese – Synthese, das hier vorlag und mit dem Fichte diesen Zusammenhang als erster angedeutet hatte. Der Konzeption einer triadischen Entwicklung lag letzten Endes eine mehr oder minder klare Einsicht in die Bewegung der Widersprüche zugrunde, die von der relativen Einheit der Gegensätze zum absoluten Widerspruch, zum Konflikt und schließlich, nach dessen Überwindung, wieder zur relativen Einheit der Gegensätze führt, womit sich in der Tat drei Phasen der Entwicklung einer Erscheinung unterscheiden hassen.

Hierbei muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß in Hegels Betrachtungsweise sich zwei Momente durchdringen. Erstens ist die Triplizität für Hegel, in Übereinstimmung mit Fichte, Signatur eines logischen Prozesses. Ein beliebiger Begriff ist konkret in sich, d. h. er besitzt seinen eigenen Gegensatz als Moment. Die logische Analyse erschließt diesen Gegensatz und stellt ihn als neuen, zweiten Begriff dar (Antithese). Der Widerspruch, wie er hier erscheint, ist also der zwischen dem ersten und dem zweiten Begriff. Die Synthese ergibt einen weiteren, den dritten Begriff, der die beiden ersten – dialektisch negiert – als Momente in sich enthält. Der zweite Aspekt der Hegelschen Betrachtungsweise besteht in [147] einer weniger logischen, als vielmehr objektiven Deutung der Entwicklung. Hier ist der Ausgangspunkt als Keim, Realmöglichkeit usw. definiert, er enthält als Moment in sich die Entfaltung des Keimes, die Freisetzung der inneren Unterschiede, Polaritäten, Gegensätze. Der Widerspruch, wie er hier auftritt, ist zwar einerseits der zwischen Position und Negation. Aber vor allem ist es der Widerspruch, den die entfaltete Existenz eines Dinges einschließt. Die Lösung des Widerspruchs besteht in dem Übergang zu einem dritten Entwicklungsstadium, welches die Lösung der Widersprüche der zweiten Phase der Entwicklung sowie die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Position und Negation und damit die scheinbare Rückkehr der Erscheinung zu ihrem Ausgangspunkt darstellt. Beide Aspekte der Auffassung von der Triplizität, die sich bei Hegel, wie bemerkt, aufs engste durchdringen, sind auf die Einsicht in die bestimmende Rolle des Widerspruchs beim Fortgang von der Position über die Negation zur Negation der Negation fundiert.

Hegels Einsicht trat natürlich in entfremdeter, mystifizierter Form auf. Karl Marx wies im „Elend der Philosophie“ darauf hin, daß die „absolute Methode“ Hegels die Dinge in abstrakte Kategorien verwandelt. „Hat man erst in den logischen Kategorien das Wesen aller Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die *absolute Methode* zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern die auch die Bewegung der Dinge umfaßt.“[5] Gemäß Hegels „absoluter Methode“ besteht die Bewegung der objektiven Weltvernunft, wie Marx ausführt, in folgendem: „Sich zu setzen, sich selbst entgegenzusetzen, und schließlich wieder sich mit sich selbst in eins zu setzen, sich als These, Antithese, Synthese zu formulieren, oder schließlich sich zu setzen, sich zu negieren und ihre Negation zu negieren.“[6] Bei aller Kritik am Hegelschen Mystizismus hebt Marx jedoch auch die wirklichkeitsträchtige Seite der „absoluten Methode“ Hegels her-[148]vor. In diesem Sinne muß man z. B. folgende Bemerkung verstehen: „Was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade

[4] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 154 [LW, Band 38, S. 221, 222].
[5] K. Marx, Das Elend der Philosophie, Dietz Verlag Berlin 1952, S. 127 [MEW, Band 4, S. 128].
[6] Ebenda, S. 128 [Ebenda].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

das Nebeneinanderbestehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie.“[7] Marx wendet diese Erkenntnis alsbald im Sinne einer materialistisch-dialektischen Methodologie auf die Analyse der Gesellschaft, namentlich des Feudalismus und des Kapitalismus, an.[8]

Die von Marx skizzierte „absolute Methode“ Hegels tritt in der „Phänomenologie des Geistes“ bei der Darstellung einer Vielzahl konkreter Entwicklungsprozesse des Bewußtseins auf. So entwickelt sich nach Hegel, wie bereits früher gezeigt, das Selbstbewußtsein in dreifacher Form. Zuerst ist sein Gegenstand das reine ununterschiedene Ich, das Ich in seiner völligen Abstraktheit (These; Setzung des Ich). Diese Unmittelbarkeit aber ist in Wahrheit Vermittlung; denn das Selbstbewußtsein ist seiner selbst nur gewiß durch Aufheben des ihm gegenüberstehenden Andern, des tierischen und pflanzlichen Lebens, zu dem es sich als Begierde verhält (Antithese; Entgegensetzung). Zugleich aber macht das Bewußtsein hierbei die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes, d. h. davon, daß es ihn immer wieder neu erzeugen muß. Die wahre Synthese ist daher erst erreicht, wenn das dem Selbstbewußtsein gegenüberstehende Andere die Negation an sich selbst vollzieht; dies aber kann es, Hegels Darlegungen gemäß, nur als Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein erreicht daher seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein (Synthese; Aufhebung der Entgegensetzung). Die wechselseitige Anerkennung der Selbstbewußtseine ist, wie Hegel sich ausdrückt, die Wahrheit der niederen Entwicklungsmomente. Sie ist das aus [149] der Bewegung des Gegenstandes selbst hervorgehende Resultat, das *an sich* in jenen niederen Stufen bereits vorhanden war. So ist die Synthese die „Wahrheit“ der These und der Antithese.

Das Individuum muß, um zu wissen, was es ist, *handeln.* Das Tun, das Handeln selbst entwickelt sich in dreifacher Weise. Die erste Stufe des Handelns ist durch den Gegenstand gegeben, wie er noch dem Bewußtsein angehört und als Zweck auftritt. Der Zweck ist entgegengesetzt einer Wirklichkeit, in der er noch nicht realisiert ist. Die Überwindung dieses Gegensatzes erfolgt durch die Arbeit, das Tun, die Verwirklichung des Zweckes. Dieser Prozeß stellt das Mittel dar, durch welches aus dem subjektiven Zweck ein objektiver Gegenstand wird und das handelnde Bewußtsein die Möglichkeit erhält, sich selbst zu erfassen. Das dritte ist somit der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, sondern wie er aus dem Subjektiven ins Objektive umgesetzt ist. Jetzt weiß das Individuum, was sein Wesen ist; es weiß es aus der von ihm geschaffenen Wirklichkeit. Denn: „Das Individuum kann ... nicht wissen, was *es ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“[9]

Es zeigt sich an diesem Prozeß zugleich, wie äußerlich das bloße Zählen, wie äußerlich die Triplizität ist, wenn sie als fertiges Schema an die Dinge und Erscheinungen angelegt wird. Denn natürlich kann man sich den Prozeß des menschlichen Handelns in mehr als drei Stufen zerlegt denken – Hegel selbst variiert diese Einteilung – indem man z. B. – was die richtige, materialistische Deutung wäre – mit der gegebenen Wirklichkeit beginnt, den Gegensatz zwischen den Interessen des Individuums bzw. einer bestimmten sozialen Gruppe und dieser Wirklichkeit fixiert, aus welchem die Vorstellung einer zu verändernden Wirklichkeit in der Form eines bestimmten Zwecks hervorgeht usw.

[7] Ebenda, S. 133.
[8] Ebenda, S. 141 ff. – Die entscheidende Bedeutung, die Hegels dialektische Methode für die Bearbeitung der politischen Ökonomie des Kapitalismus durch Marx erlangte, geht aus folgender brieflicher Äußerung von Marx hervor: „In der *Methode* des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich by mere accident [durch bloßen Zufall]... Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte“ (K. Marx, F. Engels, Briefwechsel, II. Band, Berlin 1949, S. 341 [MEW, Band 29, S. 260])
[9] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 287.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Hegel bemüht sich, wie sich zeigte, die triadische Form der Entwicklung, charakterisiert durch die Stufen These (Setzung, Position), Antithese (Entgegensetzung, Negation) und Synthese (Aufhebung des Gegensatzes, Negation der Negation), als aus dem [150] Gegenstand selbst hervorgehend, durch ihn bedingt, darzustellen. Dies ist zweifellos eine materialistische Tendenz. Andererseits aber trägt die Triplizität bei ihm einen ideellen Charakter, sie wird idealistisch gedeutet, insofern es vor allem die jeder Entwicklung überhaupt zugrunde liegende geistige Substanz ist, die sich triadisch entwickelt. Der Geist, stellt Hegel fest, muß aus der Allgemeinheit, die ihm zunächst eigen ist, zur Einzelheit und Wirklichkeit übergehen. Dies geschieht durch das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, vermöge dessen konkrete, geistbestimmte Wirklichkeiten in der Welt erzeugt werden, gesellschaftliche Zustände, die das Gepräge menschlicher Vorstellungen, Interessen usw. tragen. Die Aufhebung des dadurch entstandenen Gegensatzes geschieht durch die Erkenntnis, die Hegel als Tätigkeit des Geistes an seinen eigenen Produkten definiert. Die Natur des Geistes ist es, wie Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie bemerkt, nicht, zu ruhen, sondern zu produzieren, tätig zu sein und zu existieren nur durch seine Produktion, seine Tätigkeit. Die Bewegung des Geistes ist seine Entwicklung, und diese vollzieht sich in einem dreistufigen Fortschreiten. Denn bei der Entwicklung muß zunächst etwas da sein, das sich entwickelt: der Keim, die Anlage, die reale Möglichkeit. Der zweite Schritt besteht darin, daß der Keim, das Eingehüllte, sich entwickelt, sich entfaltet. Das heißt, das vorher Verborgene tritt in die äußere Wirklichkeit, in die entfaltete Existenz über. Das Dritte ist die Rückkehr zum Ausgangspunkt als Einheit der beiden niederen Stufen – eine Einheit, die nach Hegels Worten erst der Geist wahrhaft erreicht. Die konkrete Entwicklung des Geistes verwirklicht sich in einer Reihe von natürlichen und gesellschaftlichen Sphären, die jeweils Kreise (Negationen von Negationen), Formen der Rückkehr zu sich selbst darstellen, und die ganze Bewegung des Geistes, seine Odyssee und Rückkehr in sich, ist ein großer Kreis von Kreisen.

Es ist also wesentlich die Struktur der Entwicklung des Geistes, wie sie Hegel angibt, welche die Triplizität in den einzelnen Momenten der Entwicklung der Wirklichkeit bedingt. Hegel vermochte sein Programm einer objektiven Analyse der Entwicklung [151] nicht durchzuhalten, sondern der von ihm geforderte Objektivismus war seinen Grundlagen nach idealistischer Subjektivismus. „Das Geistige allein“, schreibt Hegel in der „Phänomenologie“ „ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, – das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; – oder es ist *an und für sich*.“[10] Indem der Geist das an und für sich Seiende ist, vollzieht er jene eben dargestellte dialektische Entwicklung. Den Anfang bildet das Ansich, das Allgemeine, Abstrakte, Unentwickelte; das Fürsich ist das Resultat, die entfaltete Wirklichkeit, und das Anundfürsich ist die triadisch gegliederte Totalität eines bestimmten Entwicklungsablaufes.

Der rationelle Sinn der Hegelschen Auffassung von der Triplizität liegt in der Annahme, daß sich alle Entwicklung gemäß der Negation der Negation spiralförmig vollzieht. Zugrunde liegt, wie bereits mehrfach betont, das Ausgehen von der Betrachtung der Widersprüche in ihrer Entwicklung. Eine gegebene Entwicklungsstufe stellt sich zunächst als Position, als ein Zustand dar, in dem die Widersprüche sich noch nicht in aller Entschiedenheit herausgebildet haben. Die Negation dieses Zustandes besteht in der Entfaltung der inneren Widersprüche jener Erscheinung, vom „Ansichsein“ geht die Entwicklung ins „Außersichsein“ über; die Widersprüche spitzen sich immer mehr zu. Die Negation der Negation, die eine scheinbare Rückkehr zum Ausgangspunkt darstellt, bedeutet die Lösung der Widersprüche, die Stufe des „Fürsichseins“. Somit geht die Entwicklung von der Einheit über den Gegensatz zur Einheit

[10] Ebenda, S. 24.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

(auf höherer Stufenleiter) zurück. Dies ist das Schema einer jeden Entwicklung in Natur, Geschichte und Denken, das Hegel in der Bewegung des Geistes und der Begriffe zu erfassen gesucht hat.

Man muß hierbei allerdings beachten, daß Hegel den drei Stufen der Bewegung und Entwicklung eines Systems jeweils konkrete Erscheinungen zuordnet. Dadurch wird der Zusammenhang der [152] Negation der Negation mit der Bewegung der Widersprüche verdunkelt. So entwickelt sich der „Geist“ in der „Phänomenologie“ als „wahrer Geist“ (Position), „sich entfremdeter Geist“ (Negation) und „seiner selbst gewisser Geist“ (Negation der Negation). In der Rechtsphilosophie geht die Entwicklung vom „abstrakten Recht“ über die „Moralität“ zur „Sittlichkeit“ über. Damit ist die Negation, die zweite Stufe, nicht bloß als Phase des Hervortretens des Gegensatzes, sondern auch als konkrete, spezifische Erscheinung durch die erste Stufe bedingt. Dasselbe gilt von der dritten Stufe in ihrem Verhältnis zu den beiden ersten. Da auch im Marxismus, beim gegenwärtigen Stand der Diskussion des Gesetzes der Negation der Negation, die drei Phasen der Negation der Negation als unterschiedliche, selbständige Erscheinungen verstanden werden, ergeben sich naturgemäß Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Grades der Allgemeingültigkeit und bei der Angabe der Bedingungen der Wirkungsweise dieses Gesetzes. Denn mit der Aufzählung von Beispielen für die Negation der Negation ist es natürlich nicht getan; es gilt, die innere Notwendigkeit dieses Gesetzes aufzuzeigen.

Mir scheint, daß das nur so geschehen kann, daß das Gesetz der Negation der Negation als Konkretisierung des Gesetzes der Einheit und des Kampfes der Gegensätze verstanden wird, d. h. daß bei der Analyse der Negation der Negation ausgegangen wird von der Untersuchung der Bewegung der konkreten Widersprüche der Erscheinungen. Als klassisches Modell für diesen Zusammenhang kann die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft dienen. Die erste Stufe wird hier von der Urgemeinschaft repräsentiert, jener Gesellschaftsordnung, in der noch keine sozialen Gegensätze bestanden. Diese begannen sich vielmehr erst im Laufe der Zeit (zunächst) als reale Möglichkeiten herauszubilden, der Übergang dieser Möglichkeiten in die Wirklichkeit stellte den Übergang von der ersten Stufe (Position) zur zweiten Stufe (Negation) dar. Die zweite Stufe in diesem Entwicklungsablauf wird durch die Klassengesellschaft verkörpert. Diese befindet sich im Gegensatz zur Urgesellschaft, und zwar in der [153] Weise, daß sie deren dialektische Negation darstellt. Als zweite Stufe im Entwicklungsablauf ist sie ferner dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die Widersprüche und Gegensätze, die sozialen Antagonismen, nunmehr entfaltet und real existieren. Notwendigerweise folgt daher auf die zweite Entwicklungsstufe eine dritte, jene nämlich, in der die sozialen Gegensätze gelöst sind: der Kommunismus (Negation der Negation). Der Widerspruch zwischen Position und Negation ist insofern getilgt, als einerseits alle Errungenschaften der Klassengesellschaft im Kommunismus aufbewahrt sind und als andererseits die soziale Struktur des Urkommunismus im Sinne des Fehlens sozialer Antagonismen – wiederhergestellt ist. Insofern liegt eine scheinbare Rückkehr zum Ausgangspunkt vor.

Der geschilderte Sachverhalt wird von Friedrich Engels im „Anti-Dühring“ dargestellt.[11] Auch die andern von ihm verwandten Beispiele für Negation der Negation weisen mehr oder weniger deutlich die hier entwickelte Struktur auf. So stellt die Pflanze, die aus dem Gerstenkorn hervorgeht, die Entfaltung der im Gerstenkorn „angelegten“ Unterschiede, Polaritäten und Widersprüche dar, und das neue Gerstenkorn verkörpert die Synthese dieser Widersprüche und damit die Rückkehr zum Ausgangspunkt auf höherer Stufenleiter. Ebenso stellt der Gegensatz von Materialismus und Idealismus als Reflektion sozialer Gegensätze eine notwendige Durchgangsstufe in der Entwicklung der Philosophie dar, welche vom Siegeszug des dialektischen Materialismus abgelöst wird.

[11] F. Engels, Anti-Dühring, S. 169 [MEW, Band 20, S. 131 f.].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Man muß also, wenn man die Negation der Negation materialistisch interpretieren will, nach den objektiven Bedingungen fragen, die den Übergang einer Erscheinung in die Negation und die spätere scheinbare Rückkehr zum Ausgangspunkt bewirken. Diese objektiven Bedingungen sind in der Entfaltung der realen Gegensätze und Widersprüche der betreffenden Erscheinung zu suchen. Geht man in dieser Weise an das Verständnis der Negation [154] der Negation heran, dann verliert sie den gekünstelten Charakter, den sie mitunter in Darstellungen der marxistischen Philosophie besitzt[12], und es wird einer formalistischen Deutung dieses Gesetzes entgegengewirkt.[13]

[155] Wenn im Gesetz der Negation der Negation die Triplizität in die Form zeitlicher Folge auseinandergelegt ist, so tritt sie in Hegels Philosophie auch in einer mehr strukturell-statischen Weise in der Form des Schlusses auf. Hegel faßt in seiner Philosophie solche Formen wie Urteil und Schluß nicht als lediglich subjektiv auf, sondern gibt ihnen zugleich eine objektive Bedeutung. Es liegt dies auf der Linie seiner Kritik an der Trennung von Objekt und Subjekt, wie sie durch die Philosophie Kants und Fichtes gegeben war. Allein die Objektivierung der Kategorien des Denkens geschieht bei Hegel nicht auf materialistischem Wege, in dem Sinne, daß er die Denkform als *Widerspiegelung* objektiver Strukturen der Außenwelt aufgefaßt hätte. Vielmehr legt Hegel seine These von der Identität von Denken und Sein zugrunde und nimmt an, daß die Begriffe und Denkformen eine zugleich objektive und subjektive Bedeutung haben, und zwar in der Weise, daß sie Ausdruck der objektiven Vernünftigkeit alles Wirklichen seien.

---

[12] Vgl. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1/2/1960, S. 85 f. – Daß hierdurch bürgerlichen Angriffen auf den Marxismus Vorschub geleistet wird, ist offensichtlich. So stellt E. Topitsch die Negation der Negation als beliebig manipulierbar hin. Gleichzeitig will er die Triplizität als das „dreiphasige Erlösungsschema“ auf religiöse Quellen zurückführen. Für ihn ist, wie für alle andern bürgerlichen „Marxkritiker“, der Marxismus seinem Wesen nach nichts anderes als Eschatologie. Wenn Topitsch schreibt, Marx übertrage „den dialektischen Heilsrhythmus aus dem Bereich des Spekulativen in den der sozialen Praxis“ (Ernst Topitsch, Marxismus und Gnosis; in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wirklichkeit, Neuwied, 1961, S. 262), so sieht er hartnäckig an der Tatsache vorbei, daß Marx, ebenso wie Engels und Lenin, jede Anwendung der Dialektik als Schablone strikt verwarf und das wissenschaftliche, unvoreingenommene Studium der Wirklichkeit zu seinem Grundprinzip machte.

[13] In dem hier entwickelten Sinne bestimmt auch A. M. Minassjan den Inhalt des Gesetzes der Negation der Negation (A. M. Minassjan, Das Gesetz der Negation der Negation, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/2/1960, S. 62 ff.). Man muß dem Verfasser zustimmen, wenn er schreibt: „Die Negation der Negation hat das Wirken des Gesetzes der Einheit und des Kampfes der Gegensätze zum Inhalt“ (S. 72). Allerdings ist es nicht zutreffend, daß das Gesetz vom dialektischen Widerspruch nicht auch das Moment der scheinbaren Rückkehr zum Ausgangspunkt einschließt (S. 73). Die Bewegung der Widersprüche führt ständig zu dieser Rückkehr, indem sie die relative Wirkungsgleichheit der Gegensätze in der Anfangsetappe der Entwicklung der Widersprüche auf höherm Niveau reproduziert. Man kann daher auch nicht mit der Einschränkung einverstanden sein, der Minassjan die extensionale Gültigkeit der doppelten Negation unterwirft (S. 85). Wenn man die Negation der Negation in so engen Zusammenhang mit dem Wirken der Widersprüche bringt, wie das Minassjan richtig tut, dann besitzt die doppelte Negation die gleiche Allgemeingültigkeit wie das Wirken des Widerspruchs. (Das hebt völlig richtig B. M. Kedrow hervor, der in seiner Broschüre „Gibt es eine Höherentwicklung? Über das Gesetz der Negation der Negation“, Leipzig/Jena, 1959, S. 11, schreibt: „Nach der ersten Negation vollzieht sich und muß sich immer und überall in Wirklichkeit eine zweite Negation vollziehen, die innerlich mit der ersten Negation verbunden ist.“) Die selbständige Bedeutung des Gesetzes der Negation der [155] Negation besteht vor allem darin, daß es die Form großer Entwicklungsabläufe näher bestimmt, daß es die Spiralförmigkeit der Entwicklung aufzeigt. Es ist bedauerlich, daß in den Heften „Wissenschaftliche Weltanschauung“ keine Klarheit, sondern eher Verwirrung in das Verständnis des Gesetzes der Negation der Negation gebracht wird. Schon die äußerst knappe Behandlung (Heft 3, S. 64-66) läßt vermuten, daß die Autoren von der selbständigen Bedeutung dieses Gesetzes nicht sehr überzeugt waren. Außerdem wird z. T. die dialektische Negation mit diesem Gesetz zusammengeworfen. Die Charakteristik des Gesetzes der Negation der Negation (S. 64) wirkt gekünstelt und ist nicht geeignet, von der Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes zu überzeugen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Hegel konstatiert einen *Übergang* vom Urteil zum Schluß; dies geschieht z. B. in dem Kapitel „Die Welt des sich entfremdeten Geistes“. Hegel spricht hier – er hat die Welt des Feudalismus vor Augen – von dem „edelmütigen“ und dem „niederträchtigen“ Bewußtsein. Der Unterschied zwischen beiden ergibt sich aus ihrem Verhalten zu Staatsmacht und Reichtum. Das edelmütige Bewußtsein bejaht beide und anerkennt sie. Das niederträchtige Bewußtsein hingegen betont den Gegensatz, in dem es sich zu [156] Staatsmacht und Reichtum befindet, es verhält sich feindselig zu beiden. „Diese Beziehungen“, stellt Hegel fest, „drücken nun erst das *Urteil* aus, Bestimmung dessen, was die beiden Wesen als *Gegenstände* für das Bewußtsein sind, noch nicht *an* und *für sich*“.[14] Das Urteil ist folglich noch nicht die ganze Wahrheit, es ist noch einseitig und muß in eine höhere Form übergehen. „Dies geschieht, indem das *Urteil* zum *Schlusse* wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Notwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urteils hervortritt.“[15] Das edelmütige Bewußtsein, legt Hegel dar, definiert im Urteil seine Stellung der Staatsmacht gegenüber so, daß sie die allgemeine Substanz ist, deren es sich als Verkörperung seines eigenen Wesens bewußt ist. Indem es sich so *positiv* auf die Staatsmacht bezieht, verhält es sich, wie Hegel meint, zugleich *negativ* gegen seine eigenen, persönlichen Zwecke und Interessen. Es entsteht der von Hegel so genannte Heroismus des Dienstes, das Aufgehen im Dienst an den Belangen des Staates. Das einzelne, persönliche Interesse wird dem allgemeinen Interesse untergeordnet und dieses dadurch überhaupt erst verwirklicht. „Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Dasein überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseiende Bewußtsein durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet.“[16] Es hat sich somit eine vermittelnde Bewegung, ein Schluß ergeben, das Allgemeine ist mit dem Individuum und dies seinerseits mit dem Allgemeinen zusammengeschlossen, und zwar auf dem Wege einer Entfremdung des Individuums seinen persönlichen Interessen gegenüber.

Der Schluß ist, nach Hegels Worten, eine *mittelbare* Beziehung, wo zwei Erscheinungen durch eine dritte miteinander verbunden sind. So gelangt das „unglückliche Bewußtsein“ zu einer mittelbaren Beziehung zu dem „unwandelbaren Bewußtsein“ durch die Mitte, welche der „Diener“ Gottes und der Menschen, der Priester, bildet. „Denn diejenige Beziehung“, definiert Hegel, „ist eine *vermittelnde*, worin die Bezogenen nicht ein und dasselbe, sondern [157] ein *Anderes* füreinander und nur in einem Dritten eins sind; die *unmittelbare* Beziehung aber heißt in der Tat nichts anderes als die Einheit.“[17] Eine solche vermittelnde Beziehung liegt, wie Hegel zeigt, im Erkenntnisprozeß vor. Die beiden zu vermittelnden Extreme sind das Innere, das Wesen der Dinge und der menschliche Verstand. Die Mitte zwischen ihnen bildet die Erscheinung der Dinge, die sich der Mensch in Form der Sinneserkenntnis aneignet. Hegel bezeichnet das ganze Verhältnis als einen Schluß und stellt in dem Abschnitt „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“ die Bewegung dieses Schlusses dar.

Eine vermittelnde Beziehung, einen Schluß konstatiert Hegel auch beim Leben. Das eine Extrem bildet hier, Hegels Darstellung zufolge, das Leben als Allgemeines, als Gattung, das andere Extrem das „allgemeine Leben“ als Einzelnes, als „allgemeines Individuum“, d. h. die Individualität als solche. Die Mitte aber wird hergestellt einmal durch die bestimmte Allgemeinheit, die Art, zum anderen durch die wirkliche, die einzelne Individualität. So ist die Mitte aus beiden Extremen zusammengesetzt, was überhaupt, wie Hegel betont, die Natur der Mitte, des verbindenden Glieds einer vermittelnden Beziehung ist. So ist in dem Schluß Allgemeines – Besonderes – Einzelnes das Besondere die Mitte; es ist allgemein gegenüber dem Einzelnen und einzeln gegenüber dem Allgemeinen, vereinigt also die Merkmale der vermit-

[14] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 359.
[15] Ebenda, S. 360.
[16] Ebenda.
[17] Ebenda, S. 461.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

telten Extreme in sich. Dieser Sachverhalt zeigt sich auch im antiken Epos. Hier ist, nach Hegels Worten, ein Schluß vorhanden, worin das Extrem der Allgemeinheit von der Götterwelt, das Extrem der Einzelheit durch den Sänger verkörpert wird. Die Mitte, die Besonderheit, bildet das Volk in seinen Helden. Diese sind einzelne Menschen wie der Sänger, aber zugleich mit der Bedeutung des Allgemeinen ausgestattet, „wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.“[18]

Hegel hat mit der Kategorie des Schlusses zweifellos eine objektive Beziehung erfaßt, die immer dort vorliegt, wo zwei entgegen-[158]gesetzte Erscheinungen oder Prozesse durch ein Drittes vermittelt und miteinander in Zusammenhang und Wechselwirkung gebracht werden. Offenbar handelt es sich hierbei um einen allgemeinen Sachverhalt; es ist also nicht die Ausnahme, daß Gegensätze durch eine dritte Erscheinung vereinigt sind, sondern die Regel. Denn Gegensätze sind dadurch definiert, daß sie sich zugleich ausschließen und bedingen. Das Bedingen der Gegensätze aber ist immer durch eine dritte Erscheinung vermittelt, sei es, daß die Gegensätze *an* dieser Erscheinung auftreten, sei es, daß sich ihr aufeinander Wirken *durch* diese Erscheinung (vermittels ihrer) vollzieht, sei es, daß, wie schon Fichte gesehen hatte, sie *unter* eine allgemeinere Erscheinung subsumiert werden können. Hegel hat in der „Wissenschaft der Logik“ die Allgemeingültigkeit des Schlusses herausgearbeitet und die Feststellung getroffen, daß *alles* ein *Schluß* ist. In der Tat verkörpern alle Dinge und Erscheinungen einen Schluß schon deswegen, weil sie Einzelnes und Allgemeines, Notwendiges und Zufälliges, Wesentliches und Unwesentliches usf. zusammenschließen.

Es ergibt sich, daß nicht nur das Gesetz der Negation der Negation, sondern auch der Schluß eng mit dem Gesetz der Einheit und des Kampfes der Gegensätze zusammenhängt. Der Begriff Schluß gibt eine nähere Bestimmung der Form der Verwirklichung der Einheit und Wechselwirkung von Gegensätzen. Die Vermittlung, als wesentliches Moment des Schlusses, erweist sich als Sachverhalt von umfassender Bedeutung. Nach Hegels Lehre stellen alle Dinge eine Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung dar, eine These, die Lenin[*] als Aussage über den universellen Zusammenhang in der Welt wertete. Die Vermittlung der Gegensätze stellt einen Spezialfall der allgemeinen Vermittlung, des universellen Zusammenhangs, dar. Eine Vermittlung von Gegensätzen liegt z. B. in kybernetischen Systemen vor. Jeder Nachrichtenkanal stellt eine Vermittlung der Sendeseite mit der Empfangsseite her, und das Ganze bildet einen Schluß.[18a] Auch der Arbeitsprozeß verkör-[159]pert einen vermittelnden Schluß, was schon Hegel sah und was Karl Marx im „Kapital“ mit folgenden Worten hervorhebt: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“[19] Die Extreme Mensch und Natur werden durch die Arbeit vermittelt und erhalten so die Form eines Schlusses. Die gleiche Beziehung weist Marx im Austauschprozeß der Ware und in einer Fülle anderer Sachverhalte der Ökonomik nach. In den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ untersucht Marx in eindringender Weise die Vermittlungen, die das System der ökonomischen Beziehungen der Menschen konstituieren. Er stellt fest, daß Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion einen Schluß bilden, in welchem die Mitte von Distribution und Austausch verkörpert wird.[20] Die Rolle eines notwendigen Vermittlers zwischen Produktion und Konsumtion spielt, nach einer anderen Feststellung von

[18] Ebenda, S. 508.
[*] LW, Band 38, S. 136 f.
[18a] Damit ist allerdings die von Hegel festgehaltene Kennzeichnung der Glieder eines Schlusses als Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit [159] preisgegeben, doch erscheint dies im Interesse der Erschließung des objektiven Gehalts der Hegelschen Ausführungen gerechtfertigt.
[19] K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 185 [MEW, Band 23, S. 192].
[20] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 10 f. [MEW, Band 42, S. 24 f.]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Marx, das Geld.[21] Zugleich weist Marx allerdings mit Recht darauf hin, daß mit der Kennzeichnung solcher Verhältnisse als Schlüsse über deren *Wesen* noch nicht viel gesagt ist. Die inneren Beziehungen in einem Schluß können von ganz verschiedenem Charakter sein, weshalb stets eine konkrete Analyse des gegebenen Verhältnisses erforderlich ist.

Die Kategorie Vermittlung, wie sie dem Begriff Schluß inhärent ist, besitzt, wie sich ergab, einen objektiven Charakter. Bei Hegel ist sie freilich, was nicht übersehen werden darf, durch die politisch konservative Einstellung des Philosophen geprägt. Ihr liegt die Idee der Versöhnung der Gegensätze zugrunde. So sucht Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Vermittlung von Fürst und Volk durch Stände und Regierungsgewalt nachzuweisen. Karl Marx, der diese Versuche eingehend kommentierte und kritisierte, warf Hegel vor, [160] die „Absurdität der Vermittlung“ als „*spekulatives Mysterium* der Logik“ eingeführt zu haben.[22] Die politisch konservativen Schlußfolgerungen, mit denen Hegel seine Konzeption des Schlusses und der Vermittlung verband, heben jedoch nicht die Bedeutung und den objektiven Kern der Darlegungen Hegels zu diesem Problem auf. [161]

[21] Ebenda, S. 128.
[22] K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 292.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

VIII. Allgemeines – Einzelnes

Das Bemühen um ein dialektisches Herangehen ist kennzeichnend für Hegels Darlegungen über das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem. Die Metaphysik war hier mit den Schwierigkeiten, die sich aus ihren falschen methodischen Gesichtspunkten ergaben, nicht fertig geworden. Das zeigte sich z. B. bei dem sogenannten Induktionsproblem. Es ging dabei um die Frage, wie die Erkenntnis, von sinnlichen Einzelerfahrungen ausgehend, zu Feststellungen *allgemeinen*, gesetzmäßigen Charakters gelangen könne. Das allgemeingültige Urteil erschien dabei als die vollzogene Summierung einer unendlichen Anzahl von Einzelfeststellungen, d. h. es konnte faktisch nie realisiert werden und blieb vom Einzelnen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Hume hatte, von solchen Voraussetzungen ausgehend, im Kampf gegen den Materialismus die Behauptung aufgestellt, es gebe überhaupt kein allgemeingültiges Wissen, sondern alle als allgemeingültig formulierten Erkenntnisse besäßen lediglich Wahrscheinlichkeitscharakter. Dieser Schlußfolgerung trat Kant entgegen, er bemühte sich nachzuweisen, daß sehr wohl Erkenntnis allgemeingültigen Charakters möglich sei. Allein Kant verstand das Problem nicht materialistisch und nicht dialektisch zu lösen; er suchte seine Zuflucht beim Apriorismus und ließ die allgemeinste Struktur der Außenwelt Funktion des erkennenden Subjekts sein. Das Allgemeine wurde hier apriorisch-idealistisch dem Bewußtsein vindiziert [beansprucht], das sinnliche Einzelne als der Außenwelt zugehörig betrachtet, d. h. die Kluft zwischen Allgemeinem und Einzelnem blieb bestehen. Erst Herder, der bedeutende Dialektiker, packte [162] das Problem von der richtigen Seite an; bei Anerkennung des Materialismus in der Erkenntnistheorie betonte er das objektive sich Durchdringen von Einzelnem und Allgemeinem; in der Einzelerscheinung, so erklärte er, erfasse der Wissenschaftler, der Forscher zugleich Allgemeingültiges.

Ein anderes Gebiet, auf dem die metaphysische Entgegensetzung von Einzelnem und Allgemeinem sich bemerkbar machte, war das der Gesellschaftsauffassung. Die progressive Bourgeoisie propagierte, im Kampf gegen die Unterdrückung der Persönlichkeit durch den Feudalismus, den Kult der Individualität, sie forderte, daß die Organisation des Staates das Wohl und die Interessen des einzelnen besorgen müsse. So progressiv diese These zu jener Zeit war, so lag ihr doch, methodisch gesehen, eine metaphysische Denkweise, das Verkennen der Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem zugrunde; der kollektivistische, gesellschaftliche Charakter des Individuums – auch des bürgerlichen Individuums – blieb vielfach unbeachtet, und damit lag, ganz abgesehen von der theoretischen Unmöglichkeit für die Bourgeoisie, eine wissenschaftliche Gesellschaftskonzeption zu entwerfen, rein methodisch ein falsches Herangehen an das Verständnis des Gesellschaftlichen vor.

Ein ähnlicher Mangel machte sich auf dem Gebiet der Ethik bemerkbar. Während die einen – z. B. Holbach und Helvetius in Frankreich, Forster, Einsiedel u. a. in Deutschland die individuellen Triebe und Neigungen als Kriterien der Moral in den Vordergrund stellten, suchten andere – wie Kant und Fichte – das Gesellschaftliche bei der Fixierung des moralischen Gehaltes menschlicher Handlungen stärker geltend zu machen. Bei beiden Anschauungsweisen blieb jedoch die Frage des wirklichen dialektischen Verhältnisses von persönlichen und gesellschaftlichen Interessen und Pflichten ungeklärt.

Diese theoretisch-methodischen Unzulänglichkeiten waren es, bei denen Hegel ansetzte; von ihnen ausgehend, suchte er dialektische Gedankengänge zur Geltung zu bringen. Und wenn auch offensichtlich ist, daß für die Lösung dieser Probleme vor allem der *Materialismus* erforderlich ist, so ist andererseits unverkennbar, [163] daß Hegel als genialer Dialektiker einige bemerkenswerte methodische Ansätze geltend zu machen verstand. In der „Phänomenologie des Geistes“ hebt er immer wieder die Einheit, das sich Bedingen und sich Durchdringen

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

von Einzelnem und Allgemeinem hervor. Das zeigt sich, wie bereits früher ausgeführt, schon bei der Betrachtung des Erkenntnisvorgangs. Die Erkenntnis hebt an mit dem Bewußtwerden von Einzelnem; die sinnliche Empfindung erschließt diese oder jene einzelne Seite an dem Gegenstand. Aber dieses Einzelne besitzt, wie die Erfahrung des Bewußtseins selbst zeigt, bereits die Merkmale des Allgemeinen. Das Hier und Jetzt, eine bestimmte sinnliche Qualität das sind bereits allgemeine Bestimmungen, die *diesem* Einzelnen so gut wie *jenem* zukommen. Das Allgemeine, stellt Hegel daher mit Recht fest, ist das der sinnlichen Gewißheit eigentlich zugrunde Liegende. Selbst das Aussprechen des Einzelnen, die Feststellung, daß es sich um ein einzelnes Ding usw. handelt, trägt allgemeinen Charakter: „Sage ich: ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als *ganz Allgemeines*, denn Alle sind ein einzelnes Ding ...“[1] So hat auch die Wahrnehmung den Zweck, allgemeine Merkmale und Eigenschaften der Dinge zu fixieren; niemals geht es der Erkenntnis schlechthin um Einzelnes; indem sie es mit Einzelnem zu tun hat, forscht sie vielmehr immer zugleich nach dem Allgemeinen und Wesentlichen.

Diesen Gesichtspunkt macht Hegel auch bei der Erörterung des Induktionsproblems geltend, wobei er allerdings, im Unterschied zu Herder, letzten Endes im objektiven Idealismus die Auflösung des Problems sieht. Die beobachtende Vernunft, so führt Hegel aus, die noch nicht die „Wahrheit“ des absoluten Idealismus erfahren hat, hält das von ihr gefundene Gesetz nicht für einen Ausdruck der objektiven Weltvernunft, sie meint, darin etwas dem subjektiven Geiste Fremdes, d. h. einen materiellen äußeren Zusammenhang, vor sich zu haben. (Schon hier wird offenbar, daß Hegels Erörterung des Induktionsproblems auf einer antimaterialistischen [164] Grundlage erfolgt.) Diese ihre Meinung, erklärt Hegel, widerlegt sie indes durch die Tat, denn sie nimmt die Allgemeinheit nicht in dem Sinne, daß *alle* einzelnen Dinge die Wahrheit des Gesetzes erwiesen haben müßten, ein Prozeß, der ja, wie schon Hume und Kant bemerkt hatten, gar nicht durchführbar wäre. Sondern sie nimmt sie als etwas das sinnliche Einzelne Transzendierende, als Ausdruck der objektiven Vernunft. Das beobachtende Bewußtsein fordert nicht, daß, um die Wahrheit des Fallgesetzes zu erweisen, mit allen Steinen oder sonstigen Dingen Versuche durchgeführt werden, sondern es begnügt sich damit, daß dies wenigstens mit sehr vielen Dingen geschehen sein müsse. Erst wenn es um die Frage der strengen Notwendigkeit solcher durch Beobachtung von Einzeltatsachen gefundenen Gesetze geht – das war eben die von Hume und Kant zur Diskussion gestellte Problematik –, setzt die „beobachtende Vernunft“, das wissenschaftliche Bewußtsein auf dieser noch niederen Stufe seiner Entwicklung, die Wahrheit der Sache selbst zur bloßen Wahrscheinlichkeit herab, weil sie die objektive Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem nicht versteht. (Mit diesen Worten übt Hegel Kritik an dem Positivismus und subjektiven Idealismus Berkeley-Humescher Prägung, den er stets als *schlechten* Idealismus bezeichnete. Andererseits zeigt sich aber auch, daß Hegel den Humeschen Agnostizismus nicht wissenschaftlich einzuschätzen vermag; er tritt in Hegels Darstellung als eine auf erkenntnisimmanenten Bedingungen beruhende philosophische Haltung auf.)

Hegel drückt den Mangel des Humeschen Skeptizismus so aus, daß die beobachtende Vernunft noch nicht die Einsicht in den reinen Begriff erreicht habe, der als Allgemeines allen einzelnen Erscheinungen zugrunde liege. Es bestätigt sich hier, daß Hegels dialektische Hinweise zur Lösung grundlegender philosophischer Probleme zugleich im Dienste seines objektiven Idealismus standen; die Dialektik sollte zugleich und vor allem die Wahrheit des absoluten Idealismus erweisen.

Daß der Stein fällt, ist, nach Hegel, dem beobachtenden Bewußtsein darum wahr, weil der Stein schwer ist und der Schwere an sich [165] die wesentliche Beziehung zur Erde bei-

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 88.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

wohnt. Es ist das *Gesetz*, auf das dieses Bewußtsein reflektiert; das Gesetz ist das Allgemeine, das sich in jeder einzelnen Erscheinung darstellt und das, nach Hegels idealistischer Lehre, seinem Wesen nach Begriff ist. Hegel bringt also einerseits richtig zum Ausdruck, daß in allen Einzelerscheinungen zugleich Allgemeines, Gesetzmäßiges vorhanden ist, aber andererseits gibt er dieser Einsicht eine sehr entschieden idealistische Wendung. So meint er, daß der Naturwissenschaftler – das beobachtende Bewußtsein – instinktiv darauf ausgehe, das Gesetz und seine Bedingungen „zum Begriffe zu reinigen“. Durch das Anstellen von Versuchen solle ermittelt werden, was die allgemeinen Bedingungen des Gesetzes sind; dies Vorgehen aber soll, nach Hegel, nichts anderes bedeuten, „als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben und alle Gebundenheit *seiner Momente an bestimmtes Sein zu tilgen.*“[2] So legt Hegel dem naturwissenschaftlichen Denken einen a priori innewohnenden Drang zur idealistischen Weltauffassung bei und bestimmt das Gesetzmäßig-Allgemeine fälschlich als nicht materiell, sondern als von geistigem Wesen. Das Resultat der Erfahrungen der beobachtenden Vernunft ist daher für den objektiven Idealisten Hegel „das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Sein befreit, ... als *Begriff*, der im sinnlichen Sein vorhanden, aber in ihm selbständig und ungebunden sich bewegt ...“[3]

Hegel ist, wie sich ergibt, dem metaphysischen Herangehen an das Problem des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem in der Erkenntnis überlegen durch die dialektischen Gesichtspunkte, die er geltend macht, aber eine wirklich wissenschaftlich gültige Lösung konnte er von seiner idealistischen Position aus nicht geben, sondern das Problem wurde von ihm in hohem Maße mystifiziert. Ganz anders waren die Prämissen, von denen aus Herder an die Lösung dieser Frage heranging. Für Herder, den entschiedenen Gegner des spekulativen deutschen Idealismus, existierten All-[166]gemeines und Besonderes gleicherweise objektiv, und es gab bei ihm nicht den Versuch, dem Allgemeinen einen ideellen Charakter beizulegen. Mit diesem dem Wesen nach materialistischen Herangehen verband Herder das Bekenntnis zu einer dialektischen Auffassung des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnem. Herder bemühte sich – in der „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ – das Gewinnen von Allgemeinbegriffen durch den Menschen mittels einer materialistischen Erkenntnisauffassung zu erklären, er leitete die Notwendigkeit der Bildung von Begriffen aus den Lebensbedingungen der Menschen ab. Die erkenntnistheoretische Problematik des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem, mit der sich Hume, Kant und Hegel auseinandergesetzt hatten, löste Herder auf die am meisten wissenschaftliche Weise. Er zeigte, daß die Wissenschaft in Besonderen allgemeingültig das Allgemeine erweist, er legte seiner Lösung des Problems die Erkenntnis der objektiven Dialektik des Einzelnen und des Allgemeinen zugrunde. Allerdings macht man beim Studium der „Metakritik“ die Feststellung, daß der Begriff des Allgemeinen bei Herder noch nicht mit voller Klarheit gefaßt ist. Sondern unter dem Allgemeinen versteht Herder vielfach die bloße *Summe* des Einzelnen, sein Begriff des Allgemeinen hat gleichsam noch einen empiristischen Charakter. Bei Hegel ist dieser Mangel z. T. überwunden, aber um den Preis eines entschiedenen Idealismus, d. h., der Fortschritt, den Hegel erzielte, war zugleich ein Rückschritt, war ein Übergang zum Idealismus. All das zeigt nur, daß eine bis zu Ende wissenschaftliche Dialektik vor dem Marxismus nicht möglich ist; die noch herrschende vorwissenschaftliche Auffassung vom Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft verhinderte die Ausarbeitung einer konsequent wissenschaftlichen Dialektik, darunter auch auf dem Gebiet der Erfassung des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem.

[2] Ebenda, S. 191.
[3] Ebenda, S. 192 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Rationell sind trotz alledem die *Ansätze*, die Hegel zur Überwindung der metaphysischen Auffassung dieses Problems entwickelt. Sie sind rationell vor allem deswegen, weil sich in ihnen Hegels Bemühen um die Aufdeckung der dialektischen Beziehungen [167] von Einzelnem und Allgemeinem widerspiegelt, weil er, innerhalb seiner Klassenschranken, einige Elemente zur Lösung dieser Problematik entwickelte. So verdienen Interesse wegen der bemerkenswerten dialektischen Fragestellungen Hegels Ausführungen über das sich Durchdringen des Einzelnen und Allgemeinen im Arbeitsprozeß. Da ich diese Frage später noch gesondert behandeln will, begnüge ich mich zunächst mit einem Hinweis. Die einzelne Arbeit, die Arbeit des einzelnen, ist, nach Hegel, durch tausend Fäden mit der Arbeit aller verbunden, sie besitzt einen allgemeinen Charakter. *Was* der einzelne tut, *wie* er es tut, ist bedingt durch den allgemein erreichten Stand der Geschicklichkeit, der Produktionserfahrungen. Ferner ist die Arbeit des einzelnen im Hinblick auf die erzeugten Produkte unauflöslich der gesellschaftlichen Gesamtarbeit integriert: „Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern.“[4] Es wird hier ersichtlich, daß Hegel Impulse für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem durch die Entfaltung der kapitalistischen Warengesellschaft erhielt; das Bemühen um das theoretische Verständnis der neu sich entwickelnden gesellschaftlichen Wirklichkeit mußte das Ringen um die Lösung der Problematik Einzelnes – Allgemeines einschließen. Natürlich bleiben Hegels Lösungsversuche weitgehend im Abstrakten, im sozial Unbestimmten stekken. Die Frage nach der Dialektik des Einzelnen und des Allgemeinen in der Arbeit wurde erst von Karl Marx wissenschaftlich erörtert und bei der Analyse der kapitalistischen Arbeitsteilung und Warenzirkulation geklärt.

Die Einheit, das sich Durchdringen von Einzelnem und Allgemeinem zeigt sich auch darin, daß die eine Seite in die andere „übergehen“ kann. Dieses Problem wurde bereits bei der Darstellung des Umschlagens der Gegensätze erörtert; es soll daher nur eine Form des Übergangs des Einzelnen in das Allgemeine, die in [168] der „Phänomenologie“ auftritt, behandelt werden. Hegel analysiert den Übergang des Einzelnen in das Allgemeine bei der Darstellung der „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“. Auf der zweiten Stufe dieser Verwirklichung weiß das Bewußtsein, unmittelbar das Allgemeine, das Gesetz – und zwar dessen, wie die Welt beschaffen sein *sollte* –, zu kennen, und um dieser Unmittelbarkeit willen nennt Hegel dies Gesetz das Gesetz des Herzens. Diese Gestalt des Bewußtseins – Hegel denkt hier an Männer, die mit einem Programm der sozialen Umgestaltung der gegebenen Gesellschaft gegenübertraten (Campanella, Rousseau, Robespierre, Fichte u. a.), wobei er deren Wirken aber nicht als Verkörperung einer gesellschaftlichen Notwendigkeit zu fassen vermag – stelle zwar etwas Einzelnes dar, zugleich aber gelte ihr das Gesetz ihres Herzens als ein notwendiges und allgemeines Erfordernis. Daher suche sie dies Gesetz als ihren Zweck zu verwirklichen.

Es steht nun, legt Hegel dar, dem Bewußtsein eine Wirklichkeit gegenüber, die sich im Gegensatz zu dem von dem Bewußtsein sich gegebenen Zweck befindet. Diese Wirklichkeit ist vom *Widerspruch* zwischen Gesetz und Einzelheit bestimmt. Denn das Gesetz, das hier herrscht, ist eine gewalttätige Ordnung der Welt, die das Individuum unterdrückt und dem Gesetze des Herzens widerspricht. Die Menschheit leidet unter dieser Ordnung und kann nicht dem Gesetze des Herzens, das ihr eine bessere Welt angibt, sondern muß einer fremden Notwendigkeit folgen. Das handelnde Individuum, das Hegel betrachtet, sucht die dem Gesetze des Herzens widersprechende Notwendigkeit und das durch sie verursachte Leiden aufzuheben, es strebt nach Sicherung des Wohls der Menschheit. *Sein* Streben faßt es daher auf

[4] Ebenda, S. 257.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

als das allgemeine Interesse *aller* Menschen. Im Dienst am *Allgemeinen* findet es *persönliche* Befriedigung, persönliche Lust.

Wenn nun, so legt Hegel dar, das Individuum das Gesetz seines Herzens *vollbringt*, dann geht dieses Gesetz folgerichtig in eine *allgemeine* Ordnung über. Hierdurch aber hört es auf, Gesetz des *Herzens* zu sein; es wird eine allgemeine Macht, eine gegebene [169] politische Ordnung. Für diese allgemeine Ordnung ist *dieses* Herz gleichgültig, und das Individuum findet seine eigene Ordnung dadurch, daß es sie aufstellt, nicht mehr als die seinige, sondern als ihm entfremdet vor. Das Einzelne ist zu einem Allgemeinen, das Persönliche zu einem Gesellschaftlichen geworden.

Hegel sucht hier, wie bemerkt, den „Übergang“ des Einzelnen in das Allgemeine als einen konkreten gesellschaftlichen Vorgang darzustellen. Es zeigt sich, daß Hegels Begriffsdialektik, so gekünstelt sie im ganzen war, doch auch auf konkrete Sachverhalte reflektierte und sie philosophisch zu verarbeiten suchte. Die mitgeteilten Gedanken Hegels führen an die Entäußerungs- und Entfremdungsproblematik heran, die später erörtert werden wird. Der richtige Kern, der in ihnen enthalten ist, besteht in der Erkenntnis, daß in allem Handeln einzelne, persönliche Motive und Triebkräfte (deren gesellschaftliche Natur Hegel allerdings nicht wirklich aufzudecken vermag) zu *allgemeinen* Resultaten führen, d. h. daß das einzelne Tun sich in eine allgemeine Wirklichkeit entäußert. Zugleich will Hegel zeigen, daß man nicht als einzelner mit der Forderung nach Umgestaltung der Gesellschaft an diese von außen herantreten darf, sondern daß man sich auf den Boden des sich realisierenden Allgemeinen, der von Hegel idealistisch gedeuteten gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit, stellen muß. Hegels Ablehnung jeder utopischen Gesellschaftskonstruktion, seine politische Linie der friedlichen Umgestaltung der Gesellschaft von innen heraus durch Reformen, findet hierin ihren Ausdruck.

In der „Phänomenologie“ wie in Hegels Gesellschaftstheorie überhaupt wird als eine zentrale Frage das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft behandelt. Dieses Problem wird uns noch bei der Darstellung der Hegelschen Lehre von der Entfremdung des Menschen beschäftigen. Hier sei nur soviel bemerkt, daß Hegel um das Verständnis des *allgemeinen* Charakters der gesellschaftlichen Natur des bürgerlichen Individuums ringt und daß er sich damit um die dialektische Klärung eines theoretischen Grundproblems der aufsteigenden Bourgeoisie bemüht. Vom bürgerlichen *Individuum* will *Hegel* zeigen, daß sein persönliches Streben, das [170] Jagen nach Gewinn und Erfolg, *Allgemeines* produziert, daß im Handeln des einzelnen und durch sein Handeln das Allgemeine, das gesellschaftliche Leben, zustande kommt. Der klassenmäßige Gesichtswinkel, unter dem Hegel diese Problematik zu betrachten gezwungen ist, begrenzt freilich seine Einsichten. So vermag Hegel nicht den *allgemeinen*, gesellschaftlich-notwendigen Charakter des individuellen Strebens wirklich umfassend zu enthüllen. Er geht – wie alle bürgerlichen Ideologen seiner Zeit – vom Individuum anstatt von der Gesellschaft aus, und daher wird von ihm auch – trotz aller Kritik am bürgerlichen Individualismus – das Individuum überhöht und verabsolutiert, eine Tatsache, die besonders in Hegels Konzeption der „welthistorischen Individuen“ ihren Ausdruck findet. Die Dialektik des Einzelnen und des Allgemeinen ist wesentlich komplizierter, als es in Hegels Darstellung erscheint. Es ist nicht einfach so, daß Einzelnes im Handeln in Allgemeines umgesetzt wird, sondern es wird ebenso Allgemeines durch das Medium individuellen Tuns in einzelnes Resultat umgeschaffen; d. h., dem Handeln des einzelnen liegt *von vornherein* Allgemeines zugrunde, es ist gesellschaftlich bestimmt. Diesen Sachverhalt aber konnte Hegel nicht wahrhaft aufklären, weil für ihn der Mensch seinem Wesen nach nicht Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern zwar gesellschaftlich agierend, aber doch Individuum war.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Zwar nähert sich Hegel in einem gewissen Maße der Erfassung des allgemeinen Charakters des Individuums. Die Bewegung der Individualität, stellt er fest, ist die Realität des Allgemeinen. Alles einzelne Tun ist Ausdruck, Verkörperung eines Allgemeinen; es gibt kein Einzelnes *für sich*, sondern es ist stets von Allgemeinem durchdrungen. Daher könne es sich auch nicht darum handeln, die Individualität dem Allgemeinen aufzuopfern, sondern sie dem Allgemeinen bewußt zu integrieren. In Abgrenzung von der Kantschen Ethik, die das Streben nach dem eignen Vorteil verurteilt hatte, bejaht Hegel dieses Streben und sucht zugleich dessen allgemein-gesellschaftlichen Sinn darzulegen. Aber er ist dazu nicht tatsächlich in der Lage, denn er begreift nicht die Klassennatur der [171] damaligen Gesellschaft und damit auch nicht die wirkliche soziale Bedingtheit des Individuums. Außerdem muß man hervorheben, daß Hegel gewissermaßen nur die positive Seite des bürgerlichen Gewinnstrebens sieht; er vermag nicht dessen negativen Charakter zu erkennen, der in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen seine Grundlage hat. Hegel urteilt über das bürgerliche Individuum vom Standpunkt der liberalen Bourgeoisie aus; im Gegensatz dazu warf z. B. der Mainzer Revolutionär A. J. Hofmann der Bourgeoisie vor, sie befriedige ihren Eigennutz auf Kosten des werktätigen Volkes.

Bemerkenswert sind trotz allem Hegels Fragestellungen, bemerkenswert ist seine Kritik der metaphysischen Denkweise. Gegen die Kant-Fichtesche Ethik gewandt, hebt er hervor, daß die Unterscheidung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen seine Mitmenschen relativ ist. Denn was der einzelne für sich tut, kommt auch dem Allgemeinen zugute. Je mehr der einzelne – Hegel hat natürlich den Bourgeois vor Augen – für sich gesorgt hat, um so größer ist nicht nur seine *Möglichkeit*, andern zu nutzen. Sondern seine *Wirklichkeit* selbst, bemerkt Hegel, besteht nur darin, im Zusammenhang mit andern zu existieren, und sein *einzelner* Genuß hat zur Voraussetzung, daß er mit *andern* Individuen in Wechselbeziehung tritt, ihnen zur Sicherung *ihres* Genusses verhilft. Es ist das System der Warenbeziehungen, das Hegel hier gedanklich zugrunde legt; jeder ist mit jedem andern verbunden dadurch, daß er Waren – Nicht-Gebrauchswerte für ihn, Gebrauchswerte für andere – auf den Markt bringt und so die Vielfalt der Warenzirkulation gewährleistet. Auf Erwägungen dieser Art gestützt, stellt Hegel fest: „In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt.“[5]

Es entspricht diesen Darlegungen, wenn Hegel die allgemeine gesellschaftliche Natur des Staates und des Reichtums betont, allerdings wiederum ohne deren eigentliches soziales Wesen auf-[172]klären zu können. Die Staatsmacht definiert Hegel als „das allgemeine *Werk*, – die absolute *Sache* selbst, worin den Individuen ihr *Wesen* ausgesprochen und ihre Einzelheit schlechthin nur Bewußtsein ihrer *Allgemeinheit* ist ...“[6] Diese Konstatierung der Allgemeinheit des Staates leugnet freilich das Klassenwesen des Staates, es wird in ihm die unterschiedslose Interessenrepräsentation *aller* Staatsangehörigen gesehen, eine Anschauungsweise, die die soziale Ungeschiedenheit des dritten Standes zur Voraussetzung hat und sie theoretisch reflektiert. Den Gegensatz zur politischen Macht bildet die wirtschaftliche Macht, der Reichtum. Auch er ist, nach den Worten Hegels, „das beständig *werdende Resultat* der *Arbeit* und des *Tuns Aller*, wie es sich wieder in den *Genuß* Aller auflöst.“[7] Am Reichtum ist also, den Vorstellungen Hegels gemäß, die Arbeit aller – Ausgebeuteter wie Ausbeuter, Besitzer und Nicht-Besitzer der Produktionsmittel – beteiligt, wie er auch wieder allen die Existenz sichere.[8] Es entspricht diese Anschauung, wie bemerkt, einer noch sehr geringen Entwick-

[5] Ebenda, S. 455.
[6] Ebenda, S. 355.
[7] Ebenda.
[8] Hier sei zum Vergleich eine Äußerung G. Forsters zitiert: „Beneidenswert ist das Schicksal eines Mannes“, so ruft Forster aus, indem er die Segnungen bürgerlichen Unternehmertums schildert, „dessen Unternehmungsgeist

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

lungshöhe der bürgerlichen Gesellschaft und einer weitgehenden Unentwickeltheit ihrer inneren sozialen Gegensätze. Staat und Reichtum betrachtet Hegel in der gleichen abstrakten, klassenindifferenten Weise. Zudem faßt er sie als allgemeine *geistige* Wesen auf, legt also seinen Betrachtungen einen betonten Idealismus zugrunde. Hegels Einblicke in die Dialektik des Allgemeinen und des Einzelnen sind geniale Ahnungen und Vermutungen, aber der Idealismus und die [173] ihm klassenmäßig gezogenen Erkenntnisschranken hinderten ihn daran, sie durch eine konkrete Untersuchung der objektiven Wirklichkeit zu echter Wissenschaftlichkeit fortzubilden. Hegel entwickelt, wie sich zeigte, in seiner Auffassung des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem ein dialektisches Programm, nach dem die Spezifik beider Momente und ihre dialektische Einheit enthüllt werden sollte. Allein Hegel kommt über Ansätze zur Lösung dieses Problems nicht hinaus, und zwar vor allem deshalb, weil er das Gesellschaftlich-Allgemeine nicht zu bestimmen vermag. Als bürgerlicher Denker verabsolutiert er, trotz gegenteiliger Beteuerungen, das Individuum, geht vom Individuum statt von der Gesellschaft aus und kann daher die gesellschaftliche Natur des Individuums und folglich auch die allgemeine Natur des einzelnen nicht enthüllen. Hegels Denken ist von den Resultaten der klassischen bürgerlichen Ökonomie bestimmt, welche das Gesellschaftliche als *Resultante* des *individuellen* Strebens bestimmte und unfähig war, das Gesellschaftliche in seiner Spezifik zu erfassen. Und obwohl Hegel darum ringt, die atomistische Auffassung des Allgemeinen zu durchbrechen, ist ihm aus objektiven Gründen die Lösung dieses Problems versagt, und die idealistische Deutung des Verhältnisses von Einzelnem und Allgemeinem ist nur Ausdruck dieser tatsächlichen Unfähigkeit Hegels, die reale Dialektik beider Seiten zu erfassen. [174]

vielen Tausenden zur Quelle des Wohlstandes und des häuslichen Glückes wird; desto beneidenswerter, weil er diese wohltätigen Zwecke ohne die mindeste Beeinträchtigung ihrer Freiheit erreicht und gleichsam unsichtbarerweise die Triebfeder von Wirkungen ist, die jeder seiner eignen Willkür zuschreibt“. (G. Forsters Werke, 9. Bd., Berlin 1958, S. 99.) Hegel ist also noch „demokratischer“ als Forster, für den der eigentliche Schöpfer des Reichtums der Unternehmer war.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

IX. Dialektik der Arbeit

a. Die Arbeiten vor der „Phänomenologie des Geistes“

Hegel ist jener Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, der sich relativ eingehend mit theoretischen Problemen der Arbeit, insbesondere mit der Dialektik der Arbeit, beschäftigte. Selbstverständlich waren die Ausgangspunkte und Resultate der Hegelschen Forschungen auf diesem Gebiet weitgehend abstrakter Natur; Hegel untersuchte die Arbeit schlechthin, er begriff nicht ihre Bestimmtheit durch die jeweilige sozialökonomische Formation. Außerdem war für ihn, so viel Interesse er auch der materiellen Arbeit entgegenbrachte, letzten Endes die eigentliche, die wahrhafte Arbeit die theoretische Tätigkeit.

Zugleich aber weisen Hegels Äußerungen über die Arbeit einige interessante Aspekte auf. Hegel traf Feststellungen, von denen W. I. Lenin bemerkte, daß sie eine Nähe Hegels zum historischen Materialismus verraten[*]. Hegel besaß zwar keine direkte Beziehung zur materiellen Produktion, wie etwa, auf Grund seiner sozialen Herkunft, J. G. Fichte. Fichte sprach mit großem Pathos von der sittlichen Bedeutung der Arbeit, er erklärte es für den höchsten Schimpf, wenn jemand seinen Lebensunterhalt nicht seiner eigenen Arbeit verdanke, und wollte der produktiven Arbeit einen bestimmten Platz in dem von ihm entwickelten System der Nationalerziehung zugewiesen sehen. Fichtes Herangehen an die Untersuchung der Rolle der Arbeit war von seinem kleinbürgerlich-radikalen Standpunkt bestimmt; Hegels Herangehen entsprach mehr dem von ihm verfochtenen Klassenstandpunkt des Besitzbürgertums. Aber Hegel gelangte dabei zu gewissen Einsichten in die Dialektik der Arbeit, die wir bei Fichte nicht finden.

[175] Hegels Bekanntschaft mit verschiedenen Seiten des Arbeitsprozesses, namentlich mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, war vor allem hervorgegangen aus seinem Studium der ökonomischen Literatur jener Zeit, d. h. insbesondere aus der Beschäftigung mit den Werken J. Steuarts (1712-1780) und A. Smith’ (1723-1790).

Hegels Interesse für ökonomische Probleme begann sich in seiner Frankfurter Zeit (1797-1800) zu regen.[1] Der Grund dafür dürfte – unanfechtbare Angaben lassen sich bei der Lückenhaftigkeit der Quellen kaum machen – in folgendem zu suchen sein. In Frankreich begann sich nach dem Bastillensturm und nach der Jakobinerdiktatur die kapitalistische Gesellschaft immer entschiedener herauszubilden. Die Französische Revolution war – zumindest bis zur Jakobinerherrschaft – von den bürgerlichen Denkern in Deutschland lebhaft als der Beginn einer neuen Zeit begrüßt worden. Im Verlauf der Jakobinerherrschaft und nach ihr wurden allerdings die früheren illusionären Vorstellungen über die Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit rasch abgebaut und es begann sich eine nüchterne Auffassung der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft herauszubilden. Hier ist – neben Goethe – vor allem Hegel zu nennen, der die kapitalistische Gesellschaft, wie er sie sich entwickeln sah, stets bejahte – was zu jener Zeit natürlich eine durchaus progressive Haltung war – und lediglich in bezug auf ihre Verwirklichung von dem französischen Muster abwich und dem Weg der Reformen den Vorzug gab. Indessen offenbarte die sich herausbildende bürgerliche Gesellschaft bereits zu jener Zeit ihre inneren Antagonismen in der Form des Gegensatzes von Armut und Reichtum. Hegel wurde durch diesen Gegensatz zeit seines Lebens tief beunruhigt; in der Rechtsphilosophie stellte er fest, die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, bewege und quäle die moderne Gesellschaft. Da Hegel die bürgerliche Gesellschaft –

[*] LW, Band 38, S. 179, 180, 301.

[1] Rosenkranz berichtet, daß Hegel schon in seiner Berner Zeit die Finanzverfassung Berns im Detail durcharbeitete. (K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, S. 61)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

hierin den Illusionen des klassischen bürgerlichen Denkens verbunden – als die höchste Realisierung der Freiheit ansah, mußte [176] das Hervortreten der schreienden Gegensätze zwischen Armen und Reichen, die diese Gesellschaft zu sprengen drohten, sein Denken aufs höchste in Anspruch nehmen und ihn nach Wegen suchen lassen, diesen Gegensatz zu mildern.[2]

In der Tat nahm in der Beschäftigung mit den ökonomischen Problemen, wie sie Hegel in Frankfurt trieb, das Interesse für die englischen Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe einen nicht unwichtigen Platz ein. Hegel untersuchte gerade die Verhältnisse in England, weil hier der Kapitalismus am weitesten entwickelt war, er suchte aus der englischen Gegenwart die deutsche Zukunft zu verstehen, und insbesondere suchte er sich klarzuwerden über die wechselseitige innere Bedingtheit der einzelnen Seiten der kapitalistischen Gesellschaft und über die Möglichkeit, das Aufbrechen von Gegensätzen zu paralysieren. Auf dem Boden solcher Erwägungen erwuchs Hegels Interesse für die englische Nationalökonomie und für die Probleme der Arbeit.

Hegel studierte in der Frankfurter Zeit J. Steuarts Werk „Untersuchung über die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre“ und fertigte, nach der Mitteilung des Hegel-Biographen Rosenkranz, einen umfassenden Kommentar dazu an, der leider verlorengegangen ist.[3] Steuarts Lehre, nach einem Wort von Karl Marx rationeller Ausdruck des Merkantilismus, hat, wie Friedrich Engels im „Anti-Dühring“ hervorhebt, „das Gebiet der politischen Ökonomie nachhaltig bereichert.“[4] Hegel hat aus der Lektüre Steuarts offenbar Anregungen in bezug auf seine Auffassungen über die Rolle der Arbeit in der gesellschaftlichen Entwicklung, die Arbeitsteilung und das Wesen des Geldes empfangen.

Stärker noch als der Einfluß Steuarts war derjenige A. Smith’ auf Hegels ökonomische Ansichten. Smith ist bekanntlich der [177] Hauptvertreter der klassischen englischen politischen Ökonomie; zum Unterschied von Steuart ist seine Lehre der Ausdruck der Manufakturperiode. Das zeigt sich darin, daß für Smith der wahre Reichtum der Nationen nicht mehr in Geld, sondern in der Tauschwerte schaffenden Arbeit liegt. Diese Erkenntnis hat fraglos auf Hegel mächtig eingewirkt, was sich u. a. deutlich in der „Phänomenologie des Geistes“ zeigt. Abhängig ist Hegel von Smith auch in bezug auf dessen Darlegungen über die Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Smith hatte gezeigt, daß durch die Arbeitsteilung die Produktivität der Arbeit und dadurch der gesellschaftliche Reichtum bedeutend gesteigert wird. Hegel untersucht – und zwar sowohl in den Jenaer Vorlesungen wie in der „Enzyklopädie“ und den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ – die gesellschaftliche Arbeitsteilung im Blick auf ihre die gesellschaftliche Gesamtheit konstituierende Funktion und im Zusammenhang damit auf ihre sittliche Bedeutung. Unmittelbar abhängig von Smith ist Hegel schließlich in bezug auf dessen Darlegungen über das Wesen der Maschine und die Folgen ihrer Einführung für die Tätigkeit des Arbeiters. Keinen Einfluß allerdings vermochten auf Hegels Anschauungen Smith’ Ausführungen über den Mehrwert und sein Auftreten in der Form des Profits, der Rente und des Zinses auszuüben. In Hegels Unverständnis diesen Problemen gegenüber spiegelten sich die unentwickelten Zustände Deutschlands wider.

Ein erstes Ergebnis fanden die ökonomischen Studien Hegels im „System der Sittlichkeit“ (1801-1802), das nach Hegels Manuskript erstmals im Jahre 1913 vollständig herausgegeben wurde.

---

[2] In einem von Rosenkranz mitgeteilten Fragment des jungen Hegel weist dieser darauf hin, „wie sehr der unverhältnismäßige Reichtum einiger Bürger auch der freiesten Form der Verfassung gefährlich und die Freiheit selbst zu zerstören imstande sei ...“ (Rosenkranz, S. 525)

[3] K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, S. 86.

[4] F. Engels, Anti-Dühring, S. 310 [MEW, Band 20, S. 236].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Als unterste Stufe der Sittlichkeit bestimmt Hegel hier das Subsumiertsein des Begriffs unter die Anschauung, die natürliche Sittlichkeit, die vom Gefühl ausgeht. Das Gefühl der Trennung von Objektivem und Subjektivem ist das *Bedürfnis*, das Gefühl des Aufgehobenseins der Trennung ist der *Genuß*. Bedürfnis und Genuß sind vermittelt durch, wie Hegel schreibt, die Bemühung und die Arbeit.

[178] Tritt das Gefühl oder, wie Hegel es auch nennt, die praktische Potenz in der Form des Subsumiertseins der Anschauung unter den Begriff auf, so ergibt sich folgende Dreiheit. 1. das „negative praktische Anschauen (Arbeit)“, 2. „Differenz (Produkt) und Besitz“, 3. „Werkzeug“.[5]

In diesen Gedankengängen, die, zumindest in ihrer äußeren Form, stark von dem Schellingschen Formalismus geprägt sind, kreisen Hegels Bemühungen um die Integration des Ökonomischen in das Philosophische, Moralische. Er sucht den philosophischen Gehalt jener Elemente der „niederen“ Existenzweise des Sittlichen, des Ökonomischen, zu erschließen, die sich ihm als Arbeit, Werkzeug, Besitz ergeben. Indem Hegel das Ökonomische in dieser Weise mit Moral und Sittlichkeit in Zusammenhang zu bringen sucht, läßt er einen materialistischen Ansatz erkennen. Er nähert sich der Erkenntnis, daß die Grundlage der Moral in der Arbeit zu suchen ist; Arbeit, wirtschaftliche Tätigkeit sind für ihn notwendige Erscheinungsformen des Sittlichen, was zweifellos eine antifeudalistische Anschauung ist. Diese Auffassung stellt einen Schritt über die Moralauffassung sowohl der französischen Materialisten als auch Kants und Fichtes dar. Hegel bestimmt im „System der Sittlichkeit“ die Arbeit folgendermaßen. Sie ist ein Vernichten des Objekts, aber ein Vernichten so, daß das Objekt nicht überhaupt, sondern nur in seiner jeweiligen Gegenständlichkeit vernichtet wird. An die Stelle des vernichteten Objekts tritt ein anderes, neues. Denn die Arbeit ist nicht Genuß, in welchem das Objekt verzehrt, konsumiert wird, sondern in ihr wird „abstrahiert von dem Genuß“. Die Arbeit nimmt somit eine Formänderung am Objekt vor, die Vernichtung des Objekts ist zugleich seine Wiedergeburt in neuer Gestalt. In der Arbeit ist daher, wie Hegel feststellt, die Differenz, die Getrenntheit der Begierde und des Genusses, gesetzt.

Diese Betrachtung Hegels ist zunächst, was der Philosoph auch selbst hervorhebt, ganz abstrakt; es werden keinerlei rechtliche, [179] geschweige denn sozialökonomische Fragen aufgeworfen. Hegel hat offenbar den selbständigen Handwerker oder Bauern vor Augen, wobei für ihn die bäuerliche Produktion die unterste Stufe darstellt, während die Tätigkeit des Handwerkers bereits einen höheren Grad von Kultur und Intelligenz erkennen lasse. Die Arbeit, so lesen wir im „System der Sittlichkeit“, hat es zunächst mit der Pflanzenwelt zu tun; sie ist Ackerbau, Obstkultur usw. Die Pflanze, bemerkt Hegel, steht unter der Gewalt des Elements, d. h. der äußeren Bedingungen der pflanzlichen Existenz. Die Arbeit ist insofern, nach Hegels Worten, ganz mechanisch, sie sucht die entsprechenden äußeren Bedingungen für die pflanzliche Entwicklung zu gewährleisten und überläßt es diesen, den Entwicklungs- und Reifungsprozeß der Pflanze herbeizuführen. Insofern ist also für Hegel die Feldwirtschaft eine wenig schöpferische, eine mechanische Tätigkeit, da der eigentliche Bildungsprozeß mehr von den äußeren Bedingungen, den Elementen selbst ausgehe. Hegel steht mit diesen Ansichten natürlich auf dem Niveau der damaligen Zeit, er schließt fälschlich die Möglichkeit einer von der Wissenschaft bestimmten Feldwirtschaft aus.

Eine weitere Stufe der Arbeitstätigkeit ist die Viehwirtschaft, die, wie Hegel sich ausdrückt, „Arbeit gegen das Tier“.[6] Hier ist, im Unterschied zur „Arbeit gegen die Pflanze“, die menschliche Arbeitstätigkeit bereits mehr auf die tatsächliche Veränderung des Arbeitsge-

[5] G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, in: Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson, Leipzig 1913, S. 424.
[6] Ebenda, S. 427.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

genstandes selbst gerichtet. Die Subsumierung stellt sich dar als ein „Bändigen der Besonderheit des Tieres für die Art des Gebrauchs, die seiner Natur angemessen ist; bald mehr negativ, ein Bezwingen, bald positiver, als ein Vertrauen des Tieres; bald auch wie gegen die Pflanze elementarisch für die Tiere, die zum Vernichtetwerden im Essen bestimmt sind, [daß] also bloß ihr natürliches Produzieren bestimmt wird.“[7]

Die Einheit der beiden niederen Potenzen, Stufen, ist für Hegel die Intelligenz, die Arbeit des Geistes. Er läßt die geistige Tätigkeit sich äußern und zugleich stufenweise entfalten im Geschlechts-[180]verhältnis, im Verhältnis der Eltern zu den Kindern und schließlich in der „allgemeinen Wechselwirkung und *Bildung* der Menschen“. Der Gedanke einer „Potenzierung“ der Arbeit, einer Stufenfolge im Fortschreiten der Komplizierung des Charakters der Arbeit besitzt zweifellos ein rationelles Moment. In wissenschaftlicher Form kehrt dieser Gedanke im „Kapital“ wieder. „Kompliziertere Arbeit“, schreibt Marx, „gilt nur als *potenzierte*, oder vielmehr *multiplizierte* einfache Arbeit ...“[8] Hegels Gedanke war freilich nicht mehr als das Aufblitzen einer genialen Idee; irgendwelche theoretischen Schlußfolgerungen zog Hegel aus ihm nicht.

Wenn im „System der Sittlichkeit“ Hegels Darlegungen über die Arbeit einen noch wenig durchgebildeten Charakter besitzen und der Eindruck des Suchens entsteht, so sind in den Jenenser Vorlesungen der Jahre 1803-1806 Hegels Anschauungen schon zu einer größeren Klarheit gediehen und insbesondere werden die dialektischen Momente der Arbeit hier schärfer herausgearbeitet. In Hegels Philosophie des Geistes von 1803/04 wird das Verhältnis des Einzelnen und Allgemeinen in der Arbeit untersucht. Die Arbeit, stellt Hegel fest, hat zunächst den Zweck der Sicherung der Bedürfnisbefriedigung des einzelnen, des Arbeitenden selbst; aber in ihrer Einzelheit nimmt die Arbeit zugleich allgemeinen Charakter an. Der Arbeitsprozeß selbst besitzt, nach Hegel, trotz seiner Einzelheit die Merkmale des Allgemeinen. Denn der Arbeitstätigkeit liegen allgemeine Verfahren und Fertigkeiten zugrunde, Regeln der Arbeit, die von den einzelnen Arbeitenden erlernt werden müssen. Dieses Allgemeine ist, wie Hegel betont, das eigentliche Wesen der Arbeit; „und die natürliche Ungeschicklichkeit muß sich in der Erlernung des Allgemeinen überwinden.“[9] Die Arbeit ist nicht ein triebhaftes Tun, sondern ihr wohnt Vernunft inne, und deshalb tritt sie, nach Hegels Erklärung, als Allgemeines auf. Sie ist als subjektive Tätigkeit des einzelnen das Andere ihrer selbst, eine allgemeine Regel.

[181] Diese Ausführungen Hegels sind dadurch bemerkenswert, daß der Philosoph sich hier der Erfassung der gesellschaftlichen Natur der Arbeit nähert. Fraglos bedeutet dies, wenn Hegel auch die Arbeit weitgehend unhistorisch betrachtet, ein gewisses Herankommen an den historischen Materialismus. Zugleich wird hier der reale Boden sichtbar, auf dem u. a. Hegels Darlegungen über das sich Durchdringen des Einzelnen und des Allgemeinen erwuchsen. Die noch sehr abstrakten und unbestimmten Erwägungen über das Einzelne und das Allgemeine in Hegels Erstem System erhalten jetzt eine Präzisierung, wenngleich man einschränkend feststellen muß, daß Hegel *unmittelbar* philosophische Schlußfolgerungen aus der Untersuchung der Dialektik der Arbeit nicht zieht. Außerdem deutet Hegel, wie ersichtlich, diese Dialektik betont idealistisch; seine These, daß das Allgemeine als Vernünftigkeit zu fassen sei, stützte sich offensichtlich u. a. auf den Umstand, daß die allgemeinen Verfahrensweisen in der menschlichen Arbeit natürlich durch das Medium des menschlichen Denkens hindurchgegangen sind. Aber dabei wurde von Hegel die *objektive* Bedingtheit, der objektive Charakter des Allgemeinen in der Arbeit übersehen und die Widerspiegelungsfunktion des Denkens nicht begriffen.

[7] Ebenda.
[8] K. Marx, Das Kapital, 1. Bd., S. 49 [MEW, Band 23, S. 59].
[9] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie, I. Die Vorlesungen von 1803/04, S. 236.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Die Entwicklung der Arbeitsfertigkeiten beruht, nach Hegel, ebenfalls auf der Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem. Der einzelne stellt sich der allgemeinen Geschicklichkeit, dem gegebenen Stand der Produktionserfahrungen, von dem er ausgeht, gegenüber, macht sich geschickter als die andern, erfindet bessere Werkzeuge. Aber dieser Fortschritt des einzelnen wird sofort zu einem allgemeinen Fortschritt – Hegel abstrahiert freilich auch hier wieder völlig von den realen Bedingungen der Klassengesellschaft, wo das nicht so reibungslos vor sich geht –, weil die technische Erfindung den Charakter eines Allgemeinen hat. Daher erlernen die anderen das neue Verfahren, heben seine Besonderheit auf und lassen es zu einem allgemeinen Gut werden. Damit legt Hegel – freilich wiederum ohne bewußte Herausarbeitung der eigentlich philosophischen Problematik – das Übergeben des Einzelnen in das Allgemeine dar. Die *konkrete* Dialektik [182] dieses Prozesses allerdings vermag er nicht darzustellen, weil er ihn abstrakt und spekulativ erörtert.

Entschieden hebt Hegel die Bedeutung des Werkzeugs, des Produktionsinstruments hervor. Er ist hier zweifellos beeinflußt von bestimmten Ausführungen Steuarts und Smith’, andererseits muß man feststellen, daß das allgemeintheoretische Verständnis des Werkzeugs bei Hegel umfassender als bei seinen englischen Vorgängern ist. Die Tatsache, daß Hegel, der spekulative Idealist, eine Untersuchung des Wesens und der Rolle des Werkzeugs vornahm, verdient besondere Aufmerksamkeit. Denn in dieser Beziehung ist Hegel allen zeitgenössischen deutschen Denkern, Idealisten wie Materialisten, überlegen. Wenn diese Untersuchung auch nur begrenzten Einfluß auf Hegels Gesellschaftslehre hatte – in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte spielen Fragen der Produktionstätigkeit der Menschen faktisch keine, in seiner Rechtsphilosophie nur eine untergeordnete Rolle –, so blieb sie andererseits doch nicht völlig ohne Wirkung auf sein weiteres Denken, wie ein Blick auf die Erörterung der Teleologie in der „Wissenschaft der Logik“ zeigt (wo die Probleme der Arbeit und des Werkzeugs allerdings in hohem Maße mystifiziert werden). Hegels Untersuchungen sind, wie bemerkt, hauptsächlich inspiriert durch die Lektüre der Schriften von Vertretern der klassischen Nationalökonomie, und diese Lektüre ihrerseits war Resultat von Hegels lebendigem Interesse allen Fragen der sich entwickelnden kapitalistischen Gesellschaft gegenüber. Der Ausgangspunkt der Hegelschen Untersuchungen der Rolle der Arbeit und des Werkzeugs war damit allerdings von völlig anderer Natur als derjenige von Karl Marx. Hegel untersuchte diese Fragen unter der Voraussetzung der uneingeschränkten Bejahung des Kapitalismus, Marx unter der seiner revolutionären Verneinung. Darum ging Hegel, im Unterschied zu Marx, nicht eigentlich kritisch, nicht wirklich wissenschaftlich an diese Fragen heran.

Im „System der Sittlichkeit“ bestimmt Hegel das Werkzeug als die Mitte, d. h. als die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. Im Werkzeug ist, nach Hegel, bereits der Begriff das Herrschende, es [183] ist über die Naturgebundenheit erhoben. Am Werkzeug, stellt Hegel fest, treten die entgegengesetzten Seiten des Subjektiven und des Objektiven auf. Einerseits ist es subjektiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjekts, zubereitet, bearbeitet, in seiner Form und Funktion bestimmt durch das Subjekt. Andererseits aber ist es objektiv gegen den Arbeitsgegenstand gerichtet, greift ein in die Objektwelt, hat teil an ihr. Die eigentliche Dialektik des Subjektiven und des Objektiven in der Arbeit vermag Hegel freilich nicht zu enthüllen, weil vor allem sein Idealismus ihm den Weg dazu versperrt. Denn Hegel kommt es in seiner Philosophie primär darauf an, nicht die Dinge so zu betrachten, wie sie sind, sondern das Manifestwerden der angeblich objektiven Vernünftigkeit in der Entwicklung der Natur und vor allem der Gesellschaft nachzuweisen. Unter diesem Blickwinkel erhalten alle Dinge und Zusammenhänge ein verzerrtes Aussehen. Am Werkzeug ist für Hegel von besonderem Interesse der Umstand, daß es von der menschlichen Vernunft mitgeprägt ist. Hegel übersieht dabei aber, wie schon bemerkt, den Umstand, daß die Vernunft allgemeine *objektive* Erfordernisse reflektiert und im Werkzeug gegenständlich macht. Der Zusammenhang des Objek-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

tiven und des Subjektiven am Werkzeug kann daher von dem Idealisten Hegel nicht aufgeklärt werden.

Im Werkzeug sieht Hegel – und dies ist trotz allem Idealismus eine bemerkenswerte Annäherung an den historischen Materialismus – das sowohl über dem Genuß wie über dem einzelnen Arbeitsvorgang Stehende. Im Verzehr des Produkts erfolgt dessen Vernichtung; aber auch das Subjekt wird in der Arbeit verbraucht. Durch die Benutzung des Werkzeugs versteht es der arbeitende Mensch, das Vernichten von sich abzuwenden, er setzt das Werkzeug und später die Maschine dem Drangsal des materiellen Eindringens in das zu bearbeitende Objekt aus. „Im Werkzeug“, stellt Hegel fest, „trennt das Subjekt sein Stumpfwerden und die Objektivität von sich ab, es gibt ein anderes der Vernichtung hin und wälzt es auf den subjektiven Teil derselben; zugleich hört seine Arbeit auf etwas Einzelnes zu sein; die Subjektivität der Arbeit ist [184] im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit.“[10] Im Werkzeug ist, wie sich aus den Worten Hegels ergibt, das Allgemeine und das Beständige der Arbeit kristallisiert, das Werkzeug ist das Bleibende, an dem der Mensch seine Herrschaft über die Natur gegenständlich hat und ständig erweitert. Hegel betont: „Um dieser Vernünftigkeit des Werkzeugs willen steht es als die Mitte höher sowohl als das Arbeiten, als auch als das (für den Genuß, wovon hier die Rede ist) bearbeitete Objekt und als der Genuß oder der Zweck; und um deswillen haben auch alle in der Naturpotenz stehenden Völker das Werkzeug so geehrt ...“[11] Diesen Hegelschen Gedanken, der u. a. in der „Wissenschaft der Logik“ wiederkehrt, bewertete W. I. Lenin außerordentlich hoch. Er schätzte ihn als eine Annäherung Hegels an den historischen Materialismus ein und schrieb in diesem Zusammenhang: „Der historische Materialismus als eine der Anwendungen und Entwicklungen der genialen Ideen-Samenkörner, die sich bei Hegel im Keimzustand befinden.“[12]

Der Gedanke, daß im Werkzeug der Mensch sein materielles Vernichten von sich abhält, ist auch in Hegels Philosophie des Geistes von 1803/04 ausgedrückt. Hier wendet Hegel der Maschine großes Interesse zu. Im Werkzeug, stellt er fest, bleibt die Tätigkeit des Menschen selbst noch uneingeschränkte Voraussetzung. Bei Anwendung der Maschine hingegen hebt der Mensch seine Tätigkeit weitgehend auf; er läßt die Maschine ganz für sich arbeiten. Diese Darlegungen Hegels sind ersichtlich von Steuart und Smith beeinflußt; beide hatten den ökonomischen Nutzen der Einführung von Maschinen energisch hervorgehoben. Hegel weicht allerdings darin von den Ansichten der beiden englischen Nationalökonomen ab, daß er die abstumpfende Wirkung der Maschinenarbeit für den Menschen stärker unterstreicht. Natürlich bleibt das ganz allgemein und wird von Hegel in keiner Weise mit den sozialen [185] Bedingungen in Zusammenhang gebracht. Je mehr der Mensch, stellt Hegel fest, durch Maschinen die Natur unterjocht, desto mehr entwertet er auch sich selbst. Indem er die Natur durch Maschinen bearbeiten läßt, hebt er die Notwendigkeit seines Arbeitens nicht völlig auf, sondern schiebt dieses Arbeiten nur hinaus, entfernt es von der Natur, und die Arbeit, die ihm zu tun bleibt, wird selbst maschinenmäßig. In dieser Bemerkung Hegels ist eine Zwieschlächtigkeit unverkennbar. Einerseits bejaht Hegel die Einführung von Maschinen, er sieht, wie sich noch genauer zeigen wird, deren ökonomischen Nutzen, der in der Steigerung der Arbeitsproduktivität hervortritt. Andererseits ist seine Einstellung den Maschinen gegenüber negativ, er sieht in ihnen einen Rückschritt in bezug auf die kulturelle Höhe des Arbeitenden, und es scheint, als trauere er dem kunstfertigen Handwerker des Mittelalters nach. Es zeigt sich an der Zwiespältigkeit Hegels der Maschine gegenüber, daß Hegels grundsätzliche Beja-

[10] G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, a. a. O., S. 432.
[11] Ebenda.
[12] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß. S. 109 [LW, Band 38, S. 180]. – Im Original mit Großbuchstaben geschrieben.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

hung des Kapitalismus nicht von Befürchtungen und Zweifeln frei war, daß er im Kapitalismus, wie noch gezeigt werden wird, die wachsende Entfesselung von Gewalten sich vollziehen sah, deren der Mensch nicht mehr Herr zu werden drohte. Die degradierende Wirkung der Maschinenarbeit für den Arbeiter sieht Hegel freilich nur von der technischen, nicht von der sozialen Seite aus. Diese einseitige Betrachtungsweise offenbart sich auch in Hegels Bemerkung, daß die Arbeit, je maschinenmäßiger sie sei, desto weniger Wert habe und daher der Arbeiter umso mehr arbeiten müsse. Ein echtes Verständnis der sozialökonomischen Probleme der Arbeit besaß Hegel nicht und konnte es auch noch nicht besitzen.

Der Gedanke von der fundamentalen Rolle des Werkzeugs, auf dessen Nähe zum historischen Materialismus bereits aufmerksam gemacht wurde, findet sich auch in Hegels Geistesphilosophie der Jahre 1805/06. Wir lesen hier: „In dem Werkzeug oder in dem bebauten, fruchtbargemachten Acker besitze ich die *Möglichkeit*, den *Inhalt* als *einen allgemeinen.* Darum [ist] das Werkzeug, Mittel vortrefflicher als der Zweck der Begierde, der einzelner [186] ist; es umfaßt alle jene Einzelheiten.“[13] Dem Werkzeug kommt, wie sich aus diesen Worten ergibt, gegenüber dem Genuß, der Konsumtion, die Würde und Bedeutung des Allgemeinen zu. Der Genuß ist einzeln und vergänglich, das Werkzeug ist allgemein, es kann der Befriedigung beliebig vieler Genüsse dienen, es erhält sich, während die Genüsse vergehen.

Dem Werkzeug, stellt Hegel fest, wohnt noch nicht eigentlich Selbsttätigkeit inne, es muß vielmehr *vom Menschen* in Tätigkeit gesetzt werden. Das Werkzeug verkörpert so gleichsam die *List*, durch die der Mensch sich mit der Außenwelt vermittelt; er schont sich und läßt das Werkzeug sich abarbeiten. Der Begriff der „List der Vernunft“, der in Hegels Geschichtsphilosophie eine große Rolle spielt, hat offensichtlich in Hegels Erörterung des Werkzeugs seinen Ursprung. Der Arbeitende, stellt Hegel fest, erspart freilich zunächst nur der Quantität nach Tätigkeit, er bekommt doch Schwielen, ist der körperlichen Anstrengung nicht enthoben. Er versucht daher, in das Werkzeug selbst Tätigkeit zu legen, ihm Selbsttätigkeit zu verleihen. Dies geschieht vor allem dadurch, daß die eigene Tätigkeit der Natur, wie bei der Elastizität der Uhrfeder, der Kraft des Wassers, des Windes, ausgenutzt wird für die Zwecke des Menschen. Diese Naturkräfte werden vom Menschen gezwungen, in ihrer Tätigkeit etwas anderes zu bewirken, als es in ihrem natürlichen Wesen liegt, ihr blindes Tun wird, wie Hegel schreibt, zu einem zweckmäßigen gemacht. „Hier tritt der Trieb ganz aus der Arbeit zurück. Er läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: *List.*“[14] Die List – die hier eine höhere Stufe als im bloßen Werkzeug erreicht hat – offenbart sich darin, daß die blinde Macht der Natur vom Menschen gezwungen wird, sich gegen sich selber zu richten; so ist die List mächtiger als die Kräfte der Natur. Diese Darlegungen Hegels besitzen einen unübersehbaren materialistischen Kern. Hegel geht von der Anerkennung der [187] Objektivität der Naturgesetze aus (wenn diese für ihn auch letzten Endes geistiger Art sind). Der Mensch berücksichtigt in seinem Handeln diese Gesetze, er nutzt sie für seine Zwecke aus und erweist sich durch diese „List“ als über der Natur stehend. Aus der Vereinigung der Momente des Einzelnen und Allgemeinen in der Arbeit ergibt sich für Hegel die Dialektik des Einzelnen und Allgemeinen in der Arbeitsteilung. A. Smith hatte festgestellt, die außerordentliche Steigerung der Arbeitsproduktivität in jener Zeit sei vor allem eine Folge der Arbeitsteilung gewesen. Den Vorteil der innerbetrieblichen Arbeitsteilung erläuterte er am Beispiel der Stecknadelmanufaktur, und seine Ausführungen hierüber wurden von Hegel übernommen und ausgewertet. Für Hegel waren insbesondere die dialektischen Probleme interessant, die sich hier ergaben, wenngleich diese Fragen, wie schon betont, von Hegel

[13] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie, II., Die Vorlesungen von 1805/06, Leipzig 1931, S. 198.
[14] Ebenda, S. 199.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

nicht explizit unter philosophischen Gesichtspunkten erörtert wurden (es sei denn, in dem allgemeineren Sinne einer Philosophie des Geistes). Im „System der Sittlichkeit“ stellt Hegel fest, daß die Teilung der Arbeit, die Spezialisierung der Produzenten auf bestimmte Erwerbszweige, voraussetzt, daß die übrigen Bedürfnisse des jeweiligen Produzenten von andern befriedigt werden. (Es zeigt sich hier wieder, daß Hegel vor allem an den Kleineigentümer, insbesondere den Handwerker, denkt; denn der Lohnarbeiter fertigt ja nicht Produkte für seine Bedürfnisbefriedigung an. Hegel hat offensichtlich noch einen sehr unentwickelten Kapitalismus vor Augen.) Das Produkt der Arbeit, schreibt Hegel, ist ein vereinzeltes und entspricht nicht der Totalität der Bedürfnisse des Produzenten. Für die Bedürfnisse des Subjekts bedeutet es einen *Überfluß*; „seine Beziehung auf den Gebrauch ist deswegen eine allgemeine und, diese Allgemeinheit in ihrer Realität gedacht, – auf den Gebrauch anderer.“[15] Es ergibt sich, wie Hegel in den „Wissenschaftliches Behandlungsarten des Naturrechts“ ausführt, eine Totalität physischer Bedürfnisse und Genüsse, die in ihren mannigfaltigen Verwick-[188]lungen einer inneren Notwendigkeit unterliegen und ein System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen in bezug auf die Bedürfnisse sowohl wie die Arbeit und Anhäufung von Produkten für die Befriedigung dieser Bedürfnisse ergeben. Die Wissenschaft von diesem System sei die politische Ökonomie. Eine fast wörtlich hiermit übereinstimmende Definition der „Staatsökonomie“ findet sich in Hegels Rechtsphilosophie § 189[*]. Es zeigt sich an diesen Definitionen, daß Hegel wirklich kritische Gedanken gegenüber dem Kapitalismus geltend zu machen noch nicht fähig war. Die Gesetze, die seiner Auffassung nach die politische Ökonomie des Kapitalismus zu finden hat, sind wesentlich statischer Natur. Die Frage der Aufdeckung der widerspruchsvollen Dynamik des Kapitalismus, die Frage der Enthüllung seiner inneren Negativität stellt Hegel nicht. Andererseits sind die Intentionen, mit denen er die Ziele und Aufgaben der politischen Ökonomie formuliert, zweifellos wissenschaftlicher und objektiver Natur. Hegel bemüht sich um das *Begreifen* der Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten des Ökonomischen, die politische Ökonomie ist für ihn eine Wissenschaft, die Gesetze aufdecken, nicht verschleiern soll. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß es sachliche Berührungspunkte der Hegelschen Definition mit derjenigen von Friedrich Engels gibt, der das Wesen der politischen Ökonomie allgemein folgendermaßen bestimmte: „Die politische Ökonomie, im weitesten Sinne, ist die Wissenschaft von den Gesetzen, welche die Produktion und den Austausch des materiellen Lebensunterhaltes in der menschlichen Gesellschaft beherrschen.“[16] Aber diese Berührungspunkte existieren eben nur im weitesten Sinne. Im konkreten Sinne wird das Wesen der marxistischen politischen Ökonomie des Kapitalismus von Engels als eine kritisch-revolutionäre Wissenschaft bestimmt,

[15] Hegel, System der Sittlichkeit, a. a. O., S. 438.

[*] „Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§ 60) ist subjektives Bedürfnis, welches seine Objektivität, d. i. Befriedigung durch das Mittel α) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigentum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen sind, und β) durch die Tätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde, erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dies Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand, die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.
Die Staatsökonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen hat. – Es ist dies eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. – Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dies in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dies das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt.“

[16] F. Engels, Anti-Dühring, S. 178 [MEW, Band 20, S. 136].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

die folgende Aufgaben löst (wobei es sich erübrigt, nachzuweisen, daß Hegel *objektiv* der politischen Ökonomie solche Aufgaben gar nicht stellen konnte): „... es beginnt mit der Kritik des Reste der feudalen [189] Produktions- und Austauschformen, weist die Notwendigkeit ihrer Ersetzung durch kapitalistischen Formen nach, entwickelt dann die Gesetze der kapitalistische Produktionsweise und ihrer entsprechenden Austauschformen nach der positiven Seite hin, d. h. nach der Seite, wonach sie allgemeine Gesellschaftszwecke fördert, und schließt ab mit der sozialistischen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, d. h. ihrer Gesetze nach der negativen Seite hin, mit dem Nachweis, daß diese Produktionsweise durch ihre eigne Entwicklung dem Punkte zutreibt, wo sie sich selbst unmöglich macht.“[17] Es zeigte sich hier wiederum, daß es objektive, klassenmäßige Schranken waren, die die Erkenntnismöglichkeiten Hegels auf dem Gebiet der Dialektik begrenzten.

Für Hegel bedingt die gesellschaftliche Arbeitsteilung das Vorhandensein eines *Systems* wechselseitiger Abhängigkeit der Menschen voneinander. Die bürgerliche Gesellschaft wird für ihn, wie sich aus den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ ergibt, vor allem durch das *System der Bedürfnisse* konstituiert. Hegels Erwägung über das System implizieren dialektische Momente, die über die vereinfachenden, weitgehend linearen Vorstellungen der Mechanizisten hinausführen. Schon Kant hatte den Mechanizismus mit dem Blick auf das Organische kritisiert und gezeigt, daß die Organismen eine komplizierte dialektische Struktur – ausgedrückt vor allem in den Teil-Ganzes-Beziehungen – besitzen, die zu erfassen der Mechanizismus unfähig ist. Denn für diesen bildet das Ganze die mechanische Summe der Teile, die Dialektik beider Momente aber wird vernachlässigt. Kant suchte die Lösung des Problems freilich im subjektiven Idealismus, nicht etwa in einer materialistischen Dialektik, und auch für Hegel waren dialektische Systeme vor allem Ausdruck einer ihnen innewohnenden Geistigkeit. Dennoch aber stellen die dialektischen Fragestellungen Hegels in bezug auf das System, seine „organische“ Auffassung vom Staat[18] und dergleichen Fortschritte über [190] den Mechanizismus hinaus dar, die sich vor allem in seinen Darlegungen über die Wechselwirkung sowie über das Verhältnis von Quantität und Qualität und von Teil und Ganzem konkretisiert finden. In bezug auf die Arbeit zeigen sich diese dialektischen Momente in Hegels Untersuchung der Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen in der Produktion.

Allgemeine (d. h. gesellschaftliche) Arbeit, stellt Hegel in der Philosophie des Geistes von 1805/06 fest, ist Teilung der Arbeit und damit Ersparnis an Arbeit. Zehn Arbeiter können bei Kooperation in der Zeiteinheit ebensoviel Stecknadeln anfertigen wie sonst hundert. Der einzelne arbeitet hier jeweils für *ein* Bedürfnis, er fertigt *einen* Teil des Produkts an. Aber der Inhalt seiner Arbeit geht damit zugleich über sein Bedürfnis hinaus, das Einzelne greift ins Allgemeine über. Jeder einzelne arbeitet für die Bedürfnisse vieler: „Jeder befriedigt also die Bedürfnisse vieler und die Befriedigung seiner vielen besonderen Bedürfnisse ist die Arbeit vieler Anderer.“[19]

Am eingehendsten erörterte Hegel diese Probleme in der Philosophie des Geistes der Jahre 1803/04. Das System der gegenseitigen Abhängigkeit innerhalb der Arbeitsteilung, das Verschlungensein von Einzelnem und Allgemeinem charakterisierend, stellt Hegel fest, daß der Mensch sich nicht mehr das erarbeitet, was er braucht und das nicht mehr braucht, was er sich erarbeitet hat. Statt der *Wirklichkeit* der Befriedigung seiner Bedürfnisse stellt das Arbeits-

[17] Ebenda, S. 182 f. [MEW, Band 20, S. 139]
[18] Bei aller Kritik im einzelnen hebt Marx hervor: „Es ist ein großer Fortschritt, den politischen Staat als Organismus, daher die Verschiedenheit [190] der Gewalten ... als lebendige, und vernünftige Unterscheidung zu betrachten“ (K. Marx, F. Engels, Werke Bd. 1, S. 210)
[19] Hegel, Jenenser Realphilosophie, II., S. 215.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

produkt nur die *Möglichkeit* dieser Befriedigung dar. Der Produzent beschränkt sich auf die Arbeit für *eines* seiner Bedürfnisse und tauscht sich für die Produkte seiner Arbeit das für die übrigen Bedürfnisse Nötige ein. „Seine Arbeit ist für *das Bedürfnis* – für die Abstraktion eines Bedürfnisses als *ein Allgemeines*, nicht *sein* Bedürfnis; und die Befriedigung der Totalität seiner Bedürfnisse ist eine *Arbeit aller.*“[20] Die Befriedigung [191] der Bedürfnisse gründet sich so auf eine allgemeine Abhängigkeit aller voneinander; es verschwindet, bemerkt Hegel, für jeden einzelnen die Sicherheit und Gewißheit, daß seine Arbeiten *seinen* Bedürfnissen unmittelbar dienen, da er ja nicht mehr für seine konkreten Bedürfnisse, sondern für den Markt arbeitet. So ist der einzelne mit seinen Bedürfnissen und seiner Arbeit in das Allgemeine, in die Gesellschaft integriert.

Aber in diesem Faktum sieht Hegel auch Gefahren lauern, Gefahren, die er, unkonkret genug, aus der Arbeitsteilung schlechthin ableitet. Es ist eine nur äußerliche Allgemeinheit, die sich für Hegel hier ergibt, da die konkreten Beziehungen der Produzenten nicht vom Bewußtsein beherrscht werden. Vielmehr bleibe das Bewußtsein dieser Beziehungen völlig abstrakt, es trete auf als Bewußtsein der empirischen Unendlichkeit der Einzelheiten – der einzelnen Bedürfnisse und Arbeiten. Die gesetzmäßigen Zusammenhänge, die proportionalen Beziehungen, die in der Arbeitsteilung walten, werden nicht durchschaut; Hegel ahnt, daß sie unter den gegebenen Bedingungen überhaupt nicht durchschaubar sind. Indem daher das Individuum auf diese inadäquate Weise sich die Natur unterwerfe, vergrößere es nur seine Abhängigkeit von ihr. Dieser Gedanke Hegels ist äußerst bemerkenswert; er impliziert die These, daß der Kapitalismus, der in bestimmter Beziehung die Herrschaft der Menschen über die äußere Wirklichkeit erweitert, die Menschen zugleich der objektiven Wirklichkeit gegenüber ohnmächtiger macht, da sie ihren eigenen Lebensprozeß nicht bewußt regeln. Aber Hegel leitet diese Einsicht aus der Natur der Arbeitsteilung schlechthin ab. Die Lösung des Problems könnte daher folgerichtig für ihn nur in der Rückkehr zur Naturalwirtschaft liegen. Aber da Hegel viel zu realistisch dachte, um eine solche Möglichkeit ins Auge zu fassen, mußte er sich in für ihn unlösbare Widersprüche verstricken. Nach Hegels Erklärung wird der Zusammenhang der einzelnen Art von Arbeit mit der unendlichen Masse von Bedürfnissen völlig unübersehbar – es wird für den Markt produziert, auf dem sich erst post festum zeigt, ob für ein Bedürfnis produziert wurde –, und so entsteht [192] eine *blinde Abhängigkeit.* Hegel schlägt hier das Entfremdungsthema an, ohne explizit von Entfremdung zu sprechen; er deutet an, daß die vom Menschen hervorgebrachten gesellschaftlichen Mächte ihm als fremde, ihn beherrschende Gewalten gegenüberstehen. Es kann der Fall eintreten, daß z. B. die irgendwo vorgenommene Einführung besserer Maschinen „oft die Arbeit einer ganzen Klasse von Menschen, die ihre Bedürfnisse damit befriedigte, plötzlich hemmt, überflüssig und unbrauchbar macht.“[21] Es tritt ein Umschlagen der Gegensätze auf. Durch die Arbeitsteilung steigt die Anzahl der Produkte, die Arbeitsproduktivität erhöht sich, die Bequemlichkeit, Waren herzustellen, nimmt zu. Andererseits aber vergrößert sich die blinde Abhängigkeit der Produzenten voneinander – „die Menge der Bequemlichkeiten macht sie wieder ebenso absolut unbequem.“[22] In diesen Worten Hegels tritt eine Kapitalismuskritik sui generis [eigener Art] auf. Es sind Gefühle der Furcht und Unsicherheit, mit denen Hegel, bei aller Bejahung des Kapitalismus, die Entwicklung der neuen Gesellschaft begleitet. Das ineinander Verschlungensein der einzelnen Arbeitsgänge und Arbeitszweige führe zu einer solchen Abhängigkeit, daß bei der leisesten Störung an einer Stelle unberechenbare Folgen eintreten können. Die Herrschaft des Produkts über den Produzenten macht sich geltend, die Selbstentfremdung des Menschen tritt an den Tag. Allein diese Gefahren der Arbeitsteilung sieht Hegel, wie be-

[20] Hegel, Jenenser Realphilosophie, I., S. 238.
[21] Ebenda, S. 239.
[22] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

tont wurde, als in ihr selbst begründet an, er sieht nicht, daß es die *kapitalistische* Form der Arbeitsteilung ist, die den Menschen unter die Bewegungen der Produkte subsumiert. Hegel reflektiert zwar in vielfältiger Weise auf Sachverhalte des Kapitalismus, aber er vermag das eigentliche Wesen dieser Gesellschaftsordnung nicht zu bestimmen. Daher muß Hegel letzten Endes – ebenso wie angesichts der Gegensätze von Armut und Reichtum – seine Ratlosigkeit offenbaren. Er fordert eine Beherrschung der blinden Bewegung der Produkte, allein er [193] kann nicht angeben, wie sie vollzogen werden soll. Besorgnis, Angst verraten die Worte, mit denen Hegel die Ökonomik des sich entwickelnden Kapitalismus schildert: „Das Bedürfnis und die Arbeit in diese Allgemeinheit erhoben, bilden so für sich in einem großen Volk ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein sich in sich bewegendes Leben des Toten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf.“[23]

Arbeit und Bedürfnisse haben, nach Hegel, ihre ruhende Seite im Besitze. Im Besitz sieht Hegel wie in der Arbeit Einzelnes und Allgemeines sich durchdringen. „Der Besitz ebenso“, stellt er fest, „wird im Ganzen eines Volkes in seiner Einzelheit ein Allgemeines, er bleibt Besitz dieses Einzelnen, aber nur insofern er so durch das allgemeine Bewußtsein gesetzt ist, oder insofern in ihm alle ebenso das Ihrige besitzen; d. h. er wird zum *Eigentum.*“[24] Hegel steht auf dem Standpunkt des Privateigentums, er verteidigt das bürgerliche Eigentum gegen die überlebten Feudalverhältnisse und ergreift insofern die Partei des gesellschaftlichen Fortschritts, der damals an die Entfaltung der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse geknüpft war. Ähnlich wie Kant und Fichte tritt Hegel für die *Allgemeinheit* des Eigentums, d. h. dafür ein, daß *jeder* Eigentum erwerben könne und die [194] Erlangung von Eigentum nicht Vorrecht besonderer Stände sei. Hegel bemerkt, das Ausschließen der andern Warenbesitzer durch einen gegebenen Privateigentümer sei derart, daß *alle* gemeinschaftlich jeden andern ebenso ausschließen und daher in jedem Privateigentum ebenso *ihr* Eigentum, ihren Besitz vergegenständlicht finden. Der Besitz des einzelnen sei daher zugleich der Besitz aller. Hier klingt in Hegels Worten das Motiv der *gemeinsamen* Interessen der Privateigentümer an. Der Besitz verkörpert, Hegel zufolge, einen *Widerspruch* in sich. Denn er drückt aus, daß *ein Ding* als Ding ein allgemeines ist und doch zugleich nur einzeln, einzelner Besitz sein soll. Dieser Widerspruch hebe sich dadurch auf, daß im einzelnen Besitz alle besitzen, daß die Sicherheit *meines* Besitzes zugleich die Sicherheit des Besitzes *aller* ist.

So sucht Hegel die dialektische Natur des Besitzes, des Privateigentums, resultierend aus der Dialektik der Arbeit, zu entwickeln, wobei er den Standpunkt der damals fortschrittlichen Bourgeoisie einnimmt. Allerdings zeigt sich in seinen Worten eine weitgehende Unbekanntschaft mit der Dynamik der Eigentumsentwicklung in der kapitalistischen Gesellschaft. In der Tat sind ja im Kapitalismus die einzelnen keineswegs gleichgestellt in bezug auf das Eigentum. Sondern den einen, den Besitzern der Produktionsmittel, stehen die andern, die Nichtbesitzer der Produktionsmittel gegenüber, deren Besitz sich auf die Verfügung über ihre Arbeitskraft beschränkt. Hegel hat das Bild einer noch weitgehend unentwickelten bürgerlichen Gesellschaft vor Augen, die er überwiegend statisch sieht. Vom Wolfsgesetz des Kapitalis-

[23] a. a. O., S. 240 – Übrigens tendiert Hegel mit der Frage nach gesellschaftlicher Lenkung der arbeitsteiligen Ökonomik bereits über das damalige bürgerliche Bewußtsein hinaus. Im „Kapital“ von Marx lesen wir: „Dasselbe bürgerliche Bewußtsein, das die manufakturmäßige Teilung der Arbeit, die lebenslängliche Annexation des Arbeiters an eine Detailverrichtung und die unbedingte Unterordnung der Teilarbeiter unter das Kapital als eine Organisation der Arbeit feiert, welche ihre Produktivkraft steigere, denunziert daher ebenso laut jede bewußte gesellschaftliche Kontrolle und Regelung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses als einen Eingriff in die unverletzlichen Eigentumsrechte, Freiheit und sich selbst bestimmende ‚Genialität‘ des individuellen Kapitalisten“ (K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, S. 374 [MEW 23, 376]).

[24] Hegel, Jenenser Realphilosophie, I., S. 240.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

mus, davon, daß je ein Kapitalist viele totschlägt, hat er keine Ahnung. Hegels Vorstellung, daß im Kapitalismus die Sicherheit des einzelnen Besitzes zugleich die Sicherheit allen Besitzes sei, resultiert aus einer romantischen Ansicht des Kapitalismus. Hegel war nicht in der Lage, die wirkliche Dialektik des Eigentums in der bürgerlichen Gesellschaft zu enthüllen, welche in dem von Marx entdeckten Gesetz der Konzentration und Zentralisation der Produktion und des Kapitals ihre Grundlage hat. Vom Standpunkt der Interessen der Arbeiterklasse aus – ein Stand-[195]punkt, der Hegel völlig fremd war – kann überdies keine Rede davon sein, daß *alle* sich im Kapitalismus die gegebene Besitzverteilung gegenseitig garantieren. Im Gegenteil, mit der Entwicklung des Kapitalismus und der Verschärfung seiner Gegensätze wird gerade die *Änderung* der Eigentumsverhältnisse, die Schaffung des sozialistischen Eigentums zur unabdingbaren Voraussetzung des weiteren gesellschaftlichen Fortschritts.

Hegel besaß, wie bereits früher bemerkt wurde, gewisse Einblicke in die innere Gegensätzlichkeit der sich entfaltenden kapitalistischen Ordnung, freilich blieben diese Einblicke weitgehend auf das Erfassen äußerer Erscheinungen beschränkt. Die Widersprüche des Kapitalismus existierten für Hegel vor allem in der Form des Gegensatzes von Armut und Reichtum, womit natürlich über die *Spezifik* der Widersprüche des Kapitalismus so gut wie nichts gesagt ist. Ich habe das Wesentliche der Hegelschen Anschauungen über den Gegensatz von Armut und Reichtum bereits erörtert und will mich daher nur noch auf einige Bemerkungen beschränken. Hegel meint, die Ungleichheit in den Besitzverhältnissen sei unvermeidlich; der Trieb nach Vergrößerung des Reichtums ergebe sich wesentlich aus dessen quantitativer Bestimmtheit. Das ist eine völlig äußerliche Erklärung; Hegel besaß noch keine eigentliche Vorstellung von dem Wesen und der Funktion des kapitalistischen Strebens nach Profit und dessen sozialen Wurzeln. Die Ungleichheit in den Besitzverhältnissen, die sich innerhalb des Erwerbsstandes in dessen Aufspaltung in viele besondere Erwerbszweige von verschiedener wirtschaftlicher Geltung zeige, bringt, seiner Meinung zufolge, durch ihre bloße quantitative Beschaffenheit ein Verhältnis der Herrschaft und Unterordnung hervor: „Der einzelne ungeheuer Reiche wird eine Macht.“[25] In diesem Gedanken ist implizit ein historisch-materialistisches Moment enthalten; Hegel ahnt, daß ökonomische Macht zu politischer Macht führt. Allerdings neigt er zu einer Verabsolutierung der quantitativen Seite des Reichtums und vermag dessen [196] soziale Qualität, die Verfügung über Produktionsmittel, nicht zu enthüllen. Der grenzenlose Reichtum auf der einen Seite ist, nach Hegel, mit der tiefsten Armut auf der anderen verbunden. Damit sind die sittlichen Bande des Volkes zerrissen; die Masse des Reichtums, der Erwerb wird zum beherrschenden Prinzip der Gesellschaft, und das Volk löst sich auf. Die Selbstentfremdung des Menschen – ein Thema, das unausgesprochen in allen ökonomischen Untersuchungen Hegels anklingt – zeigt sich hier in verschärfter Form: der Erwerb von Reichtum, der Gewinn wird zum beherrschenden Motiv menschlichen Handelns, und dadurch wird die natürliche Sittlichkeit des Volkes zerstört. Hegel sieht in einem gewissen Umfang die negativen Momente, die dem kapitalistischen Erwerbsleben anhaften; für ihn ist die idealisierte Gesellschaft der Antike eine Epoche, deren Untergang ihn mit Trauer erfüllt. Allein er besitzt zugleich Realismus genug, die Notwendigkeit der Entfaltung des Kapitalismus anzuerkennen. Die Frage freilich, wie die sich immer mehr verschärfenden Gegensätze des Kapitalismus gelöst werden sollten, vermochte Hegel nur auf utopische Art zu beantworten. Er wies der Regierung die Aufgabe zu, der sozialen Ungleichheit und der daraus sich ergebenden Gefahr „der allgemeinen Zerstörung“ mit größter Entschiedenheit entgegenzuarbeiten. Dies sollte einerseits geschehen durch „Erschwerung des hohen Gewinns“, andererseits durch Integrierung der Kapitalisten und der Lohnarbeiter in den „Stand“, den Hegel als Mittel der Harmonisierung der Gegensätze konzipierte.

[25] Hegel, System der Sittlichkeit, a. a. O., S. 495.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Hegel keineswegs der Ansicht war, daß die Lösung der sozialen Gegensätze durch den Kampf der entgegengesetzten Klassen erfolgen muß. Vielmehr suchte er die sozialen Erschütterungen, die sich aus dem Kampf der Gegensätze ergeben, von der bürgerlichen Gesellschaft fernzuhalten, und als das beste Mittel dazu sah er eine ständische Gliederung der Gesellschaft an. Ein Stand stellt nach Hegels Worten eine Konstitution im kleinen dar; es besteht in ihm eine „lebendige Abhängigkeit“, nicht aber eine „physische Abhängigkeit“. Es besteht ein Verhältnis von Individuum zu Individuum, [197] welches einen „inneren tätigen Zusammenhang“ begründet. Hegel suchte somit im Stand gleichsam die sittliche Ordnung der Antike, wie er sie sich vorstellte, zu reproduzieren. Der Stand, als in sich konstituiert, sei innerhalb seiner Beschränkung ein lebendiges Allgemeines (im Unterschied zu der „formalen“ Allgemeinheit der Arbeitsteilung) „was sein Allgemeines, sein Gesetz und Recht ist, ist zugleich als seiend in den Individuen, reell in ihnen, durch ihren Willen und Selbsttätigkeit.“[26] Die Allgemeinheit des Standes ist somit eine vom Bewußtsein gewollte und bestimmte Ordnungsbeziehung. Der Stand verkörpert, nach Hegel, einen Organismus, in dem wechselseitig alle Glieder voneinander abhängig sind, der Kapitalist vom Lohnarbeiter und umgekehrt. Diese Anschauungsweise entsprach ganz der Etappe des noch weitgehend unentwickelten Kapitalismus; sie verteidigte die kapitalistische Ordnung, indem sie sie harmonisierte. So sehr damit das Wesen des Kapitalismus verfälscht war, war damit andererseits aber doch der Standpunkt des Fortschritts eingenommen. Denn in der Tat waren natürlich zu jener Zeit, und insbesondere in Deutschland, die sozialen Gegensätze des Kapitalismus kaum entfaltet; bestimmend war der Gegensatz zwischen bürgerlicher und feudalistischer Ordnung, und der Fortschritt war an die Entwicklung des Kapitalismus geknüpft.[27]

Die organische Beschaffenheit des Standes macht, Hegel zufolge, jeden einzelnen Angehörigen desselben eines Sinnes mit dem andern. Es handele sich indes hierbei nicht um eine absolute Einheit, da ja, wie festgestellt, auch gegenseitige Abhängigkeit bestehe; diese aber sei sittlicher Art, in Zutrauen, Achtung und dergleichen begründet. Es ist unverkennbar Utopismus, der sich [198] in Hegels Worten kundtut; sein Inhalt ist die Vorstellung, die Gegensätze zwischen Armen und Reichen, Beherrschten und Herrschenden könnten auf dem Boden der kapitalistischen Ordnung so weit versöhnt werden, daß eruptive Erscheinungen verhindert würden. Der Reiche ist im Stand, meint Hegel, „unmittelbar genötigt, das Herrschaftsverhältnis und selbst den Verdacht desselben durch allgemeineres Teilnehmenlassen an demselben [zu mindern], und die äußere Ungleichheit mindert sich sowohl äußerlich, als das Unendliche sich nicht auf die Bestimmtheit wirft, sondern als lebendige Tätigkeit existiert und also der Trieb nach unendlichem Reichtum selbst ausgerottet ist.“[28] Hegels naive Vorstellungen über die Möglichkeit, die sozialen Gegensätze im Kapitalismus unter Kontrolle zu bringen, finden in diesen Worten deutlichen Ausdruck. Außerdem wird das Zwiespältige der Hegelschen Stellung dem Kapitalismus gegenüber offenbar. Denn einerseits bejaht und rechtfertigt Hegel das kapitalistische Gewinnstreben (ohne es freilich sozial bestimmen zu können), andererseits ist er genötigt, nach Wegen seiner Zurückdrängung und Beschränkung zu suchen.

Hegel war der Meinung, daß die ständische Organisation der Handwerker bzw. Manufakturbesitzer zugleich dazu dienen sollte, die Wirkungen der kapitalistischen Anarchie einzuschränken und gewisse wirtschaftliche Regulierungen vorzunehmen, die die ökonomische Sicherheit des einzelnen Bourgeois garantieren sollten. Dies scheint der Sinn der folgenden

[26] Ebenda, S. 496.

[27] „Um diese Zeit (1800) aber war die kapitalistische Produktionsweise und mit ihr der Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat noch sehr unentwickelt.“ „Noch war die neue Produktionsweise erst im Anfang ihres aufsteigenden Astes; noch war sie die normale [regelrechte], die unter den Umständen einzig mögliche Produktionsweise“ (F. Engels, Anti-Dühring, S. 316, 321 [MEW, Band 20, S. 243]).

[28] G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, a. a. O., S. 497.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Worte im „System der Sittlichkeit“ zu sein: „Der Wert und der Preis der Arbeit und des Produkts bestimmt sich nach dem allgemeinen System aller Bedürfnisse, und die Willkür im Werte, die auf die besondere Not der andern sich gründete, sowie die Ungewißheit, ob der Überfluß für andere notwendig sei, hebt sich völlig auf.“[29] Es bestätigt sich hier, daß Hegel die kapitalistische Entwicklung bejahte, daß er aber zugleich die Konfliktgeladenheit der nicht bewußt, planend [199] gestalteten arbeitsteiligen bürgerlichen Ökonomik ahnte und ihr durch ein System von staatlich-gesellschaftlichen Maßnahmen und Einrichtungen entgegenzuwirken empfahl. Die Quelle der Hegelschen Einsichten in die innere Widersprüchlichkeit der Entwicklung des Kapitalismus dürfte vor allem in seiner Bekanntschaft mit der englischen ökonomischen Literatur zu suchen sein, obwohl natürlich hier die Gegensätze des Kapitalismus nur erst andeutend erfaßt waren. Auch in Deutschland selbst aber machte sich der antagonistische Charakter der kapitalistischen Gesellschaft – die hier freilich nur in den ersten kümmerlichen Anfängen existierte – bereits in der Verschärfung des Gegensatzes von Arm und Reich und in immer wiederkehrenden Aufständen und Erhebungen der Ausgebeuteten, darunter auch der Handwerksgesellen und der Lohnarbeiter, bemerkbar. In der Literatur fanden diese Gegensätze ihren Ausdruck in den Schriften solcher revolutionärer Publizisten wie A. Rebmann oder der utopischen Sozialisten Frölich und Ziegenhagen, deren Arbeiten bereits 1793 erschienen waren. Zum Unterschied von Frölich und Ziegenhagen bejahte Hegel den Kapitalismus, suchte aber zugleich zeit seines Lebens nach geeigneten Maßnahmen, die die inneren Gefahren dieser Gesellschaft beheben sollten. Als ein Mittel der Eindämmung der Konflikte der kapitalistischen Entwicklung sah Hegel eine ständische Gliederung der Gesellschaft an.

Die materiellen Verhältnisse der Gesellschaft, wie sie Hegel mit seinen Darlegungen über die Stände zu erfassen suchte, waren für den objektiven Idealisten Hegel geistiger Art, Verkörperungen der in der Geschichte waltenden Vernunft. Dies zeigt sich z. B. in bezug auf den Kaufmannsstand darin, daß Hegel den Tausch als etwas Geistiges bestimmt. Der Tausch sei, als unterschieden von der gegenständlichen Arbeit und von der Konsumtion, die geistige Mitte zwischen Bedürfnis und Arbeit. Die neuen, umfassenderen Fragestellungen, mit denen Hegel gegenüber dem mechanischen Materialismus an die Erklärung der Gesellschaft herranging, konnte er nicht anders als idealistisch formulieren und lösen. Für die mechanischen Materialisten, deren Zentralkategorie die mecha-[200]nisch-metaphysisch aufgefaßte Kausalität war, reduzierten sich die gesellschaftlichen Beziehungen auf linear-kausale Zusammenhänge, und diese Metaphysik war aufs engste verknüpft mit einer im ganzen idealistischen, teilweise mystischen Geschichtsauffassung. Hegel suchte – wie übrigens auch Fichte[30] – die Gesellschaft als organisches Ganzes zu begreifen und innere dialektische Zusammenhänge zu

[29] Ebenda, S. 478.

[30] Fichte übt in den „Reden an die deutsche Nation“ Kritik an der „mechanischen Ansicht der Gesellschaft“ (a. a. O., S. 125), die beabsichtige, „alles Leben in der Gesellschaft zu einem großen und künstlichen Druck- und Räderwerke zusammenzufügen“ (ebd.). Als Antithese bietet er eine organische Auffassung des Staates an, die „als das allererste und einige Glied, einen festen und gewissen Geist“ voraussetze (S. 128). „Dieser ist für sie die aus sich selbst lebende und ewig bewegliche Triebfeder, die das Leben der Gesellschaft ordnen und fortbewegen wird“ (ebd.). – Einen Hinweis auf die weite Verbreitung der mechanistischen Staatsauffassung enthält Paul Momberts „Geschichte der Nationalökonomie“, Jena 1927. Der Verfasser zitiert (S. 182 f.) Erklärungen einer Reihe von Vertretern dieser Anschauung. So schrieb J. F. H. von Justi: „Ein wohl eingerichteter Staat muß vollkommen einer Maschine ähnlich sein, wo alle Räder und Triebwerke auf das Genaueste ineinander passen; und der Regent muß der Werkmeister, die erste Triebfeder oder die Seele sein, wenn man so sagen kann, die alles in Bewegung setzt.“ A. L. v. Schlözer bezeichnete den Souverän als „Maschinendirecteur“. Er erklärte: „Die instruktivste Art, Staatslehre abzuhandeln, ist, wenn man den Staat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zwecke gehen soll, behandelt.“ L. B. M. Schmidt führte in seiner Lehre von der Staatswirtschaft (1780) den Vergleich zwischen Staat und Maschine bis ins einzelne durch. Für ihn war der Staat eine große Maschine, deren Endzweck die Glückseligkeit der Bürger sei.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

erfassen. Aber er konnte dies nur auf dem Wege der völligen Zurückweisung des Materialismus und mittels der Annahme, der gesetzmäßige Charakter des Verlaufs der Weltgeschichte sei Vollzug eines innewohnenden vernünftigen Planes. Nicht nur in der Natur, schärfte Hegel ein, sondern auch in der Gesellschaft geht es gesetzmäßig zu. Diese richtige These aber entstellte er dadurch, daß er die Gesetzmäßigkeit als Vernünftigkeit interpretierte. Daher waren für ihn alle komplizierten Zusammenhänge im Leben der Gesellschaft von nicht-materiellem, von geistigem Charakter.

[201] Eine materialistische Auffassung von der Gesellschaft ist vor dem Marxismus unmöglich. Es mußten die Klassengegensätze sich vereinfacht und damit in ihrer Dialektik herauskristallisiert haben, es mußte eine stürmische Entwicklung der Produktivkräfte eingesetzt haben, bevor es möglich war, die materiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses zu erkennen. Vor allem mußte aber der Standpunkt der Arbeiterklasse eingenommen und festgehalten werden, weil diese Klasse als einzige kein Interesse an der Verschleierung der sozialen Zusammenhänge besitzt, sondern in ihrem Lebensinteresse die Fragen der Gesellschaft wissenschaftlich klären muß. Erst Marx und Engels konnten daher die materialistische Theorie von der Gesellschaft entwickeln, und wenn es auch bei Hegel bemerkenswerte dialektische Ideen und sogar stellenweise eine Annäherung an den historischen Materialismus gibt, blieb er doch in seiner Gesellschafts- und seiner Weltauffassung überhaupt im Idealismus befangen.

b. Die „Phänomenologie des Geistes“

In den Schriften und Vorlesungen vor der „Phänomenologie des Geistes“ hatte Hegel, gestützt auf die Arbeiten der englische“ Nationalökonomen Steuart und Smith, die materielle Arbeit zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht und den dialektischen Beziehungen, die hier auftraten, nachgespürt. Vor allem war es das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem in der Gesellschaft, das Hegels Interesse gefangennahm. So untersuchte er das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinen im unmittelbaren Arbeitsprozeß, ferner in der Arbeitsteilung, im Eigentum und im Warenaustausch. Am Werkzeug interessierte ihn die Beziehung der Vermittlung, welche das Werkzeug zwischen Bedürfnis und Genuß, Arbeitsgegenstand und fertigem Produkt herstellt. In der „Phänomenologie“ treten nun diese Probleme etwas in den Hintergrund, und es wird hier von Hegel die Arbeit vor allem als Selbsterzeugungsprozeß des Menschen untersucht.

[202] Auf die Bedeutung dieses Gedankens Hegels wurde unlängst von Roger Garaudy mit vollem Recht aufmerksam gemacht. Auf einer am 14. Juni 1962 unter Vorsitz von Maurice Thorez durchgeführten Beratung kommunistischer französischer Philosophen hielt R. Garaudy ein Referat über das Thema „Die Aufgaben der kommunistischen Philosophen und die Kritik der philosophischen Irrtümer Stalins“. Hierin ging Garaudy auch auf Stalins (und Shdanows) Behandlung des philosophischen Erbes ein. Er hob hervor, daß Stalin faktisch eine Eliminierung Hegels aus den philosophischen Quellen des Marxismus betrieb. Garaudy stellte fest, daß Marx und Engels von Hegel drei wesentliche Erkenntnisse aufgenommen, sie entmystifiziert und weiterverarbeitet haben. Es handelt sich dabei um folgendes:

1. Der Primat der Tätigkeit

2. Die Auffassung des Menschen als ein durch Arbeit sich selbst erzeugendes Wesen.

3. Die dialektische Methode.[31]

[31] Roger Garaudy, Rapport, in: Cahiers du communisme, Jg. 1962, II. 7, 8, S. 103 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Garaudy gibt folgende Momente an, die Hegels Auffassung vom Menschen als sich selbst erzeugendes Wesen kennzeichnen: Die Welt des Menschen ist das Werk des Menschen, das Produkt seiner Arbeit. Nichts ist der menschlichen Vernunft unzugänglich. Die vom Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Mächte erscheinen ihm nicht als sein Werk, sondern als fremde Dinge (Entfremdung). Die Freiheit des Menschen besteht in der Überwindung der Entfremdung. Echte Freiheit gibt es nur in der Gesellschaft, und nicht außerhalb ihrer; der Individualismus ist nur eine Illusion der Freiheit. Die Geschichte ist der Prozeß der Befreiung und Selbsterzeugung des Menschen.

Die Ausarbeitung der „tätigen Seite“, wie sie in diesen Gedanken Hegels zum Ausdruck kommt, stellt in der Tat eine der markantesten Leistungen der klassischen deutschen Philosophie dar, allerdings vollzog sich diese Ausarbeitung innerhalb einer idea-[203]listischen Mystifikation. Gegen die mechanisch-materialistische Auffassung des Menschen und seiner Erkenntnis als bloße passive Produkte von Umwelteinflüssen hatte *Kant* in seiner Erkenntniskritik den Gedanken der Aktivität des Subjekts im Erkenntnisvorgang geltend gemacht. Allerdings war dieser Gedanke bei ihm nicht wissenschaftlich begründet, sondern Kant meinte, das erkennende Subjekt präge dem Empfindungsmaterial a priori vorgegebene Strukturen auf. Etwa gleichzeitig mit Kant hatte der große Gegner des spekulativen deutschen Idealismus, *J. G. Herder,* den Gedanken der Aktivität des Menschen auf die Geschichtsbetrachtung angewandt. In seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ suchte er die Entwicklung der Gesellschaft aus objektiven Faktoren zu erklären und wies jede theologische Geschichtsauffassung zurück. Herder faßte den Menschen nicht als passives Erzeugnis seiner Umwelt auf, sondern bemühte sich um den Nachweis, daß der Mensch durch die Arbeit seine Umwelt fortlaufend umgestaltet und daß damit zugleich er selbst eine Veränderung erfährt. Große Aufmerksamkeit wandte der Erforschung der „tätigen Seite“ *J. G. Fichte* zu. Seine idealistische Wissenschaftslehre sollte eine theoretische Begründung der Auffassung des Menschen als tätiges Wesen geben und die Unhaltbarkeit der metaphysischen Mensch-Umwelt-Konzeption nachweisen. Freilich überspitzte Fichte den Gedanken der Tätigkeit in wiederum metaphysischer Weise. Er meinte, das menschliche Subjekt sei durch Tätigkeit und nichts anderes, durch Tätigkeit um ihrer selbst willen charakterisiert. Fichte konnte den Wechselwirkungszusammenhang zwischen Mensch und Umwelt nicht wahrhaft aufhellen. Positiv war indessen die Herausarbeitung der menschlichen Tätigkeit durch Fichte in seiner Ethik. Nichtstun stellte er als das größte Laster, Tätigkeit als das größte Glück des Menschen hin.

Die Konzeption der tätigen Seite in der klassischen deutschen Philosophie muß als Ausdruck der Kritik an offenkundig gewordenen Mängeln des mechanisch-materialistischen Menschenbildes gewertet werden. Ihrem sozialen Inhalt nach stellte sie die [204] Widerspiegelung des bürgerlichen Erwerbsdranges dar, sie war gerichtet gegen die feudale Verachtung jeglicher Arbeit, gegen den Müßiggang der Adligen und des Klerus. Im „Kommunistischen Manifest“ heißt es in diesem Zusammenhang: „Die Bourgeoisie hat enthüllt, wie die brutale Kraftäußerung, die die Reaktion so sehr am Mittelalter bewundert, in der trägsten Bärenhäuterei ihre passende Ergänzung fand. Erst sie hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann.“[32] Freilich waren die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie klassenmäßig nicht in der Lage, das Wesen der Arbeit und der menschlichen Tätigkeit wirklich wissenschaftlich zu enthüllen. Wenn sie von Arbeit und Tätigkeit sprachen, hatten sie den *ganzen* dritten Stand im Auge, die Arbeit des Bauern, des Handwerkers, des Lohnarbeiters, des Kapitalisten, des Gelehrten usw. Die reale Scheidung der unterschiedlichen und gegensätzlichen Formen der Arbeit war noch nicht soweit gediehen, daß in der materiellen Pro-

[32] K. Marx, F. Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Berlin 1955, Bd. 1, S. 26 [MEW, Band 4, S. 465].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

duktionstätigkeit die Grundlage des ganzen gesellschaftlichen Lebens hätte erkannt werden können, obwohl es einige Ansätze dazu gab. Noch G. Forster sah in der Tätigkeit der bürgerlichen Unternehmer das Ideal wahren Menschentums weitgehend realisiert. Kein Wunder daher, wenn für Hegel die wahrhafte Arbeit letzten Endes die theoretische Tätigkeit war.

Hegel wendet sich in der „Phänomenologie“ gegen Physiognomik und Schädellehre, die den Wesensausdruck des Menschen in Äußerlichkeiten wie den Gesichtszügen und der Schädelform suchten. Im Gegensatz hierzu sind für Hegel der sprechende Mund (Sprache) und die arbeitende Hand (Arbeit) jene verwirklichenden Organe des Menschen, die das Innere nach außen kehren, die sein Wesen sichtbar machen. Diese Hervorhebung von Sprache und Arbeit als Wesensäußerung des Menschen muß außerordentlich positiv bewertet werden; sie stellt in gewissem Maße eine Vorahnung der Erkenntnis von Friedrich Engels über die Rolle der [205] Arbeit und der Sprache bei der Entstehung und Entwicklung des Menschen dar. In seiner Tat, in seinem Werk, so führt Hegel aus, erlangt das innere Wesen des Menschen eine vom Individuum abgetrennte selbständige Wirklichkeit. „Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt und dasselbe Anderem preisgibt.“[33] Damit bestimmt Hegel neben der Sprache Arbeit und Tätigkeit als wahrhafte Verwirklichung des Individuums und tritt jeder Auffassung des Menschen als eines passiven Erzeugnisses von Umwelteinflüssen entgegen. (Auf die Rolle der Sprache in Hegels Sicht komme ich in dem Kapitel „Die Entfremdung“ zurück.) Um zu wissen, was an einem Menschen ist, muß man, nach Hegel, nicht die Züge des Gesichts oder andere Äußerlichkeiten befragen, sondern seine Taten. Der Mensch legt sein Wesen in das Werk –: „Das *wahre Sein* des Menschen ist vielmehr *seine Tat*; in ihr ist die Individualität *wirklich* ...“[34] Das eigentliche Sein des Menschen ist nicht eine ruhende, fixe Leiblichkeit, sondern es offenbart sich im Handeln als das *negative* Wesen, dessen Funktion darin besteht, das Sein aufzuheben, die Dinge zu verändern. Hiermit nimmt Hegel den dialektischen Gesichtspunkt des Werdens, der Veränderung, in die Wesensbestimmung des Menschen auf und weist eine metaphysisch im unveränderlichen Sein beharrende Betrachtungsweise zurück. Nicht bloßes Sein, sondern Werden, Tätigkeit charakterisiert den Menschen. Durch die Tat wird ferner, wie Hegel ausführt, in der Praxis die Meinung widerlegt, die Individualität sei etwas unendlich Bestimmtes und Bestimmbares – und damit nicht wahrhaft zu Bestimmendes. In der vollbrachten Tat ist diese schlechte Unendlichkeit beseitigt; die Tat ist etwas Konkretes und Bestimmtes. „Sie *ist* dies, und ihr Sein ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie *ist* dies, und der individuelle Mensch *ist*, was *sie ist*; in der Einfachheit *dieses Seins* [206] ist er für andere seiendes, allgemeines Wesen und hört auf, nur gemeintes zu sein.“[35] Nur die Tat, bemerkt Hegel, verkörpert echtes Sein des Menschen, nicht seine äußere Gestalt. Ebenso, wenn das Werk des Menschen und seine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Absicht einander entgegengesetzt werden, ist allein das Werk für seine wahre Wirklichkeit anzusehen; nicht das Wollen oder Meinen ist entscheidend, sondern nur das Tun – eine Auffassungsweise, die Hegel der Kantschen Überbewertung des guten Willens entgegensetzt und die den Einfluß Fichteschen Denkens erkennen läßt. Den Charakter der Tat, hebt Hegel hervor, bestimmt gerade das, ob sie etwas Wirkliches darstellt, das Bestand hat, oder eine bloße Absicht, die beim Versuch der Verwirklichung in nichts vergeht. „Die Gegenständlichkeit verändert nicht die Tat selbst, sondern zeigt nur, *was* sie ist, d. h. ob sie *ist*, oder ob sie *nichts* ist.“[36] Damit macht Hegel im Widerspruch zu seinem idealistischen System den Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis zum entscheidenden Maßstab. Nur die ein

[33] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 229.
[34] Ebenda, S. 236.
[35] Ebenda, S. 236 f.
[36] Ebenda, S. 237.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

wirkliches Sein produzierende Tat ist entscheidend für die Beurteilung eines Menschen, nicht seine bloße gute Absicht. Hegel bezeichnet es direkt als müßige Spielerei, die vollbrachte Tat eines Menschen in Absichten und Motive zu zergliedern. Denn dadurch werde der *wirkliche* Mensch, eben seine Tat, in bloße Vorstellungen zurückerklärt. Während Kant bei der Beurteilung des Tuns der Menschen primär nach den inneren Motiven gefragt hatte, legt Hegel das entscheidende Gewicht auf die vollbrachte Tat. Hegel ist hier gewissermaßen „bürgerlicher“ als Kant; der „geschäftliche Erfolg“ entscheidet für ihn alles, nicht die „Lauterkeit des Herzens“. Nicht auf Worte, nicht auf Absichten kommt es an, sondern auf das Tun. Daher stellt Hegel fest: „Das Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“[37] Die Tat ist die volle Äußerung des Wesens eines Menschen, sie ist, wie sich Hegel ausdrückt, sein wirkliches Selbst. [207] Daher kann der Mensch volle Befriedigung, echtes Gefühl seiner selbst nur im Tun, nur in der Arbeit erhalten. Hegel zeigt in der „Phänomenologie“, daß die Erfahrung, die das Selbstbewußtsein bei seiner Verwirklichung macht, besagt, daß „das Glück unmittelbar im Tun selbst sich findet und das Tun selbst das Gute ist.“[38] Diese Gedankengänge Hegels, die das Lob der Arbeit und der Tätigkeit verkünden, gehören zu jenen Passagen seiner Philosophie, in denen er sich dem Materialismus nähert und in denen sein großer Wirklichkeitssinn bemerkenswerte Resultate zeigt. Und wenn auch, wie Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ bemerkt, die eigentliche Tätigkeit für Hegel die geistige Tätigkeit war, so hat er sich dennoch der Erkenntnis genähert, daß die Arbeit die Selbsterzeugung und Selbstverwirklichung des Menschen ist und daß er in ihr sein wahrhaftes Wesen äußert.

An diese Erkenntnis kommt Hegel besonders nahe heran in seinen Darlegungen über „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“. Hegel sucht in diesem Abschnitt das Wesen und die Dialektik des Verhältnisses von ökonomischer Herrschaft und Unterordnung zu erfassen. Diese Beziehungen existierten für ihn vor allem in den vorbürgerlichen Gesellschaftsepochen, in der Sklaverei und im Feudalismus, während nach seiner Ansicht die ökonomischen Gegensätze im Kapitalismus durch bestimmte Maßnahmen der Regierung auf der Grundlage einer ständischen Gliederung der Gesellschaft gemildert, wenn nicht gar beseitigt werden könnten. Hegel teilte somit in dieser Beziehung alle Illusionen der Ideologen der jungen Bourgeoisie und offenbarte ein Unverständnis des eigentlichen sozialen Wesens der „Herrschaft und Knechtschaft“ sowohl in Sklaverei und Feudalismus wie in der bürgerlichen Gesellschaft.[39] In diesen Grenzen aber entwickelte er wertvolle Gedanken über die Bedeu-[208]tung der Arbeit für die Befreiung des Menschen von sozialer Unterdrückung und für die Entwicklung der Selbständigkeit der Unterdrückten im Denken und Handeln.

---

[37] Ebenda, S. 287.
[38] Ebenda, S. 261.
[39] E. Albrecht geht an den Tatsachen vorbei, wenn er meint, es handele sich bei der Herr-Knecht-Dialektik „um die Aufdeckung der widerspruchsvollen Beziehungen von Bourgeoisie und Proletariat“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2/1955, S. 228). Denn für Hegel existierte der [208] Gegensatz von Lohnarbeitern und Kapitalisten noch gar nicht. J. Höppner andererseits, der Albrechts Deutung mit Recht zurückweist (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/1956, S. 290 ff.), verkennt die reale Bedeutung des Herr-Knecht-Kapitels wie überhaupt der Hegelschen Konzeption der Arbeit als Selbsterzeugung des Menschen. Keineswegs reduziert sich die Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel, wie Höppner behauptet, auf das Zugeständnis, der Werktätige habe auf Grund seiner Tätigkeit das Recht auf Selbstbewußtsein und Anerkennung. Vielmehr ist hier von Hegel, aller weltanschaulichen und klassenmäßigen Schranken ungeachtet, ein reales Moment der menschlichen Entwicklung erfaßt worden. Dies besteht darin, daß die Geschichte die *Selbsttätigkeit* des Menschen zum Inhalt hat, daß der *Arbeitende* die menschliche Gesellschaft voranbringt, während der Nichtarbeitende immer mehr zu einer überflüssigen Erscheinung wird. Allerdings sieht Hegel nicht, daß eine entscheidende materielle Tätigkeit, durch die die soziale Höherentwicklung erfolgt, der politische Kampf in der Form der Organisierung der sozialen Revolution ist. Schon deswegen kann keine Rede davon sein, daß Hegel die Dialektik des Verhältnisses von Bourgeoisie und Proletariat erkannt hätte.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Zwei „Gestalten des Bewußtseins“ treten sich in Hegels Darstellung gegenüber: der Herr und der Knecht. Der „Herr“ repräsentiert die beiden oberen Stände der Feudalgesellschaft, Adel und Klerus, der Knecht hingegen den dritten Stand, das Volk. Hegel fußt auf der dem 18. Jahrhundert eigentümlichen Vorstellung der Robinsonade,[40] eine Vorstellung, die Marx als die Vorwegnahme der bürgerlichen Gesellschaft bestimmte.[41] (Allerdings muß man hervorheben, daß z. B. bei Herder diese einseitige Vorstellung weit weniger ausgeprägt war, daß hier der geschichtlich handelnde Mensch bereits als *gesellschaftliches* Individuum angesehen wurde.) Der Herr, erklärt Hegel, ist *für sich* seiendes, selbständiges Bewußtsein, diese Selbständigkeit aber ist vermittelt durch ein anderes Bewußtsein, durch das Bewußtsein des Knechts, zu dessen Lebens-[209]bedingungen es gehört, mit dem selbständigen *Sein*, mit der äußeren Wirklichkeit verbunden zu sein. Der Herr bezieht sich auf den Knecht und auf das selbständige Sein wechselweise durch einander. Er bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein, denn an dieses ist der Knecht gebunden. Der Herr besitzt die Macht über dieses Sein – über den Grund und Boden, über die Werkzeuge –, weil, wie Hegel behauptet, im Kampf, der dem Herr-Knecht-Verhältnis vorausging, der Herr den Tod nicht gescheut habe, während der Knecht das Unterworfensein dem Tod vorzog. Dies ist natürlich eine völlig idealistische, gesuchte Erklärung; die eigentliche Natur und Genesis der sozialen Gegensätze begriff Hegel nicht, wie bereits bemerkt. Außerdem teilt er die Begrenztheit des bürgerlichen Geschichtsdenkens des 18. Jahrhunderts, in der Gewalt den Hebel grundlegender Veränderungen zu sehen, eine Anschauung, die sich z. B. auch bei Herder und Forster findet. Hegel stellt fest, daß der Herr, indem er Macht über das dingliche Sein, dies aber Macht über den Knecht habe, durch diese Beziehung auch den Knecht von sich abhängig mache. Es ist ein rationeller Kern, der sich hier hinter Hegels schwerfällig-dunklen Ausführungen verbirgt: die Unfreiheit des Knechts beruht darin, daß er von den entscheidenden Produktionsmitteln getrennt ist. Indem der Herr die Verfügungsgewalt über den Grund und Boden besitzt, herrscht er damit zugleich über den Knecht, der ohne die Bearbeitung des Bodens nicht existieren könnte.

Wie sich der Herr auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein, so bezieht er sich mittelbar durch den Knecht auf das Sein, auf das Ding. Der Knecht bezieht sich ebenfalls auf das Ding, aber anders als der Herr. Denn für den Knecht behält das Ding seine Selbständigkeit; indem er sich negativ auf den Grund und Boden usw. bezieht, führt sein Negieren nicht zur Vernichtung des Dings, sondern er *bearbeitet* es. Die Äcker und Wiesen, die Viehherden gehören dem Herrn, sie stehen seinen Bedürfnissen zur Verfügung, und er eignet sich die Feldfrüchte und die tierischen Produkte im Genuß an. Er kann frei über sie verfügen. Dies aber kann der Knecht nicht, er bearbeitet das Ding, aber es gehört ihm nicht.

[210] Um zur Selbständigkeit des Bewußtseins (zum Bewußtsein des citoyen von seiner gesellschaftlichen Geltung) zu gelangen – denn in dieser teleologischen Weise erklärt Hegel den ganzen Vorgang –, muß das Selbstbewußtsein durch den Kampf zweier Selbstbewußtseine hindurch. Denn die Selbständigkeit kann, nach Hegel, nur aus überwundenem Gegensatz hervorgehen. In eine abstrakt-philosophische Sprache übertragen, drückt Hegel hier den Sachverhalt aus, daß die gesellschaftliche Freiheit – allerdings verstanden als Freiheit des Bourgeois – aus der überwundenen Unfreiheit hervorgeht und der Gegensatz von Freien und Unfreien insofern eine notwendige historische Vorstufe der verwirklichten Freiheit bildet. Hegel meint, wie der Gehorsam eine unabdingbare Bildungsstufe jedes einzelnen Menschen sei, so hätten auch die Völker erst durch die strenge Zucht der Unterordnung unter eine herrschende Minderhit gehen müssen, ehe sie zu wahrer Freiheit gelangen konnten – eine Erklärung, deren spekulativer Grundcharakter nicht zu übersehen ist. Die genannten Sachverhalte

[40] In der Nürnberger Propädeutik erklärt Hegel, daß er in dem Herr-Knecht-Verhältnis die „Geschichte Robinsons und Freitags“ dargestellt habe (G. W. F. Hegel, Nürnberger Schriften, Leipzig 1938, S. 209).
[41] K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 235 f. [MEW, Band 13, S. 615]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

stellt Hegel als einen Kampf um das „Anerkanntsein“ dar; um zum wahren Selbstbewußtsein zu gelangen, bedarf das Bewußtsein der Anerkennung durch ein anderes Bewußtsein. Durch diese Konzeption schimmert das bürgerliche Rechtsdenken hindurch: der einzelne muß als juristische Person fixiert sein und jeder den andern als Privateigentümer gegenüberstehen. In dem Herr-Knecht-Verhältnis (dem Feudalverhältnis) ist eine Anerkennung zwar erreicht, aber doch, wie Hegel hervorhebt, nur in einer sehr einseitigen Weise, als Wechselbeziehung sozial und juristisch Ungleicher. Zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß beide Seiten sich zueinander in der gleichen Weise (als juristisch Freie, als Privateigentümer) verhalten. Die Aufhebung dieses ungleichen Anerkennens, die Aufhebung des Herr-Knecht-Verhältnisses vollzieht sich auf der Grundlage der Arbeit des Knechts. In seiner Tätigkeit, stellt Hegel fest, hebt das knechtische Bewußtsein sein Unterworfensein auf; es „arbeitet“ die Abhängigkeit vom Herrn und von der Natur „hinweg“. Denn durch die Arbeit kommt das Bewußtsein zu sich selbst, erlangt es wahre [211] Selbständigkeit, eigentliches Selbstbewußtsein. In diesem Gedanken Hegels ist die Vorstellung lebendig, daß der dritte Stand durch Arbeit und Erwerb eine gesellschaftlich bestimmende Position einzunehmen fähig sei.

In dem Verhältnis zu den Dingen schien dem Knecht die unwesentliche Beziehung zugefallen zu sein, da das Ding für ihn seine Selbständigkeit behielt und er nicht über es verfügen durfte. Der Herr hatte sich das Verfügen über das Ding vorbehalten und damit ungetrübtes Selbstgefühl verschafft. Aber diese Befriedigung verschwindet im Laufe der Entwicklung immer mehr, es fehlt ihr die Gegenständlichkeit und damit eigentliche, erfüllte Wirklichkeit. Denn da der Herr nicht arbeitet, sondern nur genießt, liegt die Macht über die Dingwelt, über die Natur nicht in seinen Händen. Die Arbeit hingegen ist nach Hegels Definition gehemmte Begierde, das Vernichten des Gegenstandes ist in ihr aufgehalten; sie *bildet*. Während die negative Beziehung des Herrn auf das Ding zu dessen Verschwinden führt, führt die negative Beziehung des arbeitenden Knechts auf den Gegenstand zur Formierung desselben, sie führt zu etwas Bleibendem, weil für den Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat (er ist nicht sein Eigentum) und es sich für ihn nicht darum handelt, ihn im Genuß zu vernichten, sondern ihn einer Formänderung zu unterwerfen. Die Arbeit, das formierende, bildende Tun verschafft dem Selbstbewußtsein konkrete Gegenständlichkeit in den Produkten der Arbeit; das arbeitende Bewußtsein, der arbeitende Mensch gelangt durch die Arbeit zur Anschauung seiner eigenen Selbständigkeit, seiner Kräfte und Fähigkeiten. Das ist der vorhin gekennzeichnete Standpunkt Hegels, daß im Tun, im Werk das wahre Sein eines Menschen zum Ausdruck kommt, jetzt verschärft zu der Erkenntnis, daß seine Selbständigkeit und Macht sich in den Produkten seiner Arbeit gegenständlich zeigt.

Das Formieren hat, nach Hegel, nicht nur die positive Bedeutung, daß der Arbeitende darin seinen Wesenskräften selbständige Gestalt verleiht, sondern auch negative Bedeutung in bezug auf seine Furcht, auf seine Unterwerfung unter die Dinge. Denn in der [212] Arbeit lernt der Knecht seine Macht über die Dingheit kennen, vor der er – nach Hegels spekulativer Erklärung – gezittert hat, was angeblich die Ursache seines unfreien Daseins wurde. In der Arbeit überwindet der Mensch die unbeherrschte Macht der Dinge, wird er zum Herrn der Natur und gibt sich selbst, seinen inneren Fähigkeiten und Wesenskräften, in den Erzeugnissen seiner Arbeit dingliche Gestalt. So kommt das Bewußtsein durch die Arbeit zu der Erkenntnis, daß es selbst *an* und *für* sich, daß es wahres, selbständiges Sein ist. Gerade in der Arbeit, in der es in doppelter Hinsicht unterworfen war, unterworfen unter den Herrn und unterworfen unter das Ding, entwickelt sich das „knechtische Bewußtsein“ zum Selbstbewußtsein. „Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigner* Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien.“[42]

[42] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 149.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Hegels Darlegungen über die Rolle der Arbeit bei der Erlangung der Selbständigkeit des Bewußtseins besitzen das positive, wertvolle Moment, daß der bildende, die Natur wie den Arbeitenden selbst umgestaltende Charakter der Arbeit angedeutet wird. Karl Marx drückte diese Wesenseigenschaft der Arbeit im „Kapital“ so aus, daß er feststellte, der Mensch verändere durch die Arbeit nicht nur die äußere Natur, sondern zugleich sein eignes Wesen, seine eigne Natur.[43] Für Hegel ist die Arbeit jener Prozeß, in dem der Mensch sich selbst findet, in dem er sein Menschentum wahrhaft entwickelt, sie ist der Prozeß, durch den das Bürgertum gesellschaftliche Geltung erlangt. (Für Hegel arbeitet, wie schon erwähnt, der Unternehmer genauso wie der Arbeiter, und beide befinden sich dadurch im Gegensatz zum Adligen.) Marx hob als das Große an der „Phänomenologie des Geistes“ den Umstand hervor, daß Hegel in diesem Werk das Wesen der Arbeit faßt und daß er den wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.[44] Man muß freilich einschränkend hinzusetzen, daß diese Zusammenhänge von Hegel doch mehr geahnt als wirklich be-[213]wußt entwickelt werden. Zu einem wahrhaften Verständnis der Rolle der Arbeit und der arbeitenden Menschen in der Geschichte fehlten bei Hegel die objektiven und die subjektiven Bedingungen. Denn einmal war die Arbeiterklasse, als historisch bedeutendste Gestalt des arbeitenden Volkes, damals kaum entwickelt; zum anderen verschloß Hegels Klassenstandpunkt, der Standpunkt des Bürgertums, ihm den Zugang zum eigentlichen Verständnis der Bedeutung der materiellen Produktionstätigkeit. Daher konnte Marx feststellen, daß die Arbeit, welche Hegel anerkennt, die abstrakt geistige ist. Und so spielt die materielle Produktionstätigkeit in der „Phänomenologie“ letzten Endes nur die Rolle einer Randerscheinung, während die eigentliche Arbeit, deren Entwicklung hier dargestellt wird, die Arbeit der Erkenntnis, der Erfahrung des Bewußtseins ist.[45]

Innerhalb dieser Schranken äußert Hegel aber immer wieder bemerkenswerte Gedanken namentlich zum dialektischen Charakter der Arbeit und des menschlichen Tuns überhaupt. Solche Gedanken enthalten u. a. in dem Abschnitt „Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst“ die Ausführungen über das handelnde Individuum und das zweckmäßige Tun des Menschen. Die Momente des Tuns, wie sie Hegel hier darstellt, sind die folgenden.[46] Das erste ist der Gegenstand, wie er noch dem Bewußtsein angehört, der Zweck, der einer vorhandenen Wirklichkeit entgegengesetzt wird. Im Begriff des Zwecks liegt der Gedanke der Veränderung der Wirklichkeit, die Wirklichkeit soll eine andere Beschaffenheit erhalten als sie besitzt, und diese Andersheit wird zunächst im Kopf des handelnden Individuums konzipiert. Allerdings geht diese Konzeption, was Hegel nicht beachtet, von be-[214]stimmten Erfahrungen aus, die der Mensch in der äußeren Wirklichkeit macht. Das erste ist somit nicht der Zweck, sondern eine vorgefundene Wirklichkeit, die den Zwecken des Menschen gemäß gestaltet werden muß. Hegels Standpunkt ist durch die idealistische Grundhaltung des Philosophen geprägt. Das zweite Moment im Handeln ist – nach Hegels Darstellung – die Verwirklichung des Zwecks, der Übergang des Zwecks aus dem Bewußtsein in die Wirklichkeit durch das Tun des Menschen. Tätigkeit ist das Mittel, wodurch aus einem noch Subjektiven ein Objektives wird. Das Dritte ist der durch das Handeln veränderte Gegenstand, der Gegenstand, wie er nicht mehr subjektiver Zweck, sondern wie er objektive, gestaltete Wirklichkeit ist. Dies sind, nach Hegel, die drei Momente eines jeden menschlichen

[43] K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 185 [MEW, Band 23, S. 192: „Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“].
[44] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 80 [MEW, Band 40, S. 574].
[45] Dieser Sachverhalt wird z. B. von Iring Fetscher geflissentlich übersehen, der, in Übereinstimmung mit dem Bemühen der modernen bürgerlichen Ideologen, Marx auf Hegel zurückzuführen, behauptet, die Herr-Knecht-Dialektik sei „Ausgangspunkt des Marxschen Denkens geworden“. (Iring Fetscher, Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie, in: Marxismusstudien, S. 186)
[46] Siehe die hierauf bezüglichen Bemerkungen in Kapitel VII dieser Arbeit.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Handelns; das Handeln überhaupt bildet, um in Hegelscher Redeweise zu sprechen, einen Schluß, dessen Mitte das zweckmäßige Tun des Menschen ist. Hegel charakterisiert das Tun mit folgenden Worten: „Das Tun ist nämlich nur reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seins ...“[47] Es ist somit ein Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, der sich im Handeln des Menschen vollzieht.

Hegels in der „Phänomenologie“ vielfach bekundete Ansicht über die Bedeutung der Tätigkeit des Menschen besagt, wie sich ergab, daß das Tun höher steht als das bloße Reden, daß nur im Tun, im Handeln der Mensch wahre Befriedigung, wahres Glück erlangt. Der Weltlauf – das wirkliche, konkrete Handeln der Menschen – steht trotz vielfach „unmoralischer“, eigensüchtiger Motive über der Tugend, die müßig bleibt und sich in leerem Reden ergeht. Es entspricht dem bürgerlichen Standpunkt Hegels, wenn er das menschliche Tun sich im Handeln der *Individuen* verkörpern läßt, wenn er den tätigen *Einzelnen* der Erwerbswelt als Träger des zwar selbstsüchtigen, aber doch wirklichen, konkreten menschlichen Handelns bestimmt.

Indem Hegel diesen bürgerlichen Standpunkt einnimmt, steht er auf der Position des damaligen gesellschaftlichen Fortschritts. Er [215] nähert sich in gewissem Maße den Anschauungen solcher Ideologen der französischen Bourgeoisie wie Helvetius und Holbach, die das Streben nach dem Eigennutz als allgemein menschliche Eigenschaft ansahen, und grenzt sich von den moralischen Ideen Kants und Fichtes ab, die mit Pflichtforderungen auftraten, die Hegel für abstrakt und utopisch hielt. Hegel faßt seine Verurteilung des bloß moralischen Redens und sein Bekenntnis zur lebendigen Wirklichkeit der handelnden Individuen in folgenden entschiedenen Worten zusammen: „Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute und dem Mißbrauche der Gaben; – solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; – eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit.“[48] Das Bekenntnis zur konkreten Wirklichkeit, das diese Worte enthalten, ist, wie sich nicht übersehen läßt, freilich auch mit einer gewissen Absage an die Aufstellung revolutionärer Ideale, wie sie etwa von Fichte verkündet wurden, verbunden. Hegel hatte die Überzeugung erlangt, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit jener Zeit sich auf Grund innerer Gesetze zur bürgerlichen Gesellschaft hinentwickele und es daher nur erforderlich sei, sich auf den Boden dieser Wirklichkeit zu stellen, um die Sache des Fortschritts zu betreiben. Es drückte sich in dieser Anschauung die Tatsache aus, daß damals in Deutschland in der Tat, veranlaßt u. a. durch den französischen Einfluß, die bürgerliche Umgestal-[216]tung der Verhältnisse begann. In Hegels Gedankenwelt findet das sozialpolitische Interesse einer bürgerlichen Klasse seinen Ausdruck, die, auf der Grundlage eines Bündnisses mit den Feudalmachthabern, bereits gewisse Positionen des wirtschaftlichen und – in minderem Umfang – politischen Lebens erreicht hat und die, aus Furcht vor einer Aktivierung der Volksmassen, an revolutionären Bewegungen kein Interesse hat. Daher preist Hegel das lebendige Spiel der Individuen in der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft als Triebkraft und Garantie der sozialen Vorwärtsentwicklung.

[47] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 287.
[48] Ebenda, S. 280.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Im „geistigen Tierreich“ schildert Hegel jene Form des Denkens und Tuns, der es, unter dem Vorwand, es gehe um die „Sache selbst“, nur um das Geltendmachen der Individualität zu tun ist. Hegel rechtfertigt den bürgerlichen Individualismus, indem er darlegt, daß das Streben des einzelnen nach seinem persönlichen Vorteil in der bürgerlichen Gesellschaft dem Wesen nach allgemeinen Charakter besitzt, daß es zwar individuell, zugleich aber gesellschaftlich bestimmt ist. Es ist die schon erwähnte Apologie des bürgerlichen Erwerbslebens, die sich hier findet. Hegel will die gesellschaftliche Notwendigkeit des kapitalistischen Gewinnstrebens darlegen, ohne freilich seine sozialökonomischen Grundlagen aufdecken zu können. In das borniertesteHandeln im Dienste des eigenen Interesses ist, nach Hegel, immer ein Moment der Allgemeinheit verflochten; das Einzelne ist, wie Hegel zu zeigen bemüht ist, mit dem Allgemeinen lebendig verbunden. Jedes Tun, jede Verwirklichung eines Strebens ist, aller individualistischen Motive ungeachtet, stets ein Überführen des Einzelnen in das Allgemeine, des Persönlichen in jenen Zustand, wo es zur Sache aller wird und werden soll. Dies ist die dialektische Natur des Tuns und Treibens der einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft, im geistigen Tierreich, die Hegel zu enthüllen sucht. Freilich: die Frage klassenmäßiger, sozialer Divergenzen in den Handlungen der einzelnen und der gesellschaftlichen Kollektive stellt Hegel nicht, da der typische Einzelne für ihn der bürgerliche Privateigentümer ist und er keinen Einblick in die Natur der sozialen [217] Kämpfe in der kapitalistischen Gesellschaft besitzt. Diese damals unvermeidliche Verengung des Gesichtskreises begrenzte natürlich auch die Resultate, zu denen Hegel gelangen konnte; der eigentlich handelnden Kraft der Geschichte, den Volksmassen, wird in Hegels Darstellung keine Beachtung geschenkt.

*

Hegels Darlegungen über die Arbeit und das Tun und Treiben der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft sind bemerkenswert durch die Herausarbeitung dialektischer Beziehungen, durch das Bemühen, von der mechanisch-metaphysischen Betrachtungsweise abzugehen und die komplizierten inneren Zusammenhänge in den Blick zu bekommen. Durch diese dialektische Anschauungsweise war es Hegel möglich, einige Momente im Prozeß der Arbeit mehr oder weniger getreu zu erfassen. Denken wir an den Nachweis des sich Durchdringens von Einzelnem und Allgemeinem, an die Hervorhebung dessen, daß der Mensch durch die Arbeit nicht nur die äußere Natur, sondern auch seine innere Natur, sich selbst, verändert, an die Herausarbeitung der Rolle des Werkzeugs und seiner Stellung im Arbeitsprozeß usw. Mit diesen Gedankengängen kam Hegel teilweise nahe an den dialektischen und historischen Materialismus heran.

Aber andererseits machte es Hegels Klassenstandpunkt ihm natürlich unmöglich, das Wesen und die Dialektik der Arbeit wahrhaft zu erfassen. Hegel begriff nicht den eigentlichen sozialen Charakter der Arbeit und des gesellschaftlichen Tuns der Menschen, er betrachtete die Arbeit unhistorisch und damit abstrakt und hatte keine Vorstellung von der klassenmäßigen Determiniertheit des menschlichen Handelns. Darum konnte die Dialektik der Arbeit, so genial zahlreiche Momente seiner Darstellung sind, nicht von Hegel, sondern erst von Marx geschrieben werden. Das „Kapital“ gibt diese Dialektik in allen ihren Bezügen und Dimensionen, hier wird der dialektisch-widerspruchsvolle Charakter der materiellen Arbeit in der Gesellschaftsepoche der Herrschaft der Bourgeoisie [218] umfassend enthüllt. Das „Kapital“ von Marx wurde geschrieben nicht nur auf Grund einer genauen Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen, sondern auch auf der Grundlage einer kritischen Umstülpung der Hegelschen dialektischen Methode. Und insofern sind freilich auch Momente der Dialektik der Arbeit, wie sie Hegel darstellt, auf höherer Stufe in die wissenschaftlich erfaßte Dialektik der Arbeit im „Kapital“ eingegangen.

*

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Bei dem Nachfolger Hegels innerhalb der klassischen deutschen Philosophie, bei Feuerbach, wird die „tätige Seite“, wie sie von Kant, Fichte, Hegel u. a. entwickelt worden war, wieder weitgehend preisgegeben. Feuerbachs nicht genügend differenziertes Vorgehen in der Kritik des Hegelschen spekulativen Idealismus versperrte ihm den Zugang zu den eigentlichen Schätzen der Philosophie Hegels. Zwar wird der Gedanke der Tätigkeit in Feuerbachs Religionskritik lebendig. Wie schon vor ihm Fichte, so sieht auch Feuerbach den antihumanen Charakter der christlichen Religion in der Apotheose [Vergöttlichung, Verherrlichung] des Leidens. Während die bedeutenden Denker der Antike, so macht Feuerbach geltend, im Tätigsein den menschlichen Lebensinhalt erblickten, verspricht die christliche Religion Erlösung demjenigen, der da glaubt, also rein passiv ist. Der Erlösungsakt wird dem Menschen abgenommen, er wurde bereits durch Christus vollzogen.

Aber andererseits kommt Feuerbach in seiner ganzen Konzeption des Menschen nicht über die Schranken des Metaphysisch-Kontemplativen hinaus. Das Entscheidende dazu wurde von Marx in den „Thesen über Feuerbach“ gesagt. Wie der deutsche Idealismus, so sah auch Feuerbach in der Veränderung der Anschauungen von der Welt die entscheidende Voraussetzung ihrer Umgestaltung. Von der Verwirklichung einer neuen „humanen“ Religion machte er die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt abhängig. Feuerbach suchte den Weg von der Philosophie zum Leben – aber er konnte ihn nur in der Verbreitung der Grundsätze [219] einer neuen Philosophie sehen. Er vermochte nicht zu begreifen, daß es nicht auf eine bloße neue Interpretation der Welt, sondern auf ihre praktische Veränderung ankommt. Feuerbach bezeichnete die Sinnlichkeit als die ultima ratio der Philosophie, aber er faßte, wie in der ersten Feuerbach-These von Marx betont wird, die Sinnlichkeit bloß als Anschauung, nicht als praktische menschliche Tätigkeit. Feuerbachs Erkenntnistheorie war daher überwiegend kontemplativ. Er vermochte die Ansätze zur Bestimmung der tätigen Seite, wie sie u. a. bei Hegel vorlagen, nicht fortzuführen, weil er, wie bemerkt, mit dem Idealismus auch wichtige rationelle Seiten in den Anschauungen der deutschen Idealisten verwarf. Marx und Engels hoben in der „Deutschen Ideologie“ hervor, daß Feuerbach die Menschen nicht in den objektiv gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhängen betrachte und daß er daher nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen komme, sondern beim Abstraktum „der Mensch“ stehenbleibe. Vor allein deshalb war es ihm nicht möglich, die „tätige Seite“ zu entwickeln.

In der marxistischen Philosophie ist die Auffassung des Menschen als eines tätigen, sich durch Arbeit selbst erzeugenden Wesens bestimmendes Element. Dies kommt zum Ausdruck in der Erkenntnistheorie, wo die Praxis als Ausgangspunkt, Prüfstein und Ziel der Wahrheit definiert wird, in der Geschichtsauffassung, wo nachgewiesen wird, daß das Handeln der Volksmassen Grundlage des Geschichtsprozesses ist, in der Ethik, wo die Tat, das Handeln des Menschen als Grundlage sittlicher Werturteile angesehen wird. Während die Idealisten die tätige Seite nur abstrakt entwickelten, weil sie die wirkliche, praktische Tätigkeit als solche gar nicht kannten, besitzt die tätige Seite in der Philosophie der Arbeiterklasse einen konkreten, wissenschaftlichen Charakter, weil als entscheidende Tätigkeit die materielle Produktionstätigkeit der gesellschaftlich handelnden Menschen anerkannt ist.

Der Marxismus löst auch das von der vormarxistischen Philosophie nicht bewältigte Problem der Mensch-Umwelt-Relation auf materialistische und dialektische Weise. Für die mechanischen Mate-[220]rialisten bildete der Mensch eine Akzidenz [Zufälligkeit], ein Produkt der Umwelt, des Milieus. Dieser These lag ein richtiger, materialistischer Kern zugrunde, allein ihr im ganzen mechanisch-metaphysischer Charakter führte zu idealistischen Schlußfolgerungen. Denn wenn die Menschen als rein passive Objekte von der Umwelt geformt wurden, blieb unklar, wie jemals eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfolgen sollte. Die mechanischen Materialisten verließen daher den materialistischen Standpunkt und setzten voraus, daß irgendein genialer Einzelner plötzlich auf die richtigen Ideen geriet, diese

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

verbreitete und dadurch eine Änderung des Erziehungswesens, des Staates usw., kurz des Milieus, veranlaßte, was dann wieder zur Änderung des psychisch-moralischen Habitus der Menschen führte.

Die deutschen Idealisten, namentlich Fichte, unterzogen die offensichtlichen Mängel dieses Standpunktes einer Kritik. Fichte verfiel hierbei aber ins andere Extrem, indem er die Bedeutung der Umwelt überhaupt leugnete und den Menschen als ein *nur* tätiges, von Umwelteinflüssen unabhängiges Wesen auffaßte. Schelling suchte diese Metaphysik bei seiner Deutung des Lebens zu umgehen. Er bestimmte als Charakteristikum des Lebens die Erregbarkeit, die er als die Einheit von Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen und der Fähigkeit der Gegenwirkung auf äußere Reize bestimmte. Hegel unterzog die metaphysische Auffassung des Mensch-Umwelt-Verhältnisses in der „Phänomenologie“ der Kritik, indem er zeigte, daß die Umstände das Individuum nur gemäß dessen eigener Natur beeinflussen können und daß das Individuum kein leeres Blatt Papier ist, auf das die Umwelt ihre Schriftzüge einträgt. (Dieser Gedanke wird in der „Wissenschaft der Logik“ zu der bemerkenswerten Erkenntnis verallgemeinert, daß die Wirkung, die von einem bestimmten Vorgang auf eine Erscheinung ausgeht, nicht nur von jenem, sondern auch von dieser abhängt.) Nach Hegel liegt ein wechselseitiges Verhältnis vor; wirkt die Umwelt auf das Individuum ein, so auch dieses auf jene. Allerdings konnte Hegel, da er den Materialismus ablehnte, diese Wechselseitigkeit nicht wahrhaft klären, letzten Endes war das eigentliche Tätige für ihn der Geist, die Substanz als Subjekt.

[221] Marx wendet sich diesem Problem in der dritten Feuerbachthese zu. Er zeigt, daß die mechanisch-materialistische Lehre, wonach die Menschen Produkte der Umwelt sind, vergißt, daß die Umstände *von den Menschen* verändert werden. Marx stellt fest: „Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende* Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.“[49] Diese These besagt, daß die menschlichen Lebensverhältnisse auf dem Wege der *gesellschaftlichen Praxis* geändert werden. Das Agens [treibende Kraft] der Geschichte sind die gesellschaftlich handelnden Menschen und nur sie. Andererseits ist der Mensch aber auch Produkt seiner Lebensbedingungen, sein Bewußtsein ist durch sein gesellschaftliches Sein bestimmt. Indem das gesellschaftliche Sein objektive Widersprüche offenbart, veranlaßt es die gesellschaftlich tätigen Menschen, nach Wegen der Lösung der Widersprüche und damit der Veränderung der Wirklichkeit zu suchen. Im Prozeß dieses Kampfes, der in der Klassengesellschaft ein Kampf der Klassen ist, verändert der Mensch die Umstände und sich selbst. Das Bewußtsein ist zwar ein Spiegelbild des Seins, aber das Sein ist selbst wesentlich Praxis, ist gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen. Es ergibt sich hier, daß die Entdeckung der umwälzenden Bedeutung der Praxis durch Marx die Grundlage für die Lösung jener Probleme bot, mit denen die vormarxistische Philosophie nicht fertigzuwerden vermochte.

c. Kritik der Anschauungen G. Lukács’

In seinem Buch „Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft“ geht G. Lukács ausführlich auf die ökonomischen Anschauungen Hegels ein. Lukács’ Intentionen sind nicht ohne Verdienst, und gewisse Momente seiner Resultate dürfen das Interesse der Marxisten beanspruchen. Im ganzen gesehen, kommt jedoch die revisionistische Konzeption Lukács’ [222] sein Versuch einer „Angleichung“ Hegels an den Marxismus und umgekehrt, gerade hier deutlich zum Ausdruck. Dieser Sachverhalt blieb auch den imperialistischen Ideologen nicht verborgen. In einem Artikel in der „Welt“ (28.7.62) über den „ost-westlichen Hegelstreit“ heißt es, Lukács habe „den Marxismus mit Hegelschen Essenzen bis zu Ver-

[49] K. Marx, F. Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Bd. II, S. 377 [MEW 3, S. 6, 534].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

schmelzung“ durchtränkt. In diesem Artikel wird auch offen die Forderung einer hegelianischen Revision des Marxismus erhoben. „Hegel ist heute“, so schreibt der Verfasser, „für den Westen ein Ansatzpunkt, um Wahrheit, Zweifel und Vernunft in die statischen Gedankengebilde des Ostens zu infiltrieren.“

Revisionistische Anschauungen zur Frage des Verhältnisses von Hegel und Marx enthielt schon Lukács’ 1923 erschienene Arbeit „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Von dieser Schrift gingen fördernde Impulse auf die bürgerliche „Marx-Kritik“ aus. Lukács entwickelt in ihr eine hegelianisierende Dialektikauffassung, die sich darin ausdrückt, daß er die Dialektik auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis reduziert. Im Zusammenhang damit leugnet er die Bedeutung der dialektischen Methode für die Naturbetrachtung. Wie für Hegel, so ist auch für Lukics die Gegenständlichkeit Produkt des Subjekts; die Aufhebung der Gegenständlichkeit sieht er primär als eine Frage des Bewußtseins an. Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware vollbringt, wie Lukács behauptet, bereits eine gegenständliche Veränderung am Objekt der Erkenntnis. In diesen Worten offenbart sich die idealistische Linie Hegels, die spekulative Subjekt-Objekt-Dialektik der „Phänomenologie“. Nach Lukács’ Meinung stellt die Hegelsche These, daß das Subjekt (das Bewußtsein, das Denken) zugleich Erzeuger und Produkt des dialektischen Prozesses ist, die Lösung des Problems der Dialektik dar. Damit wird die idealistische Dialektik zur ultima ratio erklärt. Lukács verteidigt die idealistisch-mystische These Hegels (die eine lange Tradition in der Geschichte des Idealismus hat), daß Erkenntnis als Selbsterkenntnis der Wirklichkeit aufzufassen sei, womit der ideelle Charakter der Wirklichkeit ausgesprochen ist. In diesem idealistisch-hegelianisierenden Sinne [223] interpretiert Lukács auch den historischen Materialismus. Er erklärt, daß die „tiefe Verwandtschaft des historischen Materialismus zur Philosophie Hegels ... in der Funktion der Theorie als *Selbsterkenntnis der Wirklichkeit* klar zum Ausdruck gelangt.“[50] Den historischen Materialismus definiert Lukács als die „Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft.“[51] Demnach wäre der historische Materialismus Erkenntnismittel sowohl der Bourgeoisie wie des Proletariats! Außerdem wird mit dieser These die Bedeutung des historischen Materialismus für die Erkenntnis der vor- und nachkapitalistischen Gesellschaftsformationen bestritten. Lukács weist zwar auf den Gegensatz zwischen Hegel und Marx hin, doch dieser „Gegensatz“ erweist sich bei näherem Zusehen als Identität. Denn Lukács meint, Hegel habe die Idee von der Selbsterkenntnis des Wirklichen noch nicht konsequent entwickelt; dies habe erst Marx getan, indem er „den vorwärtsweisenden Teil der Hegelschen Methode, die Dialektik, als Wirklichkeitserkenntnis aufnahm.“[52] Demnach soll die kritische Umstülpung der Hegel-[224]schen Dialektik in einem schärferen Herausarbeiten ihres idealistischen Grundcharakters bestanden haben! Natürlich formuliert Lukács diese Behauptung im allgemeinen nicht expressis verbis [ausdrücklich], doch ist sie seiner Gedankenführung immanent. Mit ziemlicher Klarheit geht die

[50] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923, S. 29. – Lukacs hat sich zu dieser Schrift später selbstkritisch geäußert. In einer Zuschrift an I. Fetscher vom 6.9.1962 hebt er ihren hegelianisierenden Charakter hervor. Lukács schreibt u. a.: „‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ ist in den Jahren 1921/22 entstanden, als sein Verfasser an seinem Übergang von Hegel zu Marx arbeitete. Das Werk trägt deshalb gerade in den entscheidenden philosophischen Fragen alle Merkmale eines solchen Übergangs an sich. Das zeigt sich vor allem darin, daß das Grundprinzip der Marxschen Erkenntnistheorie – eine vom Bewußtsein unabhängig existierende objektive Wirklichkeit und ihre Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein – zwar immer wieder auftaucht, jedoch im allgemeinen vom Hegelschen identischen Subjekt-Objekt überwuchert wird.“ (Zit. in Iring Fetscher, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Bd. 1, Philosophie. Ideologie, München 1962, S. 221.) Wenn Lukács allerdings zum Ausdruck bringt, daß er den Standpunkt von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ völlig überwunden habe, so muß man ihm mit dem Hinweis darauf widersprechen, daß sein Buch „Der junge Hegel“ Tendenzen der Vermengung des Hegelschen und des Marxschen Standpunktes erkennen läßt.

[51] Ebenda, S. 235.

[52] Ebenda, S. 30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

idealistische Auffassung Lukács’ von der Dialektik und der marxistischen Geschichtsphilosophie aus folgenden Worten hervor: „Denn die Hegelsche – dialektische – Ineinssetzung von Denken und Sein, die Auffassung ihrer Einheit als Einheit und Totalität eines Prozesses, bildet auch das Wesen der Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus.“[53] Nicht der Materialismus, sondern der Idealismus soll also die marxistische Geschichtsauffassung kennzeichnen. An die Stelle der marxistischen Lehre vom Widerspiegelungscharakter des Bewußtseins setzt Lukács die Hegelsche These der Identität von Denken und Sein, und er widmet sich der „Widerlegung“ der materialistischen Widerspiegelungstheorie, wobei er nachzuweisen sucht, daß die Frage nach dem Abbildcharakter des Denkens sinnlos sei. Lukács entwickelt Gedanken, die, wie bemerkt, die ganze revisionistische und bürgerliche Literatur zur Frage des Übergangs von Hegel auf Marx beeinflußt haben; bis in die Gegenwart hinein wird von dieser Seite aus die Behauptung verbreitet, die marxistische Dialektik fuße wie die Hegelsche auf der Anerkennung der Identität von Denken und Sein.[54]

[225] Auch die von verschiedenen bürgerlichen Autoren der Gegenwart aufgestellte Behauptung, die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft sei nicht erst von Marx, sondern schon von Hegel gegeben worden, findet sich in Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Lukács behauptet, die klassische deutsche Philosophie habe es vermocht, „die tiefsten und letzten Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsentwicklung ... bis ins letzte durchzuden-[226]ken“.[55] Diese These, die ihrem Wesen nach auf die Verwischung des qualitativen Unterschieds zwischen bürgerlicher und marxistischer Philosophie hinausläuft, kehrt in vielfältigen Modifikationen in Lukács’ Buch „Der junge Hegel“ wieder.

---

[53] Ebenda, S. 46.

[54] Als Beispiel für das Fortwirken Lukács’scher Gedankengänge bei den heutigen bürgerlichen „Marxkritikern“ kann L. Landgrebes Arbeit „Das Problem der Dialektik“ dienen. Landgrebe sucht eine enge Ideengemeinschaft zwischen Hegel und Marx zu konstruieren und die scharfe Fassung des philosophischen Materialismus und der materialistischen Dialektik in den späten Schriften von Engels als Ausdruck einer „Degeneration der Dialektik“ hinzustellen. Landgrebe schreibt: „Mit dieser Parteinahme für den Empirismus und mit der Abbildtheorie hört der Marxismus auf, eine ernsthaft philosophisch diskutable und begründbare Position zu sein.“ Ludwig Landgrebe, Das Problem der Dialektik, in: Marxismusstudien, Dritte Folge, Tübingen 1960, S. 59.) Mit der materialistischen Abbildtheorie sei „jeder Möglichkeit einer echten Dialektik der Boden entzogen“; denn Dialektik beruhe „auf der Wechselbeziehung von Bewußtwerden und [225] Produzieren als einem körperlich tätigen Handeln.“ (Ebenda.) Damit wird Dialektik als ihrem Wesen nach geistbestimmt gekennzeichnet; der alte idealistische Standpunkt, daß Objektivität vom Menschen nur als eine für das Bewußtsein seiende, d. i. nur als Subjektivität gefaßt werden könne, wird von Landgrebe als „moderne Widerlegung“ der materialistischen Dialektik geltend gemacht. Dabei wird, wie bei Lukács, das Vorhandensein einer Dialektik der Natur geleugnet. Marx’ philosophischer Standpunkt erscheint als über dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus stehend; Landgrebe schreibt von der Marxschen Dialektik: „Sie ist aber *nicht-materialistisch* insofern, als sie *nicht Bewertungsgesetz einer an sich bestehenden Naturmaterie* ist, sondern Gesetz der Selbstproduktion der Menschengattung, die durch das ständige Ineinandergreifen von materieller Veränderung ihrer Lebensbedingungen durch ihre leibliche Tätigkeit und Bewußtsein dieser Veränderung gekennzeichnet ist.“ (Ebenda, S. 52.) Man sieht, wie hier die Tatsache, daß die Dialektik in der Geschichte sich auf Grund des Wirkens vernunftbegabter Wesen entfaltet, als Argument gegen die materialistische Dialektik ins Feld geführt wird. Indessen ist es so, daß die Objektivität der Dialektik durch den genannten Umstand in keiner Weise beeinträchtigt wird. Denn das Bewußtsein der Menschen ist in jedem Fall, sei es auch in entstellter Weise, durch die objektive Wirklichkeit bestimmt. Natürlich ist diese Wirklichkeit zugleich durch das gesellschaftliche Bewußtsein der Menschen geprägt; aber es findet keine – wie Landgrebe glauben machen möchte – einfache Wechselwirkung zwischen Bewußtsein und Sein statt, sondern in dieser Wechselwirkung ist das Sein das letztlich Bestimmende. Wäre es anders, dann wäre nicht einzusehen, warum die Menschen nicht beliebige Wunschvorstellungen (z. B. die des organisierten Kapitalismus) flugs verwirklichen. Das gesellschaftliche Bewußtsein und Handeln der Menschen ist stets durch den objektiv gegebenen Stand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse geprägt. Und wenn der Mensch aus der Gegenwart heraus die Zukunft zu bestimmen vermag, dann ist ihm das nur möglich auf Grund sorgfältiger Analyse der objektiv wirkenden Tendenzen und Faktoren, nicht aber auf Grund a priori gegebener Ideen.

[55] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 134.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Ich habe mir nicht die Aufgabe gestellt, dieses Buch als Ganzes einer Kritik zu unterziehen. Vielmehr beschränke ich mich auf jene Partien des Werkes, wo Lukács zu den ökonomischen Anschauungen Hegels Stellung nimmt. Hierbei soll der Grundcharakter der Lukácsschen Interpretation der Hegelschen Philosophie und ihres Verhältnisses zur marxistischen Philosophie skizziert werden. B. Fogarasi sah als das Wesen der Fehler, die Lukács' Hegel-Buch enthält, die Tatsache an, daß Lukács die philosophischen Anschauungen des jungen Hegel übermäßig idealisiert.[56] Ich möchte dem zustimmen und hinzufügen, daß er vor allem auch seine ökonomischen Anschauungen idealisiert.

Lukács geht davon aus, daß Hegels ökonomische Studien und Einsichten die entscheidende Quelle seiner Dialektik gewesen seien, er stellt Hegel in bezug auf das Verständnis ökonomischer Probleme weit über alle seine Zeitgenossen und bürgerlichen Nachfolger und erklärt, daß erst Marx und Engels wieder die Erkenntnis gewonnen hätten, daß in der politischen Ökonomie die „großen Probleme der Dialektik“ zu studieren seien.[57] Hegel erscheint hier als direkter Vorläufer von Marx und Engels, er wird mit ihnen nahezu auf eine Stufe gestellt. Ganz abgesehen davon, daß die Feststellung, für Marx und Engels seien die großen Probleme der Dialektik in der politischen Ökonomie enthalten gewesen, nicht die ganze Wahrheit ist, denn die Dialektik des Klassenkampfes, die Dialektik der Geschichte, war für sie mindestens von der gleichen Bedeutung – ganz abgesehen davon, muß man Lukács entgegenhalten, daß er die Bedeutung der ökonomischen Studien Hegels für seine Dialektik erheblich überschätzt. Zwar hat Hegel [227] bestimmte Probleme der politischen Ökonomie, wie er sie bei den Klassikern der politischen Ökonomie vorfand, dialektisch durchdacht, zwar hat er dialektische Beziehungen in der Arbeit und dem menschlichen Tun und Treiben enthüllt, aber diese Sachverhalte bildeten, im ganzen gesehen, doch nur *eine* Seite der Quellen und Grundlagen seiner Dialektik. Hegels Dialektik erwuchs vor allem aus seiner Kenntnis der Geschichte überhaupt, aus seinem Vertrautsein mit den Naturwissenschaften und aus der Verarbeitung jener Elemente der Dialektik, wie er sie bei Kant, Fichte, Schelling u. a. vorfand. Außerdem muß man darauf hinweisen, daß Hegels Interesse für die politische Ökonomie mit dem Ausbau seiner Dialektik keineswegs wuchs, sondern eher abnahm. Eine so umfassende Erörterung von Problemen der Arbeit, wie in den – von Hegel nicht veröffentlichten – Jenenser Vorlesungen, findet sich in späteren Arbeiten des Philosophen keineswegs. Zwar sind gewisse Resultate der ökonomischen Studien in Hegels „Wissenschaft der Logik“ und in die Rechtsphilosophie eingegangen, aber sie nehmen hier doch nur einen bescheidenen Platz ein. Die „Wissenschaft der Logik“ etwa zeigt, daß die Ergebnisse der Forschungen Hegels auf dem Gebiet der Ökonomie in seine – in der Tat sehr bemerkenswerten – Darlegungen über das Verhältnis von Werkzeug und Genuß, von Mittel und Zweck eingegangen sind. Überhaupt ist das Kapitel „Teleologie“ sicher nicht ohne die ökonomischen Studien Hegels denkbar. Aber bei der Mehrzahl der übrigen von Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ behandelten Probleme dürfte es schwer sein, einen bestimmenden Einfluß von Hegels Kenntnissen der Ökonomie auf die Erarbeitung der philosophischen Kategorien nachzuweisen. Wenn auch nicht bestritten werden soll, daß *auch* Hegels ökonomische Kenntnisse in die Erarbeitung der Dialektik einiger Kategorien eingegangen sind, so ist der Anteil dieser Kenntnisse an den Grundlagen der Hegelschen Dialektik doch keinesfalls so hoch zu bemessen, wie das Lukács tut. Wir müssen hier vielmehr das Bestreben Lukács' feststellen, Hegel an Marx und Engels unzulässig anzunähern und die Trennungslinie zwischen wissenschaft-[228]lichem Materialismus und unwissenschaftlichem Idealismus zu verwischen. Übrigens begegnet sich Lukács in diesem Bestreben mit einem bürgerlichen Autor wie Robert Heiß, für den in Hegels öko-

[56] Bela Fogarasi, Die philosophischen Konzeptionen Georg Lukacs' in: Probleme des Friedens und des Sozialismus, 6/1959, S. 41

[57] G. Lukács, Der junge Hegel, Berlin 1954, S. 209.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

nomischen Anschauungen „alle Ansatzpunkte der Theorie von Marx“ enthalten sind.[58] Wie Lukács so behauptet auch Heiß, daß Hegel und Marx mit denselben sachlichen Problemen rangen. Hegels ökonomische Einsichten maßlos idealisierend, erklärt Heiß, nicht erst Marx, sondern schon Hegel habe eine eigentliche ökonomische Analyse betrieben. Daher könne auch nicht gesagt werden, daß Marx die Hegelsche Dialektik umgestülpt habe. Heiß verwischt den Gegensatz von Materialismus und Idealismus völlig und identifiziert die marxistische Dialektik mit derjenigen Hegels.

Auf der gleichen Linie der Verwischung des Klassengegensatzes von Marxscher und Hegelscher Dialektik liegt Lukács' Behauptung, der klassische deutsche Idealismus – vor allem Hegel – habe sich methodisch an der Ökonomie orientiert. Lukács geht von der Feststellung aus, daß für die Philosophie der Renaissance und der Aufklärung methodologisch Mathematik, Geometrie und Physik ausschlaggebend waren, und fährt fort: „Erst im klassischen deutschen Idealismus können wir eine andere Orientierung in der Methodologie sehen.“[59] Diese andere Orientierung soll in der Zugrundelegung der Ökonomie bestehen. Beiläufig sei bemerkt, daß Lukács hier, wie häufig, keine klaren Bestimmungen und exakten Festlegungen gibt, sondern sich der Verschwommenheit schuldig macht. Seine Behauptung von dem Einfluß der Methodologie der Ökonomie auf die Dialektik Hegels bleibt unbewiesen, und es wird eigentlich auch gar nicht der Versuch ge-[229]macht, sie zu beweisen. In der Tat ergibt sich aus den Worten Hegels – z. B. in der „Wissenschaft der Logik“, Einleitung –, daß er die ausschließliche Zugrundelegung des methodischen Verfahrens *einer* Wissenschaft bei der Ausarbeitung der philosophischen Methodologie ablehnte und der Meinung war, die Dialektik als Methode müsse die *allgemeinsten* Gesetze der Selbstbewegung des *allgemeinsten* Gegenstandes, der für ihn die absolute Idee war, reproduzieren. Wenn Lukács meint, Hegel habe vom Standpunkt der damals entwickeltsten bürgerlichen Gesellschaft und der Erkenntnis der Rolle der menschlichen Tätigkeit in ihr den Kant-Fichteschen Dualismus zu überwinden gestrebt, so kommt auch darin jene Überschätzung der Bedeutung des Ökonomischen für Hegels Methodologie zum Ausdruck. Lukács verschweigt die politisch konservativen Momente, die der Hegelschen Kritik des Dualismus Kants und Fichtes eigen waren. Außerdem ist es unrichtig, wenn Lukács davon ausgeht, Hegel habe in seiner Philosophie die sozialen Verhältnisse des kapitalistisch entwickelten Englands reflektiert. Wenn Hegels Denken auch Impulse von der englischen Nationalökonomie empfing, so war seine Philosophie doch unverkennbarer Ausdruck der *deutschen* Wirklichkeit.

Es handelt sich nicht darum, die ökonomischen Studien und Kenntnisse Hegels und sein Forschen nach dialektischen Momenten in der Arbeit zu bestreiten, sondern es handelt sich um die Feststellung, daß Hegels Ausführungen über die Arbeit *insgesamt* idealistischen Charakter besaßen und daß bei ihm lediglich materialistische *Tendenzen* vorhanden waren. Aber Lukács ist offenbar der entgegengesetzten Ansicht; denn er spricht von „idealistischen Tendenzen“ Hegels auf dem Gebiet der Erfassung des Ökonomischen.[60] Wie leicht es sich Lukács macht, zeigen etwa seine Darlegungen darüber, daß Hegel die Sphäre der menschlichen Arbeit als den Anfang und die Grundlage der praktischen Philosophie betrachtet habe. Er „belegt“ diese Behauptung mit zwei [230] aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten, von denen das zweite nur eine Randnotiz Hegels darstellt. Wenn man den gesamten Text der Hegelschen Ausführungen über den Willen in der Jenenser Philosophie des Geistes von 1805/06 und gar noch die

[58] Robert Heiß, Hegel und Marx, a. a. O., S. 175; siehe auch von demselben Verfasser: Wesen und Formen der Dialektik, Köln-Berlin 1959, S. 77. Ein anderer bürgerlicher Autor, J. Barion, behauptet, Hegel habe bereits „die entscheidende Bedeutung der wirtschaftlichen Sphäre für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft erkannt“ (Jakob Barion, Hegel und die marxistische Staatslehre, Bonn 1963, S. 47).
[59] G. Lukács, Der junge Hegel, S. 370.
[60] G. Lukács, Der junge Hegel, S. 217.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

reife Form der Anschauungen Hegels in der „Enzyklopädie“ heranzieht, verändert sich das Bild allerdings bedeutend. Dann zeigt sich nämlich, daß einmal für Hegel stets die Theorie der Praxis vorgeordnet war, und zum anderen, daß er, ähnlich wie Fichte, Arbeit und Tätigkeit aus den Erfordernissen des *Geistes selbst* herleitete. Als den Anfang der „freien Erhebung des Geistes“ betrachtet Hegel in den Jenenser Vorlesungen die „Übung des Gedächtnisses“, das „innere Wirken auf sich selbst“[61]. Lukács muß selbst einräumen, daß Hegel das Erwachen der geistigen Fähigkeit des Menschen unabhängig von der Arbeit betrachtet, spricht aber in diesem Zusammenhang lediglich von „idealistischen Vorurteilen Hegels“[62].

Es soll nicht bestritten werden, daß Lukács’ Analyse der ökonomischen Darlegungen Hegels positive Momente besitzt. Diese bestehen in der häufig durchaus treffenden Charakteristik der dialektischen Momente, sie sich in Hegels ökonomischer Betrachtung finden. Andererseits aber ist bei Lukács auf Schritt und Tritt eine Überbewertung Hegels festzustellen, die den wirklichen Tatbeständen widerspricht und die auf eine Verwischung der Grenzen zwischen Hegelschem Idealismus und marxistischem Materialismus hinausläuft. So behauptet Lukács folgendes: „Indem Hegel die Bestimmungen der Arbeit untersucht, entsteht bei ihm eine dialektische Entwicklung, bei der die technische und die gesellschaftliche Vervollkommnung der Arbeit eine einander gegenseitig fördernde Wechselwirkung zeigen.“[63] Aus diesen Worten könnte man entnehmen, daß Hegel so etwas wie einen Einblick in die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen besessen hätte. Lukács meint jedoch mit dem höchst [231] verschwommenen Ausdruck „gesellschaftliche Vervollkommnung der Arbeit“ nichts weiter als eine Vertiefung der kapitalistischen Arbeitsteilung. Er ist offenbar der Ansicht, die Vertiefung der kapitalistischen Arbeitsteilung stelle einen Fortschritt zu einer immer besser organisierten Gesellschaft dar. In Wahrheit ist das Gegenteil der Fall. Denn die Arbeitsteilung im Kapitalismus bedeutet keine „gesellschaftliche Vervollkommnung der Arbeit“, sondern vielmehr Vertiefung der Anarchie, der Planlosigkeit. Jedenfalls war dies die Ansicht von Karl Marx, der feststellte, daß „die Anarchie der *gesellschaftlichen* und die Despotie der *manufakturmäßigen* Arbeitsteilung einander in der Gesellschaft der kapitalistischen Produktionsweise bedingen ...“[64]

Lukács geht in seinen Darlegungen so weit, Hegel nicht mehr und nicht weniger als eine im wesentlichen adäquate Erkenntnis des Wesens der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zuzuschreiben, d. h. ihn gleichsam zu einem frühen Marxisten zu machen. Diese These findet sich schon in einer älteren Arbeit Lukács’, nämlich in dem Aufsatz „Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik“. Lukács schreibt hier, daß Hegel „gerade infolge seiner adäquaten Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft ... gedanklich über sie hinausgetrieben wurde“[65]. Hier nimmt Lukács die These des modernen Revisionismus vorweg, daß die theoretisch richtige Erfassung des Kapitalismus nicht erst von Marx, sondern schon von Hegel erzielt worden sei. In dem Buch „Der junge Hegel“ behauptet Lukács, Hegel habe „vollständig klar“ den notwendigen Zusammenhang zwischen den „zerstörenden Wirkungen“ der kapitalistischen Arbeitsteilung (in bezug auf die Abstumpfung der Arbeit usw.) und ihrer „ökonomischen und gesellschaftlichen Fortschrittlichkeit“ gesehen.[66] Aber um diesen Zusammenhang in seiner Notwendigkeit zu begreifen, müßte Hegel [232] das Wesen des Kapitalismus erkannt haben, wovon gar keine Rede sein kann. Darum kann man auch der Bemerkung Lu-

[61] Hegel, Jenenser Realphilosophie, II. S. 186, 188.
[62] G. Lukács, Der junge Hegel, S. 376.
[63] Ebenda, S. 379.
[64] K. Marx, Das Kapital, I. Bd., S. 374 [MEW, Band 23, S. 377].
[65] G. Lukács, Moses ließ und die Probleme der idealistischen Dialektik, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, XII. Jg. Leipzig 1926, S. 146.
[66] G. Lukács, Der junge Hegel, S. 381.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

kács’ nicht zustimmen, Hegels Betrachtungen über die negativen Auswirkungen der Einführung der Maschinerie auf den Arbeiter stellten „eine für diese Zeit ... außerordentliche Höhe der Einsicht in die Bewegung des Kapitalismus dar“[67]. In Wirklichkeit konnte Hegel echte Einsichten in die Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft schon deshalb nicht besitzen, weil für ihn der Kapitalismus als eine durch bestimmte Wesensmerkmale gekennzeichnete, selbständige sozialökonomische Formation gar nicht existierte. Hegels Ausführungen über die Arbeit und die bürgerliche Gesellschaft fußen weitgehend auf der Voraussetzung handwerklicher bzw. manufakturmäßiger Produktion. Der Gegensatz von Proletariern und Kapitalisten als grundlegendes Merkmal der kapitalistischen Warengesellschaft war Hegel unbekannt. Natürlich sind Hegels Ausführungen über das sich Bedingen von Reichtum und Armut, über den Zusammenhang des technischen Fortschritts in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Elend der Volksmassen höchst bemerkenswert, und Lukács hat recht, diese Ausführungen hervorzuheben. Allein die berechtigte Würdigung der Leistung Hegels ist bei Lukács immer wieder mit Bemerkungen verbunden, die Hegel unkritisch hervorheben und die für ihn unvermeidlichen Grenzen der Erkenntnis zu verwischen suchen. So schreibt Lukacs: „Die in Deutschland fast unwahrscheinlich scheinende Höhe dieser Einsichten wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß bei ihm zuweilen Illusionen darüber auftauchen, als ob die Regierung, der Staat in diese Notwendigkeit eingreifen könnte.“[68] Hierzu muß man folgendes sagen. Erstens stellen Hegels Ausführungen über den Gegensatz von Armut und Reichtum, so bemerkenswert sie sind, keineswegs eine Ausnahmeerscheinung in der deutschen Literatur jener Zeit dar. Mit nicht minder großer Konsequenz wird dieser Gegensatz etwa von den utopischen Sozialisten Frölich [233] und Ziegenhagen oder von Vertretern der demokratischen Publizistik wie Rebmann behandelt. Bei Frölich und Ziegenhagen wird die Analyse dieses Gegensatzes erkenntnismäßig viel weitergetrieben als bei Hegel; sie mündet bei ihnen in die Erkenntnis, daß das *Privateigentum* die Quelle des sozialen Elends ist und daß mit der Beseitigung des Privateigentums auch der Gegensatz von Armut und Reichtum verschwinden wird. Wenn die Vorstellungen Frölichs und Ziegenhagens über den Weg, der in die sozialistische Gesellschaft führt, auch utopisch waren, so waren dies nicht minder Hegels Vorstellungen über die Möglichkeit, die Verschärfung der sozialen Konflikte in der bürgerlichen Gesellschaft durch Regulierungsmaßnahmen des Staates, durch das System der ständischen Gliederung der Gesellschaft zu verhindern. Dies ist die zweite Bemerkung, die man zu Lukács’ Ausführungen machen muß. Es ist nicht so, daß bei Hegel *zuweilen* Illusionen in dieser Hinsicht auftauchen, sondern seine gesamten gesellschaftspolitischen Überlegungen kreisen eigentlich zeit seines Lebens um den Gedanken, wie der Gegensatz von Reichtum und Armut gemildert und dadurch Gefahren für den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft abgewendet werden können. Lukács muß selbst im weiteren Verlauf seiner Ausführungen die einschränkende Bemerkung in bezug auf Hegels „Illusionen“ aufheben und einräumen, daß diese Illusionen eigentlich immer sein Denken begleiteten. Insgesamt zeigt sich, daß Lukács eine seltsame Scheu hat, die unwissenschaftlichen und reaktionären Momente in der Ideenwelt Hegels offen zu kritisieren; sein Idealismus wie seine sozialpolitischen Irrtümer bzw. reaktionären Anschauungen erscheinen bei Lukács gleichsam wie eine gelegentliche Verirrung, und es dokumentiert sich hier Lukács’ Bestreben, den qualitativen Unterschied zwischen Hegel und dem Marxismus zu verwischen, ein Bestreben, das, wie schon bemerkt, völlig mit den Tendenzen der modernen „Marxkritiker“ übereinstimmt.

Daß Lukács elementare Erfordernisse der wissenschaftlichen Arbeit oft nicht berücksichtigt, muß ebenfalls kritisch notiert werden. In welch „eigenwilliger“ Weise er mit Zitierungen Hegels [234] verfährt, möge folgendes Beispiel zeigen. Lukács schreibt, daß in Hegels Augen

[67] Ebenda, S. 382.
[68] Ebenda, S. 383.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

die kapitalistische Gesellschaft zu einem objektiven, sich selbst eigengesetzlich bewegenden Ganzen werde. Er zitiert aus dem „System der Sittlichkeit“ folgende Bemerkung Hegels über das System der Bedürfnisse: „... Es geschieht von selbst durch die Natur, daß sich das richtige Gleichgewicht teils unter unbedeutendem Schwanken erhält, teils wenn es durch äußere Umstände gestört ist, durch größeres Schwanken sich wieder herstellt.“[69] Hieran knüpft Lukács folgende Feststellung: „Hegel sieht also, wie Smith, die kapitalistische Ökonomie als ein sich aus eigener Dynamik bewegendes System, das seine Störungen selbst aufhebt. Daß er (1801) diese Störungen noch als durch ‚äußere Umstände‘ hervorgerufen und nicht als Krisen ansieht, die aus der Dialektik der kapitalistischen Entwicklung entstehen, ist eine Selbstverständlichkeit.“[70] Trotz dieser einschränkenden Bemerkung stellen die Ausführungen Lukács’ eine Irreführung dar. Dies zeigt sich, wenn man die weitere Darstellung Hegels im „System der Sittlichkeit“ heranzieht. Hier führt Hegel nämlich aus, daß im Falle einer größeren Störung des Gleichgewichts durch äußere Umstände, wie unfruchtbare Jahre, Emporkommen desselben Erwerbszweiges in anderen Gegenden und Verbilligung der Produkte, die *Regierung* der Natur entgegenwirken und das Gleichgewicht wiederherstellen muß. Es kann also keine Rede davon sein, daß Hegel die kapitalistische Ökonomie wirklich als ein dialektisch sich bewegendes Ganzes angesehen hätte; vielmehr mußte er die regulierende Tätigkeit der Regierung in Rechnung stellen, die die Störungen des inneren Gleichgewichts der bürgerlichen Gesellschaft ausgleichen sollte.

In dem Kapitel „Die Arbeit und das Problem der Teleologie“ macht Lukács durchaus treffende Bemerkungen über die Entwicklung der Zweckvorstellungen in der klassischen deutschen Philosophie. Er hebt die Bedeutung der Hegelschen Unter-[235]suchungen dieses Problems und die Rolle der Analyse der Arbeit dabei hervor. Allerdings wird der Sachverhalt von ihm insofern nicht richtig wiedergegeben, als beim Leser der Eindruck entstehen muß, in Hegels Darlegungen über den Zweck stände im Mittelpunkt die Untersuchung der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen. Das ist aber nicht so. Für Hegel hat der Zweck eine objektive Bedeutung, er ist für ihn das sich realisierende Allgemeine, der Begriff, und daher existiert für ihn ein Zweckzusammenhang überall in der Wirklichkeit, im Kristall ebenso wie im Organismus und in der menschlichen Gesellschaft. Wenn auch Hegels Zweckauffassung über die Zweckvorstellungen Kants und Fichtes hinausführt, so ist dieser Fortschritt doch sehr relativ; denn er ist verbunden mit der Begründung und Ausarbeitung der Weltanschauung des absoluten Idealismus. Hegel hat stets an der Auffassung festgehalten, daß der Zweck wesentlich eine objektive Kategorie, daß er der in die Existenz übergetretene Begriff ist.

In dem genannten Kapitel des Buches von Lukács finden sich wieder gewaltsame Versuche, Hegel und den Marxismus unzulässig anzunähern. So behauptet Lukács, Hegels Herankommen an den historischen Materialismus sei Ergebnis des Ringens um dieselben sachlichen Probleme, die Marx und Engels gelöst haben. Das würde bedeuten, daß Marx und Engels dieselben sozialökonomischen Sachverhalte erforscht hätten wie Hegel und dieser nur noch nicht bis zum entwickelten historischen Materialismus gelangt sei. Aber es ist offenkundig, daß Hegel sich nicht die Aufgabe gestellt haben konnte, die inneren Widersprüche der kapitalistischen Warengesellschaft und die Bedingungen ihres notwendigen Untergangs zu erforschen. Lukács’ Behauptung ist derartig ungereimt, daß sie sich selbst erledigt. Lukács sucht weiter darzulegen, daß Hegel eine über Kant, Fichte und Schelling hinausführende neue Praxiskonzeption entwickelt habe, und zwar soll diese darin bestehen, daß für Hegel die Produktionspraxis die Urform der menschlichen Praxis bildete. Aber natürlich vermag Lukács das nicht wahrhaft zu belegen, er behauptet es nur. Auch die vielen Zitierungen von Bemerkun-

[69] Ebenda, S. 384.
[70] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

gen Lenins, in denen [236] dieser die Praxisnähe der Hegelschen Erkenntniskonzeption feststellt, sind nicht geeignet, Behauptungen wie die zu unterstützen, daß Hegel die Kant-Fichtesche Trennung von Theorie und Praxis aufgehoben habe oder daß durch ihn die höchste Klärung der Beziehung von Theorie und Praxis in der ganzen Geschichte der Philosophie vor Marx erzielt worden sei. Diese Behauptung ist schon deswegen unzutreffend, weil Hegel nicht auf dem Standpunkt der Abbildtheorie in der Erkenntnisauffassung stand; er war niemals der Ansicht, daß die Praxis das Kriterium der Erkenntnis sei oder daß alles Erkennen letzten Endes auf die praktische Veränderung der Welt hinausläuft. Daher standen die mechanischen Materialisten, trotz ihrer undialektischen Auffassung von der Erkenntnis und trotz der Enge ihrer Praxiskonzeption, insofern *über* Hegel, als sie die Überprüfung der Erkenntnisse in der Erfahrung verlangten, um ihren Wahrheitswert ermitteln zu können.

In dem Kapitel „Die Schranken der Hegelschen Ökonomie“ stellt Lukács richtig fest, daß Hegel die bürgerliche Gesellschaft als etwas Einheitliches auffaßte, daß ihm der Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie seinem Wesen nach unbekannt war (womit er seine eigne These, Marx habe um dieselben sachlichen Probleme wie Hegel gerungen, ad absurdum führt). Er hebt hervor, daß Hegels Idealismus auf der ökonomischen Grundlage der unentwickelten Klassengegensätze Deutschlands erwuchs. Weiter konstatiert Lukács bei Hegel ein ablehnendes Verhalten zur „radikal durchgeführten Demokratie“ und ein Verkennen der „produktiven Kräfte im Plebejertum“.[71] Seltsam ist es freilich, wenn Lukács Hegels Ablehnung des Demokratismus als Voraussetzung der Größe seiner Philosophie ansieht. In Wahrheit dürfte es doch vielmehr so sein, daß Hegels Dialektik nur gewonnen, daß sie einen konsequenteren Charakter erhalten hätte, wenn Hegel die Dialektik vom Standpunkt eines entschiedenen Demokratismus aus untersucht und dargestellt hätte. Lukács macht einen histo-[237]risch vorliegenden Tatbestand, nämlich den, daß Hegels Philosophie mit einem nur zahmen Demokratismus verbunden war, zu einer absoluten Notwendigkeit. Aber eine „umfassende und große Philosophie“ stellte auch die Philosophie Fichtes oder – später – die Philosophie Feuerbachs dar. Beide aber entstanden auf einer „radikaldemokratischen Grundlage“. Lukács fälscht die offensichtlich schwachen, negativen Seiten im Denken Hegels, seine Kompromißbereitschaft dem Adel und dem Königtum gegenüber, in einen Vorzug um. Das aber ist unhaltbar, es ist eine Konstruktion. Hegel wurde nicht ein großer Philosoph, weil er Gegner des radikalen Demokratismus war, sondern er wurde ein großer Philosoph *trotz* seiner mitunter undemokratischen Einstellung. Und diese undemokratische Einstellung hat, wie sich in verschiedenen Bereichen der Hegelschen Dialektik zeigt (Verhältnis von Allmählichkeit und Sprung in der gesellschaftlichen Entwicklung, dialektische Negation usw.), der Ausarbeitung dieser Dialektik geschadet, hat die vielfältigen metaphysischen Elemente innerhalb dieser Dialektik mit *verursacht* – sie hat der Hegelschen Dialektik nicht genützt, sie hat ihr keine vorwärtstreibenden Impulse erteilt. Wenn Lukács davon spricht, Hegel habe in Jena die außerordentlich fruchtbare Methode *entdeckt*, die höheren Kategorien aus der inneren Widersprüchlichkeit der niederen organisch herauszuentwickeln, so übersieht er, daß diese Methode nicht Hegel, sondern der radikale Demokrat Fichte entdeckte. 1794 in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehr“, zu einer Zeit also, da der Demokratismus Fichtes sich besonders kraftvoll entfaltete, wandte Fichte diese dialektische Methode an, und zwar als erster in der Geschichte des Denkens überhaupt. Hieran zeigt sich, was von der Lukácsschen Behauptung zu halten ist, der radikale Demokratismus hätte zu jener Zeit „kein fruchtbares Aufbauelement“ einer dialektischen Wirklichkeitsauffassung sein können. (Fichtes Dialektik war zwar im ganzen von extrem idealistischem Charakter, das schließt aber nicht aus, daß Fichte auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verschiedene dialektische Zusammenhänge entdeckte.)

[71] Ebenda, S. 424 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

[238] In der weiteren Darstellung Lukács’ macht sich immer wieder das Bestreben geltend, die schwachen und negativen Seiten in der Gedankenwelt Hegels zu vertuschen oder zu beschönigen. Hegels Verherrlichung des Krieges etwa erscheint als ein Fortschritt über den Humanismus Kants, Fichtes, Goethes usw. hinaus, wie Lukács überhaupt es liebt, Hegels „nüchternen Sinn“ immer dort hervorzuheben, wo Hegels Akkommodation [Angleichung, Anpassung] an die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse offenkundig ist.

Die Ausführungen Georg Lukács’ über die Rolle der Ökonomie in der Genesis der Hegelschen Dialektik sind, wie hervorgehoben wurde, nicht ohne Verdienst, sondern lenken mit Recht das Interesse auf eine wichtige Seite der Gedankenwelt Hegels. Zugleich sind diese Ausführungen entwertet durch die revisionistische Konzeption Lukács’, welche darauf hinausläuft, den qualitativen Sprung von der vormarxistischen zur marxistischen Philosophie zu vertuschen. Die politische Linie, die in dieser philosophiehistorischen Konzeption zum Ausdruck kommt, besteht in der Leugnung des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Kapitalismus und Sozialismus, in dem Bestreben, den Sozialismus dem Kapitalismus „anzunähern“, d. h. faktisch in der Forderung der Kapitulation des Sozialismus gegenüber dem Kapitalismus, eine Haltung, die Lukács im Jahre 1956 praktisch demonstrierte. Für Lukács gibt es vielfach, darunter auf dem Gebiet der Erfassung der Dialektik der Arbeit, nur einen quantitativen, nicht einen qualitativen Unterschied zwischen Hegel und Marx. Lukács lehnt – und er stellt sich damit direkt gegen den Marxismus – eine konsequent historisch-materialistische, eine konsequent klassenmäßige Beurteilung Hegels ab und spart nicht mit Seitenhieben gegen die „Vulgärsoziologen“, die dies zu tun versuchen. Seine stets anonym bleibende Verächtlichmachung der „Vulgärsoziologie“, die die Angriffe gegen den „Vulgärmarxismus“ in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ erneuert, läßt seinen Standpunkt als einen außerhalb des Marxismus erkennen. Denn die „Vulgärsoziologen“ sind für ihn jene, die den historischen Materialismus gegen den Idealismus verteidigen. Wenn Lukács nicht [239] einverstanden war mit der Geschichtsauffassung des einen oder anderen Marxisten, hätte er dies offen sagen müssen. So aber muß er es sich gefallen lassen, daß seine Hiebe gegen die „Vulgärsoziologen“ als Angriff auf die Gesamtheit der Marxisten beurteilt werden, außerhalb deren Reihen er sich damit selbst stellt. Lukács’ Bemühen, der Ökonomie eine zentrale Rolle in der Grundlegung der Hegelschen Dialektik beizumessen, läuft, trotz verschiedener kritischer Bemerkungen Lukács’ zu Hegels ökonomischen Anschauungen, letzten Endes auf eine Identifizierung von Hegel und Marx hinaus. Wenn man berücksichtigt, daß Hegels Einsichten in die Dialektik der Arbeit zwar beachtlich waren, daß sie aber doch im Gesamtsystem seiner Dialektik nur von begrenzter Bedeutung sind, so erkennt man, daß Lukacs mit falschen und irreführenden Voraussetzungen an die Darstellung der Dialektik Hegels herantritt. Hegels Dialektik ist Resultat seiner *gesamten* Weltkenntnis, seiner Bekanntschaft mit den Tatsachen aus Natur und Gesellschaft überhaupt, zu denen auch seine durch Steuart und Smith vermittelte Kenntnis bestimmter Seiten der kapitalistischen Ökonomik gehörte. Aber Hegel war viel zu sehr deutscher spekulativer Philosoph, viel zu sehr Idealist, als daß die Kenntnis des Ökonomischen für seine Anschauungen die Bedeutung hätte haben können wie für Marx und Engels. Hegels Dialektik wurde als *Ganzes* bedeutungsvoll für die Herausbildung des Marxismus, und sofern die Dialektik der Arbeit in ihr eine gewisse Rolle spielt, auch sie. Aber es ist unzutreffend, wie Lukács zu behaupten, die Dialektik Hegels und die Dialektik des Marxismus seien aus dem Ringen um die Lösung derselben sachlichen Probleme hervorgegangen. Hegel und Marx standen auf entgegengesetzten Polen der Gesellschaft und gingen daher mit ganz anderen Voraussetzungen an die Betrachtung der kapitalistischen Ökonomik heran. Für Hegel war die bürgerliche Gesellschaft die endlich erreichte ideale Gesellschaft, die es vor Erschütterungen und Gefahren zu bewahren galt. Für Marx war die kapitalistische Gesellschaft die letzte der Ausbeuterordnungen, die es durch Intensivierung des Klassenkampfes auf Grund des Wirkens der inneren Widersprüche dieser Gesell-[240]schaft zu überwinden

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

galt. An die Stelle der Verhältnisse der Ausbeutung und Unterdrückung sollte ein qualitativ anderer Typ gesellschaftlicher Beziehungen der Menschen treten. Dieser verschiedenen gesellschaftlichen Konzeption entsprach auch ein verschiedener Charakter der Dialektik. Hegels idealistische Dialektik blieb kontemplativ und war auf die Erreichung einer in sich beruhigten „ewigen“ Ordnung in der objektiven und in der geistigen Welt der Menschen gerichtet. Die Dialektik des Marxismus ist kritisch und revolutionär, vor ihr ist nichts Bestehendes heilig, und sie orientiert auf eine ständige Umwälzung der Wirklichkeit im Interesse jenes Teiles der menschlichen Gesellschaft, von dem Hegel meist abwertend sprach: des Volkes. [241]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

X. Die Entfremdung

Der Begriff „Entfremdung“ spielt eine große Rolle im Arsenal der Begriffe und Schlagworte der Gegner des Marxismus.[1] Bürgerliche Philosophen und Revisionisten spekulieren mit diesem Begriff, legen ihm einen idealistisch-metaphysischen Sinn bei und versuchen, den Marxismus auf diese Weise zu verdrehen und zu verfälschen.[2] Insbesondere geht es ihnen darum, durch eine falsche Interpretation der Kategorie Entfremdung bei Marx – namentlich in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ – und eine Verfälschung des Verhältnisses des Marxismus zu Hegel in dieser Frage den wissenschaftlichen Kommunismus seines objektiven Inhalts zu berauben und ihn zu einer spekulativen Lehre zu er-[242]klären. In dieser Weise geht z. B. Heinrich Popitz in seinem Buch „Der entfremdete Mensch“ vor. Er behauptet, Marx habe die Idee der Entfremdung von Hegel einfach übernommen und sie lediglich nachträglich durch modernere Fakten zu erhärten gesucht. Popitz schreibt, „daß Marx nicht allein einen klaren Begriff (gemeint ist der Entfremdungsbegriff, G. St.) von Hegel übernommen hat, sondern mit ihm auch weitgehend das gleiche Phänomen bezeichnet, das Hegel in der Phänomenologie als ‚Welt des sich entfremdeten Geistes‘ dargestellt hat.“[3] Der klassenmäßige Inhalt dieser weitverbreiteten fehlerhaften Identifikation der Problemlagen bei Marx und Hegel – es wird noch zu zeigen sein, daß Marx mit der Kategorie der Entfremdung auf andere Sachverhalte zielte, als dies Hegel tat – besteht darin, den Marxismus auf dem Wege einer scheinobjektiven Untersuchung der Frühwerke von Marx seines eigentlichen sozialpolitischen Inhalts zu berauben, ihn als eine bloße Explikation eines von Hegel angeschlagenen Themas hinzustellen und ihn so für eine unter vielen möglichen „Philosophien“ zu erklären. Mit vollem Recht wird daher in einer Stellungnahme der „Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen“ betont: „Die große Rückkehr zu Hegel ist nur ein verzweifelter Angriff gegen Marx.“[4] Heute kann es sich die Bourgeoisie nicht mehr leisten, so zu tun, als gäbe es einen Marxismus und eine revolutionäre Arbeiterbewegung nicht. Allzu sichtbar ist die weltverändernde Rolle des Marxismus in der Existenz des sozialistischen Weltsystems an den Tag getreten. Die bürgerlichen Ideologen gehen jetzt dazu über, den Marxismus als eine Tatsache anzuerkennen, sie verfassen „gelehrte“ Abhandlungen über die Anschauungen seiner Begründer, gestützt auf scheinbar sorgfältige Textanalysen. Dies ist indessen eine besonders raffinierte Form des Kampfes gegen den Kommunismus. Denn es geht den bürgerlichen und revisionistischen Autoren hierbei, wie bemerkt, darum, [243] den Marxismus als eine spekulative, im Kern auf Hegel und Feuerbach zurückgehende Lehre auszugeben,[5] die zwar für das 19. Jahrhundert eine gewisse Bedeutung besessen

[1] Siehe Roger Garaudy, Kampf für den Kommunismus – der Weg zur Überwindung der „Entfremdung“ des Menschen, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus, Heft 10/1960, S. 18-24.

[2] So heißt es z. B. bei Ludwig Landgrebe, daß der von Marx konstatierte Sachverhalt der Entfremdung des Menschen im Kapitalismus „aus keiner Empirie entnommen werden“ könne; denn es bedürfe dazu eines Maßstabes vom Wesen des Menschen. „Daher ist der *Begriff der Entfremdung*“, schreibt Landgrebe, „*aus keiner empirischen Erforschung und Analyse des bestehenden Gesellschaftszustandes zu gewinnen*.“ (L. Landgrebe, Das Problem der Dialektik, a. a. O., S. 8.) Natürlich verhält es sich so, daß Marx nicht einen apriorischen Begriff vom Wesen des Menschen als Maßstab an die Wirklichkeit anlegt, sondern daß er die objektive Lage des Lohnarbeiters im Kapitalismus schildert. Die Entfremdung ist ein tatsächliches Verhältnis, welches sich aus der Stellung des Proletariers im Gesamtzusammenhang des kapitalistischen Systems ergibt; um es theoretisch zu fassen, bedarf es keines vorgegebenen Maßstabes, sondern genauer Analyse der Fakten.

[3] Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953, S. 131.

[4] Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 3/1955, S. 357.

[5] In den „Thesen zur Marxismuskritik“, die in der rechtssozialdemokratischen „Neuen Gesellschaft“ abgedruckt sind, heißt es, Marx und Engels hätten sich von den Hegelschen Spekulationen nicht genug gelöst, und demgemäß finde sich in ihrem Werk ein chiliastischer Grundzug. (Die neue Gesellschaft, 3/1959, S. 228 f.)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

habe, die aber angesichts des „organisierten“ Kapitalismus nur noch von historischem – bzw. von „allgemeinmenschlichem“ – Interesse sei. Auf jeden Fall suchen diese Ideologen den Nachweis zu führen, daß der moderne Arbeiter des Marxismus nicht bedürfe, da ihm ja der „gewandelte“ Kapitalismus das gebe, was Marx ihm einst spekulativ verheißen habe. Für den schon erwähnten H. Popitz stellt der wissenschaftliche Kommunismus von Marx keineswegs die theoretische Widerspiegelung objektiv vor sich gehender Prozesse, sondern eine religiös gefärbte Heilslehre dar. Er schreibt, daß für Marx' Antwort auf die Frage nach der Aufhebung der Entfremdung des Menschen „sein eschatologischer [endschicksalhaften] Glaube [gab], daß eine neue, eine kommunistische Gesellschaft die menschlichen Gefahren, die er sah, zu überwinden vermag.“[6] Dabei habe Marx seine – vor allem auf Hegel zurückgehenden – spekulativen Voraussetzungen später durch Betonung empirischer Gesetzlichkeiten zu verdecken gesucht.[7] Und Popitz wirft gegenüber der revolutionären Lehre des [244] Marxismus die Frage auf, ob nicht das Prinzip des Privateigentums, das zur Erniedrigung des Proletariats geführt hat, auch zur Aufhebung der Unterdrückung führen könne, ohne daß es negiert wird. „Das Proletariat besitzt so gut wie kein Privateigentum. Warum soll es nicht allmählich mehr erhalten? Worin besteht also der unaufhebbare Widerspruch?“[8] Man sieht, daß Popitz der Marxschen Gesellschaftskritik nur eine begrenzte Bedeutung beizumessen bereit ist und daß er meint, der „moderne Wohlfahrtsstaat“ könne das Proletariat als Klasse aufheben bei gleichzeitigem Fortbestehen des Privateigentums.

In das Zentrum der heutigen bürgerlichen „Marxismuskritik“ rückt immer mehr die Frage nach dem Verhältnis von Marx und Hegel.[8a] Schon im Jahre 1925 hatte P. Vogel in der Schrift „Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle“ erklärt, die Frage nach dem Verhältnis Hegels zu Marx und Engels sei „eine theoretische Zukunftsfrage von weittragender praktischer Bedeutung.“[9] Hierin bewies Vogel einen bemerkenswerten Scharfblick. In der Tat ist z. B. eines der zentralen Themen in den von der Evangelischen [245] Studiengemeinschaft herausgegebenen „Marxismusstudien“ die fälschende Darstellung des Verhältnisses von Marx und Hegel. P. Vogel nimmt in seiner noch heute nachwirkenden Schrift wesentliche Motive der modernen „Marxkritik“ vorweg. Er geht aus von der These, daß Marx und Engels in einem reinen Schülerverhältnis zu Hegel standen, daß sie den wissenschaftlichen Gehalt der Lehre Hegels jedoch nicht voll auszuschöpfen vermochten. Alle wesentlichen Ideen des Marxismus sind

[6] H. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 165.

[7] Ebenda, S. 117. – Auch Iring Fetscher leugnet, daß der Marxismus die Verallgemeinerung der Erfahrungen des proletarischen Klassenkampfes und des bisherigen menschlichen Wissens ist, er stellt ihn als eine rein spekulative Lehre hin. Fetscher schreibt, die Marxsche Theorie sei in ihren Grundzügen ausgearbeitet gewesen, ehe Marx das Proletariat überhaupt kannte. (Iring Fetscher, Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung; in: Marxismusstudien, Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 56.) Indessen wird von Marx keineswegs, wie Fetscher behauptet, in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie das Proletariat „deduziert“, sondern es wird hier bereits als eine empirisch gegebene Realität genommen und in seinem geschichtlichen Wesen bestimmt. Marx hatte damals das Pariser Proletariat kennengelernt, und [244] auch die Lage und Kämpfe der deutschen Werktätigen waren ihm – von seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ her – bekannt.

[8] H. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 99.

[8a] „Das Hegelstudium ist in ein erneutes Stadium der Aktivität getreten, und die Auseinandersetzung mit ‚Hegel, Marx und ihren Folgen' bildet ein zentrales Thema philosophischer Diskussionen“ (J. Barion, a. a. O., S. 173).

[9] Paul Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle, Berlin 1925, S. 300. – Vogel bringt besonders prononciert Anschauungen zum Ausdruck, die in der Zeit nach der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution von mehreren bürgerlichen und rechtssozialdemokratischen Autoren im Kampf gegen den revolutionären Marxismus entwickelt wurden. Nachdem schon im Jahre 1911 J. Plenge Marx als bloßen Schüler Hegels hingestellt hatte, traten Anfang der zwanziger Jahre Autoren wie H. Cunow, E. Kraus u. a. mit der Auffassung hervor, daß der Marxismus im Kern auf Hegel zurückgehe. Der Annäherung von Marx und Engels an Hegel entsprach dabei der Versuch, sie in einen Gegensatz zu Lenin und dem Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion zu bringen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

nach Vogels Ansicht letzten Endes Hegelsches Gedankengut. Es ist offensichtlich, daß damit die selbständige, revolutionäre Bedeutung der Marxschen Lehre geleugnet und ihre „Heimführung“ in die „abendländische Tradition“ vorbereitet werden soll. Vogel nimmt die in der Gegenwart unter den bürgerlichen Philosophen verbreitete Behauptung vorweg, Marx und Engels hätten, wie Hegel, nach einer mystischen Vernunft in der Geschichte gesucht. „Ihr [Marx’ und Engels’] Gesellschaftsbegriff“, schreibt Vogel, „hat gleichwie der Gesellschaftsbegriff Hegels seinen Ursprung in einem metaphysischen Vernunftbegriff ... Das idealistische Denken beherrscht sie so, daß sie sich gar nicht von ihm befreien können, sie merken gar nicht, wie sehr sie ihm unterliegen.“[10] Das von Marx und Engels entworfene Bild der kommunistischen Gesellschaft ist, nach Meinung Vogels, eine bloße, und noch dazu schlechte Idee. Von dem Nachweis der geschichtlichen Notwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus durch Marx und Engels hat Vogel kein Wort begriffen. Es zeigt sich an seiner Haltung, daß den bürgerlichen „Marxtötern“ jedes Mittel der Verleumdung und Verfälschung des Marxismus recht ist. Trotzdem muß man den Ansatz der Vogelschen Argumentation hervorheben, weil er in der bürgerlichen Tradition fortgewirkt hat. Es handelt sich dabei um die These, daß „eine völlige Überwindung des Marxismus“ zur „Nachprüfung der Hegelschen Dialektik“ zwinge. Der Marxismus soll also auf dem Wege der Verfälschung seines Verhältnisses zur Hegelschen Philosophie und Dialektik überwunden werden.

[246] Eine Handhabe hierzu glaubten die bürgerlichen Ideologen in den Anfang der dreißiger Jahre erstmals veröffentlichten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Marx zu finden[10a]. Hier sind wichtige Gedanken Hegels, kritisch verarbeitet, für die materialistische Gesellschaftsauffassung fruchtbar gemacht; die Terminologie erinnert noch vielfach an Hegel. Die bürgerlichen Philosophen warfen sich alsbald auf den jungen Marx, den sie unschwer mit Hegel identifizieren und gegen den alten Marx und den modernen Marxismus ausspielen zu können glaubten. Die bürgerliche „Marxkritik“ bietet heute das seltsame Schauspiel, daß sie sich von den Ideen des jungen Marx zu nähren bemüht ist und, Arm in Arm mit ihm und Hegel, den revolutionären Marxismus der Gegenwart in die Schranken fordert. Der hegelianisierte Marx der Frühschriften, vor allem der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, soll als konterrevolutionäre Konterbande [Schmuggelware] in die kommunistische Bewegung infiltriert werden. Bei Iring Fetscher liest sich das so, daß der eigentliche Feind der heutigen Marxisten weniger Hegel als der junge Marx sei: „*Der junge Marx und sein humanistisches Ethos* wird bekämpft, weil es einen ständigen Vorwurf gegen die unmenschliche und unfreiheitliche Herrschaftsordnung der sowjetischen Welt darstellt.“[11] Der politische Sinn der Identifizierung von Marx und Hegel durch die bürgerlichen Ideologen ist offensichtlich. Man versucht, den Marxismus von innen her zu zersetzen, indem man den Einfluß Hegels auf Marx und Engels metaphysisch aufbläht; man hofft Ansatzpunkte für eine hegelianisch-idealisierende Revision des Marxismus zu finden. Fetscher, dessen Darlegungen für die Meinung vieler stehen, sucht, wie das schon Vogel getan hatte, vor allem die Gesellschaftslehre des Marxismus auf Hegel zurückzuführen. „Karl Marx“, so schreibt er, „ist vor allem auf zwei für seine [247] gesamte Theorie zentralen Gebieten ein Schüler – zugleich aber auch ein kritischer Fortsetzer – Hegels gewesen. Auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie und auf dem Gebiet der Anthropologie.“[12] Die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Marx und Hegel auf diesem Gebiet sieht Fetscher mit zahlreichen anderen bürgerlichen Auto-

[10] Ebenda, S. 289.

[10a] Hyppolite sagt von dieser Arbeit, daß sie „résume et repense toute la *Phénoménologie* hégélienne, depuis la *conscience sensible* jusqu’au *savoir absolu*.“ – Deutsch: Hyppolite sagt von dieser Arbeit, daß sie „die ganze Hegelsche Phänomenologie von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen zusammenfasse und neu überdenke.“

[11] Iring Fetscher, Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel, in: Marxismusstudien. Dritte Folge, Tübingen, 1960, S. 167.

[12] Ebenda, S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ren in der Annahme einer objektiven Vernunft der Geschichte. Damit ist der Gegensatz von Materialismus und Idealismus umgangen; die Schaffung und Entwicklung des Marxismus stellt sich als bloße Auswechslung von Hegelschen Kategorien durch solche von Marx dar. So tritt, nach Fetscher, die an Stelle des Weltgeistes bei Marx die menschliche Gesellschaft, an die Stelle der Volksgeister treten die Klassen, an die Stelle des christlich-germanischen Volksgeistes tritt das Proletariat. Die Marxschen Denkstrukturen sind also angeblich von Hegel vorgebildet, und Marx’ wissenschaftliche Tätigkeit beschränkt sich auf bloße Ersetzung Hegelscher Termini durch eigene. „*Philosophisch*“, betont Fetscher, „ist dabei Marx nicht von Hegel abgewichen, sondern hat nur seinem Denken eine praktisch-revolutionäre Wendung gegeben.“[13] Damit ist der hegelianisierte Marx fertig, aus der revolutionären Wissenschaft des Marxismus ist eine spekulative Heilslehre geworden.

Einen der wesentlichen Angelpunkte bei dieser Marxfälschung bildet, wie T. I. Oiserman mit Recht hervorhebt, das Entfremdungsproblem.[14] So behauptet J. Hyppolite, die grundlegende Quelle des gesamten marxistischen Denkens sei die bei Feuerbach und Hegel entlehnte Idee der Entfremdung[14a]. Erich Thier sieht im „Ausmessen der Dimension der Entfremdung“ die „eigentliche [248] Tiefe Marxens“.[15] Ebenso betrachtet der französische Philosoph Lefébvre das Entfremdungsproblem als Grundfrage des Marxismus. Gegenüber dieser verzerrenden und verfälschenden Darstellung der Probleme ist es erforderlich, sich einer konkreten Analyse der Hegelschen und der Marxschen Texte zuzuwenden, wobei sich ergeben wird, daß – bei allen genialen Antizipationen, die der Entfremdungsgedanke bei Hegel besitzt – von dem großen bürgerlichen Philosophen mit dieser Idee wesentlich andere Sachverhalte intendiert [hingezielt] wurden, als das in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ oder im „Kapital“ der Fall ist.

Die ursprüngliche Quelle der Entfremdung des Menschen ist, wie Garaudy in dem erwähnten Aufsatz ausführt, in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln zu suchen. „Das Privateigentum und die Aufspaltung der Gesellschaft in feindliche Klassen führen dazu, daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung die Form der ‚Entfremdung‘ einzelner, dem Menschen eigener Lebensfunktionen – des geistigen Schaffens, der Verfügung über das Produkt der eigenen Arbeit, der Lenkung der Produktion usw. – von den Werktätigen annimmt.“[16] Die Entfremdung des werktätigen Menschen erhält in der kapitalistischen Gesellschaft den vollständigsten und entfaltetsten Ausdruck. Im Kapitalismus „ist der Arbeiter nicht nur des Verfügungsrechts über das von ihm geschaffene Produkt beraubt, sondern auch der Arbeitsprozeß selbst verliert für ihn immer mehr von seinem schöpferischen Charakter; der Arbeiter verliert sogar oft die Vorstellung vom Sinn und von der Bestim-[249]mung des Einzelteils, das er gefertigt hat, von seinem persönlichen Anteil an dem geschaffenen Gebrauchswert, denn das Endprodukt der Produktion sieht völlig unpersönlich aus.“[17]

---

[13] Ebenda, S. 76.

[14] T. I. Oiserman, Das Problem der Entfremdung im Zerrspiegel der bürgerlichen und revisionistischen „Kritik“ des Marxismus, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 9/1962, S. 1151.

[14a] Einen Schritt weiter geht noch E. Topitsch, der die Idee der Entfremdung sowie die gesamte Dialektik aus neuplatonisch-gnostischen Traditionen herleitet, die durch Vermittlung Hegels in das Denken des jungen Marx eingedrungen seien (Ernst Topitsch, Marxismus und Gnosis, a. a. O., [248] S. 237 f.). Es ist offensichtlich, daß man, verfährt man nach dieser idealistisch-ideengeschichtlichen Art, das Abstruseste „beweisen“ kann. Indessen kommt es darauf an, die Ideen des Marxismus primär aus den objektiven Erfordernissen der gesellschaftlichen Bewegung zu erklären. Geistige Traditionen besitzen stets nur sekundäre Bedeutung.

[15] Erich Thier, Etappen der Marxinterpretation, in: Marxismusstudien, Tübingen 1954, S. 10.

[16] R. Garaudy, Kampf für den Kommunismus – der Weg zur Überwindung der „Entfremdung“ des Menschen, Probleme des Friedens und des Sozialismus, 10/1960, S. 19.

[17] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Das Produkt des Arbeiters tritt ihm als eine ihn beherrschende Macht, als Kapital, gegenüber, es ist sein eignes Produkt und doch ihm fremd. In der kapitalistischen Gesellschaft regeln blindwirkende Gesetze der Warenwelt die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen; die Produkte herrschen über die Produzenten; die Resultate seines eigenen Tuns stehen dem Menschen als eine fremde, ihn unterjochende Macht gegenüber. Karl Marx stellte fest, daß es ein Ergebnis schon der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit war, daß den Arbeitern die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses als *fremdes Eigentum* und sie *beherrschende Macht* gegenübertraten.[18] Im Kapitalismus erhalten, nach den Worten von Marx, die Arbeitsbedingungen und das Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter eine verselbständigte und entfremdete Gestalt – ein Verhältnis, das sich mit der Maschinerie zum vollständigen Gegensatz entwickelt.[19] Der Austausch der Tätigkeiten und Produkte erscheint den Menschen ebenfalls als „fremd, unabhängig, als eine Sache“. Marx stellt fest: „Der gesellschaftliche Charakter der Tätigkeit, wie die gesellschaftliche Form des Produkts, wie der Anteil des Individuums an der Produktion erscheint hier als den Individuen gegenüber Fremdes, Sachliches ...“[20] In dem von Marx eingehend untersuchten Warenfetischismus findet die Herrschaft des Produkts über den Produzenten ihren vollen Ausdruck.

Die Aufhebung der Entfremdung, die Beseitigung von Bedingungen, in denen der Mensch unter das Produkt seiner Arbeit geknechtet wird, kann nur auf dem Wege einer völligen Veränderung der Eigentumsverhältnisse erfolgen, eine Tatsache, der die bürgerlichen „Marx-Interpreten“ hartnäckig auszuweichen suchen. [250] Durch die Schaffung der kommunistischen Produktionsweise wird die Herrschaft der Sachen über die Menschen beseitigt. Die erzeugten Produkte der Menschen sind gesellschaftliches Eigentum, die Produktion wird geplant, vom Menschen gelenkt und beherrscht.

*

Von der Erfassung aller dieser Zusammenhänge war Hegel natürlich weit entfernt. Der Begriff der Entfremdung, wie er ihn verwandte, diente ihm nicht zur Kennzeichnung der Stellung des Proletariats in der kapitalistischen Warengesellschaft (das Hegel, wie schon bemerkt, als selbständige Klasse noch gar nicht kannte), sondern besaß einen allgemeineren und zugleich weitgehend sozial unbestimmten Charakter. Es wurde schon gezeigt, daß Hegel in seinen Untersuchungen der Arbeit, wie er sie in den Jenenser Vorlesungen gibt, mehrfach auf Entfremdungssachverhalte zielt, ohne allerdings diesen Begriff schon zu verwenden. Hegel vermochte die Entfremdung keineswegs als Ausdruck eines Klassenverhältnisses zu begreifen, sondern er führte sie auf die Entwicklung der Warenproduktion und der Arbeitsteilung *schlechthin* zurück, ohne nach den zugrundeliegenden Eigentumsverhältnissen zu fragen. Den Terminus „Entfremdung“ verwendet Hegel mehrfach in der „Phänomenologie des Geistes“; er dient ihm hier zur Charakterisierung der Beziehung des Menschen, des „Selbstbewußtseins“, zu einer von ihm geschaffenen Wirklichkeit.

Grundlegende Bedeutung erhält dieser Begriff in dem Phänomenologie-Kapitel „Der *sich entfremdete* Geist. Die Bildung“. Dieses Kapitel bildet die Mitte zwischen den Kapiteln „Der *wahre* Geist. Die Sittlichkeit“, worin die sittliche Welt der Antike behandelt wird, und „Der *seiner selbst gewisse* Geist. Die Moralität“, worin Hegel das moralische Selbstbewußtsein in seiner Entwicklung innerhalb der deutschen klassischen Philosophie und Literatur schildert. Der sich entfremdete Geist ist wesentlich der Welt des Feudalismus zugehörig (was einen wichtigen Gegensatz zu der [251] Marxschen Auffassung der Entfremdung bildet, nach wel-

[18] K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 379 [MEW, Band 32, S. 382].
[19] Ebenda, S. 454 [Ebenda, S. 455].
[20] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 75 [MEW, Band 42, S. 91].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

cher die Entfremdung vor allem ein Phänomen der kapitalistischen Gesellschaft ist[21]) und führt über die Bildung, den Glauben und die Aufklärung zur „absoluten Freiheit und dem Schrecken“, der Französischen Revolution, als Vorstufe des die Entfremdung überwindenden seiner selbst gewissen Geistes.

Der Prozeß der Entfremdung hat in Hegels Lehre zum Inhalt die Erfahrung, die das Bewußtsein, das Individuum in seinem Verhältnis zur Gesellschaft macht. Dieses Verhältnis geht von der ursprünglichen Einheit über die entschiedenste Polarisation der Gegensätze zur bewußten Einheit zurück. Für den bürgerlichen Denker Hegel bestand ein zentrales Problem darin, den *allgemeinen, gesellschaftlichen* Charakter des Handelns des bürgerlichen Einzelnen nachzuweisen.

In der Welt der Antike war, nach Hegels Ansicht, der einzelne noch fest eingefügt in die sittlichen Gemeinschaften der Familie und des Volksganzen, das Wesen der Individualität im bürgerlichen Sinn war noch nicht entwickelt und damit auch ein Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft nicht gegeben. Die Individualität bildete sich, Hegels Darstellung zufolge, erst im [252] Rechtszustand heraus, der durch das römische Imperium eingeleitet wurde und wo das Individuum als *Person* fixiert war.[22] Was in der damit erreichten „Wirklichkeit des Selbst“ noch eine Einheit bildete, trat dann in der Welt des sich entfremdeten Geistes „entwickelt, aber sich entfremdet auf“[23]; die entgegengesetzten Momente des Individuums (Einzelnes und Allgemeines) offenbarten sich. Die von Hegel aufgeworfene Frage nach der *Entwicklung* der Individualität ist äußerst bemerkenswert; die Fixierung des Menschen als Individuum war zweifellos ein Produkt der historischen Entwicklung. Aber Hegel kann natürlich diese historische Entwicklung nicht klären; er vermag nicht zu sehen, daß sie wesentlich durch die Entwicklung der Eigentumsverhältnisse bedingt ist.

Der Sinn, den Hegel der Entfremdung als einer Erfahrung des Bewußtseins verleiht, besteht in folgendem. Die Entwicklung des Bewußtseins soll zu der Einsicht in die gesellschaftliche Natur des Individuums, in seine Verflochtenheit in das, was Hegel die „bürgerliche Gesellschaft“ nennt, führen. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, muß das Bewußtsein einen Prozeß der Selbst-Entgegensetzung durchmachen. Es muß, bevor es die Gesellschaft als sein eigenes Tun begreifen kann, diese als eine fremde Macht gefühlt haben. Nur aus dem Gegensatz kann, Hegels Ansicht zufolge, Synthese, nur aus der Spaltung der Gesellschaft ihre, wie Hegel meint: bürgerliche Einheit hervorgehen. So mußte Hegel die Entfremdung in gewisser Weise gleichsam aus seinen theoretischen Prämissen fordern, und in der Tat hat sie bei ihm eher den Charakter einer sich selbst realisierenden Kategorie, als eines objektiven gesellschaftlichen Sachverhalts.

---

[21] Marx hebt hervor, daß im Feudalismus Arbeiten und Produkte noch nicht eine verselbständigte Gestalt besitzen, weil *persönliche* Abhängigkeitsverhältnisse die Grundlage der Gesellschaft bilden. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen im Feudalismus „als ihre eigenen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte“. (K. Marx, Das Kapital, I. Bd., S. 83 [MEW, Band 23, S. 91 f.]) Jedoch: „Es ist natürlich der Illusion der ‚rein persönlichen Verhältnisse‘ der Feudalzeiten etc. gegenüber keinen Augenblick zu vergessen, 1) daß diese Verhältnisse selbst innerhalb ihrer Sphäre einen sachlichen Charakter auf einer bestimmten Phase annahmen, wie die Entwicklung der Grundeigentumsverhältnisse z. B. aus rein militärischen Subordinationsverhältnissen zeigt; aber 2) das sachliche Verhältnis, worin sie zugrund gehn, hat selbst einen bornierten, naturbestimmten Charakter und *erscheint* daher als persönlich, während in der modernen Welt die persönlichen Verhältnisse als reiner Ausfluß der Produktions- und Austauschverhältnisse heraustreten.“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 82 [MEW, Band 42, S. 98])

[22] Über den Zusammenhang der Herausbildung des römischen Rechts mit der Entwicklung des Individuums bemerkt Marx, „daß dies *Recht*, obgleich es einem Gesellschaftszustand entspricht, in welchem keineswegs der Austausch entwickelt war, doch, insofern er in bestimmtem Kreise entwickelt war, die *Bestimmungen der juristischen Person, eben des Individuums des Austauschs*, entwickeln konnte ...“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 157 [MEW, Band 23, S. 171]).

[23] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 346.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

[253] Karl Marx stellt in den „Grundrissen“ fest, daß das Individuum, je tiefer man in die Geschichte zurückgeht, um so mehr als einem größeren Ganzen angehörig erscheint: „erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und in der zum Stamme erweiterten Familie; später in dem aus dem Gegensatz und Verschmelzung der Stämme hervorgehenden Gemeinwesen in seinen verschiedenen Formen.“[24] Erst im 18. Jahrhundert, auf der Grundlage der Entwicklung des kapitalistischen Privateigentums, tritt das Individuum aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen völlig heraus, und es entsteht der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft. Jetzt „treten die verschiednen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit.“[25]

Dieser objektive geschichtliche Sachverhalt bildete die Grundlage der in jener Zeit in vielfältiger Weise angestellten Erörterungen über das Wesen des Individuums und seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft. Hegels Denken ist dadurch gekennzeichnet, daß er, unter Rezeption von Gedankengängen Herders, Fichtes und Schellings, sich um eine eindringende Analyse des allgemeinen, gesellschaftlichen Sinnes des Tuns und Strebens des einzelnen bemüht, was ihm übrigens bei bürgerlichen Philosophen der Gegenwart die abwertend gemeinte Bezeichnung eines „Gemeinschaftsphilosophen“ eingetragen hat. Im Zentrum der sozialtheoretischen Überlegungen Hegels stand die Frage, wie das (bürgerliche) Individuum seine Einheit mit der Gesellschaft realisiere, wie die Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft gestaltet werden müßten, damit beide sich harmonisch entwickeln. Hegel fragte also nach der Möglichkeit einer von den Widersprüchen zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft weitgehend frei sich organisierenden Privateigentumsgesellschaft. In dem Phänomenologie-Kapitel „Die Welt des sich entfremdeten Geistes“ werden somit soziale Erfahrungen theoretisch verarbeitet, wie sie [254] die Anfänge der kapitalistischen Warenproduktion aufwarfen. (Allerdings ist sich Hegel dieses Zusammenhanges nicht bewußt, was zu theoretischen Unstimmigkeiten führt; er sieht nicht, daß der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft sich gerade im *Kapitalismus* voll *entfaltet*.) Die Polarisation von Individuum und Gesellschaft ist nach Hegels Ansicht Resultat der an die Auflösung der antiken Gesellschaft sich anschließenden Entwicklung. Aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ ergibt sich, daß Hegel in der griechischen Welt (fälschlich) eine weitgehend ungestörte Einheit des Volksganzen verwirklicht sah; die gesellschaftlichen Institutionen waren hier, seiner Meinung zufolge, zugleich Zweck des einzelnen. Bei den Römern hingegen hätten sich soziale Antagonismen entwickelt (Kampf der Patrizier und der Plebejer), und an die Stelle der unbefangenen griechischen Sittlichkeit sei das positive Recht getreten, das als äußerliche Zwangsgewalt dem einzelnen gegenübertrat. Im Mittelalter geriet das Individuum in die Unterdrückungsmaschinerie der Feudalverfassung: im kirchlichen Leben bildete sich der Gegensatz von Geistlichen und Laien heraus. Die bürgerliche Privateigentumsgesellschaft in ihrem Verhältnis zur Feudalzeit sah Hegel als Sieg der Freiheit über die Unfreiheit an und betrachtete als Vermittlung zwischen beiden die Monarchie. Sie habe Recht und Gesetz eingeführt und damit den Boden für die reelle (bürgerliche) Freiheit bereitet – eine Anschauung, die sich im Gegensatz zu den Auffassungen radikaler bürgerlicher Demokraten befand.

Aus Hegels Darlegungen ergibt sich, daß der soziale Ort der Entfremdung von Individuum und Gesellschaft für Hegel wesentlich der Feudalismus ist. Freilich: auch die frühbürgerliche Ideologie des Individualismus ist, seiner Meinung zufolge, von dieser Entfremdung geprägt; sie vermag die dialektische Einheit von Individuum und Gesellschaft nicht theoretisch zu fixieren und (in der Französischen Revolution) praktisch zu realisieren. Die Auflösung der

[24] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 6 [MEW, Band 42, S. 20].
[25] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Gegensätze ist daher theoretisch erst den durch dialektischen Idealismus und praktisch durch die auf dem Wege von Reformen verwirklichte bürgerliche Gesellschaft gegeben. Hegel schildert in [255] der „Phänomenologie“ die Entfaltung der Dialektik von Individuum und Gesellschaft; jedoch nicht als einen realen gesellschaftlichen Prozeß, sondern als Vorgang in der Sphäre des reinen Bewußtseins. Dieser stellt sich als sich mit sich selbst vermittelnder Prozeß dar, in welchem das Bewußtsein sich fortlaufend selbst vergegenständlicht und diese Vergegenständlichung wieder aufhebt. Das Entscheidende ist für Hegel nicht das materielle Sein, sondern das Bewußtsein, das sich im Sein Gestalt gibt. Damit ist die Aufhebung der Entfremdung des Menschen, die Integration des Individuums in die Gesellschaft primär nicht eine Frage der Veränderung der sozialen Verhältnisse, sondern die Frage der Erlangung und Verbreitung der richtigen Einsichten über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Diese richtigen Einsichten hat, nach Hegel, das Selbstbewußtsein (das gesellschaftliche Bewußtsein der Bourgeoisie) im Akkumulieren jener Erfahrungen gewonnen, die es in der Welt des sich entfremdeten Geistes machte.

Hier wird bereits der entscheidende Gegensatz offenbar, der zwischen der Hegelschen und der Marxschen Auffassung von der Entfremdung besteht. Für Hegel handelt es sich bei der Entfremdung um einen Sachverhalt, der im Verhältnis des Bewußtseins zu seinen eigenen Produkten gegeben ist; bei ihrer Aufhebung geht es mithin um eine Bewußtseinsfrage. Für Marx ist die Entfremdung wesentlich ein materielles gesellschaftliches Verhältnis, und bei der Aufhebung der Entfremdung geht es um die Überwindung dieses Verhältnisses.

Der zweite wesentliche Gegensatz zwischen Hegel und Marx in der Auffassung von der Entfremdung besteht in folgendem. Hegel geht von der Entfremdung aus, der das *Individuum* auf der Grundlage der Verselbständigung der gesellschaftlichen Mächte unterworfen ist; er sieht in den Entfremdungsphänomenen ideologische Produkte der Stellung des vereinzelten Einzelnen der Gesellschaft gegenüber und begreift die Entfremdung nicht als ein gesellschaftliches Verhältnis. Für Marx hingegen ist die Entfremdung ein Klassenverhältnis, und zwar insbesondere das Verhältnis Lohn-[256]arbeiter – Kapitalist; im Zentrum der Marxschen Untersuchung der Entfremdung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ steht die Aufdeckung des Wesens und der Wurzeln der Selbstentfremdung der sozialen *Klasse* der *Proletarier*. Somit besteht sowohl in der philosophisch-theoretischen wie in der praktisch-politischen Auffassung der Entfremdung ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Hegel und Marx. Lukács irrt daher gründlich, wenn er behauptet, Hegel gebe eine Darstellung der kapitalistischen Entfremdung. In dieser These ist die Voraussetzung enthalten, daß Hegel quasi ein Sozialist, daß er ein bewußter Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft war. Indessen ist genau das Gegenteil der Fall. Hegel bejahte die bürgerliche Ordnung und suchte ihre Überlegenheit über die bisherigen Gesellschaftsformen theoretisch zu begründen. Demgemäß mußten seine Anschauungen auf die These hinauslaufen, daß gerade die bürgerliche Gesellschaft die Überwindung der Entfremdung des Menschen vollziehe. Andererseits darf freilich nicht übersehen werden, daß Hegel gewisse Ahnungen in bezug auf die Reproduktion der Entfremdung im Kapitalismus hatte, daß er Befürchtungen wegen der Verselbständigung der wirtschaftlichen Mächte der arbeitsteiligen (kapitalistischen) Ökonomik hegte. Und zweitens enthalten natürlich Hegels Ausführungen über die Entfremdung des Individuums den von ihm hervorgebrachten gesellschaftlichen Mächten gegenüber implizit Keime einer Kritik des Kapitalismus, wo dieser Sachverhalt ja noch wesentlich entschiedener als im Feudalismus auftritt. Hier liegt der klassenbedingte Bruch in den Anschauungen Hegels. Einerseits war er gewissen grundlegenden Widersprüchen des Kapitalismus auf der Spur, andererseits aber konnte er als bürgerlicher Denker diese Widersprüche nicht in ihrem Wesen fassen, sondern mußte vielmehr alles tun, sie zu verschleiern, zu umgehen, zu verharmlosen. Hegels Entfremdungslehre richtet sich politisch gegen die Feudalordnung; sie sucht den Widerspruch

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

zwischen Individuum und Gesellschaft in der Zeit seit dem Ausgang der Antike bis zur Französischen Revolution theoretisch zu fixieren und den Weg seiner Lösung zu zeigen. Indem Hegel damit [257] – allerdings noch selbst in entfremdeter, mystifizierender Weise – die Kritik einer Form der Klassengesellschaft gibt, enthalten seine Darlegungen Keime einer Kritik des Kapitalismus, als der entwickeltsten Form der Klassengesellschaft. Diese Keime aber können nicht zur Reife gelangen, weil Hegels Klassenstandpunkt dafür nicht die Voraussetzung bot.

In der entfremdeten Welt hat, Hegels Darstellung zufolge, die gesellschaftliche Wirklichkeit die Eigenschaft, in einer scheinbar unvermittelten Beziehung zum einzelnen zu stehen, obwohl sie in Wahrheit Resultat des Tuns der Individuen ist. Diese gesellschaftliche Wirklichkeit „ist das *Werk* des Selbstbewußtseins, aber ebenso eine unmittelbar vorhandene, ihm fremde Wirklichkeit, welche eigentümliches Sein hat, und worin es sich nicht erkennt“.[26] Hier wird der Entfremdungsbegriff von Hegel zur Kennzeichnung der Stellung des Individuums in einem bestimmten gesellschaftlichen Ganzen benutzt. Eine von den Menschen durch ihre eigne Arbeit geschaffene Wirklichkeit steht ihnen als etwas Unvermitteltes, als eine fremde Wirklichkeit, gegenüber, in der sie sich nicht selbst zu erkennen geben vermögen, obwohl sie doch ihr eigenes Werk ist. Dies ist ein rationeller, materialistischer Aspekt der Hegelschen Entfremdungskonzeption, wobei jedoch einschränkend gesagt werden muß, daß Hegel die Entfremdung nicht als eine konkret sozialökonomisch bestimmte Erscheinung zu definieren vermag.

Das Individuum entäußert sich in der entfremdeten Welt seiner Persönlichkeit und bringt dadurch die gesellschaftliche Wirklichkeit mit den beiden bestimmenden Mächten, Staatsmacht und Reichtum, hervor, die ihm aber als etwas Fremdes erscheinen. Staatsmacht und Reichtum, in ihrer verselbständigten Gestalt, sind der konkrete Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen; im Gegensatz dazu war, Hegels romantisierender Auffassung gemäß, in der Antike eine selbständige Ausbildung der staatlichen und wirtschaftlichen Macht noch nicht erfolgt. Aufgabe des Individu-[258]ums, des Selbstbewußtseins ist es nunmehr, sich dieser beiden beherrschenden Gewalten geistig zu bemächtigen, sie sich denkend anzueignen und die Entfremdung aufzuheben. Dies geschieht zunächst auf dem Wege der *Bildung*. Hegel nennt die Welt des sich entfremdeten Geistes auch die Welt der Bildung und geht insofern, wie ersichtlich, davon aus, daß die Entfremdung vor allem als Bewußtseinstatsache verstanden werden muß.

Mit dem Begriff „Bildung“ sucht Hegel einen besonderen Aspekt der Welt der Entfremdung zu erfassen. Die „Bildung“ herrscht in einer Welt, der Rousseau das „Zurück zur Natur!“ zurief. Die Menschen sind der Natur und ihrem eigenen Wesen entfremdet, fremde Mächte stehen ihnen, obwohl ihr eignes Produkt, unbegriffen gegenüber. Auf dem Wege der Bildung, des Gewinnens und Verbreitens von Einsichten, suchen die Menschen die Kluft zu schließen; Bildung, Wissen, Aufklärung ist das, was sie gegen die entfremdete Welt ins Feld führen. Durch Bildung sucht das Individuum Macht über die Wirklichkeit zu erlangen; die Wirklichkeit selbst ist aber für Hegel immer von geistiger Art, ist Substanz, die sich als Subjekt realisiert. Daher ist die Bildung des Individuums zugleich Verwirklichung der Substanz (des allgemein-geistigen Wesens der Gesellschaft). „Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr (der Substanz, G. St.) gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständlich seiende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.“[27] Das eigentliche Objekt der Hegelschen Erörterungen ist somit die Bildungsgeschichte der geistigen Weltsubstanz. Die

[26] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 347.
[27] Ebenda, S. 352 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Menschen sind nur Prädikate, Subjekt ist die Idee – damit aber sind die wirklichen Verhältnisse genau auf den Kopf gestellt.

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen sucht Hegel zu zeigen, wie die Entfremdung sich selbst entfremdet und – unter den Bedingungen der Fortexistenz der Klassengesellschaft *sich selbst* aufhebt. Es ist dies ein geistig-dialektischer Prozeß, der durch sich [259] selbst vermittelt ist und bei dem die Frage einer Veränderung der sozialen Wirklichkeit für Hegel faktisch nicht steht. Die Bildung besteht, nach Hegel, in dem Übergang des einzelnen in das Allgemeine; der einzelne „bildet sich“ in die Allgemeinheit, in die Gesellschaft hinein. Hierbei muß er sein Verhalten zu den Hauptrepräsentanten der Allgemeinheit, zu Staatsmacht und Reichtum, zu der politischen und der wirtschaftlichen Macht, bestimmen. Das Individuum meint anfänglich, es sei von beiden gesellschaftlichen Mächten frei und könne zwischen ihnen wählen, indem es sie mit dem Maßstab des Guten und Schlechten beurteilt. Dabei verwirren sich ihm allerdings die Begriffe; denn was in der einen Beziehung gut erscheint, ist in anderer Beziehung schlecht und umgekehrt. Einmal ist für das beurteilende Individuum die Staatsmacht schlecht, weil sie die Individualität unterjocht, ein anderes Mal ist sie gut, weil sie als Regierung und Befehl Ausdruck menschlicher Wesenskräfte ist. Einmal erscheint dem Individuum der Reichtum als gut, weil er Quelle des Wohlstandes und Glückes, das anderemal als schlecht, weil er nur vergänglicher, verächtlicher Besitz ist. So erfährt das Bewußtsein die Zwiespältigkeit der von ihm hervorgebrachten Welt und sieht, daß dieser Zwiespalt sich in einem Übergehen entgegengesetzter Wertungen ineinander äußert. In diesen Darlegungen Hegels haben wir eine Vorahnung des Ideologieproblems vor uns. Die Ideologie, als falsches Bewußtsein, ist Resultat und Ausdruck einer Welt objektiver Selbstentfremdung. Allerdings vermag Hegel die objektive Selbstentfremdung nicht wahrhaft zu klären, und darum kann die Vorstellung des falschen Bewußtseins bei ihm nicht wirklich fruchtbar werden.

Die Welt der Bildung stellt sich als Welt eines zerrissenen, sich selbst entfremdeten Geistes dar. Die Entfremdung des Bewußtseins von seinen eigenen Produkten kontinuiert [fortsetzen] sich in die Selbstentfremdung der Beurteilung, der dieses Bewußtsein die gesellschaftlichen Mächte unterwirft. Diese Entfremdung muß sich voll entfalten und dadurch selbst entfremden, wodurch die Menschen zu einer von ihnen verstandenen und, wie Hegel annimmt, beherrschten gesellschaftlichen Wirklichkeit. in der Einzelnes und [260] Allgemeines, Individuum und Gesellschaft, harmonisch miteinander vereinigt sind, gelangen können. Als eine solche gesellschaftliche Wirklichkeit sah Hegel die bürgerliche Gesellschaft in der politischen Form der konstitutionellen Monarchie an. Der sich entfremdete Geist ist, nach Hegel, wie bemerkt, Durchgangsstufe zu dem seiner selbst gewissen Geist, der Moralität – eine ideelle Entwicklung, die im absoluten Wissen, in der klassischen deutschen idealistischen Philosophie also, ihren krönenden Abschluß findet. Hegel nahm folglich an, daß die Aufhebung der Selbstentfremdung – wenn auch vermittelt durch Erfahrungen des Individuums an konkreten Sachverhalten – primär ein Bewußtseinsakt, ein geistiger Prozeß sei. Sein bürgerlicher Klassenstandpunkt hinderte ihn daran, die Selbstentfremdung des Menschen in der *kapitalistischen Gesellschaft* in ihrer sozialen Bedingtheit zu begreifen und anzuerkennen, daß dem Kapitalismus die Entfremdung wesenseigen und diese daher nur durch die Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft überwindbar ist. Vielmehr sah Hegel die Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung gerade in der bürgerlichen Gesellschaft auf der Grundlage realer Einsichten der Menschen in die Verflochtenheit des Individuums in die gesellschaftliche Ganzheit als gegeben an. Die Menschen mußten *erkennen*, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit Resultat ihres eigenen Tuns ist; dann war die Entfremdung ihrem Wesen nach beseitigt. Und Hegel schildert in der „Phänomenologie“ gerade den historischen Weg, auf dem das Bewußtsein diese Einsicht gewonnen habe.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Nach Hegels Darstellung entfaltet sich die Entfremdung des Menschen im „Heroismus des Dienstes“, den die für die Staatsmacht tätigen Personen bekunden. Das „edelmütige Bewußtsein“, das im Dienst der Staatsmacht steht, verleugnet seine eigene Interessen, entfremdet sich ihnen eine These, die offensichtlich eine Selbsttäuschung Hegels ist –; es weiht sein Leben dem Allgemeinen und verhilft diesem dadurch überhaupt erst zu erfülltem Dasein. (Die bürgerlich-individualistische Gesellschaftskonzeption Hegels tritt hier an den Tag; nicht gesellschaftliche Klassen, sondern [261] bedeutende Individuen repräsentieren das Allgemeine.) Hegel mag an einflußreiche, tätige Ratgeber der Könige gedacht haben, insbesondere hatte er sicher den Hofadel im Auge, der, in der absoluten Monarchie ohne eigentliche selbständige politische Macht, Funktionen am königlichen Hofe bekleidete. Es wird hier ersichtlich, daß Hegel die Entfremdung wesentlich als einen vorbürgerlichen Sachverhalt auffaßte und weit entfernt war, sie als Ausdruck des Klassengegensatzes von Bourgeoisie und Proletariat zu begreifen. Durch das Handeln des einzelnen für die Staatsmacht, sagt Hegel, schließen sich Einzelnes und Allgemeines dialektisch zusammen; das Einzelne „bildet sich“ zum Allgemeinen, das Allgemeine zum Einzelnen. Der einzelne *entfremdet sich* im Dienste – wie Hegel meint – seines an äußeren Dingen, am Einzelinteresse hängenden Bewußtseins; das sich entfremdete Sein, stellt Hegel fest, ist aber das Ansich, das Wesen. Das Einzelne geht somit, auf dem Wege der Selbstentfremdung, in das Allgemeine über. Durch diese Bildung, durch diese – wie Hegel das romantisierend betrachtet – Entfremdung von seinen persönlichen Zwecken, durch das Aufgehen im Dienste, erlangt der Mensch gesellschaftliche, allgemeine Bedeutung. Die Entfremdung ist hier vor allem ein im individuellen Bewußtsein sich abspielender Vorgang; das Persönliche wird dem Menschen fremd, und er ordnet es dem Allgemeinen unter.

Der Prozeß der Selbstentfremdung wird in diesen Darlegungen Hegels nicht als ein gesellschaftliches Verhältnis definiert, sondern er wird dem Bewußtsein, namentlich dem von „welthistorischen Individuen“, zugeordnet, wobei Hegel auch in diesen Grenzen den Sachverhalt der Entfremdung offensichtlich schief darstellt. Denn wenn eine Person – z. B. Richelieu – sich dem Dienste am Staatsganzen widmet, mag insofern eine partielle Entfremdung von unmittelbar persönlichen Interessen vorliegen, als diese Funktion Verzicht auf diese oder jene Annehmlichkeit mit sich bringen mag. Aber andererseits ist dieser Dienst Vollzug eines Klasseninteresses und dient insofern der Sicherung der persönlichen Interessen – die einen gesellschaftlichen, einen Klasseninhalt be-[262]sitzen –, und es kann von Entfremdung insofern keine Rede sein. Es bestätigt sich hier nur, daß Hegel die Entfremdung primär als einen Bewußtseinsvorgang auffaßt und sie nicht als ein durch das System der materiellen Produktionsbeziehungen bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis zu begreifen vermag. Die Klassenschranken der Erkenntnis, die Hegel gezogen waren, machten dies unmöglich.

Die volle Entfaltung der Entfremdung findet, nach Hegels Darstellung, ihren Ausdruck in der *Sprache*, die, wie er sagt, hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt, insofern sie das Verwobensein des einzelnen in das Allgemeine offenbar werden läßt. Die Sprache, stellt Hegel fest, „ist das *Dasein* des reinen Selbst, als Selbst; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie für *Andere* ist.“[28] Weder in seiner Physiognomie noch in seinen Handlungen vermöge sich das Individuum so unverfälscht zu äußern wie in seiner Sprache. (Diese These stellt in gewisser Weise eine Zurücknahme der Ausführungen Hegels über die Bedeutung der Tätigkeit als Wesensausdruck des Menschen dar.) Daher erhält die Sprache, nach Hegel, auch eine Funktion als Mittel und Ausdruck der Selbstentfremdung der Persönlichkeit. Sie wird – für andere – deren sichtbare Erscheinung: „Der Heroismus des stummen Dienstes wird zum *Heroismus* der *Schmeichelei*.“[29] Die Sprache der Schmeichelei

[28] Ebenda, S. 326.
[29] Ebenda, S. 364.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ist Ausdruck der Hingabe des dienenden Einzelnen, des Höflings, an den absoluten Monarchen, seiner völligen Entfremdung von seinem eigentlichen Selbst, und damit zugleich Ausdruck der wirklichen Macht des Monarchen. Die klassenbedingten Erkenntnisschranken Hegels werden auch hier sichtbar; er betrachtet die Entfaltung der Entfremdung lediglich oberflächenhaft, von äußeren Merkmalen ausgehend, aber nicht als Resultat der Dynamik der Klassenbeziehungen. Außerdem zeigt sich, daß nach Hegel die Entfremdung ihre *eigene Dialektik* be-[263]sitzt, vermittels welcher sie *durch sich selbst* zu ihrer Aufhebung gelangt. Mit dieser Konzeption – die völlig dem Geist der Hegelsehen idealistischen Dialektik gemäß ist – wird eine materialistische Auffassung von der Entfremdung von vornherein abgewiesen. Es geht für Hegel darum, die Entfremdung als ein in sich selbst ruhendes Phänomen, das seine eigne Dialektik und damit den Stimulus seiner Selbstaufhebung besitzt, zu erweisen. Genaugenommen werden zu der Aufhebung der Entfremdung nicht einmal Menschen benötigt, sondern dies vermag „die“ Entfremdung durch sich selbst. Hegel vertauscht also auch hier, wie das Marx in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ mehrfach notierte, Subjekt und Prädikat. Das eigentliche Subjekt, die handelnden Menschen, werden zu Prädikaten einer sich selbst entfremdenden und die Entfremdung wiederum aufhebenden geistigen Substanz erklärt.

Gemäß dieser Auffassung von der Entfremdung und ihrer Aufhebung muß Hegel auch die Selbstentfremdung des anderen Pols der gesellschaftlichen Beziehungen, des Monarchen, nachweisen, um so die Selbstaufhebung der Entfremdung sich durch deren volle Entfaltung vorbereiten zu lassen. Die Wirklichkeit der Staatsmacht besteht, nach Hegels Worten, im Dahingeben des Tuns und Denkens des dienenden, des „edelmütigen“ Bewußtseins. Daher ist sie die „sich *entfremdete Selbständigkeit*“. Wenn die Höflinge sich von sich selbst entfremden, so tut dies die im Monarchen verkörperte Staatsmacht nicht minder, die Allgemeinheit entfremdet sich von sich selbst und wird zur Einzelheit: die Macht des Staates geht auf diesen oder jenen Höfling über. Damit wird die Person des Monarchen zu etwas vollkommen Einzelnem und Zufälligem und ist jedem mächtigeren Willen preisgegeben. Was ihr noch an allgemein anerkannter und nicht mittelbarer Selbständigkeit bleibt, ist der leere Name. Auf diese Weise hat der Monarch sich von sich selbst entfremdet, und sein eigentliches Wesen ist auf einen andern, auf seinen Diener, übergegangen. Hegel stellt – sub specie [unter dem Gesichtspunkt] der Entfremdung – das sich Herausbilden der absoluten Monarchie und ihren Übergang zur konstitutionellen [264] Monarchie dar, wo der Fürst im wesentlichen lediglich Repräsentativfunktionen haben sollte. Das Ganze ist für ihn eine Frage der Stellung des *Einzelnen* zu den gesellschaftlichen Mächten; er sieht nicht, daß die absolute Monarchie eine bestimmte Konstellation der sozialen *Klassen* zur Grundlage hatte. Außerdem ist das teleologische Moment in Hegels Darstellung unübersehbar: da für ihn die konstitutionelle Monarchie höchste Form der Organisierung des staatlichen Lebens war, läßt er die Entfremdung sich in einer solchen Richtung sich selbst entfremden, daß dadurch der Boden für die konstitutionelle Monarchie bereitet wird.

Das „edelmütige Bewußtsein“ erfährt und durchlebt nach Hegels Darstellung auch sein Verhältnis zum *Reichtum* als der für Hegel neben der Staatsmacht zweiten bestimmenden gesellschaftlichen Erscheinung. Der Reichtum ist eine materielle Macht, durch die die Individuen von einem andern „Selbst“, nämlich dem Reichen, abhängig sind. In allen andern Verhältnissen kann das Individuum sein Selbst noch irgendwie behaupten, aber im Verhältnis der Abhängigkeit von dem ökonomischen Mächtigen sieht es sich seinem ganzen Wesen, seiner ganzen Existenz nach unterworfen unter die zufällige Persönlichkeit eines andern. „Der Geist seines Dankes“, schreibt Hegel von dem ökonomischen Abhängigen, „ist daher das Gefühl wie dieser tiefsten Verworfenheit so auch der tiefsten Empörung.“[30] Hier ist ein bemerkenswerter Ansatz Hegels unverkennbar, den er freilich nicht wahrhaft fortzubilden vermag: in

[30] Ebenda, S. 368.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

der ökonomischen Unterdrückung findet die Entfaltung der Selbstentfremdung ihre eigentliche Grundlage und zugleich den Boden, von dem aus ihre Aufhebung erfolgen wird. Das „edelmütige“ ist in das „niederträchtige“ Bewußtsein übergegangen; jene Menschen, die sich anfangs den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber bejahend verhielten, sind durch die Erfahrung von der absoluten Entfremdung ihres Wesens auf den Standpunkt jener übergegangen, die sich feindselig der bestehenden Gesellschaft [265] gegenüber verhalten. Das reine Ich, stellt Hegel fest, schaut sich nunmehr selbst in seiner absoluten Zerrissenheit an, jede innere Einheit und Harmonie ist dahin, alles was Gesetz, was gut und recht hieß, ist zugrundegegangen. Das Individuum hat die Erfahrung gemacht, daß weder die politischen noch die ökonomischen Verhältnisse der bestehenden (feudalen) Gesellschaft sein Wesen bestätigen, sondern daß hier eine allseitige Entfremdung des Menschen herrscht, weshalb das Individuum nur zu dem Bewußtsein absoluter Zerrissenheit gelangen kann. Der Mensch vermag sich nicht heimisch zu fühlen in dieser Welt und sucht nach Auswegen in eine bessere.

Wie Hegel in dem Verhältnis des Individuums zur Staatsmacht eine *beiderseitige* Entfremdung nachzuweisen suchte, so tut er dies auch bei der Erörterung des Verhältnisses des Individuums zum Reichtum. Der Selbstentfremdung unterliegen, seiner Darstellung zufolge, nicht nur die ökonomisch Unterdrückten, sondern auch die ökonomisch Herrschenden. Dies ist zweifellos ein bemerkenswerter Gedanke Hegels, den später Marx auf materialistischer Grundlage korrigierte und weiterführte. (Marx stellt fest, daß sowohl der Arbeiter wie der Nicht-Arbeiter im Kapitalismus ihres menschlichen Wesens beraubt und einander entfremdet werden. Andererseits zeigt er aber, daß beide in sehr verschiedener Weise der Entfremdung unterworfen sind; der Nicht-Arbeiter fühlt sich in ihr bestätigt, während der Arbeiter sich in ihr unterdrückt und gedemütigt fühlt.) Der Reiche, stellt Hegel fest, gibt dem Arbeitenden Lohn und Brot, und zwar in dem Bewußtsein, die Macht über dessen Persönlichkeit zu haben, unabhängig und willkürlich über ihn verfügen zu können. „Der Reichtum teilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Übermut.“[31] Aber in diesem Übermute, stellt Hegel fest, in dem der Reiche die völlige Unterwerfung des Abhängigen erworben zu haben meint, übersieht er dessen innere Empörung. Fremd, unverstanden, feindlich stehen sich die Menschen in dieser zerrissenen [266] Welt gegenüber; sie sind einander, wie der Gattung Mensch entfremdet.

Die Welt der Zerrissenheit produziert ein Bewußtsein, das sich auf ideellem Wege über sie zu erheben und die Zerrissenheit zu tilgen sucht. Das Bewußtsein schafft sich eine gedachte, unwirkliche Welt jenseits der Welt der Entfremdung. Dies ist die Welt des *Glaubens*, wie sie über der Welt der Zerrissenheit, der Welt der Bildung sich erhebt. Diese Fragestellung Hegels ist zweifellos bemerkenswert. Hegel ahnt, daß die objektive Selbstentfremdung des Menschen sich in der Tatsache reflektiert, daß der Mensch eine jenseitige, ideelle Welt errichtet, in der er die Entfremdung gedachterweise aufhebt. Aber andererseits vermag Hegel, wie bemerkt, nicht in wissenschaftlich gültiger Weise die objektive Selbstentfremdung, und zwar als Ausdruck der Klassenherrschaft, zu enthüllen. Daher bleibt sein Hinweis auf die jenseitige Welt ohne wirkliche theoretische Substanz. Die Entfremdung besteht, wie Hegel diesen Begriff näher erläutert, darin, daß der Mensch sein Bewußtsein in zweierlei Welten hat. Schon hieran zeigt sich, daß für Hegel die Entfremdung dem Wesen nach eine Bewußtseinsgegebenheit (nämlich Ausdruck der fehlenden Einsicht in die Einheit, die Versöhnung der Gegensätze) und nicht ein klassenmäßig bedingter realer Sachverhalt war.

Das reine Bewußtsein, ein Denken, das sich von allen Verwirrungen der Wirklichkeit fernzuhalten sucht, verkörpert die Flucht aus der Welt des Daseins. Damit aber ist es als Gegensatz zur wirklichen Welt bestimmt, und insofern hat es diese – das entspricht der Natur des Ge-

[31] Ebenda, S. 369.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

gensatzes – an sich selbst. Das reine Bewußtsein, das sich in eine gedachte Welt zu erheben sucht, ist daher, wie Hegel feststellt, von sich selbst entfremdet, es ist das Gegenteil von sich selbst, es ist Bewußtsein der wirklichen Welt, zerrissenes Bewußtsein, jedoch mit der Vorstellung und Absicht, reines Bewußtsein einer jenseitigen Welt zu sein. Hier tritt wiederum der materialistische Denkansatz Hegels hervor; in gewissem Maße ahnt er die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein, wenngleich seine eigene philosophische Linie auf die Geistbestimmt-[267]heit aller Sphären des gesellschaftlichen Lebens hinausläuft. Auf Grund der Entfremdung von sich selbst stellt das reine Bewußtsein sich in doppelter, gegensätzlicher Gestalt dar, als reine Einsicht und als Glaube, ein Gegensatz, der sich zum Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben entfalten wird. Diese „Ableitung“ des Gegensatzes von Aufklärung und Aberglauben aus dem „reinen Bewußtsein“ ist natürlich gesucht und konstruiert, sie entspricht der noch zu erörternden entstellenden Auffassung Hegels über das Verhältnis von Glauben und Aufklärung. Es offenbart sich hier wiederum die Unfähigkeit Hegels, ideologische Erscheinungen in ihrem sozialen Wesen zu begreifen. Hegel sieht gar nicht, daß es sich beim Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben um den theoretischen Ausdruck von Klassenauseinandersetzungen handelt, sondern Glaube und Aufklärung sind für ihn in der gleichen Weise notwendige ideologische Ausdrucksformen der frühbürgerlichen Entwicklung.

Die reine Einsicht, legt Hegel dar, richtet sich auf die äußere Welt und legt dabei den Maßstab des Ich, der Vernunft an. Der Glaube hingegen habe das innere Wesen der Dinge, vorgestellt als personifizierte Wesenheit, zum Gegenstand. Der Inhalt des Glaubens, stellt Hegel fest, ist die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseins erhobene reale Welt – ein Feuerbach-Motiv Hegels, das im Ansatz über die Beschränktheit der Religionskritik des 18. Jahrhunderts hinausführt. Die Struktur dieser Welt, stellt Hegel fest, liegt auch der übersinnlichen Welt zugrunde, nur sind hier die einzelnen Elemente sich – natürlich nur gedachter Weise – nicht entfremdet, wie in der wirklichen Welt. In der Welt des Glaubens ist die Entfremdung aufgehoben, ihre Gestalten sind „bei sich selbst bleibende Geister“.[32] Dem Reiche des Glaubens steht die Wirklichkeit als ein geistloses, eitles Dasein gegenüber, das der Glaube auf Grund dieser veräußerlichenden Anschauungsweise auch nur äußerlich zu überwinden strebt. Die Versöhnung mit Gott bleibt daher etwas Jenseitiges; *eine* sinnliche Welt – das [268] Jenseits – steht unvermittelt der *andern* – dem Diesseits – gegenüber, „und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten“.[33] In diesen Worten klingt Hegels Kritik an der Religion an, die für ihn eine niedere Form der Erfassung des Absoluten darstellte als Philosophie und Wissenschaft. Übrigens wurde es von seiten der kirchlichen Reaktion Hegel scharf zum Vorwurf gemacht, daß er die höchste Stufe des Wissens nicht durch die Religion repräsentiert sah. F. A. Staudenmaier, Professor der Theologie stellte schon 1844 in seiner „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems“ fest, Hegels Christentum sei nicht das wahre und wirkliche Christentum. Er machte es Hegel zum Vorwurf, daß er seine Philosophie über die christliche Religion stellte, und betonte: „So sehr daher auch die Hegelsche Philosophie sich Mühe gibt, als *christlich* sich darzustellen, sie ist in allen Punkten von der wirklich christlichen Anschauung schlechthin entfernt und ihr absoluter Widerspruch.“[34] Natürlich ist diese Einschätzung einseitig, denn in Wirklichkeit gab es eben doch unbestreitbare Übereinstimmungen der Hegelschen Philosophie mit dem Christentum. Allerdings gibt es ein schiefes Bild, wenn Hegel ohne Einschränkung als „überzeugter Verteidiger der Religion“ hingestellt wird, wie es in dem Buch „Geschichte der Philosophie“ geschieht.[35]

[32] Ebenda, S. 380.
[33] Ebenda, S. 381.
[34] Franz Anton Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie, Mainz 1844, S. 497.
[35] Geschichte der Philosophie, Bd. II, 1960 Berlin, S. 71.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Die reine Einsicht, d. h. das philosophische und wissenschaftliche Denken, geht, nach Hegels Darstellung, im Gegensatz zum Glauben darauf aus, alle dem denkenden Bewußtsein fremden Beschaffenheiten geistig aufzuheben und sie auf den Begriff zu bringen. „Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu sein, sondern sie *weiß*, daß sie dies ist.“[36] Hegels idealistische Weltanschauung und sein Streben nach Versöhnung der Wissenschaft mit dem Glauben drückt sich darin aus, [269] daß für ihn Glaube und Einsicht dieselbe geistige Substanz zum Gegenstand haben und sich ihrer nur in verschiedener Weise bemächtigen. Der Kampf der Aufklärung mit dem Glauben muß daher für ihn letzten Endes ein Schattengefecht sein und gewissermaßen einer beiderseitigen Täuschung entspringen. Aufklärung und Glaube stehen sich, nach Hegels Ansicht, so gegenüber, daß die Einsicht im Aberglauben *sich selbst* als sich entfremdet bekämpft. Indem Hegel den Entfremdungsbegriff auf das Verhältnis der Aufklärung zur Religion anwendet, indem er von einer Selbstentfremdung beider in ihrem Verhältnis zueinander spricht, setzt er die Harmonie zwischen Aufklärung und Religion als das Wesentliche voraus. Der Gegensatz der Hegelschen und der Marxschen Auffassung von der Entfremdung wird hier besonders deutlich: Hegels Entfremdungsvorstellung ist von Anfang an so konzipiert, daß die Aufhebung der Entfremdung sich innerhalb des reinen Bewußtseins vollziehen kann und muß. Die Entfremdung im Verhältnis zwischen Aufklärung und Religion ist für Hegel gewissermaßen ein Mißverständnis, drückt etwas Zufälliges aus: Hegel kann, da er alle Erscheinungen aus der Dialektik eines mystischen Weltgeistes abzuleiten sucht, den Kampf zwischen Aufklärung und Religion ebensowenig in seiner Notwendigkeit erklären, wie er es vermag, die religiöse Selbstentfremdung des Menschen wissenschaftlich zu analysieren.

Die Aufklärung, sagt Hegel, hat recht, wenn sie vom Glauben sagt, daß sein Gott, sein absolutes Wesen, ein Produkt des menschlichen Bewußtseins ist. Aber dem Glauben sei ohnehin bekannt, daß sein Gegenstand die reine Verkörperung seines eigenen Bewußtseins, nämlich Geist sei. Hier verwischt Hegel völlig die Fronten zwischen Aufklärung und Religion. Denn die Aufklärung hatte in einem gewissen Sinne recht, wenn sie die Religion deswegen kritisierte, weil die Götter Geschöpfe der Phantasie seien, wenn das natürlich auch noch keine historisch-materialistische, keine wirklich wissenschaftliche Kritik war. Wenn für die Religion Gott reiner Geist ist, so liegt darin absolut kein Moment einer kritischen Selbsterkenntnis der Religion, sondern vielmehr ist [270] dies Ausdruck der Selbstentfremdung, die, wie später Feuerbach eingehend zeigte, der religiösen Weltanschauung zugrunde liegt. Die Anwendung des Entfremdungsbegriffs auf die Religion ist daher bei Feuerbach weitaus radikaler als bei Hegel. Hegel sucht zwar die Religion als Ausdruck einer entfremdeten Welt zu verstehen; andererseits aber ist für ihn die Selbstentfremdung vor allem im Verhältnis von Aufklärung und Religion gegeben, wo sie der Harmonie von Religion und Wissenschaft untergeordnet ist. Feuerbach hingegen geht von dem absoluten Gegensatz von Wissen und Glauben aus und zeigt auf dieser Grundlage, daß der Mensch in der Religion sein eigenes Wesen, sich selbst entfremdet anschaut. Freilich: letzten Endes blieb auch Feuerbach auf halbem Wege stehen; er suchte die christliche Religion durch eine neue, eine Liebesreligion zu ersetzen. Dies hatte seinen Grund darin, daß Feuerbach die Selbstentfremdung des Menschen in der Religion als ein irreduzibles [nicht zurückführbares] Faktum nahm. Wie Marx kritisch feststellte, fragte er nicht nach der Selbstzerrissenheit der gesellschaftlichen Ordnung, deren Produkt die Religion war.

Aufklärung und Glaube partizipieren folglich für Hegel in der gleichen Weise an der herrschenden Entfremdung, ihr Kampf ist deren geistiger Ausdruck und stellt ein notwendiges Moment der Realisierung und damit der Selbstaufhebung der Entfremdung dar. Die Aufklä-

[36] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 382.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

rung ist, nach Hegels Worten, zwar als bewußt geistiges Tun dem Glauben überlegen, der in der Sphäre der Vorstellungen verharrt; aber andererseits ist sie selbst noch nicht zu voller Klarheit des Begriffs gelangt. Dies geschieht, Hegels Konzeption gemäß, erst im deutschen Idealismus. Der deutsche Idealismus ist Frucht der Aufklärung, er hat mit ihr das begriffliche Bemühen um die eigentliche Natur des Glaubens gemeinsam. Aber er steht, nach Hegels Ansicht, zugleich *über* der Aufklärung, weil er im Glauben das Positive sieht, in ihm sich selbst erkennt. Darum wird die Entfremdung zwischen Einsicht und Aufklärung, nach Hegels erzidealistischer und zugleich politisch konservativer Meinung, erst durch den Idealismus der klassischen deutschen, genauer: der Hegelschen Philosophie überwunden. Die Entfrem-[271]dungsvorstellung Hegels offenbart in dieser Konzeption ihren idealistischen und kontemplativen Charakter mit großer Deutlichkeit. Hatten einige Seiten der Darlegungen Hegels über die Welt des sich entfremdeten Geistes gewisse materialistische Ansätze im Verständnis der Entfremdung enthalten, schien die Religion als Ausdruck einer Wirklichkeit gefaßt zu sein, die dem Menschen, obwohl von ihm selbst geschaffen, als fremde gegenüberstand, so zeigte sich im weiteren Verlauf der Darstellung immer mehr, daß es Hegel vor allem auf die Untersuchung der Selbstentfremdung der Entfremdung ankam, ein Prozeß, der seinem Wesen nach als Bewußtseinsvorgang gedeutet war. Denn die Selbstentfremdung war für ihn, wie bemerkt, vor allem Ausdruck fehlender Einsicht in die Einheit der Gegensätze. Damit aber entfiel für Hegel die Frage nach der Veränderung der sozialen Basis als Voraussetzung der Aufhebung der Entfremdung; die Entfremdung wurde überwunden durch einen Denkakt, durch den geistigen Mitvollzug des Hervorgehens des deutschen Idealismus aus der Aufklärung. (Womit die Aufklärung selbst übrigens höchst willkürlich als bloße Vorbereitungsstufe des deutschen Idealismus interpretiert wurde und die geschichtliche Bedeutung des Materialismus unbegriffen blieb.)

Hegel läßt die Selbstaufhebung der Entfremdung unmittelbar durch die Erfahrung, die das Bewußtsein in der Französischen Revolution macht, vorbereitet sein. Er stellt in der „Phänomenologie des Geistes“ nicht materielle, objektive Ursachen der Revolution dar, sondern behandelt dieselbe als Frucht abstrakter Prinzipien, nämlich des Gedanken der absoluten Freiheit des einzelnen.[37] Von der Aufklärung war die Forderung erhoben [272] worden, daß das Interesse und die Freiheit des einzelnen im Staat gewahrt sein müssen, ein in jener Zeit fortschrittliches, revolutionäres Prinzip. Nach Hegel stellte die Französische Revolution die praktische Erprobung der Wahrheit dieses Prinzips dar. Es habe sich erwiesen, daß das Prinzip der Individualität in dieser Abstraktheit und Absolutheit nicht realisierbar sei, es habe sich die Fehlerhaftigkeit einer Reduzierung des allgemeinen auf den einzelnen Willen gezeigt. Die Französische Revolution und insbesondere die Jakobinerdiktatur verkörperten, Hegels Darstellung zufolge, die höchste Form der Selbstentfremdung des Menschen, indem sie den einzelnen und den allgemeinen Willen sich entfremdet gegenüberstellten und durch diese Polarisation zugleich die Selbstaufhebung der Entfremdung einleiteten.[38] Der einzelne muß sich,

[37] Natürlich war es Hegel nicht verborgen geblieben, daß die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen Frankreichs zur Revolution drängten. In der „Geschichte der Philosophie“ erklärt er hierzu: „Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staates zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen [grauenerregenden] Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten.“ Und ferner: „Die französische Revolution ist [272] durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurteile, hauptsächlich den Hochmut, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden.“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Stuttgart 1928, S. 515 f.) In der „Phänomenologie“ interessierten Hegel jedoch weniger die unmittelbaren gesellschaftlichen Faktoren, die die Französische Revolution hervorriefen, als vielmehr die theoretischen Vorstellungen, die ihr zugrunde lagen und die, nach Hegels Ansicht, eine notwendige Etappe in der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit verkörperten.

[38] „Dieser formelle, eigne Wille“, heißt es in Hegels „Philosophie der Geschichte“, „wird nun zur Grundlage gemacht; Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als *einzelner*; also der Staat, als

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

wie Hegel als Resultat dieser geschichtlichen Erfahrungen des Bewußtseins hervorhebt, immer in das gesellschaftliche Ganze einfügen, und auch in der Jakobinerherrschaft, wo, nach Hegel, das Prinzip des bürgerlichen Individualismus mit äußerster Energie durchzusetzen versucht wurde, zeigte sich, daß der einzelne stets dem in der Regierung sich konstituierenden [273] allgemeinen Willen untergeordnet ist und nicht, als einzelner, absolute Geltung beanspruchen kann. Hegels Darlegung gemäß kann aus dem Prinzip des bürgerlichen Individualismus, aus der Anbetung des einzelnen als absoluten Willens, kein echtes Resultat, keine befestigte gesellschaftliche Wirklichkeit, hervorgehen. Die Prinzipien der Französischen Revolution sieht Hegel als undialektisch an und leitet letzten Endes daraus deren negatives Resultat ab, wie es sich ihm in der Jakobinerdiktatur darstellte. Die „absolute Freiheit“ habe den dialektischen Zusammenhang zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Willen nicht zu realisieren vermocht, sondern vielmehr ihren Gegensatz fixiert. Nach Hegel muß die Verbindung zwischen Einzelnem und Allgemeinem durch eine organische Gliederung der Gesellschaft im Sinne einer ständisch aufgebauten bürgerlichen Gesellschaft, mit der politischen Form der konstitutionellen Monarchie, herbeigeführt werden, wo jeder sich seines einzelnen Strebens als eines allgemeinen bewußt sei und der einzelne sich aus freiem Entschluß dem Allgemeinen unterordnen sollte. Damit sah Hegel die konstitutionelle Monarchie gleichsam als dialektische Negation des Individualitätsprinzips der Französischen Revolution an. Hegel trat für den bürgerlichen Individualismus ein, meinte aber, er könne nur unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Ganzen eine positive Wirkung entfalten. (Das ist gleichsam die Synthese der moralischen Prinzipien Helvetius’ und Kants.) In bezug auf seine Auffassung vom bürgerlichen Individuum mußte Hegel in ein hoffnungsloses Dilemma geraten. Einerseits bejahte er den Individualismus und suchte den gesellschaftlichen Sinn, die gesellschaftliche Funktion des individuellen bürgerlichen Strebens nach Gewinn, Erfolg usw., darzulegen. Andererseits aber hielt er das Individualitätsprinzip, schrankenlos angewandt, nicht für eine tragfähige Grundlage harmonischen gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, weshalb er nach Maßnahmen sann, durch die der bürgerliche Staat eine Regulierung und Kanalisierung des bürgerlichen Gewinnstrebens praktizieren sollte. Diese Haltung Hegels war Ausdruck seiner, trotz aller grundsätzlichen Bejahung [274] des Kapitalismus, zwiespältigen Einstellung der neuen Gesellschaft gegenüber.

In der Französischen Revolution standen sich, Hegels Meinung zufolge, Einzelnes und Allgemeines noch abstrakt, entfremdet gegenüber, und das Resultat war die unvermittelte Negation, „und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen“.[39] Das einzige Ergebnis der absoluten Freiheit sei der Schrecken, der Tod des einzelnen, die Guillotine, gewesen. So habe sich gewaltsam und drastisch bestätigt, daß der einzelne sich einfügen muß ins gesellschaftliche Ganze und daß nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft absolute Geltung besitzt.[40]

Aggregat der vielen Einzelnen, ist nicht eine an und für sich substantielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, welcher sich der Wille der einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu sein, sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 555 f.)

[39] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 418.

[40] Auf das kritische Moment in der Stellungnahme Hegels zur Französischen Revolution geht J. Ritter in seiner Arbeit „Hegel und die Französische Revolution“ zu wenig ein. Es ist durchaus verdienstvoll, daß Ritter die Haymsche Abstempelung Hegels zu einem preußischen Reaktionär zurückweist; aber es ist andererseits nicht angängig, Hegel gleichsam zu einem Theoretiker der Revolution zu machen, wie das z. B. in folgender Äußerung Ritters anklingt: „[Hegels] Philosophie bleibt in dem genauen Sinn Philosophie der Revolution, daß sie von ihr ausgeht und bis zuletzt aus ihr lebt.“ (Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Köln und Opladen, 1957, S. 28.) Diese Einschätzung geht am sozialen Inhalt der Hegelschen Philosophie vorbei. Unter den Bedingungen der Jahre 1800 bis 1830 war in Deutschland eine Philosophie der Revolution kaum möglich,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

[275] Hegels Kritik am Prinzip des bürgerlichen Individualismus weist insofern berechtigte Momente auf, als er die Dialektik geltend macht und den Vorrang des Gesellschaftlichen vor dem Individuellen nachzuweisen sucht. Aber Hegel kann natürlich die gesellschaftliche Natur des Individuums nicht wirklich enthüllen; das ist erst vom Standpunkt des historischen Materialismus aus möglich. Andererseits verteidigt Hegel den bürgerlichen Individualismus, indem er darum ringt, das Individuum in seiner allgemeinen gesellschaftlichen Geltung zu erfassen. Dieses Bemühen steht jedoch wiederum im Dienste von Hegels auf einen Klassenkompromiß zwischen Feudalismus und Kapitalismus orientierter Gesellschaftsauffassung.[41]

[276] Indem die Jakobinerdiktatur im Schrecken des Todes die Unzulänglichkeit der Prinzipien der absoluten Freiheit offenbarte *und* die Nichtigkeit des Individuums durch die Guillotine demonstrierte, wurde, nach Hegel, praktisch bewiesen, daß der einzelne im staatlichen Leben nicht unmittelbar den allgemeinen Willen repräsentieren kann, daß er nur in dialektischer Einheit mit dem Allgemeinen gesellschaftlich zu funktionieren fähig ist. Durch diese Erfahrung belehrt, lassen sich die Individuen nunmehr die Unterschiede im staatlichen und gesellschaftlichen Leben wieder gefallen, ordnen sich in ihre jeweilige gesellschaftliche Sphäre ein und „kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.“[42] Diese Worte Hegels besagen, daß aus der Französischen Revolution eine neu gestaltete, neu gegliederte Gesellschaft hervorging – die bürgerliche Gesellschaft –, die auf einer durch das bürgerliche Erwerbsleben und die dementspre-

---

da eine objektive revolutionäre Situation nicht bestand. Hegels Abneigung gegen alles Utopisieren äußerte sich gerade darin, daß er die einzige reale Möglichkeit der progressiven Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse Deutschlands, die damals gegeben war, nämlich die durch Reformen, philosophisch reflektierte. Natürlich ließ das Programm der Veränderung der Gesellschaft durch Reformen Spielraum für eine mehr oder minder radikale Umgestaltung der Verhältnisse. Hegel, ideologischer Vertreter der liberalen Bourgeoisie, wollte die Beteiligung des Volkes daran weitgehend ausgeklammert wissen, seine Haltung besaß konservative Züge, da er wesentliche Elemente der Feudalgesellschaft in die bürgerliche Gesellschaft mit übernommen wissen wollte. (Die Veränderung der Verhältnisse in Frankreich, schreibt Hegel in der „Philosophie der Geschichte“, war notwendig *gewaltsam*, weil sie *nicht von der Regierung* vorgenommen wurde.) Hegels positive Stellung zur Französischen Revolution dokumentierte sich darin, daß er diese als eine notwendige [275] Durchgangsstufe der Welterfahrungen des Bewußtseins bestimmte und sie nicht, wie die Vertreter der politischen Reaktion, als das Werk der Verschwörung von Rebellen betrachtete. In der Hervorhebung des „welthistorischen“ Charakters der Französischen Revolution durch Hegel kommt das Bemühen um die Bestimmung ihres allgemeingültigen Gehaltes zum Ausdruck. Eine wissenschaftliche Theorie der Revolution indes ist außerhalb des Marxismus unmöglich; sie kann nur auf dem Fundament des historischen Materialismus entwickelt werden. Revolutionäre bürgerliche Demokraten können daher wohl für eine *konkrete* Revolution unter *konkreten* Bedingungen eintreten, aber sie können keine Theorie entwickeln, in der die *allgemeingültigen* Elemente der Revolution dargelegt werden. Alle Versuche, eine Philosophie der Revolution vor dem Marxismus nachzuweisen, laufen auf eine Verwischung der qualitativen Unterschiede zwischen marxistischer und nichtmarxistischer Philosophie hinaus.

[41] Th. Steinbüchel stellt in dem Buch „Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie“ die seltsame Behauptung auf, der Marxismus habe gerade an die politisch konservative Seite der Denkweise Hegels angeknüpft. Hegel habe nach 1800 die Revolution durch die dialektische Notwendigkeit ersetzt, und diese „Machttheorie“ sei im Marxismus historisch wirksam geworden. Denn Marx habe die dialektische Schicksalhaftigkeit der Geschichte aufgegriffen, als er im Proletariat Schicksal und Recht in der Geschichte wirksam sah und dem Proletariat die Mission der Neugestaltung der Gesellschaft „zusprach“. Der „metaphysische Gehalt“ der marxistischen Geschichtsanschauung gründe in der postulierten Schicksalhaftigkeit der Mission des Proletariats (Theodor Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung, 1. Bd. Die Entdeckung des Geistes, Bonn 1933, S. 341.) – In Wahrheit verhält es [276] sich natürlich so, daß der Marxismus an die revolutionäre Seite der Philosophie Hegels, an die rationellen Elemente seiner Dialektik, anknüpfte. Wenn Marx die Notwendigkeit der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft begründete, so postulierte er damit keine Schicksalhaftigkeit, sondern erfaßte einen objektiv, gesetzmäßig verlaufenden Prozeß, dessen Dynamik vom Handeln der gesellschaftlichen Klassen geprägt ist.

[42] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 420 – „Das Mißverständnis über den *allgemeinen Willen*“, heißt es in Hegels „Geschichte der Philosophie“, „fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd., S. 528). Dieser „Wille an und für sich“ ist mystifizierter Ausdruck der sozialen Bestrebungen der liberalen Bourgeoisie.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

chenden politischen Verhältnisse festgelegten Integration des einzelnen in das gesellschaftliche Ganze beruht. In der Jakobinerherrschaft war der sich entfremdete Geist auf die Spitze seines inneren Gegensatzes, und zwar in der Form der Polarisation des einzelnen und des allgemeinen Willens, getrieben worden. Durch diese Polarisation war aber, nach Hegels Ansicht, zugleich die Nichtigkeit dieses Gegensatzes, d. h. seine [277] Versöhnung, dokumentiert worden, und der sich entfremdete Geist *findet sich* in dem aufgelösten Gegensatz *wieder*, kommt *zu sich* selbst. Damit ist die Entwicklung des sich entfremdeten Geistes abgeschlossen und die Selbstentfremdung der Entfremdung vollendet, eine neue „Gestalt des Bewußtseins“ tritt auf, nämlich der „seiner selbst gewisse Geist, die Moralität“, wo das Allgemeine in der Form moralischer Pflichten dem Einzelinteresse gegenübergestellt und so das Verhältnis des einzelnen zum Allgemeinen zu fassen gesucht wird. Es ist die Ethik, wie sie bei Kant, Fichte, Jacobi auftritt, an der nun das Bewußtsein seine Welterfahrungen macht; an die Stelle der Revolution der Wirklichkeit tritt die „Revolution“ des Reichs des Gedanken durch die klassische deutsche Philosophie als Voraussetzung einer „ruhigen“, „friedlichen“ Umgestaltung der Gesellschaft auf dem Wege von Reformen.

Die „Welt des sich entfremdeten Geistes“, wie sie Hegel in der „Phänomenologie“ schildert, zeigte sich als eine Welt unvermittelter, unversöhnlicher Gegensätze. Darin bestand für Hegel das eigentliche Wesen der Entfremdung. „Edelmütiges“ und „niederträchtiges“ Bewußtsein, Aufklärung und Glaube, einzelner Wille und allgemeiner Wille standen sich entfremdet gegenüber und offenbarten durch die Entwicklung ihrer gegensätzlichen Momente zugleich die Nichtigkeit des Gegensatzes, die Nichtigkeit der Entfremdung und die dialektische Einheit der sich gegenüberstehenden Glieder. Die Entfremdung gründete in dem Nichterfassen dialektischer Beziehungen (wie Hegel sie sah) durch die Menschen jener zerrissenen Welt, in dem Übersehen der *Einheit* der Gegensätze. Dieser Sachverhalt aber war bedingt durch die von den Menschen nicht in ihrem wahren Wesen begriffene Entäußerung ihres Selbst in die gesellschaftliche Wirklichkeit, die ihnen daher als fremde Macht gegenüberstand. In der Antike, wie Hegel sie idealisierend sah, herrschte der „wahre Geist“, eine sittliche Welt, in der der einzelne sich fand und bestätigt fühlte. Aber in jener Welt, die von Staatsmacht und Reichtum geprägt wurde, konnte der einzelne sich nicht mehr bestätigt finden, da diese Welt von unaufgelösten [278] inneren Gegensätzen beherrscht war. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, obgleich aus dem Tun der einzelnen hervorgegangen, stand diesen einzelnen unbegriffen, unbeherrscht, fremd gegenüber. Die Einheit des einzelnen mit dem Allgemeinen, dem Absoluten, wurde daher aus der Welt der Entfremdung in eine andere, bloß vorgestellte, jenseitige Welt, in die Welt des Glaubens, verlegt. Aber auch diese jenseitige Welt erwies sich als sich selbst entfremdet, als von unaufgelösten Gegensätzen zerrissen und daher als nur *scheinbare* Aufhebung der Entfremdung.

Mit dieser Anwendung des Begriffs der Entfremdung zielte Hegel, der Sache nach, auf das Erfassen der Stellung der Menschen – Unterdrückter sowohl als auch Unterdrücker – in der Klassengesellschaft. Aber da er, hierin alle Illusionen der bürgerlichen Aufstiegsbewegung teilend, faktisch nur den Feudalismus als Gesellschaft der Unterdrückung ansah, konnte er die Entfremdung des Menschen in ihrem ganzen Umfang nicht erfassen (was natürlich vor allem mit der Unentwickeltheit des Kapitalismus zusammenhing). Insbesondere vermochte es Hegel trotz einiger Ansätze nicht, die Ursache der Entfremdung in den ökonomischen Verhältnissen zu finden, in der unterschiedlichen Stellung der sozialen Klassen zu den Produktionsmitteln. Hegel untersuchte die Stellung „*des*“ Individuums zu der ihm entfremdeten gesellschaftlichen Wirklichkeit; er stellte die Selbstentfremdung „*des*“ einzelnen dar, aber er konnte nicht zeigen, daß die Entfremdung vor allem Ausdruck eines *Klassengegensatzes* ist. Deshalb vermochte Hegel die Entfremdung des Menschen nur ausschnittweise, nur in gewissen, meist sehr abstrakt und verschwommen formulierten Momenten zu erfassen. Obwohl Hegels Entfrem-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

dungsvorstellung einige materialistische Aspekte besitzt, ist sie ihrem Wesen nach idealistisch, weil die Entfremdung für Hegel primär eine Bewußtseinstatsache ist und die Aufhebung der Entfremdung sich daher als eine Frage des veränderten Bewußtseins darstellt.

Wenn somit eine unüberbrückbare Kluft zwischen Hegel und Marx in der Auffassung der Entfremdung des Menschen besteht, so darf [279] jedoch andererseits nicht übersehen werden, daß Hegel den *Sachverhalt* der Entfremdung, wenn auch in abstrakter Weise, als erster systematisch untersucht und dargelegt und dadurch Impulse für die Religionskritik und die Gesellschaftskritik Marx' erteilt hat. Insbesondere muß man den, trotz allem Idealismus und Mystizismus, umfassenden Charakter hervorheben, den Hegel der Entfremdung verleiht. Es ist für ihn eine ganze geschichtliche Epoche, die in allen ihren Wesensäußerungen von der Entfremdung geprägt ist. Staatsmacht und Reichtum, Aufklärung und Religion, Beherrschte und Herrschende – sie alle sind der Entfremdung unterworfen, die damit sämtliche Sphären des gesellschaftlichen Lebens durchdringt. In diesem *Totalitätscharakter*, den die Entfremdung bei Hegel besitzt, besteht einer der Vorzüge seiner Theorie und liegen materialistische Möglichkeiten beschlossen. Ferner muß man das zumindest im Ansatz historische Herangehen Hegels an die Entfremdung hervorheben. Bei dem Problem der Entfremdung handelte es sich, wie dargelegt wurde, im Kern um die Frage nach der Stellung des Menschen, des bürgerlichen Individuums, zur Gesellschaft. Die Entfremdung, die Polarisierung der Gegensätze von Individuum und Gesellschaft, war für Hegel Voraussetzung für das Sichselbstfinden des bürgerlichen Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit war zwar die Aufhebung der Entfremdung primär an die Gewinnung der richtigen Einsicht geknüpft, und Hegel erwies sich als dem Aufklärungsdenken verhaftet, das die Gebrechen der Feudalgesellschaft als Ausdruck der Herrschaft fehlerhafter Meinungen ansah. Aber andererseits unterschied sich Hegel durch die historische Tendenz im positiven Sinne z. B. von Holbach, der die Änderung der Gesellschaft von der plötzlichen Entdeckung der Wahrheit abhängig machte. Die Gewinnung der Erkenntnis von der Einheit des einzelnen mit dem Allgemeinen, des Individuums mit der Gesellschaft, war für Hegel nicht Resultat der unvermittelten Eingebung eines genialen Mannes, sondern Ergebnis eines langen, konfliktreichen Prozesses der Akkumulierung von Erfahrungen des gesellschaftlichen Bewußtseins. Hegel betrachtet in der [280] „Phänomenologie“ das Bewußtsein der Menschen nicht als etwas Statisches, ein für allemal Gegebenes, sondern als durch Widersprüche sich entwickelnd; er gibt die Geschichte der Entstehung, Entfaltung und Aufhebung der Entfremdung. Und dies ist, trotz der Mystifikation, die die Entfremdung in Hegels Darstellung besitzt, eine fruchtbare, folgenreiche Idee.

Der Entfremdungsbegriff spielt nicht nur in Hegels Darlegungen über die Welt des sich entfremdeten Geistes eine Rolle, sondern gehört zu den Grundbegriffen der Philosophie Hegels überhaupt. Für Hegel ist der Geist das Primäre und die eigentliche Substanz der Welt. Die Entwicklung in der Welt und der „Sinn“ allen Geschehens bestehen, nach Hegel, darin, daß der Geist sich selbst erkennt. Um sich selbst zu erkennen, muß er sein eigener Gegenstand werden. Der Selbsterkenntnisprozeß des Geistes besteht daher darin, daß er ein anderes, daß er Gegenstand von sich selbst wird und diese fremde Gegenständlichkeit durch das Erkennen wieder aufhebt.[42a] „Der Geist“, stellt Hegel hierzu fest, „wird aber [281] Gegenstand, denn er

[42a] Insofern fallen für Hegel Entäußerung und Entfremdung zusammen. Durch die Objektivierung des Geistes, die sich auf dem Wege menschlicher Tätigkeit vollzieht, wird das Anderssein des Geistes gesetzt, welches vermittels der Erkenntnis schließlich wieder in das Beisichsein überführt wird. Für die marxistische Analyse ist es wichtig, den Unterschied beider Begriffe festzuhalten. In der Arbeit von Alfred Kurella, „Der Mensch als Schöpfer seiner selbst“ (Berlin 1958) geschieht das leider nicht genügend. An zahlreichen Stellen dieser Schrift werden vielmehr die Begriffe Vergegenständlichung, Entäußerung, Entfremdung als Synonym verwendet. (Zwar tut auch Marx dies gelegentlich, doch ist dann die Entäußerung, wie z. B. in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, explizit als Entäußerung unter kapitalistischen Bedingungen definiert.) Es verhält sich so, daß Vergegenständlichung und Entäußerung der menschlichen Tätigkeit *überhaupt* eigen sind,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ist diese Bewegung, *sich* ein *anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbst* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.“[43] Der Geist entfremdet sich also in seiner Entwicklung von sich selbst und hebt diese Entfremdung schließlich wieder auf. Die Aufhebung der Entfremdung ist geknüpft an die Tätigkeit der *Menschen*, d. h. insbesondere an ihre Erkenntnis der Welt. Die Erkenntnis macht ein langes geschichtliches Werden durch, bis sie schließlich – in der Hegelschen Philosophie – angeblich ihr Ziel erreicht und in höchster begrifflicher Klarheit die geistige Substanz der Welt erfaßt, womit die *Selbsterkenntnis* des Geistes und die Aufhebung seiner Entfremdung vollzogen ist.

Diese, im ganzen höchst mystische, Vorstellungsweise stellt eine idealistische Umdeutung der menschlichen Tätigkeit, des Aktivismus dar, dessen theoretische Reflexion als konstituierendes Element dem klassischen deutschen Idealismus überhaupt zugrunde liegt. Denn wenn Hegel erklärt, der Geist wisse nur dann, was er ist, wenn er sich zum Gegenstand gemacht habe, so ist das die auf das idealistische System verallgemeinerte Erkenntnis, daß der *Mensch* nur durch Tätigkeit, durch Schaffung einer von ihm bestimmten Umwelt sein eigentliches Wesen offenbaren kann. In der „Phänomenologie des Geistes“ hatte Hegel ausgeführt, der Mensch wisse nur dann, was an ihm ist, wenn er sich in einem Werk vergegenständlicht. Diese zutreffende Feststellung liegt, in idealistisch pervertierter Form, dem Hegelschen objektiven Idealismus überhaupt und damit auch seiner Vorstellung der Entfremdung des Geistes zugrunde.

*

[282] Eine umfassende Kritik der Hegelschen Entfremdungsvorstellung gab erstmals Karl Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Diese Kritik liegt bereits in jenen Partien des Werkes vor, in denen Marx, ohne Hegel zu nennen, die Entfremdung des Arbeiters im Kapitalismus darstellt. Marx geht aus von einer Untersuchung der ökonomischen Grundlagen des Kapitalismus. Er zeigt den Warencharakter der Arbeitskraft, die Polarisation von Eigentümern und Nichteigentümern an Produktionsmitteln sowie die Tatsache, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und Größe seiner Produktion steht. Dies sind bereits ganz andere Grundlagen der Untersuchung der Entfremdung als bei Hegel, der eine wirkliche Einsicht in den inneren Antagonismus der kapitalistischen Gesellschaft noch nicht hatte und auch nicht haben konnte. Marx stellt fest, daß die Arbeit des Produzenten nicht nur Waren erzeugt, sondern die Arbeitskraft selbst als Ware reproduziert. Dies aber bedeutet: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber.“[44] Die Verwirklichung der Arbeit erscheint daher unter kapitalistischen Bedingungen als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust des Gegenstandes, die Aneignung des Gegenstandes durch die Arbeit als Entfremdung, Entäußerung des Arbeiters. Die Entfremdung findet darin ihren Ausdruck, daß der Arbeiter, je mehr Gegenstände er produziert, um so weniger besitzt und um so mehr unter die Herrschaft seines eigenen Produkts, das ihm als Kapital gegenübersteht, gerät. So ist in Wahrheit die *kapitalistische Gesellschaft* jene, um Hegels

während die Entfremdung wesentlich auf der Grundlage des Gegensatzes von Kapital und Arbeit erwächst. Wenn Kurella die positive Bedeutung der Entfremdung hervorzuheben sucht, ist es im eigentlichen Sinne die positive Rolle der Entäußerung, die er im Auge hat. Marx definiert die Entfremdung als Verhältnis, worin die Arbeit die Bedingungen ihrer eigenen Existenz als fremde, sie beherrschende Mächte produziert. Es ist offensichtlich, daß in der kommunistischen Gesellschaft hiervon keine Rede mehr sein kann. Gleichwohl entäußert sich [281] auch im Kommunismus der arbeitende Mensch in die Produkte seines Tuns, die aber nun nicht mehr etwas ihm Fremdes, von ihm Unabhängiges sind, sondern die seiner Beherrschung und Kontrolle unterliegen. Die positive Bedeutung der Entäußerung des Menschen in seiner materiellen Tätigkeit besteht darin, daß dadurch die objektive Grundlage der Existenz und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft geschaffen wird.

[43] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 32.

[44] K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx, F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 98 [MEW, Band 40, S. 511].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Ausdruck zu gebrauchen, Welt des sich entfremdeten Geistes. Hier ist alles verkehrt und entstellt: die Verwirklichung der Arbeit, ihre Vergegenständlichung, die Aneignung des Gegenstandes schlagen in ihren Gegensatz um, treten in einer sich selbst entfremdeten Form auf. Hegel hat mit dem Begriff der Entfremdung [283] materielle Verhältnisse der letzten und höchsten Ausbeutergesellschaft, des Kapitalismus, geahnt; seine Charakteristik der Entfremdung als solcher enthält rationelle Momente, die jedoch erst auf wissenschaftlicher Grundlage, auf der Grundlage der Einsicht in die inneren Zusammenhänge der kapitalistischen Gesellschaft fruchtbar werden konnten. Hegel vermochte, da der Kapitalismus damals noch relativ wenig entwickelt war und er den Klassenstandpunkt der Bourgeoisie einnahm, nicht zu sehen, daß die Grundlage aller Entfremdung des Menschen darin besteht, daß, wie Marx feststellt, der Arbeiter sich zum Produkt seiner Arbeit als einem *fremden* Gegenstand verhält, weil er Nichtbesitzer der Produktionsmittel ist.[44a] Hieraus ergibt sich zugleich, daß die Aufhebung der Entfremdung nicht eine Frage eines veränderten Bewußtseins, sondern eine Frage der materiellen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Solche Konsequenzen mußten indes dem Idealisten Hegel, der die bürgerliche Gesellschaft für die ideale Gesellschaft ansah, notwendig unzugänglich sein.

Natürlich besitzen auch die modernen „Marx-Kritiker“ eine solche Einsicht nicht. Sie suchen gleichsam den Fortschritt, den der Marxismus in der Auffassung der Entfremdung gebracht hat, rückgängig zu machen und die Entfremdung als ein *allgemeines*, klassenindifferentes Verhältnis zu bestimmen. So glaubt Jan van der Meulen Marx deswegen tadeln zu müssen, weil er von der Voraussetzung ausging, daß der Mensch seine wahre Wesenserfül-[284]lung in der Aufhebung der Entfremdung erreicht.[45] Van der Meulen sucht darzutun, der Widerstreit von Natur und Geist sei wesentliches Konstituens [wesentlicher Bestandteil] des Menschen und daher sei die Entfremdung prinzipiell unaufhebbar. Entfremdung ist für van der Meulen nicht eine sozialökonomisch bestimmte Erscheinung, sondern angeblich unvermeidbares Resultat *jeder* entäußernden Tätigkeit des Menschen. Mit dieser Erklärung wird die kapitalistische Entfremdung im Interesse der Apologie des Kapitalismus zu einem abstrakt-allgemeinen Verhältnis „umgedeutet“. Nur „in einem grenzenlosen Prozeß, nie jedoch in einem endgeschichtlichen Sinne“ könne sich die Aufhebung der Entfremdung vollziehen. Damit soll jeder Kampf gegen die Entfremdung als von Anfang an aussichtlos diskreditiert werden.

R. Heiß sucht in der Studie „Hegel und Marx“ glauben zu machen, Marx habe die Entfremdung in der gleichen abstrakten Weise wie Hegel untersucht. Er sieht nicht, daß es Marx um die Darstellung und Kritik der Selbstentfremdung des kapitalistischen Lohnarbeiters geht, und meint, nach Marx’ Auffassung bedinge die Arbeit überhaupt und die mit ihr verbundene Arbeitsteilung einen Prozeß der Entfremdung. Dieser Behauptung, die Marx stillschweigend auf Hegel reduziert und geflissentlich übersieht, daß es für Marx um die *kapitalistische* Arbeitsteilung geht, begegnet man auch sonst in der bürgerlichen Literatur häufig. Hegels Konzeption der Entfremdung stand – bei allen grundsätzlichen Mängeln, die sie besaß – im Dienste des sozialen Fortschritts, während die modernen bürgerlichen Ideologen in ihren Auslassungen über die Entfremdung das Ziel verfolgen, eine historisch überlebte gesellschaftliche Ordnung zu verteidigen. Angesichts der Tatsache, daß diese Ideologen Marx’ Entfremdungs-

[44a] T. I. Oiserman vertritt in der Schrift „Die Formierung der Philosophie des Marxismus“, Moskau 1962 (russ.), die These, die entfremdete Arbeit sei die historische Wurzel des Privateigentums (S. 265 f.). Er stützt sich dabei auf einige Bemerkungen in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Marx, die er aber einseitig interpretiert. Wenn Marx das Privateigentum als Produkt der entfremdeten Arbeit definiert, so kann dies offenbar nur den Sinn haben, daß unter kapitalistischen Verhältnissen die Lohnarbeit ihre eigenen Bedingungen als Kapital reproduziert. In dieser Weise bestimmt Marx in den „Grundrissen“ das Wesen der entfremdeten Arbeit (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 356 ff., 359, 366 f., 412 [MEW, Band 42, S. 365 f., 368, 374 f., 419 f.]).

[45] Jan van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958, S. 306-317.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

auffassung auf Hegel zurückzudatieren versuchen, um sie dadurch sozial zu entschärfen, ist es jedoch erforderlich, den *Gegensatz*, der zwischen Marx und Hegel in dieser Frage besteht, zu betonen.

[285] Während Hegel die Arbeit abstrakt, unhistorisch betrachtete, untersucht Marx die Arbeit eines *bestimmten* Produzenten – des Lohnarbeiters – einer *bestimmten* – der kapitalistischen – Gesellschaft. Hegel legte *allgemeine* Momente des Arbeitsprozesses dar, blieb dabei stehen und konnte so die Entfremdung des Menschen nicht wirklich umfassend auf seine Arbeit zurückführen. Marx untersucht die Arbeit konkret, in ihrer sozialökonomischen Bestimmtheit und erkennt so, daß der Arbeiter unter den Bedingungen des Kapitalismus in der *Arbeit selbst* sich von sich entfremdet. Die Entfremdung, stellt Marx fest, „zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit* selbst. Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenübertreten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht sich selbst entfremdete?“[46] Die Entfremdung der Arbeit besteht, nach den Worten von Marx darin, daß die Arbeit dem Arbeiter als Zwangsarbeit auferlegt wird. Der Arbeiter fühlt sich erst *außer* der Arbeit, zu Hause *bei sich*, in der Arbeit fühlt er sich *außer sich*, unglücklich, gezwungen. Seine Arbeit ist nicht Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern nur ein Mittel, bestimmte physische Bedürfnisse zu befriedigen. Auch hier zeigt sich eine allseitige Verkehrung und Entstellung: „Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.“[47] Essen, Trinken und Zeugen, hebt Marx hervor, sind zwar auch echt menschliche Funktionen. Jedoch wenn sie, wie im Kapitalismus, abgetrennt sind von dem Umkreis der übrigen menschlichen Tätigkeit und zu alleinigen Endzwecken gemacht werden, sind sie tierisch. So ist, wie sich hier wieder bestätigt, der *Kapitalismus* in Wahrheit jene Welt der Zerrissenheit, wie sie [286] Hegel in dem Kapitel „Die Welt des sich entfremdeten Geistes“ zu schildern suchte. Denn in dieser Gesellschaft schlagen alle Verhältnisse in ihren Gegensatz um, findet eine allseitige Verkehrung und Entfremdung statt. Marx zeigt, daß die Entfremdung des Arbeiters den Produkten der Arbeit gegenüber sowie seine Entfremdung der Arbeitstätigkeit gegenüber auch dazu führt, daß er seinem eigenen Wesen, der Gattung Mensch, entfremdet wird, eine Tatsache, die sich darin ausdrückt, daß *ein* Mensch dem *andern* und jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist.

Auf der Grundlage seiner umfassenden – hier natürlich nur skizzenhaft angedeuteten – Analyse der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Warengesellschaft konnte Marx daran gehen, die negativen Seiten der Entfremdungsvorstellungen Hegels der Kritik zu unterziehen.

Marx legt die Feststellung zugrunde, daß Hegel die Entfremdung nicht als materielles Verhältnis begreift, sondern in ihr bloß eine Selbstentfremdung des abstrakten philosophischen Denkens sieht. Die Gegenstände, denen sich das Bewußtsein in der „Phänomenologie“ gegenübersieht, sind dem abstrakten Denken entfremdet. „Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, i. e. [id est = das heißt] absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens. Die Entfremdung, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein*, von *Objekt* und *Subjekt*, d. h. der Gegensatz des abstrakten Denkens

[46] K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 101 [MEW, Band 40, S. 514].
[47] Ebenda, S. 102 [Ebenda, S. 514 f.].

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit, innerhalb des Gedankens selbst.“[48] Marx kritisiert hier die Entfremdungskonzeption, wie sie der *ganzen* „Phänomenologie“ zugrundeliegt. Die Entfremdung ist insofern nur eine scheinbare, als sie sich innerhalb des reinen Denkens vollzieht; sie ist Entfremdung des Selbstbewußtseins. [287] Diese Entfremdung aber gilt nicht, wie Marx hervorhebt, als Ausdruck der wirklichen Entfremdung des menschlichen Wesens. Sondern die wirkliche Entfremdung ist für Hegel nur die *Erscheinung* der Entfremdung des Selbstbewußtseins, womit die Verhältnisse genau auf den Kopf gestellt sind. Die Aufhebung der Entfremdung, die Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als dessen Einverleibung in das Selbstbewußtsein.

Von dieser Marx-Kritik an Hegel glaubt Erwin Metzke feststellen zu müssen, sie beruhe auf einer Verkennung des Wesens des Hegelschen Idealismus.[49] Indessen verhält es sich so, daß die Mißdeutung Hegels hier ganz auf seiten Metzkes zu finden ist. Er behauptet, für Hegel sei der Bewußtseinsprozeß nur als zum Bewußtsein Kommen eines Seinsprozesses zu verstehen. Wörtlich schreibt Metzke: „Die Stufen des Bewußtseins und die Formen des Geistes, die die Phänomenologie des Geistes beschreibt, bilden sich im Element realer Auseinandersetzung mit der Härte der Wirklichkeit: Das zeigt die Realdialektik – um eine solche, nicht um bloße Begriffsdialektik handelt es sich – der Begierde ebenso wie die von Herr und Knecht oder die von Tugend und Weltlauf und von Schuld und Schicksal.“[50] Marx hat, nach Metzke, dies nicht gesehen und daher Hegels Begriff des Denkens angeblich mißverstanden. In Wahrheit verhält es sich mit dem Hegelschen Begriff des Denkens genauso, wie das Marx darstellt. Die Phänomenologie gibt eine, zwar vielfältig auf reale Sachverhalte Bezug nehmende, aber doch letzten Endes idealistisch konzipierte Dialektik der Bewußtseinsentwicklung. Die Auseinandersetzung, die das Bewußtsein mit der Außenwelt vollzieht, ist eine Auseinandersetzung mit sich selbst; denn der Gegenstand des Bewußtseins ist bestimmt *durch* das Bewußtsein, und Hegel denkt insofern völlig in den Voraussetzungen des Kant-Fichteschen Idealismus. Die [288] Dialektik des Bewußtseins produziert *aus dem Bewußtsein* heraus das Subjekt und das Objekt der Welterfahrungen des Geistes. Hegel gibt also in Wahrheit, trotz einiger bemerkenswerter materialistischer Ansätze, keine *Real*dialektik, sondern eine *Begriffs*dialektik. Hiergegen richtet sich mit vollem Recht der Haupteinwand von Marx.

Der Grundfehler der Lehre Hegels von der Entfremdung des Menschen besteht also in ihrem idealistischen Charakter, daher werden sowohl die Entfremdung selbst wie auch ihre Aufhebung von Hegel nicht begriffen. Hegels eigne Philosophie ist Ausdruck der Entfremdung, sie entfremdet, wie Marx unter dem Einfluß Feuerbachs feststellt, den Menschen von sich selbst, sie macht sein Denken zum eigentlichen Wesen der Dinge, Sinnlichkeit und konkrete Realität aber zu deren bloßem Anderssein.

Man muß bei der Kritik Marx’ an Hegels Auffassung von der Entfremdung allerdings beachten, daß es für Marx damals um die Zurückdrängung des Einflusses des Hegelschen Idealismus, um die Begründung und Durchsetzung der wissenschaftlichen materialistischen Weltanschauung ging. Ferner muß berücksichtigt werden, daß Marx nicht umfassend auf Hegels Darlegungen über die Welt des sich entfremdeten Geistes eingeht, sondern seine Kritik im wesentlichen auf eine genaue Analyse des ersten Absatzes des letzten Kapitels der „Phänomenologie“ beschränkt. Damit hängt es zusammen, daß die positiven Seiten der Hegelschen Entfremdungsvorstellung von Marx nur kurz gestreift werden. Im Interesse einer richtigen Würdigung Hegels ist es aber unerläßlich, diese positiven Momente gebührend hervorzuhe-

[48] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, Berlin 1953, S. 78 [MEW, Band 40, S. 572].
[49] Erwin Metzke, Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens, in: Marxismusstudien, Zweite Folge, Tübingen 1957, S. 17 f.
[50] Ebenda, S. 18.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ben. Wir können das im Anschluß an Marx tun, wobei wir diesen positiven Seiten ein größeres Gewicht beilegen möchten, als es sich aus der Marxschen Darstellung zu ergeben scheint. Marx hebt hervor, daß in der „Phänomenologie des Geistes“, insofern sie die Entfremdung des Menschen festhält, *alle* Elemente der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft verborgen liegen und daß sie oft in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet sind. Denn mit dem Entfremdungsbegriff zielte Hegel [289] der Sache nach auf einen für die kapitalistische Gesellschaft damals wie heute grundlegenden Sachverhalt, und daher enthält die „Phänomenologie“ die Keime einer Darstellung und Kritik der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft auf allen Stufen ihrer Entwicklung. Und es ist ja unverkennbar, daß die Untersuchungen von Marx über die Entfremdung des Arbeiters im Kapitalismus, so hoch sie über allem stehen, was Hegel leisten konnte, doch in einer bestimmten Beziehung zu dem stehen, was Hegel in der „Phänomenologie“ über die Entfremdung des Menschen ausführt. Daher muß man Marx zustimmen, wenn er feststellt: „Das ‚unglückliche Bewußtsein‘, das ‚ehrliche Bewußtsein‘, der Kampf des ‚edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins‘ etc. etc., diese einzelnen Abschnitte enthalten die *kritischen* Elemente – aber noch in einer entfremdeten Form – ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens etc.“[51]

Dies aber hängt mit dem zusammen, was Marx als das eigentlich Große an der „Phänomenologie“ rühmt, daß Hegel nämlich in ihr die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, daß er den gegenständlichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift und daß er insofern die Arbeit als das sich bewährende Wesen des Menschen erfaßt.

*

Um den qualitativen Unterschied der Hegelschen und der Marxschen Auffassung der Entfremdung noch stärker sichtbar zu machen, soll jetzt in knapper Form die Entwicklung der Kategorie Entfremdung im System der Anschauungen von Marx gekennzeichnet werden.

Marx wandte den Gedanken der Entfremdung des Menschen in der „Judenfrage“ auf die Analyse des politischen Herrschaftsverhältnisses im Feudalismus an. Vom Standpunkt eines radikalen Demokratismus aus zeigte er, daß im Feudalismus die „allgemeine [290] Staatsmacht“[*], das sich als politische Herrschaft etablierende soziale Tun aller Menschen, als dem Volke entfremdete Herrschermacht auftritt und den Charakter eines *besonderen* Tuns, einer besonderen Verfügung über politische Macht annimmt. Durch die bürgerliche Revolution wird *diese* Entfremdung aufgehoben, aber nur um den Preis der Etablierung neuer Formen der Herrschaft über Menschen, welche ihre Grundlage in der Freisetzung der kapitalistischen Wirtschaftsformen haben. Man sieht, daß der Entfremdungsbegriff von Marx hier zwar auf Hegel zurückweist, daß er aber im Dienste eines wesentlich anderen politischen Anliegens steht und dadurch bereits eine viel größere inhaltliche Prägnanz erhält. Die ganz andere Tiefenlotung der Marxschen Gedankenführung zeigt sich z. B. in der These, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der Mensch nur produzieren kann, insofern er seinen Produkten die Geltung eines fremden, allgemeinen Wesens, des Geldes, verschafft. Hier ist bereits der Zugang zur Erkenntnis des Warenfetischismus eröffnet, der Hegel, als einem bürgerlichen Denker, verschlossen bleiben mußte.

In der „Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“[**] geht Marx wesentlich über die Schranken der Feuerbachschen Auffassung der Entfremdung des Menschen hinaus. Feuerbach hatte die Selbstentfremdung des Menschen als Kern der Religion bestimmt;

[51] K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, S. 80 [MEW, Band 40, S. 573].
[*] MEW, Band 1, S. 368.
[**] Ebenda, S. 379.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

gleichzeitig aber war er unfähig, diese Selbstentfremdung in ihre irdische Grundlage aufzulösen. Hier setzt Marx ein und führt das Rationelle des Hegelschen und Feuerbachschen Denkens weiter. Nach Marx muß die Entlarvung der *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung zur Entlarvung der *unheiligen* Gestalt der Selbstentfremdung fortgetrieben werden. Die Kritik des Himmels muß sich in eine Kritik der Erde verwandeln. Diese Marxsche These läßt bereits den Geist des künftigen proletarischen Kämpfers, des Führers der internationalen Arbeiterbewegung ahnen; sie läßt die Klassen- und Erkenntnisschranken Hegels und Feuerbachs weit hinter sich.

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“[*] setzt Marx nun, wie gezeigt wurde, diese Tendenz mit großer Entschieden-[291]heit fort. Er wendet sich einer eingehenden Analyse der „unheiligen Gestalt“ der Selbstentfremdung des Menschen zu und findet diese in der entfremdeten Arbeit. Während Hegel die Arbeit im wesentlichen nur unter ihrem positiven Aspekt, dem der Selbsterzeugung des Menschen, betrachtete, aber ihren negativen Aspekt, den, wo sie als Fluch und Entwürdigung des Menschen erscheint, im ganzen unbeachtet ließ, richtet sich das Augenmerk von Marx gerade hierauf. Marx, der die entfremdete Arbeit des kapitalistischen Lohnsklaven untersucht, nähert sich der Erfassung des Eigentums als eines gesellschaftlichen Verhältnisses, als einer Beziehung nicht zwischen Mensch und Ding, sondern zwischen Mensch und Mensch. Marx steht auf einem dem Hegelschen und Feuerbachschen konträren Klassenstandpunkt, und das bedingt die ganz andere, politisch und wissenschaftlich viel radikalere Mobilisierung der Kategorie Entfremdung.

In der „Deutschen Ideologie“ führen Marx und Engels die Analyse der Entfremdung in der kapitalistischen Privateigentumsgesellschaft in vertiefender Weise fort. Ein neues Motiv, das hierbei auftaucht, besteht in der Erkenntnis, daß die Teilung der Arbeit auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln zu einer Grundlage der Selbstentfremdung des Menschen wird.

Auch Hegel hatte schon den Gedanken geäußert, die Teilung der Arbeit führe zur Herrschaft des Produkts über den Produzenten; aber er begriff die Teilung der Arbeit nicht in ihrer sozialökonomischen Bestimmtheit, weshalb er auch nicht die Frage der revolutionären Umwälzung der gegebenen Produktionsweise stellen konnte, sondern den Abbau der Erscheinungen der Entfremdung als Regulationsmechanismus auf der Grundlage der bestehenden sozialen Verhältnisse verstand. Im Gegensatz dazu bringen Marx und Engels die Teilung der Arbeit mit der Teilung der Gesellschaft in Klassen in Verbindung und stellen fest, daß die knechtende Unterordnung des Individuums unter die Teilung der Arbeit im Kommunismus verschwinden wird, womit zugleich eine entscheidende Quelle der Selbstentfremdung des Menschen beseitigt ist. In der „Deutschen Ideologie“[**] wird das sich Bedingen [292] der vorsozialistischen Teilung der Arbeit und der Klassenspaltung hervorgehoben und die Entfremdung mithin wesentlich als Aspekt und Erscheinungsform eines bestimmten *Produktionsverhältnisses* definiert. Gemäß dieser Erkenntnis bestimmen Marx und Engels die Aufhebung der Entfremdung als Prozeß der Überwindung des Kapitalismus. Objektive Bedingungen dafür sind einerseits die Zuspitzung des Gegensatzes von Proletariat und Bourgeoisie, andererseits eine machtvolle Entwicklung der Produktivkräfte. Es zeigt sich, daß Marx und Engels die Entfremdung, im Unterschied zu Hegel, wesentlich als ein materielles Verhältnis begriffen und ihre Überwindung folglich als Vorgang in der Sphäre der revolutionären Praxis auffaßten. Mit dem Übergang zur kommunistischen Regelung der Produktion wird die Entfremdung überwunden und die Menschen bringen Produktion, Austausch und ihre gegenseitigen Beziehungen unter ihre Kontrolle.

[*] MEW, Band 40, S. 510 ff.
[**] MEW, Band 3, S. 21 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Eine wichtige Seite der Entfremdung des Menschen, die in der „Deutschen Ideologie“ erörtert und später in Marx’ „Grundrissen“[*] weiter verfolgt wird, besteht darin, daß die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Menschen ihren theoretischen Ausdruck findet in der Anschauung, daß Ideen, Ideale, Götter, der „Weltgeist“ usw. die entscheidenden Mächte des Geschichtsprozesses sind. Die Herrschaft der Spontaneität über die Bewußtheit im geschichtlichen Wirken der Menschen, welche bedingt ist durch den Stand der Produktivkräfte und den Charakter der Produktionsverhältnisse, führt unvermeidlich zu einer idealistischen Auffassung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen. Mit dieser These geben Marx und Engels einen entscheidenden Hinweis zum materialistischen Verständnis des Verhältnisses von Sein und Bewußtsein; die Hegelsche Vergeistigung des Seins wird zurückgewiesen und der reale Boden enthüllt, auf dem das gesellschaftliche Bewußtsein der Menschen erwächst.

Damit präzisieren Marx und Engels den materialistischen Charakter ihrer Auffassung von der Entfremdung und dem Wesen der geschichtlichen Entwicklung überhaupt; während für Hegel das Bewußtsein Agens der geschichtlichen Bewegung war, sind es für [293] Marx und Engels die materiell tätigen Menschen, deren Wirksamkeit sich im Rahmen einer bestimmten Produktionsweise vollzieht. In scharfem Gegensatz zu aller vormarxistischen Philosophie formulieren Marx und Engels die Erkenntnis, daß nicht die theoretische Kritik, sondern die materiell-praktische Revolution die treibende Kraft der Geschichte ist. An dieser Erkenntnis bleibt der weitere Ausbau der Marxschen Lehre von der Entfremdung stets orientiert.

Die Anwendung der Kategorie Entfremdung hat, wie sich bisher ergab, die Ausarbeitung der wissenschaftlichen Theorie des Marxismus in einem gewissen Umfang begleitet und gefördert; aber nichts ist falscher, als – wie es bürgerliche und revisionistische Autoren tun – das System der Anschauungen von Marx auf diese Kategorie zu reduzieren. Vielmehr zeigt sich, daß Marx und Engels im Laufe der weiteren Ausgestaltung ihrer Lehre konkretere und spezifischere Begriffe, wie die Begriffe Produktionsverhältnis und Warenfetischismus, an die Stelle des Begriffs Entfremdung treten lassen.[**] Die Kategorie Entfremdung behält weiterhin Bedeutung bei der Analyse des Kapitalismus, doch dient sie dazu, *besondere* Aspekte der kapitalistischen Gesellschaft zu erfassen, während die theoretische Erarbeitung der grundlegenden Verhältnisse des Kapitalismus sich mittels der genannten und anderer Kategorien vollzieht.

Wie schon in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, so wird auch in den späteren Schriften von Marx und Engels die Entfremdung vor allem in der sozialen Stellung sowie im Arbeitsprozeß des Lohnarbeiters nachgewiesen. Selbstverständlich wird damit nicht das *Ganze* der Klassenlage des Proletariats erfaßt (insbesondere ist im Begriff der Entfremdung nicht das Moment des aktiven Kampfes des Proletariats gegen das Kapitalverhältnis explizit enthalten), doch wird damit zweifellos *eine* wesentliche Seite im Dasein des Lohnarbeiters enthüllt. Im „Kommunistischen Manifest“, in den Werken „Lohnarbeit und Kapital“ und „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ wird gezeigt, daß die Arbeiter im Kapitalismus unter die von ihnen geschaffenen Pro-[294]dukte subsumiert sind und das Kapital als eine sie beherrschende Macht immer wieder reproduzieren. Namentlich in den „Grundrissen“ stellt Marx die Entfremdung des Lohnarbeiters, als Ausdruck des Klassengegensatzes Proletariat – Bourgeoisie, ausführlich dar. Nach den Worten von Marx muß der Lohnarbeiter verarmen, weil er die schöpferische Kraft seiner Arbeit als Kraft des Kapitals, als fremde Macht sich ihm gegenüber etabliert. Der Arbeiter reproduziert beständig die objektiven Bedingungen seiner Arbeit als fremdes Eigentum. Aber auch die eigne Arbeit wird dem Lohnarbeiter fremd, weil sie als fremdes Eigentum erscheint. Marx zeigt, daß die äußerste Verschärfung der Entfremdung des Menschen im Kapitalismus die Vorstufe ihrer Aufhebung bildet. Das ist

[*] MEW, Band 42, S. 545 ff.
[**] Siehe z. B. MEW, Band 3, S. 34 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

ein Hegelsches Motiv, wobei aber zu bemerken ist, daß Marx die Hegelsche Dialektik nicht als „Leerformel“ gebraucht, wie bürgerliche Autoren behaupten, sondern daß sie bei ihm mit dem vollen Gewicht soziologischer Tatsachenerkenntnis auftritt.

In den „Grundrissen“ sind schließlich zwei Denkmotive wirksam, die dann im „Kapital“ systematisch ausgeführt werden. Das eine besteht in der Erkenntnis der Totalität der Entfremdung (die den Lohnarbeiter ebenso wie den Kapitalisten, wenn auch in verschiedener Weise, erfaßt), das zweite besteht in dem Hinweis auf die Versachlichung der persönlichen Verhältnisse im Kapitalismus. Marx stellt fest, daß im Kapitalismus die Individuen, also alle unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft lebenden Menschen, ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen sich als Gegenstand entfremdet gegenüberstellen. Der vergleichsweise immer noch geringe Entwicklungsstand der Produktivkräfte sowie der Charakter der Produktionsverhältnisse machen es unmöglich, daß die Menschen ihre gesellschaftlichen Beziehungen durchschauen und unter ihre regelnde Kontrolle bringen. Darum herrschen die sozialen Verhältnisse in verdinglichter Form über die Menschen, eine Erscheinung, der auf geistigem Gebiet das Fortwuchern von Idealismus und Religion entspricht. Man muß hervorheben, daß die Frage der Verdinglichung der gesellschaft-[295]lichen Beziehungen von Hegel nicht aufgeworfen wurde und gar nicht aufgeworfen werden konnte, weil er nicht zu erkennen vermochte, daß die Entfremdung ihrem Wesen nach Erscheinungsform eines bestimmten Produktionsverhältnisses ist. Darum besitzt Hegels Erkenntnis der Herrschaft der Entfremdung über *alle* Individuen einen abstrakten Charakter, während sie bei Marx auf der Einsicht in die Klassennatur der gesellschaftlichen Verhältnisse aufbaut und sich daher zu der Unterscheidung der *verschiedenen* Stellung des Proletariats und der Bourgeoisie *innerhalb* der Entfremdung spezifiziert.

Im „Kapital“ wird diese Problematik in vielfältiger Weise durchleuchtet. Marx untersucht einerseits die Selbstentfremdung, der der Lohnarbeiter im Arbeitsprozeß unterliegt. Er zeigt, daß dem Arbeiter sein eigenes Produkt als fremdes Eigentum und damit als ihn beherrschende Macht gegenübersteht. Dies bewirkt, daß nicht der Arbeiter die Produktionsmittel anwendet, sondern die Produktionsmittel den Arbeiter anwenden. Die entfremdete Arbeit ist mit dem Zwang versehen, sich unaufhörlich selbst zu reproduzieren; der Arbeiter produziert beständig den objektiven Reichtum als Kapital, d. h. als ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht. Er reproduziert sich damit beständig als Lohnarbeiter. Marx bleibt jedoch nicht bei der Konstatierung der Selbstentfremdung des Lohnarbeiters stehen, er faßt sie nicht, wie das in der Gegenwart Adorno und andere tun, als unentrinnbares Fatum auf, sondern er kennzeichnet die Lage des Proletariats zugleich als ständigen Kampf gegen das Kapital und damit gegen seine eigene Entmenschlichung und Entfremdung. Der Klassenkampf des Proletariats ist gegen die entfremdete, die Lohnarbeit, gerichtet, er zielt damit zugleich auf die Überwindung der Herrschaft der Sachen über die Menschen, auf die Verwirklichung wahrer Freiheit.

Die Entfremdung beherrscht im Kapitalismus, wie Marx im „Kapital“, die Thesen der „Grundrisse“ fortführend, zeigt, nicht nur den Lohnarbeiter, sondern auch den Bourgeois, und sie kennzeichnet damit überhaupt die Stellung des Individuums in der [296] bürgerlichen Gesellschaft. Marx analysiert den Fetischcharakter der Ware, der darin besteht, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen ihnen in der gegenständlichen Form der Arbeitsprodukte gegenüberstehen. Und wenn Marx feststellt, daß die gesellschaftliche Bewegung der Austauschenden für sie die Form einer Bewegung von Sachen besitzt, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren, so gilt dies natürlich nicht nur für den Lohnarbeiter, sondern ebenso für den Kapitalisten. Es gilt für letzteren in gewisser Weise noch mehr als für jenen; denn die Arbeiter besitzen in Gestalt der von der wissenschaftlichen Theorie des Marxismus geleiteten Partei des Proletariats jene entscheidende Kraft, dank deren die Gesetze des

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Warenfetischismus erkannt werden und der Kampf gegen Verdinglichung und Entfremdung geführt wird. Und durch die Überwindung des Kapitalismus und den Übergang zum Sozialismus wird die Voraussetzung dafür geschaffen, daß der Mensch nicht mehr unter die Bewegung seiner eigenen Produkte subsumiert ist, sondern zum Herrn über seine objektiven Lebensbedingungen wird.

Zusammenfassend läßt sich folgendes über den Unterschied der Hegelschen und der Marxschen Auffassung von der Entfremdung sagen. Beide Denker geben auf die Frage nach der Entstehung und dem Wesen der Entfremdung des Menschen eine unterschiedliche, gegensätzliche Antwort. Für Hegel ist die Entfremdung eine notwendige Etappe in der Entwicklung des *Geistes*; der Mensch ist sich selbst entfremdet, weil er den Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft noch nicht erkannt hat. In der Gedankenführung Hegels sind zwar materialistische Ansatzpunkte enthalten; Hegel schildert einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand als äußere Wirklichkeit der Entfremdung. Aber im ganzen ist seine Entfremdungsauffassung idealistisch, weil ja die reale Entfremdung Produkt der ideellen Entfremdung ist. Im Gegensatz dazu ist Marx’ Lehre von der Entfremdung des Menschen konsequent materialistisch. Für Marx ist die Entfremdung nicht primär Bewußtseinstatsache, sondern objektiver gesellschaftlicher Sachverhalt. Die Entfremdung ist ein materielles [297] Verhältnis – Herrschaft des Produkts über den Produzenten –; und die Ideologie, als falsches, entfremdetes Bewußtsein, entsteht erst auf dieser Grundlage und als deren ideeller Ausdruck. Die Entfremdung ist somit eine Etappe in der Entwicklung des menschlichen Geistes erst auf Grund dessen, daß sie eine Etappe in der Entwicklung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Bei Hegel ist die entfremdete Wirklichkeit Produkt des entfremdeten Bewußtseins, bei Marx ist das entfremdete Bewußtsein Erzeugnis einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die den Menschen sich selbst entfremdet. Es ist somit der Gegensatz von Materialismus und Idealismus, der die Entfremdungskonzeption Hegels und Marx’ voneinander unterscheidet.

*

In dem bereits erwähnten Buch „Der entfremdete Mensch“ von Heinrich Popitz wird der Versuch unternommen, Marx’ Entfremdungslehre, die als die philosophische Grundlage des dialektischen Materialismus bezeichnet wird, als bloße Variation eines von Hegel gegebenen Themas hinzustellen. Popitz behauptet, Marx habe spekulative Konstruktionen Hegels übernommen und an ihnen die Wirklichkeit gemessen. Damit soll die marxistische Lehre zu einer unter vielen möglichen „Spekulationen“ herabgesetzt werden; Marx wird von Popitz, mit geringen Einschränkungen, auf Hegel zurückgeführt.

So behauptet Popitz, Marx’ kritischer Hinweis darauf, daß Hegel nur die positive, nicht aber die negative Seite der Arbeit entwickelt habe, sei unbegründet. Schon bei Hegel werde der Entfremdungsgedanke an dem Phänomen der *negativen* Arbeit demonstriert.[52] In Wahrheit verhält es sich jedoch so, daß Marx mit dem Terminus „negative Arbeit“ die Arbeit des kapitalistischen Lohnarbeiters skizzierte, während für Hegel die negative Seite der Arbeit in der Vergegenständlichung der Wesenskräfte des [298] Menschen in seinem Tätigsein *überhaupt* bestand. Marx kritisiert Hegel also mit vollem Recht gerade wegen der Abstraktheit und unverbindlichen Allgemeinheit seiner Arbeits- und Entfremdungsvorstellung. Auch Popitz’ Behauptung, Hegel stelle die reale Entfremdung der abstrakten Entfremdung ausdrücklich gegenüber und erkläre jene in derselben Weise wie Marx, geht an den Tatsachen vorbei.[53] Denn die Produktion einer doppelten Welt durch das entfremdete Bewußtsein ergibt sich bei Hegel, wenn hier auch ein materialistischer Ansatz vorliegt, letzten Endes aus den Bedingungen des Bewußtseins selbst, während Marx nach den realen Widersprüchen der entfremdeten

[52] H. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 131.
[53] Ebenda, S. 132.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Welt fragt, die die ideelle Entfremdung bedingen. Abwegig ist ferner Popitz’ Behauptung, Marx’ Darstellung des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses gehe unmittelbar auf Hegel zurück.[54] In Wahrheit lagen den Ausführungen von Marx über dieses Problem reiche theoretische und praktische Erfahrungen zugrunde, über die Hegel nicht verfügte und z. B. auch gar nicht verfügen konnte. So hatte Marx ein eingehendes Studium von Rousseau, Montesquieu und Macchiavelli sowie der Geschichte der Revolutionen und Staatsverfassungen Englands, Frankreichs und Deutschlands getrieben; vor allem aber war er mit den revolutionären Arbeiterzirkeln in Paris und den dort diskutierten utopistischen und neobabeuvistischen Lehren bekannt geworden.[55] Schon hieraus ergibt sich, daß die Herr-Knecht-Dialektik bei Marx (sofern man diesen abstrakten Ausdruck auf Marx’ Erkenntnisse überhaupt anwenden kann) einen ganz anderen Inhalt wie bei Hegel besaß.

Popitz verwirklicht in seinem Buch ein ganzes System der Hegel-Marx-Fälschung. Er löst die „Phänomenologie des Geistes“ und die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ aus den realen gesellschaftlichen Zusammenhängen heraus und sucht nach mehr oder weniger gleichlautenden Äußerungen Marx’ und Hegels, [299] um eine einheitliche Linie von Hegel zu Marx zu konstruieren. Natürlich bleibt dabei mit Bedacht der reife Marx außerhalb der Betrachtung, und es werden die terminologischen Übereinstimmungen zwischen dem jungen Marx und Hegel benutzt, um den Marxismus in eine idealistische Lehre à la Hegel zu verwandeln. Nach dem Entscheidenden, nach dem unterschiedlichen Klassenstandpunkt Marx’ und Hegels zu fragen, „vergißt“ Popitz freilich dabei. Er sucht – im Gegensatz zu Marx’ klaren Ausführungen über den sozialen Inhalt der Entfremdung – diese als eine Erscheinung der technischen Welt überhaupt hinzustellen und sie damit als etwas Unaufhebbares auszugeben. Marx’ eindringende Analyse der Entfremdung als eines Klassenverhältnisses übergehend, verbreitet Popitz hartnäckig die Behauptung, die Marxsche Theorie von der *Aufhebung* der Entfremdung sei eine unverbindliche Heilslehre. Wo Marx ein auf ausgedehnte Faktenkenntnis gegründetes Wissen mobilisiert, erblickt Popitz nichts weiter als einen eschatologischen Glauben. In dieser Weise gibt Popitz ein von ihm erdachtes Modell des Marxismus für die wirkliche Lehre von Marx aus.

*

Nach der Lehre des Marxismus wird die Selbstentfremdung des Menschen, wie sie die kapitalistische Gesellschaft charakterisiert, durch die proletarische Revolution und die Schaffung der kommunistischen Gesellschaft aufgehoben. Der Selbstentfremdung des Menschen liegt wesentlich ein Klassenverhältnis, also im Kapitalismus der Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat zugrunde.[56] [300] Mit der Überwindung dieses Gegensatzes, mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums und der bewußten Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ist auch die Grundlage der Selbstentfremdung des Menschen beseitigt. Im Sozialismus, der ersten Phase des Kommunismus, ist daher die Entfremdung *prinzipiell* aufgehoben. Das schließt nicht aus, daß einzelne Menschen, die den Kapitalismus in ihrem Bewußtsein noch nicht völlig überwunden haben, Elemente der Selbstentfremdung aufweisen. Dieser Sachverhalt liegt z. B. dann vor, wenn der Mensch sich zum Sklaven der Dinge macht, wenn er seinen Lebensunter-

[54] Ebenda, S. 136.

[55] J. Höppner, Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 3/1957, S. 337.

[56] Die Entfremdung wird von Marx als Ausdruck des *Kapitalverhältnisses* definiert; siehe K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 639, 653, 599 [MEW, Band 23, S. 635, 649, 596]; Bd. III, S. 293 [MEW, Band 25, S. 274]. Die Aufhebung der Entfremdung, die Beseitigung des Warenfetischismus im Kommunismus charakterisiert Marx mit den Worten: „Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.“ (Ebenda, Bd. I, S. 84 [MEW, Band 3, S. 92 f.])

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

halt lediglich in dem Erwerb dieser oder jener Gebrauchsgüter erblickt. Sehr instruktiv sind in diesem Zusammenhang folgende Worte aus dem Rechenschaftsbericht N. S. Chruschtschows an den XXII. Parteitag der KPdSU: „Die Vorstellung vom Überfluß als einem unbeschränkten Wachstum des persönlichen Eigentums ist nicht unsere, ist eine dem Kommunismus fremde Auffassung. Das persönliche Eigentum des Werktätigen an vielen Gegenständen als Form des persönlichen Bedarfs widerspricht nicht dem kommunistischen Aufbau, solange es in vernünftigen Maßen bleibt und nicht zum Selbstzweck wird. Aber ein aufgeblähtes persönliches Eigentum kann unter bestimmten Voraussetzungen zu einem Hemmnis des gesellschaftlichen Fortschritts werden und wird es häufig auch; es wird zu einer Brutstätte der Sitten und Gewohnheiten von Privateigentümern und kann zu kleinbürgerlichen Auswüchsen führen. Es kommt vor, daß Dinge einen Menschen überwältigen und dieser zum Sklaven der Dinge wird.“[57] Mit diesen Worten wird ein Zustand der Selbstentfremdung des Menschen geschildert, der dadurch gekennzeichnet ist, daß die von den gesellschaftlich tätigen Menschen hervorgebrachten Dinge diesen oder jenen einzelnen beherrschen. Für dieses Auftreten der Entfremdung gibt es im Sozialismus bereits keine eigentliche soziale Basis mehr, die *mit Notwendigkeit*, zwangsläufig Entfremdung produzieren würde. [301] Andererseits ist die in der Konsumentenideologie sich äußernde Selbstentfremdung nicht *nur* Ausdruck eines ungenügenden sozialistischen Bewußtseins, sondern ihr liegt die Tatsache zugrunde, daß der Sozialismus die *Übergangsperiode* vom Kapitalismus zum Kommunismus ist und daher noch in mehrfacher Weise, wie Marx hervorhob, mit den Muttermalen der alten Gesellschaft behaftet ist.[58]

Das *Entscheidende* dafür, daß im Sozialismus noch im Denken und Handeln dieses oder jenes Einzelnen Elemente der Selbstentfremdung auftreten können, liegt jedoch in einem noch nicht überwundenen bürgerlichen Bewußtsein, in der noch nicht in genügendem Umfang durchgesetzten sozialistischen Bewußtheit. Wenn z. B. die sozialistische Staatsmacht und ihre Gesetze von diesem oder jenem als eine fremde Zwangsgewalt aufgefaßt werden, so zeigt das, daß der betreffende die von ihm mitgeschaffene gesellschaftliche Wirklichkeit noch nicht als sein eignes Produkt zu begreifen vermag. Dies hat seinen Grund in der Regel vor allem in dem Fehlen eines *bewußten* Mitgestaltens der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in diesem Fall des staatlichen Lebens. Es zeigt sich, daß die Überwindung der Entfremdung weitgehend mit dem Prozeß der Verdrängung der Spontaneität durch die sozialistische Bewußtheit als *Massenerscheinung* zusammenfällt, wobei dieser Prozeß sich auf der Grundlage aktiver Beteiligung aller Menschen am sozialistischen Aufbau vollziehen muß. Die Menschen müssen im Vollzug eigenen Handelns das Wesen der sozialistischen Ordnung und den Zusammenhang zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen allseitig erkannt haben, dann werden sie die Elemente der Selbstentfremdung in ihrem Bewußtsein völlig überwinden.

[302] Von bürgerlichen Autoren wird die Lehre von der Selbstentfremdung des Menschen nicht nur insofern gegen den Marxismus gewendet, als behauptet wird, der historische Materialismus gehe völlig auf Hegels Ideen über die Entfremdung zurück, sondern auch insofern, als man den *Sozialismus* als eigentliche Basis der Entfremdung hinzustellen sucht. So heißt es in einer Arbeit des westdeutschen Autors Ernst Hass, der Sozialismus habe an die Stelle der Macht des Kapitals die Macht der Angst gesetzt.[59] Der polnische Philosoph Leszek Kola-

[57] N. S. Chruschtschow, Der Triumph des Kommunismus ist gewiß. Rechenschaftsbericht des ZK der KPdSU an den XXII. Parteitag der KPdSU, Berlin 1961, S. 109 f.

[58] „Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage *entwickelt* hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt.“ (K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, Berlin 1946, S. 19 [MEW, Band 19, S. 20])

[59] Ernst Hass, Die Chance, Politik als angewandte Wissenschaft vom Menschen, München und Wien 1962, S. 199.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

kowski schreibt in dem in Westdeutschland erschienenen Buch „Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein“, der Marxismus, der einst die Mystifikation des Bewußtseins enthüllte, sei in den sozialistischen Ländern selbst Opfer einer Mystifikation geworden. Dies drückte sich in der Anschauung aus, daß die Partei die vollkommene Emanzipation von der Mystifikation erreicht habe und sich daher nie irre. So sei die Marxsche Theorie von der Entfremdung durch ein Unfehlbarkeitsdogma ersetzt worden, und der institutionelle Marxismus bestätige durch seine Entstehungsgeschichte die Theorie von Marx über die Entfremdung. Da diese Argumentation im Westen weit verbreitet ist, möchte ich dazu einige Ausführungen machen

Die Lehre des Marxismus sowie die in den Parteidokumenten niedergelegten Erkenntnisse verkörpern ihrem Wesen nach gerade die Aufhebung der Entfremdung des Menschen. Denn diese Erkenntnisse sind als Formulierung objektiver Gesetzmäßigkeiten zugleich der theoretische Ausdruck der sozialen Interessen der Masse des werktätigen Volkes, in sie gehen die eigenen Erfahrungen der Massen ein und erhalten in der Form wissenschaftlicher Verallgemeinerungen die Funktion eines Kompasses im Kampf des werktätigen Volkes. Kolakowski würde nun dies sicher einräumen, zugleich aber behaupten, daß der Marxismus sich in der Partei und ihren Einrichtungen institutionalisiert und so eine [303] Selbstentfremdung vollzogen habe, indem er in der Form eines Dogmas auftrete. Hierzu muß man sagen, daß die Erkenntnisse der Klassiker des Marxismus sowie der kommunistischen Parteien natürlich der Dialektik des Aufsteigens von der relativen zur absoluten Wahrheit unterliegen und daher bereichert, konkretisiert und korrigiert werden. Hieran mitzuwirken, ist nicht etwa nur die Aufgabe von Führungsgremien, sondern aller Wissenschaftler und überhaupt aller mit dem Kampf um den Sozialismus verbundenen Menschen. Denn die Substanz dieser Erkenntnisse wird ja, wie bemerkt, von den Erfahrungen der Massen repräsentiert, und die sich entwickelnden Erfahrungen der Menschen sind es daher auch, die die Grundlage der Bereicherung der Theorie bilden. In die Weiterentwicklung der theoretischen Erkenntnisse der Arbeiterbewegung sind daher alle Werktätigen einbezogen. Jeder einzelne hat folglich nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, in geeigneter Weise begründete Anschauungen zur Bereicherung der Theorie sowie zur Gestaltung der Politik des sozialistischen Staates geltend zu machen.

Nun muß man freilich darauf hinweisen, daß die Erkenntnisse des Marxismus sich von andern wissenschaftlichen Erkenntnissen formal dadurch unterscheiden, daß sie theoretisches Fundament einer bestimmten *Organisation*, eben der Partei der Arbeiterklasse, sind. Hierin erblicken Kolakowski und andere wesentlich die Institutionalisierung des Marxismus und damit eine neue Form der Entfremdung des Menschen. Aber es ist offenkundig, daß diese besondere Rolle der marxistischen Lehre ihren wissenschaftlichen Charakter nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gerade bedingt. Denn als theoretisches Instrument in den Händen der Partei wird der Marxismus unmittelbar praktisch und erhält damit zugleich den Antrieb seiner ständigen dialektischen Weiterentwicklung.

Wie die Erfahrungen der internationalen Arbeiterbewegung lehren, ist die *Einheit* der Arbeiterklasse wichtigste Vorbedingung für den Erfolg ihres Kampfes. Diese Einheit ist theoretisch fundiert in der marxistischen Lehre, und es ist klar, daß jede Ver-[304]fälschung des Marxismus die Einheit der Partei und der Arbeiterklasse bedroht und damit den Erfolg des Kampfes gefährdet. Aber die Sorge um die Reinheit der marxistischen Lehre besagt natürlich nicht, daß z. B. die Gesellschaftswissenschaftler sich als bloße Exegeten [Ausleger] und Interpreten von Parteibeschlüssen zu fühlen hätten. Gerade die Gesellschaftswissenschaftler sind dazu berufen, auf Grund eines umfassenden Studiums der praktischen Erfahrungen der nationalen und internationalen kommunistischen Bewegung mittels deren theoretischer Verallgemeinerung an der Weiterentwicklung und Bereicherung der marxistischen Theorie zu arbeiten. Dies war stets die Linie der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands; immer wieder rief die

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014

Parteiführung die Gesellschaftswissenschaftler dazu auf, selbständig und schöpferisch die aktuellen Fragen der sozialen Entwicklung und insbesondere des Aufbaus des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik zu lösen. Die Kolakowskische Wendung der Entfremdungslehre gegen den Marxismus trifft somit nicht den wissenschaftlichen Sozialismus und die revolutionäre Arbeiterbewegung, sondern allenfalls bestimmte Erscheinungen des Dogmatismus, die aber ihrem theoretischen Kern und ihrer sozialen Funktion nach mit dem Marxismus nichts gemein haben.

Wenn der Sozialismus, als die Übergangsepoche zwischen Kapitalismus und Kommunismus, noch Spuren der Entfremdung zeigt, so ergeben sich letztere eben aus diesem Übergangscharakter des Sozialismus und damit daraus, daß im Sozialismus Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse noch nicht das Niveau des Kommunismus, als der Epoche der vollen Verwirklichung der Herrschaft des Menschen über seine eigenen Lebensbedingungen, erreicht haben. Gleichzeitig bildet jedoch die Schaffung des sozialistischen Eigentums die Grundlage für die Überwindung der kapitalistischen Entfremdung des Menschen. Es ist offensichtlich, daß die Gegner des Sozialismus gerade dies nicht wahrhaben wollen. Sie sehen in der Existenz des sozialistischen Staates und der Verwirklichung der Führungsrolle durch die Partei der [305] Arbeiterklasse eine neue Form der Entfremdung des Menschen und begreifen nicht, daß die Überwindung der Entfremdung sich gerade auf dem Weg der bewußten Verwirklichung einer wissenschaftlichen Politik vollzieht. Jede Untersuchung einer Entfremdung im Sozialismus sollte daher die Tatsache berücksichtigen, daß der Entfremdungsbegriff eine große Rolle im ideologischen Kampf der imperialistischen Bourgeoisie gegen die Arbeiter-und-Bauern-Macht spielt, daß er ein Begriff von eminent politischer Bedeutung ist. Bei Marx stand er im Dienst der Analyse der kapitalistischen Ausbeutergesellschaft, während die heutigen imperialistischen Ideologen ihn als Mittel der Diffamierung des Sozialismus zu verwenden suchen. Mir scheint, daß dieser letztere Umstand in der jüngst geführten Kafka-Diskussion von R. Garaudy und anderen nicht immer genügend beachtet wurde. Die im Wiener „Tagebuch“, Nr. 11/1963, S. 3 ff., veröffentlichten Artikel zu dieser Frage zeichnen sich zwar durch einen erfreulich frischen, undogmatischen Ton aus, andererseits aber wird in ihnen der Begriff Entfremdung in einer gewissen Weise fetischisiert. Deutlich wird gerade hierdurch offenbar, wie fragwürdig es überhaupt ist, Erscheinungen des sozialistischen Lebens unter diesen Begriff zu subsumieren. Wie die Kategorie Entfremdung im Laufe des Schaffens von Marx und Engels mehr und mehr durch konkretere, spezifischere Begriffe ersetzt wurde, so sollte man auch negative Erscheinungen des Sozialismus besser mit den dafür geeigneten spezifischen Kategorien erfassen (z. B. Herrschaft der Spontaneität, Nachwirkungen bürgerlichen Bewußtseins usw. usf.). Man gerät sonst leicht in den Fall, die Entfremdung in eine überzeitlich-mystische Erscheinung zu verwandeln. Wenn B. Frei in der erwähnten Kafka-Diskussion die „ständig vorhandene Gefahr der bürokratischen Fehlentwicklung“ als Beispiel für sozialistische Entfremdung anführt, so liegt der Gedanke nahe, die Entfremdung für etwas überhaupt Unaufhebbares zu halten, da Fehler, Mängel und Gebrechen in jeder zukünftigen Form des gesellschaftlichen Lebens auftreten können und gewiß auch auftreten werden. Aber Entfremdung bedeutet [306] bei Marx wesentlich die Herrschaft der Lebensbedingungen des Arbeiters in der Form des Kapitals über den Produzenten. Diese, die eigentliche Form der Selbstentfremdung des Menschen, wird mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums überwunden, und die Entfremdung erweist sich damit als ein *historisches* Verhältnis, das seinen soziologischen Ort in der Klassengesellschaft und vor allem im Kapitalismus hat. Mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums, mit der Errichtung und Festigung der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse ist daher die menschliche Entfremdung ihrem Wesen nach beseitigt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 19.01.2014