

# Die heilige Familie

Karl Marx

*Freeeditorial* 

## Vorrede

<7> Der *reale Humanismus* hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das *"Selbstbewußtsein"* oder den *"Geist"* setzt und mit dem Evangelisten lehrt: "Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze." Es versteht sich, daß dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat. Was wir in der *Bauerschen Kritik* bekämpfen, ist eben die als *Karikatur* sich reproduzierende *Spekulation*. Sie gilt uns als der vollendetste Ausdruck des *christlich-germanischen* Prinzips, das seinen letzten Versuch macht, indem es *"die Kritik"* selbst in eine transzendente Macht verwandelt.

Unsre Darstellung schließt sich vorzugsweise an die "Allgemeine Literatur-Zeitung" von *Bruno Bauer* an - ihre ersten acht Hefte lagen uns vor -, weil hier die Bauersche Kritik und damit der Unsinn der *deutschen Spekulation überhaupt* den Gipfelpunkt erreicht hat. Die kritische Kritik (die Kritik der "Literatur-Zeitung") ist um so lehrreicher, je mehr sie die Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie bis zur anschaulichsten Komödie vollendet. - Man sehe z.B. *Faucher* und *Szeliga*. - Die "Literatur-Zeitung" bietet ein Material, an welchem auch das größere Publikum über die Illusionen der spekulativen Philosophie verständigt werden kann. Dies ist der Zweck unsrer Arbeit.

Unsere Darstellung ist natürlich durch ihren *Gegenstand* bedingt. Die kritische Kritik steht durchgehends *unter* der schon erreichten Höhe der deutschen theoretischen Entwicklung. Es ist also durch die Natur unsres Gegenstandes gerechtfertigt, wenn wir jene Entwicklung selbst *hier* nicht weiter *beurteilen*.

Die kritische Kritik zwingt vielmehr, die schon vorhandenen Resultate *als solche* ihr gegenüber geltend zu machen.

<8> Wir schicken daher diese Polemik den selbständigen Schriften voraus, worin wir - versteht sich, jeder von uns für sich - unsre positive Ansicht und damit unser positives Verhältnis zu den neueren philosophischen und sozialen Doktrinen darstellen werden.

*Paris*, im September 1844

*Engels Mar*

# I. Kapitel

## "Die kritische Kritik in Buchbindermeister-Gestalt" oder die kritische Kritik als Herr Reichardt

<9> Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weiß, fühlt doch ein unendliches Erbarmen für dieselbe. Also hat die Kritik die Masse geliebt, daß sie ihren eingebornen Sohn gesandt hat, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das kritische Leben haben. Die Kritik wird Masse und wohnt unter uns, und wir sehen ihre Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater. D.h. die Kritik wird sozialistisch und spricht "von Schriften über den Pauperismus". Sie sieht es nicht für einen Raub an, Gott gleich zu sein, sondern entäußert sich selbst und nimmt Buchbindermeister-Gestalt an und erniedrigt sich bis zum Unsinn - ja zum kritischen Unsinn in fremden Sprachen. Sie, deren himmlische jungfräuliche Reinheit von der Berührung mit der sündigen aussätzigen Masse zurückschaudert, sie überwindet sich so weit, daß sie von "*Bodz*" <von Reichardt entstelltes Pseudonym von Charles Dickens: Boz> und "*allen* Quellenschriftstellern des Pauperismus" Notiz nimmt und "mit dem Zeitübel seit Jahren Schritt um Schritt tut"; sie verschmäht es, für die Fachgelehrten zu schreiben, sie schreibt für das große Publikum, entfernt alle fremdartigen Ausdrücke, allen "lateinischen Kalkul, allen zunftmäßigen Jargon" - alles das entfernt sie aus den Schriften *anderer*, denn das wäre doch gar zuviel verlangt, wenn die Kritik sich selbst "diesem Reglement der Administration" unterwerfen sollte. Aber selbst das tut sie teilweise, sie entäußert sich, wenn nicht der Worte selbst, doch ihres Inhalts mit bewundernswürdiger Leichtigkeit - und wer wird ihr vorwerfen, daß sie "den großen Haufen unverständlicher Fremdwörter" gebraucht, wenn sie selbst mit systematischer Manifestation die Entwicklung begründet, daß auch ihr diese Wörter unverständlich geblieben sind? Von dieser systematischen Manifestation einige Proben:

"Deshalb sind ihnen die *Institutionen des Bettlertums* ein Greuel." "Eine Verantwortlichkeits-Lehre, an welcher jede Regung des *Menschengedankens zum Abbild von Lots Weib* wird."

<10> "Auf den Schlußstein dieses in der Tat *gesinnungsreichen Kunstgebäudes*."

"Dies der Hauptinhalt von Steins politischem Testamente, welches der große Staatsmann noch vor seinem Austritt aus dem aktiven Dienst der Regierung und allen *ihren Abhandlungen* einhändigte."

"Dieses Volk besaß damals für eine solch ausgedehnte Freiheit *noch keine Dimensionen*."

"Indem er am Schluß seiner publizistischen Abhandlung mit ziemlicher Sicherheit *parlamentiert*, es fehle bloß noch am Vertrauen."

"Dem staaterhebenden männlichen, sich über die Routine und die kleingeistige Furcht erhebenden, an der Geschichte gebildeten und mit lebendiger Anschauung fremden öffentlichen Staatswesens genährten Verstand."

"Die Erziehung einer allgemeinen Nationalwohlfahrt."

"Die Freiheit blieb *in der Brust des preußischen Völkerberufs* unter der Kontrolle der Behörden tot liegen."

"*Volksorganische* Publizistik."

"Dem Volke, dem auch Herr Brüggemann das *Taufzeugnis seiner Mündigkeit* erteilt."

"Ein ziemlich greller Widerspruch gegen die übrigen *Bestimmtheiten*, die in der Schrift für die Berufsfähigkeiten des Volkes ausgesprochen sind."

"Der leidige Eigennutz löst alle *Chimären des Nationalwillens* schnell auf."

"Die Leidenschaft, viel zu erwerben etc., das war der Geist, der die ganze Restaurationszeit durchdrang und der sich mit *einer ziemlichen Quantität Indifferenz* der neuen Zeit *anschloß*."

"Der dunkle Begriff politischer Bedeutung, welcher in der *landmannschaftlichen preußischen Nationalität* anzutreffen ist, *ruht auf dem Gedächtnis einer großen Geschichte*."

"Die Antipathie verschwand und ging einem völlig exaltierten Zustand über."

"Jeder in seiner Art *stellte* bei diesem wunderbaren Übergang noch seinen besondern *Wunsch* in *Aussicht*."

"Ein Katechismus mit gesalbter salomonischer Sprache, dessen Worte sanft wie eine Taube Zirb! Zirb! hinaufsteigen in die Region des Pathos und *donnerähnlicher Aspekte*."

"Der ganze *Dilettantismus* einer *fünfunddreißigjährigen Vernachlässigung*."

"Das zu *grelle Verdonnern* der Städtebürger durch einen ihrer ehemaligen Vorstände würde sich noch mit der Gemütsruhe unserer Vertreter hinnehmen lassen, wenn die Bendasche Auffassung der Städteordnung von 1808 nicht an einer *moslemischen Begriffs-Affektion* über das Wesen und den Gebrauch der Städteordnung laborierte."

Der stilistischen Kühnheit entspricht bei Herrn Reichardt durchgängig die Kühnheit der Entwicklung selbst. Er macht Übergänge wie folgende:

"Herr Brüggemann ... Jahr 1843 ... Staatstheorie ... jeder Redliche ... die große Bescheidenheit unsrer Sozialisten ... natürliche Wunder ... an Deutschland zu stellende Forderungen ... übernatürliche Wunder ... Abraham ... Philadelphia ... **<11>** Manna ... Bäckermeister .... *weil* wir aber von *Wundern* sprechen, so brachte *Napoleon*" etc.

Nach diesen Proben ist es denn auch gar nicht zu verwundern, daß die kritische Kritik noch eine "Erläuterung" eines Satzes gibt, dem sie selbst "populäre Redeweise" beilegt. Denn sie "waffnet ihre Augen mit organischer Kraft, das Chaos zu durchdringen". Und hier ist zu sagen, daß dann selbst "populäre Redeweise" der kritischen Kritik nicht unverständlich bleiben kann. Sie sieht ein, daß der Literaten-Weg notwendig ein krummer bleibt, wenn das Subjekt, das ihn betritt, nicht stark genug ist, ihn gerade zu machen, und schreibt deshalb natürlich dem Schriftsteller "mathematische Operationen" zu.

Es versteht sich, und die Geschichte, die alles beweist, was sich von selbst versteht, beweist auch dies, daß die Kritik nicht Masse wird, um Masse zu bleiben, sondern um die Masse von ihrer massenhaften Massenhaftigkeit zu erlösen, also die populäre Redeweise der Masse in die kritische Sprache der kritischen Kritik aufzuheben. Es ist die stufenhaftigste Stufe der Erniedrigung, wenn die Kritik die populäre Sprache der Masse erlernt und diesen rohen Jargon in den überschwenglichen Kalkül der kritisch kritischen Dialektik transzendiert.

## II. KAPITEL

### "Die kritische Kritik" als "Mühleigner" oder die kritische Kritik als Herr Jules Faucher

<12> Nachdem die Kritik durch ihre Erniedrigung bis zum Unsinn in fremden Sprachen dem Selbstbewußtsein die wesentlichsten Dienste geleistet und zu gleicher Zeit die Welt dadurch vom Pauperismus befreit hat, erniedrigt sie sich auch noch bis zum *Unsinn* in der *Praxis* und *Geschichte*. Sie bemächtigt sich der "*englischen Tagesfragen*" und gibt einen *Abriß der Geschichte der englischen Industrie*, welcher echt *kritisch* ist.

Die Kritik, die sich selbst genügt, die in sich vollendet und abgeschlossen ist, darf natürlich die Geschichte, wie sie wirklich passiert ist, nicht anerkennen, denn das hieße ja die schlechte Masse in ihrer ganz massenhaften Massenhaftigkeit anerkennen, während es sich doch gerade um die Erlösung der Masse von der Massenhaftigkeit handelt. Die Geschichte wird daher von ihrer Massenhaftigkeit befreit, und die Kritik, die sich frei gegen ihren Gegenstand verhält, ruft der Geschichte zu: *du sollst dich so und so zugetragen haben!* Die Gesetze der Kritik haben alle *rückwirkende* Kraft; vor ihren Dekreten trug sich die Geschichte ganz anders zu, als sie sich *nach denselben* zugetragen hat. Daher weicht denn auch die massenhafte, sogenannte *wirkliche* Geschichte bedeutend ab von der *kritischen*, die sich Heft VII der "Literatur-Zeitung" von p. 4 an ereignet.

In der massenhaften Geschichte gab es *keine Fabrikstädte*, ehe es *Fabriken* gab; aber in der kritischen Geschichte, wo der Sohn seinen Vater erzeugt, wie bei *Hegel* schon, sind *Manchester, Bolton* und *Preston* aufblühende Fabrikstädte, ehe noch an Fabriken gedacht wurde. In der wirklichen Geschichte wurde die *Baumwollen-Industrie* besonders durch *Hargreaves' "Jenny"* und durch *Arkwrights "Throstle"* (Waterspinnmaschine) begründet, während *Cromptons "Mule"* nur eine Verbesserung der *Jenny* durch *Arkwrights* neu entdecktes Prinzip ist; aber die kritische Geschichte weiß zu unterscheiden, verschmäht die Einseitigkeiten der *Jenny* und *Throstle* und gibt die Krone der *Mule*, als der spekulativen Identität der Extreme. In der Wirklich- <13> keit war mit der Erfindung der *Throstle* und der *Mule* die *Anwendung der Wasserkraft* auf diese Maschinen sogleich gegeben, aber die kritische Kritik sondert

die von der rohen Geschichte zusammengeworfenen Prinzipien und läßt diese Anwendung erst später als etwas ganz Besonderes eintreten. In der Wirklichkeit ging die Erfindung der Dampfmaschine allen anderen obengenannten Erfindungen *voraus*, in der Kritik aber ist sie, als die Krone des Ganzen, auch das *letzte*.

In der Wirklichkeit war die *Geschäftsverbindung* zwischen Liverpool und Manchester in ihrer jetzigen Bedeutung die Folge des Exports englischer Waren, in der Kritik ist diese Geschäftsverbindung die *Ursache* desselben und beides die Folge der benachbarten Lage jener Städte. In der Wirklichkeit gehen fast alle Waren von Manchester über *Hull* nach dem Kontinent, in der Kritik über *Liverpool*.

In der Wirklichkeit gibt es in den englischen Fabriken alle *Abstufungen* des *Arbeitslohns* von anderthalb bis zu 40 und mehr Shillingen, in der Kritik wird nur *ein Satz*, 11 Shilling, ausbezahlt. In der Wirklichkeit ersetzt die *Maschine* die *Handarbeit*, in der Kritik das *Denken*. In der Wirklichkeit ist eine *Verbindung* der Arbeiter zur Erhöhung des Lohns in *England* erlaubt, in der Kritik aber ist sie verboten, denn die Masse hat erst bei der Kritik anzufangen, wenn sie sich etwas erlauben will. In der Wirklichkeit *ermüdet* die *Fabrikarbeit* sehr bedeutend und erzeugt eigentümliche Krankheiten - es gibt sogar ganze medizinische Werke über diese Krankheiten -, in der Kritik kann "übermäßige Anstrengung nicht an der Arbeit hindern, denn die Kraft fällt auf die Seite der Maschine". In der Wirklichkeit ist die Maschine eine Maschine, in der Kritik hat sie einen *Willen*, denn da sie nicht ruht, so kann der Arbeiter auch nicht ausruhen und ist einem fremden Willen untertan.

Das ist aber noch gar nichts. Die Kritik kann sich bei den *massenhaften Parteien* Englands nicht befriedigen, sie schafft neue, sie schafft eine "*Fabrikpartei*", wofür die Geschichte sich bei ihr bedanken mag. Sie wirft dagegen Fabrikanten und Fabrikarbeiter in *einen* massenhaften Haufen - was soll man sich denn um solche Kleinigkeiten kümmern - und dekretiert, daß die Fabrikarbeiter nicht aus bösem Willen und Chartismus, wie die dummen Fabrikanten meinen, sondern bloß aus Armut nicht zum Fonds der Anti-Corn-Law League beigetragen haben. Sie dekretiert ferner, daß bei der Abschaffung der englischen Korngesetze die Ackerbautagelöhner sich eine Herabsetzung des Lohns werden gefallen lassen müssen, wobei wir aber untätigst bemerken möchten, daß diese elende Klasse keinen Heller mehr entbehren kann, ohne absolut zu verhungern. Sie dekretiert, daß in Englands Fabriken *sechzehn* Stunden gearbeitet wird, obwohl das einfältige, unkritische englische Gesetz **<14>** dafür gesorgt hat, daß nicht über 12 Stunden gearbeitet werden kann. Sie dekretiert, daß England ein großes Werkhaus für die Welt werden soll, obwohl die unkritischen massenhaften Amerikaner, Deutschen und Belgier den Engländern allmählich einen Markt nach dem andern mit ihrer Konkurrenz verderben. Sie dekretiert endlich, daß die *Zentralisation des Besitzes* und ihre Folgen *für* die arbeitenden Klassen weder der besitzlosen noch der besitzenden Klasse in England bekannt seien, wenn auch die dummen Chartisten sie sehr gut zu kennen glauben und die *Sozialisten* diese Folgen längst im Detail dargestellt zu haben meinen, ja wenn selbst Tories und Whigs, wie *Carlyle*, *Alison* und *Gaskell*, diese Kenntnis in eignen Werken bewiesen haben.

Die Kritik dekretiert, daß die *Zehnstundenbill* des Lord *Ashley* eine schlappe justemilieu-Maßregel und Lord Ashley selbst ein "treues Abbild des konstitutionellen Wirkens" sei, während die Fabrikanten, die Chartisten, die Grundbesitzer, kurz die ganze Massenhaftigkeit Englands bisher diese Maßregel für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie die Axt

an die Wurzel des auswärtigen Handels und damit an die Wurzel des Fabriksystems legen - nein, nicht nur daran legen, sondern tief hineinhauen würde. Die kritische Kritik weiß das besser. Sie weiß, daß die Zehnstundenfrage vor einem "Ausschuß" des Unterhauses verhandelt wurde, da doch die unkritischen Zeitungen uns weismachen wollen, daß dieser "Ausschuß" das *Haus* selbst, nämlich ein "*Komitee des ganzen Hauses*" gewesen sei, aber die Kritik muß diese Bizarrerie der englischen Konstitution notwendig aufheben.

Die kritische Kritik, welche die *Dummheit der Masse*, ihren *Gegensatz*, selbst *erzeugt*, erzeugt auch die Dummheit des Sir James Graham und legt ihm vermittelt eines kritischen Verständnisses der englischen Sprache Dinge in den Mund, die der unkritische Minister des Innern nie gesagt hat, bloß damit vor der Dummheit Grahams die Weisheit der Kritik desto heller leuchte. Sie behauptet, Graham sage, die Maschinen in den Fabriken würden in etwa 12 Jahren abgenutzt, einerlei ob sie 10 oder 12 Stunden täglich liefen, und so würde eine Zehnstundenbill dem Kapitalisten unmöglich machen, in 12 Jahren durch die Arbeit der Maschinen das in denselben angelegte Kapital zu reproduzieren. Die Kritik weist nach, daß sie damit dem Sir James Graham einen Trugschluß in den Mund gelegt hat, denn eine Maschine, die täglich ein Sechstel der Zeit weniger arbeitet, wird natürlich auch eine längere Zeit brauchbar bleiben.

So richtig diese Bemerkung der kritischen Kritik gegen ihren eignen Trugschluß ist, so muß doch auch andererseits dem Sir James Graham zugegeben **<15>** werden, daß er selbst sagte, die Maschine müsse unter einer Zehnstundenbill um so viel schneller laufen, als sie in der Arbeitszeit beschränkt wird, was auch die Kritik [Heft] VIII, p. 32 selbst zitiert, und daß unter dieser Voraussetzung die Abnutzungszeit dieselbe, nämlich 12 Jahre bleibt. Dies muß anerkannt werden, um so mehr, als diese Anerkennung zum Ruhm und zur Verherrlichung "*der Kritik*" gereicht, da nur *die Kritik* den Trugschluß sowohl selbst gemacht als auch selbst wieder aufgelöst hat. Sie ist ebenso großmütig gegen den Lord *John Russell*, dem sie unterschiebt, er suche eine Veränderung der politischen Staatsform und der Wahlbestimmungen, woraus wir schließen müssen, daß entweder der Trieb der Kritik, Dummheiten zu produzieren, ungemein stark oder der Lord John Russell in den letzten acht Tagen ein kritischer Kritiker geworden sein muß.

Wahrhaft großartig aber wird die Kritik erst in ihrer Verfertigung von Dummheiten, wenn sie entdeckt, daß die Arbeiter Englands - die Arbeiter, die im April und Mai Meetings über Meetings hielten, Petitionen über Petitionen abfaßten, und alles dies für die Zehnstundenbill, die so aufgereggt waren wie seit zwei Jahren nicht, und das von einem Ende der Fabrikdistrikte bis zum andern -, daß diese Arbeiter nur ein "*teilweises Interesse*" an dieser Frage nehmen, obwohl es sich doch zeigt, daß "auch die gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit ihre Aufmerksamkeit beschäftigt hat"; wenn sie vollends die große, die herrliche, die unerhörte Entdeckung macht, daß "die anscheinend näherliegende Hülfe durch Abschaffung der Korngesetze den größten Teil der Wünsche der Arbeiter absorbiert und es tun wird, bis die wohl nicht mehr zu bezweifelnde Erfüllung dieser Wünsche ihnen praktisch die Nutzlosigkeit derselben beweist", - den Arbeitern, die gewohnt sind, in allen öffentlichen Meetings die Korngesetzabschaffer von der Rednerbühne zu werfen, die es durchgesetzt haben, daß in keiner englischen Fabrikstadt die Anti-Korngesetz-League noch ein öffentliches Meeting zu halten wagt, die die League für ihren einzigen Feind ansehen und die während der Zehnstundendiskussion, wie fast immer vorher in ähnlichen Fragen, von den Tories unterstützt wurden. Schön ist es auch, wenn die Kritik auffindet, daß "die Arbeiter sich noch immer von den umfassenden Versprechungen

des *Chartismus* locken lassen", der weiter nichts ist als der politische Ausdruck der öffentlichen Meinung unter den Arbeitern; wenn sie gewahrt wird in der Tiefe ihres absoluten Geistes, daß "die doppelten Parteien, die politische und die des Land- und Mühleigentums, *schon nicht* ineinander aufgehen und sich decken wollen", während es bis jetzt noch nicht bekannt war, daß die Parteiung des Land- und Mühleigentums bei der geringen Anzahl beider Klassen von Eigentümern und bei der gleichen politischen Berechtigung beider (mit Ausnahme der wenigen <16> Pairs) eine sogar umfassende war, daß sie statt der konsequenteste Ausdruck, die Spitze der politischen Parteien, ganz und gar eins und dasselbe mit den politischen Parteien sei. Schön ist es, wenn die Kritik den Korngesetzabschaffern die Zumutung unterschiebt, als wüßten sie nicht, daß *ceteris paribus* <wenn die übrigen Bedingungen die gleichen bleiben> ein Fallen der Brotpreise auch ein Fallen des Arbeitslohns zur Folge haben müsse und alles beim alten bleibe; während diese Leute von diesem zugestandenen Falle des Arbeitslohns und damit der Produktionskosten eine Ausdehnung des Marktes und von ihr eine Verminderung der Konkurrenz unter den Arbeitern erwarten, wodurch der Lohn doch etwas höher, im Verhältnis zu den Brotpreisen, gehalten werde, als er jetzt steht.

Die Kritik, in der freien Schöpfung ihres Gegensatzes, des Unsinnigen, mit künstlerischer Seligkeit sich bewegend, dieselbe Kritik, die vor zwei Jahren ausrief: "Die Kritik spricht deutsch, die Theologie lateinisch", dieselbe Kritik hat jetzt *Englisch* gelernt und nennt die Grundbesitzer "Landowner" (land-owners), die Fabrikbesitzer "*Mühleigner*" (mill-owners) - mill heißt im Englischen jede Fabrik, deren Maschinen von Dampf oder Wasserkraft getrieben werden -, die Arbeiter "*Hände*" (hands), sie sagt statt "Einmischung" Interferenz (interference), und in ihrer unendlichen Erbarmung über die von sündhafter Massenhaftigkeit strotzende englische Sprache läßt sie sich sogar herab, sie zu verbessern, und schafft die Pedanterie ab, womit die Engländer den Titel "Sir" der Ritter und Baronets stets vor den *Vornamen* setzen. Die Masse sagt: "Sir James Graham", die Kritik: "Sir Graham".

Daß die Kritik aus *Prinzip* und nicht aus *Leichtsinn* die *englische* Geschichte und Sprache umschafft, wird sogleich die *Gründlichkeit* beweisen, womit sie die *Geschichte des Herrn Nauwerck* behandelt.

### III. KAPITEL

#### "Die Gründlichkeit der kritischen Kritik" oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz ?)

<17> Der unendlich wichtige Streit des Herrn *Nauwerck* mit der Berliner philosophischen Fakultät darf von der Kritik nicht unberührt bleiben; sie hat ja Ähnliches erlebt und muß Herrn *Nauwercks* Fata zum Hintergrunde nehmen um davon ihre *Bonner Entsetzung* desto greller sich abheben zu lassen. Da die Kritik die Bonner Historie als das Ereignis des Jahrhunderts anzusehn gewohnt ist und bereits die "Philosophie der Absetzung der Kritik" geschrieben hat, so war zu erwarten, daß sie in ähnlicher Weise die Berliner "Kollision" philosophisch bis ins Detail konstruieren würde. Sie beweist a priori <von vorn herein; unabhängig von Erfahrung> daß das alles so und nicht anders sich habe zutragen müssen, und zwar:

1. warum die philosophische Fakultät nicht mit einem Logiker und Metaphysiker, sondern mit einem Staatsphilosophen habe "kollidieren" müssen;
2. warum diese Kollision nicht von der Härte und Entscheidung sein konnte als der Konflikt der Kritik mit der Theologie in Bonn;
3. warum die Kollision eigentlich dummes Zeug war, da die Kritik bereits in ihrer Bonner Kollision alle Prinzipien, allen Gehalt konzentriert hatte und nun die Weltgeschichte nur an der Kritik zum Plagiarist werden könnte;
4. warum die philosophische Fakultät sich in Herrn Nauwercks Schriften selbst angegriffen sah;
5. warum Herr N[auwerck] nichts übrigblieb, als freiwillig zurückzutreten;
6. warum die Fakultät Herrn N[auwerck] verteidigen mußte, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollte;
7. warum die "innere Spaltung im Wesen der Fakultät sich notwendig so darstellen mußte", daß die Fakultät sowohl N[auwerck] wie der Regierung recht und unrecht zu gleicher Zeit gab;
- <18> 8. warum die Fakultät in N[auwerck]s Schriften kein Motiv zu seiner Entfernung findet;
9. worin die Unklarheit des ganzen Votums bedingt ist;
10. warum die Fakultät sich "als wissenschaftliche Behörde! berechtigt! glaubt! den Kern der Sache ins Auge fassen zu dürfen", und endlich
11. warum dennoch die Fakultät nicht in gleicher Weise wie Herr N[auwerck] schreiben will.

Diese wichtigen Fragen erledigt die Kritik auf vier Seiten mit seltner Gründlichkeit, indem sie aus Hegels Logik beweist, warum das alles so geschehen sei und kein Gott hätte dagegen angehen können. Die Kritik sagt an einem andern Ort, es sei noch keine einzige Geschichtsepoche erkannt; die Bescheidenheit verbietet ihr zu sagen, daß sie wenigstens ihre eigne und die Nauwercksche Kollision, die zwar keine Epochen sind, aber in ihrer Ansicht doch *Epochemachen*, vollständig erkannt hat.

Die kritische Kritik, die das "Moment" der *Gründlichkeit* in sich "aufgehoben" hat, wird zur *"Ruhe des Erkennens"*.

## **IV. KAPITEL**

### **"Die kritische Kritik" als die Ruhe des Erkennens oder die "kritische Kritik" als Herr Edgar**

#### **1. "Die Union ouvrière" der Flora Tristan**

<19> Die französischen Sozialisten behaupten: Der Arbeiter macht alles, produziert alles, und dabei hat er kein Recht, keinen Besitz, kurz und gut nichts. Die Kritik antwortet durch den Mund des Herrn *Edgar*, der personifizierten *Ruhe des Erkennens*:

"Um alles schaffen zu können, dazu gehört ein stärkeres als ein Arbeiterbewußtsein. Nur umgekehrt wäre der Satz wahr: Der Arbeiter macht nichts, darum hat er nichts, er macht eher nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln bleibende, auf sein eigenstes Bedürfnis berechnete, tägliche ist."

Die Kritik vollendet sich hier zu jener Höhe der Abstraktion, in der sie bloß ihre eigenen Gedankenschöpfungen und aller Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheiten für "Etwas", ja für "*Alles*" ansieht. Der Arbeiter schafft nichts, weil er bloß "Einzelnes", d.h. sinnliche, handgreifliche, geist- und kritiklose Gegenstände schafft, die ein Greuel sind vor den Augen der reinen Kritik. Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum "Nichts", und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind "*Alles*".

Der Arbeiter schafft nichts, weil seine Arbeit eine einzeln bleibende, auf sein bloß individuelles Bedürfnis berechnete ist, also weil die einzelnen, zusammengehörigen Zweige der Arbeit in dieser jetzigen Weltordnung getrennt, ja gegeneinander gestellt sind, kurz, weil die Arbeit nicht *organisiert* ist. Der eigne Satz der Kritik, wenn man ihn in dem einzig möglichen vernünftigen Sinn faßt, den er haben kann, verlangt die Organisation der Arbeit. Flora Tristan, bei deren Beurteilung dieser große Satz an den Tag kommt, verlangt dasselbe und wird für diese Insolenz, der kritischen Kritik vorzugreifen, en canaille <verächtlich> behandelt. Der Arbeiter schafft Nichts; dieser Satz ist übrigens - <20> wenn man davon absieht, daß der *einzelne* Arbeiter nichts *Ganzes* produziert, was eine Tautologie ist - total verrückt. Die kritische Kritik schafft Nichts, der Arbeiter schafft Alles, ja so sehr Alles, daß er die ganze Kritik auch in seinen geistigen Schöpfungen beschämt; die englischen und französischen Arbeiter können davon Zeugnis ablegen. Der Arbeiter schafft sogar den *Menschen*; der Kritiker wird stets ein Unmensch bleiben, wofür er freilich die Genugtuung hat, kritischer Kritiker zu sein.

"Flora Tristan gibt uns ein Beispiel jenes weiblichen Dogmatismus, der eine Formel haben will und sich dieselbe aus den Kategorien des Bestehenden bildet."

Die Kritik tut nichts als sich "Formeln aus den Kategorien des Bestehenden bilden", nämlich aus der bestehenden *Hegelschen* Philosophie und den bestehenden sozialen Bestrebungen; Formeln, weiter nichts als Formeln, und trotz allen ihren Invektiven gegen den Dogmatismus verurteilt sie sich selbst zum Dogmatismus, ja zum *weiblichen* Dogmatismus. Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwitwete *Hegelsche* Philosophie, die ihren zur widerlichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschleicht.

## 2. Béraud über die Freudenmädchen

Herr Edgar, der nun einmal der sozialen Fragen sich erbarmt, mischt sich auch in die "*Hurenverhältnisse*". ([Heft] V, p. 26.)

Er kritisiert des Pariser Polizeikommissärs Béraud Buch über die Prostitution, weil es ihm "auf den *Standpunkt*" ankommt, von dem "Béraud die Stellung der Freudenmädchen zur Gesellschaft auffaßt". Die "Ruhe des Erkennens" wundert sich,

wenn sie findet, daß ein Polizeimensch eben einen Polizeistandpunkt hat, und gibt der Masse zu verstehen, das sei ein ganz verkehrter. Ihren eignen Standpunkt gibt sie aber nicht zu verstehen. Natürlich! Wenn die Kritik sich mit Freudenmädchen abgibt, so kann man nicht verlangen, daß dies vor dem Publikum geschehe.

### 3. Die Liebe

Um sich zur "Ruhe des Erkennens" zu vollenden, muß *die* kritische Kritik vor allem sich der *Liebe* zu entledigen suchen. Die Liebe ist eine Leidenschaft, und nichts gefährlicher für die Ruhe des Erkennens als die Leidenschaft. <21> Bei Gelegenheit der Romane der Frau v. Paalzow, die er "gründlich *studiert* zu haben" versichert, überwältigt Herr Edgar daher "eine *Kinderei* wie die *genannte Liebe*". Solches ist ein Scheuel und Greuel und reget in der kritischen Kritik auf Ingrimmigkeit, machet sie fast gallenerbittert, ja abersinnig.

"Die Liebe ... ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht bloß seine Seele, sondern auch sein physisches Selbst dargebracht hat. Ihr Kultus ist das Leiden, der Gipfel dieses Kultus ist die Selbstaufopferung, der Selbstmord."

Um die Liebe in den "Moloch", in den leibhaftigen Teufel zu verwandeln, verwandelt Herr Edgar sie vorher in eine Göttin. Zur Göttin, d.h. zu einem theologischen Gegenstand geworden, unterliegt sie natürlich der *Kritik der Theologie*, und überdem liegen bekanntlich Gott und Teufel nicht weit auseinander. Herr Edgar verwandelt die Liebe in eine "Göttin", und zwar in eine "grausame Göttin", indem er aus dem *liebenden Menschen*, aus der *Liebe des Menschen* den Menschen *der Liebe* macht, indem er die "*Liebe*" als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbständigt. Durch diesen einfachen Prozeß, durch diese Verwandlung des Prädikats in das Subjekt, kann man alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in *Unwesen* und *Wesensentäußerungen* kritisch umformen. So z.B. macht die kritische Kritik aus der Kritik, als einem Prädikat und einer Tätigkeit des Menschen, ein apartes Subjekt, die sich auf sich selbst beziehende und darum *kritische Kritik*: ein "Moloch", dessen Kultus die Selbstaufopferung, der Selbstmord des Menschen, namentlich des menschlichen *Denkvermögens* ist.

"*Gegenstand*", ruft die Ruhe des Erkennens aus, "Gegenstand, das ist der richtige Ausdruck, denn der Geliebte ist dem Liebenden - (das Femininum fehlt) - nur wichtig als *dieses äußere Objekt* seiner *Gemütsaffektion*, als Objekt, in welchem es sein selbstsüchtiges Gefühl befriedigt sehn will."

*Gegenstand!* Entsetzlich! Es gibt nichts Verwerflicheres, Profaneres, Massenhafteres als ein *Gegenstand* - à bas <nieder> der *Gegenstand*! Wie sollte die absolute Subjektivität, der actus purus <reine Handlung>, die "*reine*" Kritik, nicht in der Liebe ihre bête noire, den leibhaftigen Satan erblicken, in der Liebe, die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum Gegenstand, sondern sogar den Gegenstand zum Menschen macht!

<22> Die Liebe, fährt die Ruhe des Erkennens, außer sich, fort, beruhigt sich nicht mal dabei, den Menschen in die *Kategorie "Objekt"* für den andern Menschen zu verwandeln, sie macht ihn sogar zu einem *bestimmten, wirklicher* Objekt, zu *diesem*, schlecht-individuellen (siehe Hegel, "Phänomenologie", über das Diese und

das Jene, wo auch gegen das schlechte "*Dieses*" polemisiert wird), *äußerlichen*, nicht nur innerlichen, in dem Gehirn steckenbleibenden, sondern sinnlich offenbaren Objekt.

Lieb'

Lebt nicht *allein* vermauert im *Gehirn*.

Nein, die Geliebte ist *sinnlicher Gegenstand*, und die kritische Kritik verlangt zum allermindesten, wenn sie sich zur Anerkennung eines Gegenstandes herablassen soll, einen *sinnlosen* Gegenstand. Die Liebe aber ist ein *unkritischer, unchristlicher Materialist*.

Endlich macht die Liebe gar den einen Menschen zu "*diesem äußern Objekt der Gemütsaffektion*" des andern Menschen, zum Objekt, worin sich das *selbstsüchtige* Gefühl des andern Menschen befriedigt, ein *selbstsüchtiges* Gefühl, weil es *sein eignes Wesen* im andern Menschen *sucht*, und das soll doch nicht sein. Die kritische Kritik ist so frei von aller Selbstsucht, daß sie den ganzen Umfang des menschlichen Wesens *in ihrem eignen Selbst erschöpft findet*.

Herr Edgar sagt uns natürlich nicht, wodurch sich die Geliebte unterscheidet von den übrigen "äußerlichen Objekten der Gemütsaffektion, worin sich die selbstsüchtigen Gefühle der Menschen befriedigen". Der geistreiche, vielsinnige, vielsagende Gegenstand der Liebe sagt der Ruhe des Erkennens nur das kategorische Schema: "dieses äußere Objekt der Gemütsaffektion", wie etwa der Komet dem spekulativen Naturphilosophen nichts sagt als die "Negativität". Indem der Mensch den Menschen zum äußeren Objekt seiner Gemütsaffektion macht, legt er ihm zwar nach dem eignen Geständnis der kritischen Kritik "Wichtigkeit" bei, aber eine sozusagen *gegenständliche Wichtigkeit*, während die Wichtigkeit, welche die Kritik den Gegenständen beilegt, nichts anders ist als die Wichtigkeit, die sie sich selbst beilegt, die sich daher auch nicht in dem "schlechten *äußeren Sein*", sondern in dem "*Nichts*" des kritisch wichtigen Gegenstandes bewährt.

Wenn die Ruhe des Erkennens in dem wirklichen Menschen keinen *Gegenstand* besitzt, besitzt sie dagegen in der *Menschheit* eine *Sache*. Die kritische Liebe "*hütet* sich vor allem, über der Person die *Sache* zu vergessen, welche nichts anders ist als die Sache der Menschheit". Die unkritische Liebe trennt die Menschheit nicht von dem persönlichen individuellen Menschen.

<23> "Die Liebe selber, als eine *abstrakte* Leidenschaft, die kommt, man weiß nicht wo her, und geht, man weiß nicht wohin, ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig."

Die Liebe ist in den Augen der Ruhe des Erkennens eine abstrakte Leidenschaft nach dem *spekulativen* Sprachgebrauch, wonach das Konkrete abstrakt und das Abstrakte konkret heißt.

Sie war nicht in dem Tal geboren,  
Man wußte nicht, woher sie kam;  
Doch schnell war ihre Spur verloren,  
Sobald das Mädchen Abschied nahm.

Die Liebe ist für die Abstraktion "das Mädchen aus der Fremde", ohne dialektischen Paß, und wird dafür von der kritischen Polizei des Landes verwiesen,

Die Leidenschaft der Liebe ist des Interesses einer *innern* Entwicklung unfähig, weil sie nicht a priori konstruiert werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht. Das Hauptinteresse der spekulativen Konstruktion ist aber das "Woher" und das "Wohin". Das Woher ist eben die *"Notwendigkeit eines Begriffs, sein Beweis und Deduktion"* (Hegel). Das Wohin ist die Bestimmung, "wodurch jedes einzelne Glied des spekulativen Kreislaufes, als Beseeltes der Methode, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist" (Hegel). Also nur, wenn ihr Woher und ihr Wohin a priori zu konstruieren wäre, verdiente die Liebe das "Interesse" der spekulativen Kritik.

Was die kritische Kritik hier bekämpft, ist nicht nur die Liebe, sondern alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle *wirkliche* Erfahrung überhaupt, von der man nie vorher *weiß*, "woher" und "wohin".

Herr Edgar hat durch die Überwältigung der Liebe sich vollständig als "Ruhe des Erkennens" *gesetzt* und kann nun an *Proudhon* sogleich eine große Virtuosität des Erkennens, für welches der *"Gegenstand"* aufgehört hat, *"dieses äußere Objekt"* zu sein, und eine noch größere *Lieblosigkeit* gegen die französische Sprache bewähren.

#### 4. Proudhon

Nicht *Proudhon* selbst, sondern der "Proudhonsche *Standpunkt*" hat nach dem Bericht der kritischen Kritik die Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" geschrieben.

"Ich beginne meine Schilderung des Proudhonschen Standpunktes mit der Charakteristik seiner" (des Standpunktes) "Schrift 'Was ist das Eigentum?'"

<24> Da nur die Schriften des kritischen Standpunktes von selbst Charakter besitzen, so beginnt die kritische Charakteristik notwendig damit, der Proudhonschen Schrift einen Charakter zu geben. Herr Edgar gibt dieser Schrift einen Charakter, indem er sie *übersetzt*. Er gibt ihr natürlich einen *schlechten* Charakter, denn er verwandelt sie in einen *Gegenstand* "der Kritik".

Proudhons Schrift unterliegt also einem doppelten Angriff des Herrn Edgar, einem *stillschweigenden* in seiner charakterisierenden Übersetzung, einem *ausgesprochenen* in seinen kritischen Randglossen. Wir werden finden, daß Herr Edgar vernichtender ist, wenn er übersetzt, als wenn er glossiert.

#### Charakterisierende Übersetzung Nr. 1

"Ich will" (nämlich der kritisch übersetzte Proudhon) "kein System des Neuen geben, ich will nichts als die Abschaffung des Privilegiums, die Vernichtung der Sklaverei ... Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's, was ich meine."

Der charakterisierte Proudhon beschränkt sich auf Wollen und Meinen, weil der "gute Wille" und die unwissenschaftliche "Meinung" charakteristische Attribute der unkritischen Masse sind. Der charakterisierte Proudhon tritt so demutsvoll auf, wie es der Masse geziemt, und ordnet das, was er will, dem unter, was er *nicht* will. Er versteigt sich nicht dazu, ein System des Neuen geben zu wollen, er will weniger, er will sogar *nichts* als die Abschaffung des Privilegiums etc. Außer dieser kritischen Subordination des Willens, den er hat, unter den Willen, den er nicht hat, zeichnet sich sein erstes Wort sogleich durch einen charakteristischen Mangel an Logik aus. Der

Schriftsteller, der sein Buch damit eröffnet, daß er kein System des Neuen geben will, wird nun sagen, was er geben will, sei es ein systematisches Altes oder ein unsystematisches Neues. Aber der charakterisierte Proudhon, der kein System des Neuengeben will, will er die Abschaffung der Privilegien geben? Nein. Er *will* sie.

Der *wirkliche* Proudhon sagt: »Je ne fais pas de système: je demande la fin du privilège" <"Ich mache kein System; ich verlange das Ende des Privilegs!> etc. Ich mache kein System, ich verlange etc. D.h., der wirkliche Proudhon erklärt, daß er keine abstrakt wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern unmittelbar praktische Forderungen an die Gesellschaft stellt. Und die Forderung, die er stellt, ist nicht willkürlich. Sie ist motiviert und berechtigt durch die ganze Entwicklung, die er gibt, sie ist das Resumé dieser Entwicklung, denn: "Justice, rien que justice; tel est le resume de <25> mon discours." <Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit; darin faßt sich meine Darlegung zusammen.> Der charakterisierte Proudhon gerät mit seinem "Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's was ich meine" um so bedeutender in Verlegenheit, als er noch vieles andre meint und nach Herrn Edgars Bericht z.B. "*meint*", die Philosophie sei nicht praktisch genug gewesen, "*meint*", den Charles Comte zu widerlegen etc.

Der kritische Proudhon fragt sich: "Soll *der Mensch* denn immer unglücklich sein?", d.h. er fragt, ob das Unglück die moralische Bestimmung des Menschen ist. Der wirkliche Proudhon ist ein leichtsinniger Franzose und fragt, ob das Unglück eine materielle Notwendigkeit, ein *Müssen* ist. (L'homme *doit-il* être éternellement malheureux? <Muß der Mensch ewig unglücklich sein?>)

Der massenhafte Proudhon sagt:

"Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale", etc.

<"Und ohne mich mit den alle Einreden abschneidenden Auseinandersetzungen der Reform-Fabrikanten aufzuhalten, von denen diese die Feigheit und das Ungeschick der Machthaber, jene die Verschwörer und die Emeuten, andere die Unwissenheit und die allgemeine Verdorbenheit für die allgemeine Notlage verantwortlich machen", usw.">

Weil der Ausdruck à toute fin ein schlechter massenhafter Ausdruck ist, der sich in den massenhaften deutschen Wörterbüchern nicht findet, so läßt der kritische Proudhon natürlich diese nähere Bestimmung der "Auseinandersetzungen" weg. Dieser Terminus ist der massenhaften französischen Jurisprudenz entlehnt, und explications à toute fin bedeuten Auseinandersetzungen, die alle Einreden abschneiden. Der kritische Proudhon beleidigt die "*Reformisten*", eine sozialistische französische Partei, der massenhafte Proudhon die Reform-Fabrikanten. Bei dem massenhaften Proudhon gibt es verschiedene Klassen der entrepreneurs de réformes. Diese, ceux-ci, sagen *das*, jene, ceux-là, *das*, andre, d'autres, *das*. Der kritische Proudhon läßt dagegen *dieselben Reformisten* "bald - bald - bald anklagen", was jedenfalls von ihrer Unbeständigkeit zeugt. Der wirkliche Proudhon, der sich nach der massenhaften französischen Praxis richtet, spricht von "les conspirateurs et les émeutes", d.h. erst von den Verschwörern und dann von ihrer Handlung, den Emeuten. Der kritische Proudhon, der die verschiedenen Klassen der Reformisten zusammengeworfen hat, klassifiziert dagegen die Rebellen und sagt daher: die Verschwörer und *Auführer*. Der massenhafte Proudhon spricht von der *Unwissenheit* und "*allgemeinen*

*Verdorbenheit*". <26> Der kritische Proudhon verwandelt die Unwissenheit in Dummheit, die "Verdorbenheit" in die "Verworfenheit" und macht endlich als kritischer Kritiker die Dummheit *allgemein*. Er selbst gibt unmittelbar von ihr ein Beispiel, indem er *générale* statt in den Plural in den Singular setzt. Er schreibt: *l'ignorance et la corruption générale* für: die allgemeine Dummheit und Verworfenheit. Der unkritischen französischen Grammatik gemäß müßte dies heißen: *l'ignorance et la corruption générales*.

Der charakterisierte Proudhon, der anders spricht und denkt wie der massenhafte, hat notwendig auch einen ganz anderen *Bildungsgang* durchgemacht. Er "befragte die Meister der Wissenschaft, las hundert Bände der Philosophie und Rechtswissenschaft etc., und *zuletzt* sah" er "ein, daß wir noch nie den Sinn der Worte Gerechtigkeit, Billigkeit, Freiheit erfaßt haben". Der wirkliche Proudhon glaubte das *von Anfang an* zu erkennen (je crus *d'abord* reconnaître <Ich glaubte *von Anfang an* zu erkennen>), was der kritische "*zuletzt*" einsah. Die kritische Verwandlung des *d'abord* in *enfin* <zuerst in *zuletzt*> ist notwendig, weil die Masse nichts [von] "vornherein" zu erkennen glauben darf. Der massenhafte Proudhon erzählt ausdrücklich, wie dieses befremdende Resultat seiner Studien ihn erschüttert, wie er ihm nicht getraut habe. Er beschloß daher, eine "*Gegenprobe*" zu machen, er fragte sich: "Ist es möglich, daß die Menschheit über die Prinzipien der Anwendung der Moral sich so lange und so allgemein betrogen hat? Wie und warum hat sie sich betrogen?" etc. Von der Lösung dieser Fragen machte er die Richtigkeit seiner Beobachtungen abhängig. Er fand, daß in der Moral, wie in allen übrigen Zweigen des Wissens, die Irrtümer "*Stufen der Wissenschaft sind*". Der kritische Proudhon dagegen vertraut sogleich dem ersten Eindruck, den seine nationalökonomischen, juristischen und ähnlichen Studien auf ihn gemacht haben. Versteht sich, die Masse darf auf keine *gründliche* Art verfahren, sie muß die ersten Ergebnisse ihrer Studien zu unbestreitbaren Wahrheiten erheben. Sie ist "von vornherein fertig, ehe sie sich mit ihrem Gegensatz gemessen hat", daher "zeigt es sich" hinterher, "daß sie noch nicht bei dem Anfang angekommen ist, wenn sie am Ende zu stehen glaubt".

Der kritische Proudhon fährt daher fort, in der haltlosesten und unzusammenhängendsten Weise zu rasonieren:

"Unsere Erkenntnis <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": Kenntnis> der moralischen Gesetze ist nicht von vornherein vollständig; *so* kann sie einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen; auf die Länge aber wird sie uns einen falschen Weg führen."

<27> Der kritische Proudhon motiviert nicht, warum eine unvollständige Erkenntnis der moralischen Gesetze dem gesellschaftlichen Fortschritt auch nur für *einen* Tag genügen kann. Der wirkliche Proudhon, nachdem er sich die Frage aufgeworfen, ob und warum die Menschheit sich so allgemein und so lange habe irren können, nachdem er die Lösung gefunden, daß alle Irrtümer Stufen der Wissenschaft sind, daß unsre unvollständigsten Urteile eine Summe von Wahrheiten einschließen, die für eine gewisse Zahl von Induktionen wie für einen bestimmten Kreis des praktischen Lebens ausreichen, über welche Zahl und über welchen Kreis hinaus sie theoretisch ins Absurde und praktisch zum Verfall führen, kann sagen, daß selbst eine unvollkommene Erkenntnis der moralischen Gesetze für einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen könne.

Der kritische Proudhon:

"Ist nun aber eine neue Erkenntnis nötig geworden, so erhebt sich ein erbitterter Kampf zwischen den alten Vorurteilen und der neuen Idee."

Wie kann sich ein Kampf erheben gegen einen Gegner, der *noch nicht* existiert? Und der kritische Proudhon hat uns zwar gesagt, daß eine neue Idee nötig geworden, nicht aber, daß sie schon *geworden* ist.

Der massenhafte Proudhon:

"Sobald die höhere Erkenntnis unentbehrlich geworden, *fehlt* sie nie", so ist sie vorhanden. "*Alsdann* beginnt der Kampf."

Der kritische Proudhon behauptet, "es sei die Bestimmung des Menschen, sich schrittweise zu unterrichten", als wenn der Mensch nicht eine ganz andre Bestimmung hätte, nämlich die, Mensch zu sein, und als wenn der "schrittweise" Selbstunterricht notwendig einen Schritt weiter führte. Ich kann Schritt vor Schritt gehen und grade auf dem Punkt ankommen, von dem ich ausging. Der unkritische Proudhon spricht nicht von der "Bestimmung", sondern von der *Bedingung* (condition) für den Menschen, nicht sich schrittweise (pas à pas), sondern *stufenweise* (par degrés) zu unterrichten. Der kritische Proudhon sagt zu sich selbst:

"Unter den Prinzipien, auf denen die Gesellschaft beruht, gibt es eins, welches sie nicht versteht, welches durch ihre Unwissenheit verderbt ist und alle Übel verursacht. Und doch ehrt man *dies* Prinzip", und doch will man es, denn sonst wäre es ohne Einfluß. Dieses Prinzip nun, welches wahr ist seinem *Wesen* nach, falsch aber in unserer Art, es aufzufassen ... welches ist es?"

In dem ersten Satz sagt der kritische Proudhon, daß das Prinzip von der Gesellschaft verdorben, mißverstanden, also an sich selbst richtig ist. Zum **<28>** Überfluß gesteht er in dem zweiten Satz, daß es seinem Wesen nach wahr sei, und nichtsdestoweniger wirft er der Gesellschaft vor, daß sie "dieses Prinzip" wolle und verehere. Der massenhafte Proudhon dagegen tadelt nicht, daß dieses Prinzip, sondern daß dieses Prinzip, so wie unsre Unwissenheit es verfälscht hat, gewollt und geehrt werde. ("Ce principe ... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré." <"Dieses Prinzip ... so, wie unsere Unwissenheit es gemacht hat, wird geehrt.">) Der kritische Proudhon findet das *Wesen* des Prinzips in seiner unwahren Gestalt *wahr*. Der massenhafte Proudhon findet, daß das Wesen des verfälschten Prinzips unsre falsche Auffassung, daß es aber in seinem *Gegenstand* (objet) wahr ist, ganz in derselben Weise, wie das Wesen der Alchimie und Astrologie unsre Phantasie, ihr Gegenstand aber - die Himmelsbewegung und die chemischen Eigenschaften der Körper - wahr ist.

Der kritische Proudhon fährt fort in seinem Monologe:

"Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist das Gesetz, die Bestimmung des sozialen Prinzips. Nun sind die Politiker, d.h. die Männer der sozialen Wissenschaft, in vollständiger Unklarheit [...] befangen: Wie aber jedem Irrtum eine Wirklichkeit zugrund liegt, so wird man in ihren Büchern die Wahrheit finden, die sie ohne ihr Wissen in die Welt gesetzt haben."

Der kritische Proudhon räsoniert in der abenteuerlichsten Weise. Davon, daß die Politiker unwissend und unklar sind, geht er in ganz willkürlicher Weise dazu fort, daß jedem Irrtum eine Wirklichkeit zugrunde liegt, was um so weniger bezweifelt werden

kann, da jedem Irrtum in der Person des Irrenden eine Wirklichkeit zugrunde liegt. Davon, daß jedem Irrtum eine Wirklichkeit *zugrunde* liegt, schließt er weiter, daß *in den Büchern* der Politiker die Wahrheit zu finden ist. Und endlich läßt er diese Wahrheit von den Politikern sogar in die *Welt* gesetzt sein. Hätten sie dieselbe in die *Welt* gesetzt, so brauchte man sie nicht in ihren *Büchern* zu suchen.

Der massenhafte Proudhon:

"Die Politiker verstehn sich nicht untereinander (ne s'entendent pas); also ist ihr Irrtum ein subjektiver, in ihnen selbst begründeter" (donc c'est en eux qu'est l'erreur). Ihr wechselseitiges Mißverständnis beweist ihre Einseitigkeit. Sie verwechseln "ihre Privatmeinung mit der gesunden Vernunft", und "da" - nach der früheren Deduktion - "jeder Irrtum eine wahre Wirklichkeit zum *Gegenstand* hat, so muß sich in ihren Büchern die Wahrheit finden, welche sie hier", nämlich in ihre Bücher, "bewußtlos niedergelegt, nicht aber in die Welt gesetzt haben. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mire.)"

<29> Der kritische Proudhon fragt sich: "Was ist die Gerechtigkeit, welches ist ihr Wesen, ihr Charakter, ihre Bedeutung?" als wenn sie noch eine vom Wesen und vom Charakter unterschiedene aparte Bedeutung haben sollte. Der unkritische Proudhon fragt: Welches ist ihr Prinzip, ihr Charakter und ihre Formel (formule)? Die Formel ist das Prinzip als Prinzip der wissenschaftlichen Entwicklung. In der massenhaften französischen Sprache sind *formule* und *signification* <Bedeutung> wesentlich unterschieden. In der kritischen französischen Sprache fallen sie zusammen.

Nach seinen allerdings höchst unsachlichen Erörterungen rafft sich der kritische Proudhon zusammen und ruft aus:

"Versuchen wir unserm Gegenstande etwas näherzukommen."

Der unkritische Proudhon, der längst bei seinem Gegenstande angekommen ist, versucht dagegen zu schärferen und positiv[er]en Bestimmungen seines Gegenstandes zu kommen (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

"Das Gesetz" ist für den kritischen Proudhon eine "*Bestimmung* des Gerechten", für den unkritischen eine "*Erklärung*" (déclaration) desselben. Der unkritische Proudhon bekämpft die Ansicht, daß das Recht vom Gesetz gemacht werde. Eine "Bestimmung des Gesetzes" kann aber ebenso sehr bedeuten, daß das Gesetz bestimmt wird, als daß es bestimmt, wie weiter oben der kritische Proudhon selbst von der Bestimmung des sozialen Prinzips in letzterem Sinne sprach. Es ist allerdings eine Ungebührlichkeit des massenhaften Proudhon, so feine Unterscheidungen zu machen.

Nach diesen Differenzen zwischen dem kritisch charakterisierten und dem wirklichen Proudhon ist es gar nicht zu verwundern, daß Proudhon Nr. I ganz andere Dinge zu *beweisen* sucht als Proudhon Nr. II.

Der kritische Proudhon

"sucht durch die *Erfahrungen der Geschichte zu beweisen*", daß, "wenn die Idee, welche wir uns vom Gerechten und vom Rechten <In der "Allgemeinen Literaturzeitung": vom Recht> machen, falsch ist, *offenbar*" (trotz dieser Offenbarkeit sucht er

zu beweisen) "alle seine Anwendungen im Gesetz schlecht, alle unsre Einrichtungen fehlerhaft sein müssen".

Der massenhafte Proudhon ist weit davon entfernt, beweisen zu wollen, was offenbar ist. Er sagt vielmehr:

"Wenn die Idee, die wir uns vom Gerechten und vom Rechte machen, schlecht bestimmt, wenn sie unvollständig oder selbst falsch wäre, so ist es *evident*, daß alle unsre legislativen Anwendungen schlecht sind" etc.

<30> Was will der unkritische Proudhon nun beweisen?

"Diese Hypothese", fährt er fort, "von der Verkehrung der Gerechtigkeit in unsrer Auffassung und konsequenter Weise in unsren Handlungen wäre eine bewiesene Tatsache, wenn die Meinungen der Menschen in bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit und in bezug auf seine Anwendung nicht beständig dieselben gewesen wären, wenn sie zu verschiedenen Zeiten Modifikationen erfahren hätten, mit einem Wort, wenn Fortschritt in den Ideen stattgefunden hätte."

Und eben diese Unbeständigkeit, diese Veränderung, dieser Fortschritt "ist es, den die *Geschichte* durch die eklatantesten Zeugnisse beweist". Der unkritische Proudhon zitiert nun diese eklatanten Zeugnisse der Geschichte. Sein kritischer Doppelgänger, wie er einen ganz andern Satz aus den Erfahrungen der Geschichte beweist, stellt auch diese Erfahrungen selbst anders dar.

Bei dem wirklichen Proudhon sahen "die Weisen" (*les sages*), bei dem kritischen Proudhon "die Philosophen" den Untergang des römischen Reichs voraus. Der kritische Proudhon darf natürlich nur die Philosophen für weise Männer halten. Nach dem wirklichen Proudhon waren die römischen "Rechte durch eine tausendjährige Rechtspraxis" oder "Justiz geheiligt" (*ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire*), nach dem kritischen Proudhon gab es zu Rom "durch eine tausendjährige *Gerechtigkeit* geheiligte Rechte".

Nach demselben Proudhon Nr. I ward in Rom räsoniert wie folgt:

"Rom ... hat durch seine Politik und seine Götter gesiegt, jede Reform im Kultus und öffentlichen Geiste wäre Narrheit und Schändung" (bei dem kritischen Proudhon heißt *sacrilège* nicht, wie in der massenhaften französischen Sprache, Schändung des Heiligtums oder Heiligtumsentweihung, sondern schlechthin Schändung); "wollte es die Völker befreien, so würde es sein Recht aufgeben." "So hatte Rom das Faktum und das Recht für sich", fügt Proudhon Nr. I hinzu.

Bei dem unkritischen Proudhon räsoniert man gründlicher in Rom. Man detailliert das *Faktum*:

"Die Sklaven sind die fruchtbarste Quelle seines Reichtums; die Befreiung der Völker wäre also der *Ruin seiner Finanzen*."

Und in bezug auf das *Recht* setzt der massenhafte Proudhon hinzu: "Roms Prätionen waren gerechtfertigt durch das Völkerrecht (*droit des gens*)." Diese Art, das Recht der Unterjochung zu beweisen, entspricht durchaus der römischen Rechtsansicht. Siehe die massenhaften Pandekten: "*jure gentium servitus* invasit".<sup>1</sup>

(Fr. 4. D. 1.1.) <"Durch das Völkerrecht verbreitet sich die Sklaverei." ("Corpus iuris civilis")>

<31> Nach dem kritischen Proudhon bildeten "der Götzendienst, die Sklaverei, die Weichlichkeit die Grundlage der römischen Institutionen", der Institutionen in Bausch und Bogen. Der wirkliche Proudhon sagt: "In der Religion bildete der Götzendienst, im Staat die Sklaverei, im Privatleben der Epikureismus" (épicurisme ist in der profanen französischen Sprache nicht gleichbedeutend mit mollesse, Weichlichkeit) "die Grundlage der Institutionen." Innerhalb dieses römischen Zustandes "erschien" bei dem mystischen Proudhon "Wort Gottes", bei dem wirklichen rationalistischen Proudhon ein "Mann, der sich Wort Gottes nannte". Dieser Mann nennt bei dem wirklichen Proudhon die Priester "Nattern" (vipères), bei dem kritischen spricht er galanter mit ihnen und nennt sie "Schlangen". Dort spricht er nach römischer Weise von "Advokaten", hier in deutscher Weise von "Rechtsgelehrten".

Der kritische Proudhon, nachdem er den Geist der französischen Revolution als einen Geist des Widerspruchs bezeichnet hat, fügt hinzu:

"Das reicht hin, um einzusehen, daß das Neue, welches an die Stelle des Alten trat, an sich selber nichts Methodisches und Überlegtes hatte."

Er muß die Lieblingskategorien der kritischen Kritik, das "Alte" und das "Neue", nachbeten. Er muß den Unsinn verlangen, daß das "Neue" an sich etwas Methodisches und Überlegtes haben soll, wie man etwa eine Verunreinigung an sich hat. Der wirkliche Proudhon sagt:

"Das reicht hin, um zu beweisen, daß die Ordnung der Dinge, welche an die Stelle der alten gesetzt wurde, in sich ohne Methode und Reflexion war."

Der kritische Proudhon, von der Erinnerung an die französische Revolution fortgerissen, *revolutioniert* die französische Sprache so sehr, daß er un fait physique <eine physische Tatsache> "eine Tatsache der Physik", un fait intellectuel <eine intellektuelle Tatsache> "eine Tatsache der Einsicht" übersetzt. Durch diese Revolution der französischen Sprache gelingt es dem kritischen Proudhon, die Physik in den Besitz aller Tatsachen zu setzen, die sich in der Natur vorfinden. Wenn er so die Naturwissenschaft von der einen Seite über Gebühr erhebt, so erniedrigt er sie ebensosehr von der andern Seite, indem er ihr die Einsicht abspricht und eine Tatsache der Einsicht von einer Tatsache der Physik unterscheidet. Ebensosehr macht er alle ferneren psychologischen und logischen Studien entbehrlich, indem er die intellektuelle Tatsache unmittelbar zur Tatsache der Einsicht erhebt.

Da der kritische Proudhon, der Proudhon Nr. I, nicht einmal ahnt, was der wirkliche Proudhon, der Proudhon Nr. II, mit seiner historischen <32> Deduktion beweisen will, so existiert für ihn natürlich auch nicht der eigentliche Inhalt dieser Deduktion, nämlich der Beweis von dem Wechsel der Rechtsansichten und von der fortlaufenden *Verwirklichung* der Gerechtigkeit durch die *Negation* des historischen positiven Rechts.

"La société fut sauvée par la *négation* de ses principes ... et la *violation des droits* les plus sacrés."

<"Die Gesellschaft wurde durch die *Verneinung* ihrer Prinzipien ... und die *Verletzung* der heiligsten *Rechte* gerettet.">

So beweist der wirkliche Proudhon, wie durch die Negation des römischen Rechts die Erweiterung des Rechts in der christlichen *Vorstellung*, wie durch die Negation des Eroberungsrechts das Recht der Kommunen, wie durch die Negation des gesamten Feudalrechts, durch die französische Revolution, der umfassendere jetzige Rechtszustand herbeigeführt wurde.

Die kritische Kritik durfte dem Proudhon unmöglich den Ruhm lassen, das Gesetz von der Verwirklichung eines Prinzips durch seine Verneinung aufgefunden zu haben. In dieser bewußten Fassung war dieser Gedanke eine wirkliche Enthüllung für die Franzosen.

### **Kritische Randglosse Nr. I**

Wie die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist, so ist Proudhons Werk "Qu'est ce que la propriété?" die Kritik der *Nationalökonomie* vom Standpunkt der Nationalökonomie aus. - Auf die juristische Partie des Buches, welche das Recht vom Standpunkt des Rechts aus kritisiert, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da die Kritik der Nationalökonomie das Hauptinteresse bildet. - Das Proudhonsche Werk wird also wissenschaftlich überschritten durch die Kritik der *Nationalökonomie*, auch der Nationalökonomie, wie sie in der Proudhonschen Fassung erscheint. Diese Arbeit ist erst durch Proudhon selbst möglich geworden, wie Proudhons Kritik die Kritik des Merkantilsystems durch die Physiokraten, die der Physiokraten durch Adam Smith, die des Adam Smith durch Ricardo sowie die Arbeiten Fouriers und Saint-Simons zu Voraussetzungen hat.

Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das *Privateigentum* zur Voraussetzung. Diese Grundvoraussetzung gilt ihr als unumstößliche Tatsache, die sie keiner weiteren Prüfung unterwirft, ja auf welche sie, wie *Say* naiv gesteht, nur "accidentellement" <zufällig> zu sprechen kömmt. Proudhon nun <33> unterwirft die Basis der Nationalökonomie, das *Privateigentum*, einer kritischen Prüfung, und zwar der ersten entschiednen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung. Dies ist der große wissenschaftliche Fortschritt, den er gemacht hat, ein Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutioniert und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht. Proudhons Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyès Schrift "Qu'est-ce que le tiers état?" <"Was ist der dritte Stand?"> für die moderne Politik hat.

Wenn Proudhon die weiteren Gestaltungen des Privateigentums, z.B. Arbeitslohn, Handel, Wert, Preis, Geld etc. nicht, wie es z.B. in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" geschehen ist (siehe die ["Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie"](#) von F. Engels), selbst als Gestaltungen des Privateigentums faßt, sondern mit diesen nationalökonomischen Voraussetzungen die Nationalökonomie bestreitet, so entspricht dies ganz seinem oben bezeichneten, historisch gerechtfertigten Standpunkt.

Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruch gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum, in einem analogen

Widersprüche wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretiert und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Übermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt. So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionierte Anteil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapitals stehen im freundschaftlichsten, wechselweise sich fördernden, scheinbar menschlichsten Verhältnisse zueinander. Hinterher zeigt es sich, daß sie in dem feindschaftlichsten, in *umgekehrtem* Verhältnis zueinander stehen. Der Wert ist im Anfang scheinbar vernünftig bestimmt, durch die Produktionskosten einer Sache und durch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit. Hinterher zeigt es sich, daß der Wert eine rein zufällige Bestimmung ist, die in gar keinem Verhältnis weder zu den Produktionskosten noch zu der gesellschaftlichen Nützlichkeit zu stehen braucht. Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die *freie* Übereinkunft zwischen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitalisten bestimmt. Hinterher zeigt es sich, daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn bestimmen zu lassen, wie der Kapitalist gezwungen ist, ihn so niedrig als möglich zu setzen. An die Stelle der *Freiheit* der kontrahierenden Partei ist der *Zwang* getreten. Ebenso verhält es sich mit dem Handel und mit allen übrigen nationalökonomischen **<34>** Verhältnissen. Die Nationalökonomien fühlen selbst gelegentlich diese Widersprüche, und die Entwicklung derselben bildet den Hauptgehalt ihrer wechselseitigen Kämpfe. Wo sie ihnen aber zum Bewußtsein kommen, greifen *sie selbst das Privateigentum* in irgendeiner *partiellen* Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung, vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werts, des an sich vernünftigen Handels an. So polemisiert Adam Smith gelegentlich gegen die Kapitalisten, Destutt de Tracy gegen die Wechsler, so Simonde de Sismondi gegen das Fabrikssystem, so Ricardo gegen das Grundeigentum, so fast alle modernen Nationalökonomien gegen die *nichtindustriellen* Kapitalisten, in welchen das Eigentum als bloßer *Konsument* erscheint.

Die Nationalökonomien machen also bald ausnahmsweise - namentlich wenn sie irgendeinen speziellen Mißbrauch angreifen - den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend, bald aber und im Durchschnitt fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen *Unterschied* vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn. In diesem Widerspruch taumeln sie bewußtlos umher.

*Proudhon* nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein für allemal ein Ende gemacht. Er hat den *menschlichen Schein* der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen und ihrer *unmenschlichen Wirklichkeit* schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigentums, wie die übrigen Nationalökonomien, auf partielle Weise, sondern das Privateigentum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann.

Herr Edgar, der den *Standpunkt* der Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" charakterisieren will, redet natürlich kein Wort weder von der Nationalökonomie noch von dem unterscheidenden Charakter jener Schrift, der eben darin besteht, die Frage nach dem *Wesen des Privateigentums* zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht zu haben. Der kritischen Kritik versteht sich das alles von selbst. Proudhon hat nichts Neues mit seiner Negation des Privateigentums getan. Er hat nur ein von der kritischen Kritik verschwiegenes Geheimnis ausgeplaudert.

"Proudhon", fährt Herr Edgar unmittelbar nach seiner charakterisierenden Übersetzung fort, "findet also etwas Absolutes, eine ewige Grundlage in der Geschichte, einen Gott, der die Menschheit lenkt, die Gerechtigkeit."

**<35>** Proudhons französische Schrift vom Jahre 1840 steht nicht auf dem Standpunkt der deutschen Entwicklung vom Jahre 1844. Das ist Proudhons Standpunkt, ein Standpunkt, den eine Unzahl ihm diametral entgegenstehender französischer Schriftsteller teilt, der also der kritischen Kritik den Vorteil gewährt, die entgegengesetztesten Standpunkte mit einem und demselben Federstrich charakterisiert zu haben. Man braucht übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absolute in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein.

Für Herrn Edgar ist Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem *theologischen* Gegenstand geworden, und die kritische Kritik, welche ex professo <von Amts wegen> Kritik der Theologie ist, kann sich seiner nun bemächtigen, um sich über die "religiösen Vorstellungen" auszulassen.

"Es ist das Charakteristische jeder religiösen Vorstellung, daß sie das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz als der siegreiche und allein wahre dasteht."

Wir werden sehn, wie die religiöse kritische Kritik das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz, "*die Kritik*", über den andern, "*die Masse*", als alleinige Wahrheit den Sieg davonträgt. Proudhon beging aber ein um *so* größeres Unrecht, in der massenhaften Gerechtigkeit ein Absolutes, einen Gott der Geschichte zu erblicken, als die gerechte Kritik sich selbst die Rolle dieses Absoluten, dieses Gottes in der Geschichte *ausdrücklich* vorbehalten hat.

## Kritische Randglosse Nr. II

"Proudhon kommt durch die Tatsache des Elends, der Armut, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen *Widerspruch* gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Tatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Tatsache des Eigentums zu einer unberechtigten."

Die Ruhe des Erkennens sagt uns, daß Proudhon in der Tatsache des Elends einen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit, sie also unberechtigt **<36>** findet, und in demselben Atemzug versichert sie, daß diese Tatsache ihm zu einer absoluten, berechtigten wird.

Die bisherige Nationalökonomie kam von dem *Reichtum*, den die Bewegung des Privateigentums angeblich für die *Nationen* erzeugt, zu ihren das Privateigentum apologisierenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigentums erzeugten Armut, zu seinen das Privateigentum negierenden Betrachtungen. Die erste Kritik des Privateigentums geht natürlich von der Tatsache aus, worin sein widerspruchsvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint - von der Tatsache der Armut, des Elendes.

"Die Kritik dagegen faßt beide Tatsachen der Armut und des Eigentums zu einer einzigen zusammen, sie erkennt die innere Verbindung beider, macht sie zu einem Ganzen, das sie als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt."

Die Kritik, welche von den Tatsachen des Eigentums und der Armut bisher nichts gefaßt hat, macht "dagegen" ihre in der Einbildung vollbrachte Tat gegen die wirkliche Tat Proudhons geltend. Sie faßt *beide* Tatsachen zu einer *einzig* zusammen, und nachdem sie aus *beiden* eine *einzig* gemacht hat, erkennt sie nunmehr die innere Verbindung *beider*. Die Kritik kann nicht leugnen, daß auch Proudhon eine innere Verbindung zwischen den Tatsachen der Armut und des Eigentums erkennt, da er eben dieser Verbindung wegen das Eigentum aufhebt, um das Elend aufzuheben. Proudhon hat sogar mehr getan. Er hat im Detail nachgewiesen, wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt. Die kritische Kritik dagegen läßt sich auf solche Kleinigkeiten nicht ein. Sie erkennt, daß Armut und Privateigentum *Gegensätze* sind: eine ziemlich verbreitete Erkenntnis. Sie *macht* Armut und Reichtum zu *einem Ganzen*, das sie "*als solches* nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt"; eine um so überflüssigere Frage, als sie soeben "das Ganze als solches" *gemacht* hat, also ihr *Machen* selbst die Voraussetzung seiner Existenz ist.

Indem die kritische Kritik "das Ganze als solches" nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in echt theologischer Weise *außerhalb* des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt. Während der *ganze Gegensatz* nichts anders ist als die *Bewegung seiner beiden Seiten*, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären zu **<37>** können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Tätigkeit, welche "das Ganze als solches" gemacht hat, nun auch allein imstande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben.

Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich* selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch

den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigentümer also die *konservative*, der Proletarier die *destruktive* Partei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat *als* Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden, Reichtum und das eigne Elend erzeugt. Wenn das **<38>** Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.

Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für *Götter* halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem *Schein* der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische *Not* - den praktischen Ausdruck der *Notwendigkeit* - zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule *der Arbeit* durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was* es ist und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Teil des englischen und französischen Proletariats sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon *bewußt* ist und beständig daran arbeitet, dies Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden.

"Die kritische Kritik" darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamiert hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Tätigkeit, sie aufzuheben. Sie erläßt daher durch ihre Inkarnation Edgar folgende *Bekanntmachung*:

"Bildung und Bildungslosigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, diese *Gegensätze* müssen, wenn sie nicht *entweicht* werden sollen, *ganz und gar* der Kritik *anheimfallen*."

<39> Besitz und Besitzlosigkeit haben die metaphysische Weihe kritisch spekulativer Gegensätze erhalten. Nur die Hand der kritischen Kritik kann sie daher antasten, ohne ein Sakrilegium zu begehn. Kapitalisten und Arbeiter haben sich in ihr wechselseitiges Verhältnis nicht einzumischen.

Herr Edgar, weit entfernt zu ahnen, daß man seine kritische Auffassung des Gegensatzes antasten, daß man dies Heiligtum entweihen könne, läßt seinen Gegner eine Einwendung machen, die nur er selbst sich machen konnte.

"Ist es denn möglich", fragt der imaginäre Gegner der kritischen Kritik, "sich anderer Begriffe als der schon bestehenden, Freiheit, Gleichheit usw., zu bedienen? Ich antworte" - man merke auf, was Herr Edgar antwortet -, "daß die griechische, die lateinische Sprache untergingen, als der Gedankenkreis erschöpft war, dem sie zum Ausdruck dienten."

Es ist nun klar, warum die kritische Kritik keinen einzigen Gedanken in *deutscher* Sprache gibt. Die Sprache ihrer Gedanken ist noch nicht gekommen, so sehr Herr Reichardt durch seine kritische Behandlung der Fremdwörter, Herr Faucher durch seine Behandlung der englischen und Herr Edgar durch seine Behandlung der französischen Sprache die *neue kritische* Sprache vorbereitet haben.

## Charakterisierende Übersetzung Nr. II

Der kritische Proudhon:

"Die Ackerbauer teilten den Erdboden unter sich; die Gleichheit heiligte nur den Besitz; bei dieser Gelegenheit heiligte sie das Eigentum."

Der kritische Proudhon läßt sogleich mit der Teilung des Erdbodens das Grundeigentum entstehen. Er bewerkstelligt den Übergang vom Besitz zum Eigentum durch die Redensart "bei dieser Gelegenheit".

Der wirkliche Proudhon:

"Der Ackerbau begründete den *Grundbesitz* ... es war nicht genug, dem Arbeiter die Frucht seiner Arbeit zu sichern, wenn man ihm nicht zu gleicher Zeit das Instrument der Produktion sicherte. Um den Schwächeren vor dem Übergriff des Stärkern zu bewahren ... fühlte man die Notwendigkeit, zwischen den Besitzern beständige Grenzlinien zu ziehen."

Also bei dieser Gelegenheit heiligte die Gleichheit zunächst den *Besitz*.

"Jährlich sah man mit der Zunahme der Bevölkerung die Habsucht und die Gier der Kolonisten wachsen; man glaubte den Ehrgeiz durch neue unüberwindliche <40> Schranken brechen zu müssen. So wurde der Boden zum Eigentum, durch das Bedürfnis der Gleichheit ... ohne Zweifel war die Teilung nie geographisch gleich ... aber das Prinzip blieb nichtsdestoweniger dasselbe; die Gleichheit hatte den Besitz geheiligt, die Gleichheit heiligte das Eigentum."

Bei dem kritischen Proudhon

"übersahen die alten Begründer des Eigentums über der Sorge für ihr Bedürfnis, daß dem Eigentumsrecht zugleich das Recht zu entäußern, zu verkaufen, verschenken, erwerben und verlieren entsprach, was die Gleichheit, von der sie ausgingen, zerstörte".

Bei dem wirklichen Proudhon übersahen die Begründer des Eigentums diesen seinen Entwicklungsgang nicht in der Sorge für ihr Bedürfnis. Sie hatten ihn vielmehr nicht vorhergesehen, aber selbst wenn sie ihn hätten vorhersehen können, selbst dann würde das gegenwärtige Bedürfnis den Sieg davongetragen haben. Der wirkliche Proudhon ist ferner zu massenhaft, um dem "*Eigentumsrecht*" das Recht zu entäußern, verkaufen etc., d.h. um der Gattung ihre Arten entgegenzustellen. Er stellt das "Recht, sein Erbteil zu *erhalten*", dem "Recht, es zu *entäußern* etc." entgegen, was einen wirklichen Gegensatz und Fortschritt bildet.

### **Kritische Randglosse Nr. III**

"Worauf stützt nun Proudhon seinen Beweis für die Unmöglichkeit des Eigentums? Das übersteigt allen Glauben: auf dasselbe Prinzip der Gleichheit!"

Zur Erweckung des Glaubens des Herrn Edgar hätte eine kurze Reflexion ausgereicht. Es kann Herrn Edgar nicht unbekannt sein, daß Herr Bruno Bauer allen seinen Entwicklungen das "*unendliche* Selbstbewußtsein" zugrunde legte und dies Prinzip als das schöpferische Prinzip auch der dem unendlichen Selbstbewußtsein durch ihre unendliche Bewußtlosigkeit scheinbar gradezu widersprechenden Evangelien auffaßte. In derselben Weise faßt Proudhon die Gleichheit als das schöpferische Prinzip des ihr gradezu widersprechenden Privateigentums. Wenn Herr Edgar einen Augenblick die französische *Gleichheit* mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip *deutsch*, d.h. im abstrakten Denken, ausdrückt, was das erstere *französisch*, d.h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung, sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d.h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen und **<41>** das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in *Feuerbach* zur Anschauung des *wirklichen Menschen* fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des *Selbstbewußtseins* aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der *Gleichheit*,

"Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir ihm an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen sie habe sich auf das hohe Pferd der *Spekulation* gesetzt, und da seien ihr die *Menschen* gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, d.h. sie war bisher nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahm, befangen."

Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht Herrn Edgar, sondern *Feuerbach*, der die Philosophie

zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elendes herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen, daß die Philosophie überpraktisch ist. Es scheint aber vielmehr, daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandenen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres *imaginären Unterschieds* von der Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wähnen mußte; daß sie andererseits, weil sie sich nicht *wirklich* von der Welt unterschied, kein *wirkliches Urteil* über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht *praktisch* eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Überpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über der Praxis schwebte. Von der unendlichen Kleinheit, in welcher die wirklichen Menschen der Spekulation erscheinen, legt die kritische Kritik, der die Menschheit in eine geistlose Masse zusammenfällt, das eklatanteste Zeugnis ab. Die alte Spekulation stimmt hierin mit ihr überein. Man lese z. B. folgenden Satz aus Hegels "Rechtsphilosophie":

<42> "Auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man *Mensch* nennt; es ist also hier und *auch eigentlich nur* hier vorn Menschen in diesem Sinne die Rede."

Wenn die Spekulation sonst von dem Menschen redet, so meint sie nicht das *Konkretum*, sondern das *Abstraktum*, die *Idee*, den *Geist* etc. Von der Weise, wie die Philosophie die vorhandenen Zustände ausdrückt, gab Herr Faucher in bezug auf die vorhandenen englischen Zustände und Herr Edgar in bezug auf die vorhandenen Zustände der französischen Sprache ergreifende Exempel.

"So ist auch Proudhon praktisch, indem er, den Begriff der Gleichheit den Beweisen für das Eigentum zugrunde liegen findend, aus demselben Begriff gegen das Eigentum doziert."

Proudhon tut hier ganz dasselbe, was die deutschen Kritiker tun, welche aus der Vorstellung des Menschen, den sie den Beweisen für das Dasein Gottes zugrunde liegen finden, grade gegen das Dasein Gottes dozieren.

"Sind die Konsequenzen des Prinzips der Gleichheit stärker als sie selbst, wie will ihm Proudhon zu seiner plötzlichen Stärke verhelfen?"

Allen religiösen Vorstellungen liegt nach Herrn B[runo] Bauer das Selbstbewußtsein zugrunde. Es ist nach ihm das schöpferische Prinzip der Evangelien. Warum waren nun die Konsequenzen des Prinzips des Selbstbewußtseins stärker als es selbst? Weil, antwortet man zu deutsch, zwar das Selbstbewußtsein das schöpferische Prinzip der religiösen Vorstellungen ist, aber als außer sich gekommenes, sich selbst widersprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbstbewußtsein. Das zu sich selbst gekommene, das sich selbst verstehende, das sein Wesen erfassende Selbstbewußtsein ist daher die Macht über die Geschöpfe seiner Selbstentäußerung. Ganz in demselben Fall befindet sich Proudhon, natürlich mit dem Unterschied, daß er französisch und daß wir deutsch sprechen, daß er daher auf eine französische Weise ausdrückt, was wir auf eine deutsche Weise ausdrücken.

Proudhon wirft sich selbst die Frage auf, warum die Gleichheit, obgleich sie als schöpferisches Vernunftprinzip der Stiftung des Eigentums und als letzter Vernunftgrund allen Beweisen für das Eigentum zugrunde liegt, dennoch nicht existiere, sondern vielmehr ihre Negation, das Privateigentum? Er betrachtet daher die Tatsache des Eigentums in sich selbst. Er beweist, "daß in Wahrheit das Eigentum als Institution und Prinzip *unmöglich* ist" (p. 34), d.h., daß es *sich selbst widerspricht* und in allen Punkten aufhebt, daß es, deutsch ausgedrückt, das Dasein der entäußerten, sich selbst wider- **<43>** sprechenden, der sich selbst entfremdeten Gleichheit ist. Die wirklichen französischen Zustände wie die Erkenntnis dieser Entfremdung deuten dem Proudhon mit Recht auf die wirkliche Aufhebung derselben hin.

Proudhon fühlt das Bedürfnis, in seiner Negation des Privateigentums die Existenz des Privateigentums zugleich *historisch* zu rechtfertigen. Wie alle ersten Entwicklungen dieser Art ist auch seine Entwicklung pragmatisch, d.h. er unterstellt, daß die vergangnen Geschlechter mit Bewußtsein und Reflexion in ihren Institutionen die Gleichheit, die ihm das menschliche Wesen repräsentiert, verwirklichen wollten.

"Wir kommen immer wieder darauf zurück ... Proudhon schreibt im Interesse der Proletarier."

Er schreibt nicht aus dem Interesse der selbstgenügsamen Kritik, aus keinem abstrakten, selbstgemachten Interesse, sondern aus einem massenhaften, wirklichen, historischen Interesse, aus einem Interesse, das es weiter als zur *Kritik*, nämlich zur *Krise* bringen wird. Proudhon schreibt nicht nur im Interesse der Proletarier; er selbst ist Proletarier, Ouvrier <Arbeiter>. Sein Werk ist ein wissenschaftliches Manifest des französischen Proletariats und hat daher eine ganz andre historische Bedeutung als das literarische Machwerk irgendeines kritischen Kritikers.

"Proudhon schreibt im Interesse derer, die nichts haben; Haben und Nichtshaben sind ihm absolute Kategorien. Das Haben ist ihm das Höchste, weil ihm zugleich das Nichthaben als höchster Gegenstand des Nachdenkens dasteht. Jeder Mensch soll haben, aber gleich viel wie der andre, meint Proudhon. Man bedenke aber, daß mir an dem, was ich habe, nur das interessant ist, was ich ausschließlich, was ich mehr habe als der andre. Bei der Gleichheit wird mir das Haben und die Gleichheit selber etwas Gleichgültiges."

Nach Herrn Edgar sind *Haben* und *Nichthaben* für Proudhon absolute *Kategorien*. Die kritische Kritik erblickt überall nur Kategorien. So sind nach Herrn Edgar Haben und Nichthaben, Arbeitslohn, Besoldung, Not und Bedürfnis, Arbeit für das Bedürfnis nichts anders als Kategorien.

Wenn die Gesellschaft sich nur von den *Kategorien* des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder selbst noch schwächere Dialektiker als Herr Edgar die "Überwindung" und "Aufhebung" dieser Kategorien machen! Herr Edgar unterstellt dies auch als eine solche Kleinigkeit, daß er es nicht einmal der Mühe wert achtet, dem Proudhon gegenüber sogar nur eine *Erklärung* der Kategorien des Habens und Nichthabens zu **<44>** gehen. Da aber das Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heutzutage nichts ist, da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Existenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist, so scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenkens für Proudhon

dazustehn, um so mehr, je weniger man vor ihm und den sozialistischen Schriftstellern überhaupt über diesen Gegenstand nachgedacht hatte. Das Nichthaben ist der verzweifeltste *Spiritualismus*, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit. Jeder Gegenstand aber, der zum erstenmal mit dem vollen Bewußtsein seiner Wichtigkeit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, steht als *höchster Gegenstand des Nachdenkens* da.

Daß Proudhon das Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will, ist ganz identisch damit, daß er das praktisch entfremdete Verhältnis des Menschen zu seinem *gegenständlichen Wesen*, daß er den *nationalökonomischen* Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung aufheben will. Weil aber seine Kritik der Nationalökonomie noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen ist, so wird die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des *Besitzes* gefaßt.

Proudhon stellt nämlich nicht, wie die kritische Kritik ihn tun läßt, dem Nichthaben das Haben, sondern der alten Weise des Habens, dem *Privateigentum*, den *Besitz* gegenüber. Den Besitz erklärt er für eine *"gesellschaftliche Funktion"*. In einer Funktion aber ist *es* nicht das "Interessante", den andern "auszuschließen", sondern meine eignen Wesenskräfte zu betätigen und zu verwirklichen.

Es ist Proudhon nicht gelungen, diesem Gedanken eine entsprechende Ausführung zu geben. Die Vorstellung des *"gleichen Besitzes"* ist der nationalökonomische, also selbst noch entfremdete Ausdruck dafür, daß der *Gegenstand als Sein für den Menschen*, als *gegenständliches Sein des Menschen*, zugleich das *Dasein des Menschen für den andern Menschen*, seine *menschliche Beziehung zum andern Menschen*, das *gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen* ist. Proudhon hebt die nationalökonomische Entfremdung *innerhalb* der nationalökonomischen Entfremdung auf.

### Charakterisierende Übersetzung Nr. III

<45> Der kritische Proudhon besitzt auch einen *kritischen Eigentümer*, nach dessen

*"eigenem* Geständnis die, welche für ihn arbeiten mußten, verloren, was er sich aneignete".

Der massenhafte Proudhon spricht zum massenhaften Eigentümer:

"Du hast gearbeitet! Solltest du nie andre für dich haben arbeiten lassen? Wie haben sie also, während sie für dich arbeiteten, verloren, was du zu erwerben gewußt hast, während du nicht für sie arbeitetest?"

Der kritische Proudhon läßt den Say unter "richesse naturelle" <"natürlichen Reichtum"> "natürliche *Besitztümer*" verstehen, obgleich Say, um jeden Irrtum abzuschneiden, im Epitomé <Auszug> zu seinem "Traité d'économie politique" <"Darstellung der Nationalökonomie"> ausdrücklich erklärt, daß er unter *richesse* weder Eigentum hoch Besitztum, sondern eine "Summe von Werten" versteht. Natürlich, wie der kritische Proudhon durch Herrn Edgar reformiert wird, so reformiert

er seinerseits wieder den Say. So "folgert" nach ihm Say "sogleich auf ein Recht", sich "ein Feld als Eigentum zu nehmen", weil die Ländereien leichter anzueignen sind als Luft und Wasser. Say, weit entfernt, aus der größern Möglichkeit der Aneignung des Grund und Bodens auf ein Eigentumsrecht an demselben zu folgern, sagt vielmehr ausdrücklich: "Les *droits* des propriétaires de terres - remontent à une *spoliation*," <"Die *Rechte* der Grundbesitzer gehen auf einen *Raub* zurück"> ("Traité d'économie politique", édition III, t. 1., p. 136, Nota.) Deswegen bedarf es nach Say des "concours de la législation" <"Mitwirkung der Gesetzgebung"> und des "droit positif" <"positiven Rechts"> zur Gründung des *Rechts* am Grundeigentum. Der wirkliche Proudhon läßt den Say nicht "sogleich" aus der leichtern Aneignung des Grund und Bodens das Recht des Grundeigentums *folgern*, er wirft ihm vor, daß er die Möglichkeit *statt* des Rechts gelten lasse und die Frage nach der Möglichkeit mit der Frage nach dem Recht *verwechsle*:

"Say prend la possibilité *pour* le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel *droit* l'homme s'est approprié cette richesse."

<"Say nimmt die Möglichkeit *für* das Recht. Man fragt nicht, warum die Erde eher angeeignet worden ist als das Meer und die Lüfte; man will wissen, kraft welchen *Rechts* sich der Mensch diesen Reichtum angeeignet hat.">

<**46**> Der kritische Proudhon fährt fort:

"Hierzu ist *nur* zu bemerken, daß mit Aneignung eines Stück Landes auch die übrigen Elemente, Luft, Wasser, Feuer, angeeignet werden: Terra, aqua, aere et igne interdicti sumus <Von Erde, Wasser, Luft und Feuer sind wir ausgeschlossen>."

Weit entfernt, daß der wirkliche Proudhon "*nur*" dies bemerkt hat, sagt er vielmehr, daß er nebenbei (en passant) auf die Appropriation von Luft und Wasser "aufmerksam" macht. Bei dem kritischen Proudhon findet sich die römische Bannformel auf eine unbegreifliche Weise ein. Er vergißt zu sagen, wer die "wir" sind, die interdictiert sind. Der wirkliche Proudhon redet die Nichteigentümer an:

"Proletarier ..., das Eigentum *exkommuniziert* uns, terra etc interdicti sumus."

Der kritische Proudhon polemisiert gegen Charles Comte wie folgt:

"Charles Comte meint, der Mensch bedürfe, um zu leben, der Luft, der Nahrung, der Kleidung. Einige dieser Dinge, wie Luft und Wasser, seien unerschöpflich, bleiben also immer Gemeineigentum, andere seien in geringerer Masse vorhanden und würden Privateigentum. Charles Comte beweist also von den Begriffen der Begrenztheit und Unbegrenztheit aus; er wäre vielleicht zu einem andern Resultat gekommen, wenn er die Begriffe der Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit zu Hauptkategorien gemacht hätte."

Welch kindische Polemik des kritischen Proudhon! Er mutet dem Charles Comte zu, die Kategorien, von denen aus er beweist, aufzugeben und zu andern Kategorien überzuspringen, um nicht zu seinen eignen Resultaten, sondern "*vielleicht*" zu den Resultaten des kritischen Proudhon zu kommen.

Der wirkliche Proudhon stellt keine ähnlichen Zumutungen an Charles Comte; er findet ihn nicht ab mit einem "Vielleicht", er schlägt ihn mit seinen eignen Kategorien.

Charles Comte, sagt Proudhon, geht aus von der Unentbehrlichkeit der Luft, der Nahrung und für gewisse Klimate der Kleidung, nicht um zu leben, sondern um nicht aufzuhören zu leben. Um sich zu erhalten, bedarf der Mensch daher (nach Charles Comte) unaufhörlich der Aneignung von Sachen verschiedener Art. Diese Sachen existieren nicht alle in demselben Verhältnis.

"Das Licht der Himmelskörper, Luft, Wasser sind in so großer Quantität vorhanden, daß der Mensch sie nicht merklich vermehren oder vermindern kann; jeder kann sich daher so viel von ihnen aneignen, als seine Bedürfnisse erheischen, *ohne in etwas dem Genusse der andern zu schaden.*"

<47> Proudhon geht nun von Comtes eignen Bestimmungen aus. Zunächst beweist er ihm, daß die Erde ebenfalls ein Gegenstand des ersten Bedürfnisses ist, dessen Nutznießung also jedem freistehen muß, innerhalb der Klausel des Comte nämlich: "*Ohne dem Genusse des andern zu schaden*". Warum ist die Erde also zum Privateigentum geworden? Charles Comte antwortet, weil sie *nicht unbegrenzt* ist. Er mußte aber im Gegenteil schließen: Weil sie *begrenzt* ist, kann sie nicht angeeignet werden. Aus der Aneignung von Luft und Wasser geht für keinen ein Schaden hervor, weil immer genug davon übrigbleibt, weil sie unbegrenzt sind. Die willkürliche Aneignung der Erde dagegen schadet dem Genuß des andern, eben weil die Erde *begrenzt* ist. Ihr Genuß muß also im *allgemeinen* Interesse geregelt werden. Die Beweisführung von Charles Comte beweist gegen seine These.

"Charles Comte, so deduziert Proudhon" (nämlich der kritische Proudhon), "geht von der Ansicht aus, daß eine Nation Eigentümerin eines Landes sein kann, während man doch, wenn das Eigentum das Recht zu brauchen und zu mißbrauchen mit sich führt - jus utendi et abutendi re sua <das Recht, das Seinige zu gebrauchen und zu mißbrauchen (*auch*: verbrauchen)> - auch einer Nation nicht das Recht, ein Land zu brauchen und zu mißbrauchen, zusprechen kann."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht von dem jus utendi et abutendi, was das Eigentumsrecht "*mit sich führe*". Er ist zu massenhaft, um von dem Eigentumsrecht zu sprechen, welches das Eigentumsrecht mit sich führt. Das jus utendi et abutendi re sua ist nämlich das Eigentumsrecht selbst. Proudhon spricht daher direkt einem Volk das Eigentumsrecht auf sein Territorium ab. Denen, welche dies übertrieben finden, erwidert er, daß von dem eingebildeten Recht des Nationaleigentums zu allen Epochen die Oberherrlichkeit, Tribute, Regalien, Fronen etc. hergeleitet wurden.

Der wirkliche Proudhon deduziert gegen Charles Comte wie folgt: Comte will entwickeln, wie das Eigentum entsteht, und beginnt damit, eine Nation als Eigentümerin vorauszusetzen, er fällt in die petitio principii <Beweisfehler durch Verwendung eines noch unbewiesenen Satzes als Beweisgrund>. Er läßt den Staat Ländereien verkaufen, er läßt einen Industriellen diese Güter kaufen, d.h. er unterstellt die Eigentumsverhältnisse, die er beweisen will.

Der kritische Proudhon wirft das französische *Dezimalsystem* über den Haufen Er behält den Franc bei, setzt aber an die Stelle des *Centime* den "*Dreier*".

"Wenn ich, setzt Proudhon" (der kritische Proudhon) "hinzu, ein Stück Land abtrete, so beraube ich mich nicht bloß einer Ernte, sondern ich entziehe meinen Kindern und Kindeskindern ein bleibend Gut. Der Boden hat nicht bloß heute einen Wert, er hat auch einen Fähigkeits- und Zukunftswert."

<48> Der wirkliche Proudhon spricht nicht davon, daß der Boden nicht bloß heute, sondern auch morgen einen Wert hat; er stellt den vollen, gegenwärtigen Wert dem Fähigkeits- und Zukunftswert entgegen, der von meiner Geschicklichkeit, den Boden zu verwerten, abhängt. Er sagt:

"Zerstört die Erde, oder was für euch dasselbe ist, verkauft sie: ihr entäußert euch nicht nur einer, zweier oder mehrerer Ernten, sondern ihr vernichtet alle Produkte, welche ihr davon ziehen konntet, ihr, eure Kinder und Kindeskindern."

Es handelt sich für Proudhon nicht darum, den Gegensatz zwischen einer Ernte und dem bleibenden Gut hervorzuheben - auch das Geld, das ich für den Acker löse, kann als Kapital zu einem "bleibenden Gute" werden -, sondern von dem Gegensatz des gegenwärtigen Werts und des Werts, den der Boden durch eine fortdauernde Bebauung erhalten kann.

"Der neue Wert, sagt Charles Comte, den ich einer Sache durch meine Arbeit beilege, ist mein Eigentum. Proudhon" (der kritische Proudhon) "will ihn auf folgende Weise widerlegen: Da müßte also der Mensch aufhören, Eigentümer zu sein, sowie er zu arbeiten aufhört. Das Eigentum des Produkts kann nimmermehr das Eigentum des zugrunde liegenden Stoffes mit sich führen."

Der wirkliche Proudhon:

"Der Arbeiter mag sich die Produkte seiner Arbeit aneignen, aber ich begreife nicht, daß das Eigentum der Produkte das der Materie nach sich zieht. Der Fischer, der an demselben Ufer mehr Fische als die übrigen Fischer zu fangen weiß, wird er durch diese Geschicklichkeit Eigentümer des Striches, worin er fischt? Wurde die Geschicklichkeit eines Jägers jemals als ein Eigentumstitel auf das Wild eines Kantons betrachtet? Ähnlich verhält es sich mit dem Ackerbauer. Um den *Besitz* in *Eigentum* zu verwandeln, ist *nocheine andere Bedingung* nötig als die bloße Arbeit, sonst würde der Mensch aufhören, Eigentümer zu sein, sobald er aufhören würde, Arbeiter zu sein."

Cessante causa cessat effectus. <Wenn die Ursache aufhört, hört die Wirkung auf.> Wenn der Eigentümer nur als Arbeiter Eigentümer ist, so hört er auf, Eigentümer zu sein, sobald er aufhört, Arbeiter zu sein.

"Nach dem *Gesetz* ist es daher die *Verjährung*, welche das Eigentum schafft; die *Arbeit* ist nur das sinnfällige Zeichen, der materielle Akt, wodurch die Okkupation sich *kundtut*."

"Das System der Aneignung durch die Arbeit", fährt Proudhon fort, "*widerspricht* also dem *Gesetz*; und wenn die Anhänger dieses Systems sich desselben zu bedienen vorschützen, um die Gesetze zu erklären, so *widersprechen* sie sich *selbst*."

Wenn ferner nach dieser Meinung z. B. die Urbarmachung des Landes "das vollständige Eigentum desselben schafft", so ist das eine *petitio prin-* <49> *cipii*.

Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fähigkeit der Materie geschaffen ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigentum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie.

Der kritische Proudhon macht den *Gracchus Babeuf* zum Parteigänger der *Freiheit*, bei dem massenhaften Proudhon ist es ein Parteigänger der *Gleichheit* (*partisan de l'égalité*).

Der *kritische Proudhon*, der das Honorar *Homers* für die Iliade taxieren soll, sagt.

"Das Honorar, welches ich dem Homer gebe, und das, was er *mir leistet*, soll gleich sein. Wie ist der Wert seiner Leistung zu bestimmen?"

Der kritische Proudhon ist zu sehr über die nationalökonomischen Kleinigkeiten erhaben, um zu wissen, daß der *Wert* einer Sache und das, was sie einem andern *leistet*, sehr verschiedene Dinge sind. Der wirkliche Proudhon sagt:

"Das Honorar des Dichters soll gleich sein seinem *Produkt*, welches ist also der Wert dieses Produkts?"

Der wirkliche Proudhon unterstellt, daß die Iliade einen unendlichen Preis (oder Tauschwert, *prix*), der kritische, daß sie einen unendlichen *Wert* habe. Der wirkliche Proudhon stellt den Wert der Iliade, *ihren Wert im nationalökonomischen Sinne* (*valeur intrinsèque*), ihrem Tauschwert (*valeur échangeable*), der kritische Proudhon ihrem "inneren Wert", nämlich ihrem Wert als Gedicht, den "Wert für den Umtausch" entgegen.

Der wirkliche Proudhon:

"Zwischen einer materiellen Belohnung und dem Talent existiert kein gemeinschaftliches Maß. In *dieser* Beziehung ist die Lage aller Produzenten gleich. Folglich ist jede Vergleichung unter ihnen und jede Vermögensklassifikation unmöglich." ("Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible.")

Der kritische Proudhon:

*Relativerweise* ist das Verhältnis der Produzenten gleich. Das Talent ... kann nicht materiell aufgewogen werden ... Jede Vergleichung der Produzenten untereinander, jede *äußerliche Auszeichnung* ist unmöglich."

Bei dem kritischen Proudhon muß

"der Mann der Wissenschaft sich *gleichfühlen* in der Gesellschaft, weil sein Talent und seine Einsicht *nur* ein Produkt der gesellschaftlichen Einsicht sind".

<50> Der wirkliche Proudhon spricht nirgends von den Gefühlen des Talents. Er sagt, das Talent müsse sich beugen unter das gesellschaftliche Niveau. Er behauptet

ebensowenig, daß der Mann von Talent *nur* ein Produkt der Gesellschaft sei, er behauptet vielmehr:

"Der Mann von Talent hat dazu beigetragen, in sich selbst ein nützliches Werkzeug zu produzieren ... es gibt in ihm einen freien Arbeiter und ein akkumuliertes gesellschaftliches Kapital."

Der kritische Proudhon fährt fort:

"Er muß überdies der Gesellschaft dankbar sein dafür, daß sie ihn, damit er der Wissenschaft obliegen könne, von den übrigen Arbeiten entbindet."

Der wirkliche Proudhon nimmt nirgends zu der Dankbarkeit des Mannes von Talent seine Zuflucht. Er sagt:

"Der Künstler, der Gelehrte, der Poet empfangen ihre gerechte Belohnung dadurch allein, daß die Gesellschaft ihnen erlaubt, sich ausschließlich der Wissenschaft und der Kunst hinzugeben."

Schließlich bringt der kritische Proudhon das Wunder zuwege, daß eine Gesellschaft von 150 Arbeitern einen "*Marschall*", also wohl auch eine *Armee* erhalten kann. Bei dem wirklichen Proudhon ist der Marschall ein - "*Hufschmied*" (*maréchal*).

#### **Kritische Randglosse Nr. IV**

"Wenn er" (Proudhon) "einmal den Begriff des Salärs beibehält, wenn er einmal in der Gesellschaft eine Einrichtung sieht, die uns zu arbeiten gibt und uns dafür bezahlt, so kann er die Zeit um so weniger als das Maß für die Bezahlung annehmen, als er kurz vorher, dem Hugo Grotius beistimmend, durchführt, daß die Zeit in Beziehung auf die Geltung eines Gegenstandes gleichgültig sei."

Hier ist der einzige Punkt, wo die kritische Kritik den Versuch macht, ihre Aufgabe zu lösen und dem Proudhon nachzuweisen, daß er vom nationalökonomischen Standpunkt aus falsch gegen die Nationalökonomie operiert. Hier *blamiert* sie sich in wahrhaft kritischer Weise.

Proudhon hatte mit Hugo Grotius übereinstimmend entwickelt, die Verjährung sei kein Titel, um den *Besitz* in Eigentum, um ein "Rechtsprinzip" in ein anderes zu verwandeln, so wenig wie die Zeit die Wahrheit, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, in die Wahrheit, daß sie gleich drei rechten sind, verwandeln kann.

<51> "Ihr werdet es nie zustande bringen", ruft Proudhon aus; "daß die Zeitdauer, die durch sich selbst nichts schafft, nichts wechselt, nichts modifiziert, den *Nutznießer* in einen *Eigentümer* verwandeln kann."

Herr Edgar schließt: Weil Proudhon sagte, die bloße Zeitdauer könne ein Rechtsprinzip nicht in ein anderes *verwandeln*, sie könne überhaupt für sich nichts wechseln, nichts modifizieren, darum begeht er eine Inkonsequenz, wenn er die *Arbeitszeit* zum Maß des nationalökonomischen *Wertes* des Arbeitsprodukts macht. Es gelingt Herrn Edgar, diese kritisch-kritische Bemerkung zustande zu bringen dadurch, daß er "*valeur*" <"Wert"> mit "Geltung" übersetzt und so auf die Geltung eines Rechtsprinzips wie auf den kommerziellen Wert eines Arbeitsprodukts in demselben Sinne anwenden kann. Es

gelingt ihm, indem er die leere Zeitdauer mit der erfüllten Arbeitszeit identifiziert. Wenn Proudhon gesagt hätte, die Zeit könne eine Mücke nicht in einen Elefanten verwandeln, so könnte die kritische Kritik mit demselben Recht schließen: Also darf er die Arbeitszeit nicht zum Maß des Arbeitslohnes machen.

Daß die *Arbeitszeit*, welche die Produktion eines Gegenstandes *kostet*, zu den *Produktionskosten* des Gegenstandes gehört, daß die *Produktionskosten* eines Gegenstandes das sind, was er *kostet*, wofür er also, von den Einflüssen der *Konkurrenz* abstrahiert, *verkauft* werden kann, dieser Einsicht muß selbst die kritische Kritik sich bemächtigen können. Bei den Nationalökonomen gehört außer der Arbeitszeit und dem Material der Arbeit zu den Produktionskosten auch noch die Rente des Grundeigentümers, wie Zinsen und Gewinn des Kapitalisten. Letztere fallen bei Proudhon fort, weil das Privateigentum bei ihm fortfällt. Es bleiben also nur noch die Arbeitszeit und die Auslagen übrig. Proudhon, indem er die Arbeitszeit, das unmittelbare Dasein der menschlichen Tätigkeit als Tätigkeit, zum Maß des Arbeitslohnes und der Wertbestimmung des Produkts macht, macht die menschliche Seite zum Entscheidenden, wo in der alten Nationalökonomie die sachliche Macht des Kapitals und des Grundeigentums entschied, d.h. Proudhon setzt in noch nationalökonomischer, darum widerspruchsvoller Weise den Menschen wieder in seine Rechte ein. Wie richtig er vom Standpunkt der Nationalökonomie aus verfährt, mag man daraus ersehen, daß der Stifter der neuen Nationalökonomie, *Adam Smith*, gleich auf den ersten Seiten seines Werks "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" entwickelt, daß *vor* der Erfindung des Privateigentums, also unter der Voraussetzung der *Nichtexistenz des Privateigentums*, die *Arbeitszeit* das Maß **<52>** *des Arbeitslohns* und des von ihm noch nicht unterschiedenen *Wertes des Arbeitsprodukts* war.

Die kritische Kritik unterstelle aber selbst einen Augenblick, Proudhon sei nicht von der Voraussetzung des Arbeitslohnes ausgegangen. Glaubt sie, daß *jemals die Zeit*, welche die Produktion eines Gegenstands erfordert, nicht ein wesentliches Moment in der "*Geltung*" des Gegenstandes sein, glaubt sie, daß die Zeit ihre *Kostbarkeit* verlieren werde?

In bezug auf die unmittelbar materielle Produktion wird die Entscheidung, ob ein Gegenstand produziert werden soll oder nicht, d.h. die Entscheidung über den *Wert* des Gegenstandes, wesentlich von der Arbeitszeit abhängen, die seine Produktion kostet. Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.

Und selbst was die *geistige* Produktion betrifft, muß ich nicht, wenn ich anders verständig verfare, bei dem Umfang, der Anlage und dem Plan eines geistigen Werks die Zeit, die zu seiner Produktion erforderlich ist, in Anschlag bringen? Ich setze mich sonst wenigstens der Gefahr aus, daß mein Gegenstand in der Idee nie zu einem Gegenstand in der Wirklichkeit wird, also nur den Wert eines imaginären Gegenstandes, d.h. *einen imaginären Wert* sich erwerben kann.

Die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Tätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form, wie sie hier z.B. die Bedeutung der Zeit für die *menschliche Arbeit* in ihre Bedeutung für den *Arbeitslohn*, für die Lohnarbeit verwandelt.

Herr Edgar fährt fort:

"Damit nun das Talent gezwungen werde, jenes Maß anzunehmen, *mißbraucht* Proudhon den Begriff des *freien Handels* und behauptet, der Gesellschaft und ihren einzelnen Mitgliedern stehe ja das Recht zu, die Erzeugnisse des Talents zurückzuweisen."

Dem Talent, das auf nationalökonomischem Grund und Boden bei den *Fourieristen* und *Saint-Simonisten* übertriebene *Horrorforderungen* macht und seine Einbildung von seinem unendlichen Wert als Maß an den *Tauschwert* seiner Produkte anlegt, antwortet Proudhon ganz so, wie die Nationalökonomie jeder Präntion eines Preises, der sich weit über den sogenannten natürlichen Preis, d.h. über die Produktionskosten des dargebotenen Gegenstands erheben will, antwortet - durch den freien Handel. Nur *mißbraucht* Proudhon nicht dieses Verhältnis im Sinn der Nationalökonomie, er unterstellt vielmehr als wirklich, was bei den Nationalökonomien nur nominell und illusorisch ist, *die Freiheit* der kontrahierenden Teile.

#### Charakterisierende Übersetzung Nr. IV

<53> Der kritische Proudhon reformiert schließlich die *französische Gesellschaft*, indem er ebenso sehr die französischen Proletarier als die französische Bourgeoisie umschafft.

Den französischen Proletariern spricht er die *"Kraft"* ab, weil der wirkliche Proudhon ihnen den Mangel an *Tugend* (vertu) vorwirft. Er macht ihre *Geschicklichkeit* zur Arbeit zu einer problematischen Geschicklichkeit - "ihr seid *vielleicht* zur Arbeit geschickt" - , weil der wirkliche Proudhon ihr Geschick zur Arbeit unbedingt anerkennt (*prompts au travail vous etes <behend bei der Arbeit seid ihr> etc.*). Er verwandelt die französischen Bourgeois in *geistlose* Bürger, wo der wirkliche Proudhon die unedlen bourgeois (bourgeois ignobles) den gebrandmarkten Edlen (nobles flétris) entgegenstellt. Er verwandelt den Bourgeois aus einem *juste-milieu*-Bürger (bourgeois juste-milieu) in "unser *guten* Bürger", wofür sich die französische Bourgeoisie bei ihm bedanken mag. Wo der wirkliche Proudhon daher den "bösen Willen" (la malveillance de nos bourgeois) der französischen Bourgeois "wachsen" läßt, läßt er konsequenterweise die *"Sorglosigkeit"* unserer Bürger "wachsen". Der Bourgeois des wirklichen Proudhon ist so wenig sorglos, daß er sich selbst zuruft: "N'ayons pas peur! N'ayons pas peur!" <"Laßt uns keine Furcht haben! Laßt uns keine Furcht haben!"> So spricht einer, der sich die Furcht und die Sorge wegräsonieren will.

Die kritische Kritik hat in der Schöpfung des kritischen Proudhon durch die Übersetzung des wirklichen Proudhon der Masse offenbart, was eine kritisch vollendete Übersetzung ist. Sie hat eine Anweisung gegeben zu der "Übersetzung, wie sie sein soll". Sie bekämpft daher mit Recht die schlechten, massenhaften Übersetzungen:

"Das deutsche Publikum will die buchhändlerische Ware zu einem Spottpreise, der Verleger will also eine billige Übersetzung, der Übersetzer will bei seiner Arbeit nicht verhungern, er kann sie sogar nicht mit reiflicher Bedächtigkeit" (mit aller Ruhe des Erkennens) "machen, weil der Verleger durch schnelle Lieferung der Übersetzungen Konkurrenten den Rang ablaufen muß; ja sogar der Übersetzer muß die Konkurrenz fürchten, muß fürchten, daß ein anderer sich erbiere, die Ware billiger und schneller herzustellen - und so diktiert er sein Manuskript irgendeinem armen Schreiber frisch drauflos - und zwar diktiert er so schnell wie möglich. damit er nicht den nach Stunden gezahlten Schreiberlohn umsonst gebe - überfroh, wenn er am nächsten Tag den mahnenden Setzer gehörig befriedigen kann. Übrigens sind die <54> Übersetzungen,

mit denen man uns überflutet, nur ein Ausruck der jetzigen *Impotenz* der deutschen Literatur" etc. (Heft VIII, p. 54, "Allgemeine Literatur-Zeitung".)

### Kritische Randglosse Nr. V

"Dem Beweise für die Unmöglichkeit des Eigentums, welchen Proudhon daraus führt, daß die Menschheit sich besonders durch das Zinsen- und Profitsystem und durch die Unverhältnismäßigkeit der Konsumtion zur Produktion aufzehre, fehlt das Gegenstück, die Aufweisung nämlich, daß das Privateigentum <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": wie das Eigentum> historisch möglich sei."

Die kritische Kritik besitzt den glücklichen Instinkt, auf Proudhons Entwicklungen über das Zinsen- und Profitsystem usw., d.h. auf die bedeutendsten Entwicklungen Proudhons, nicht einzugehn. An diesem Punkte kann nämlich die Kritik Proudhons auch selbst zum Schein nicht mehr geliefert werden ohne ganz positive Kenntnisse über die Bewegung des Privateigentums. Die kritische Kritik sucht sich für ihre Ohnmacht durch die Bemerkung zu entschädigen, daß Proudhon nicht den Beweis für die historische Möglichkeit des Eigentums geliefert hat. Warum verlangt die nichts als Worte gebende Kritik, daß andere ihr *alles* geben?

"Proudhon beweist die Unmöglichkeit des Eigentums daraus, daß der Arbeiter sein Produkt aus dem Lohn seiner Arbeit nicht wiederkaufen könne. Proudhon gibt den erschöpfenden Grund hiefür an, indem er das Wesen des Kapitals herbeiholt. Der Arbeiter kann sein Produkt nicht wiederkaufen, weil es stets ein gemeinschaftliches, er selbst aber nichts als ein einzelner bezahlter Mensch ist."

Herr Edgar hätte im Gegensatz zur Proudhonschen Deduktion sich noch erschöpfender dahin äußern können, daß der Arbeiter sein Produkt nicht wiederkaufen *kann*, weil er es überhaupt *wiederkaufen* muß. In der Bestimmung des Kaufens ist es schon enthalten, daß er sich zu seinem Produkt als einem ihm abhanden gekommenen, entfremdeten Gegenstand verhält. Der erschöpfende Grund des Herrn Edgar erschöpft unter anderen nicht, warum der Kapitalist, der selbst *nichts* als ein *einzelner* Mensch und dazu ein durch den Profit und die Zinsen *bezahlter* Mensch ist, nicht nur das Produkt der Arbeit, sondern noch mehr als dieses Produkt wiederkaufen kann. Um dies zu erklären, wird Herr Edgar das Verhältnis von Arbeit und Kapital erklären, d.h. das Wesen des Kapitals herbeiholen müssen.

Die angeführte kritische Stelle zeigt in der sinnfälligsten Weise, wie die kritische Kritik das, was sie soeben aus einem Schriftsteller gelernt hat, sogleich benutzt, um es als selbsterfundene Weisheit gegen denselben Schrift- **<55>** steller mit einer kritischen Wendung geltend zu machen. Aus Proudhon selbst hat nämlich die kritische Kritik den von Proudhon nicht angegeben und von Herrn Edgar angegebenen Grund geschöpft. Proudhon sagt:

"Divide et impera ... trennt die Arbeiter voneinander, und es ist sehr möglich daß der Taglohn, der jedem Einzelnen gezahlt wird, den Wert jeden individuellen Produkts übersteigt; aber das ist es nicht. worum es sich handelt ... Wenn ihr alle individuellen Kräfte gezahlt habt, so habt ihr noch nicht die Kollektivkraft gezahlt."

Proudhon machte *zuerst* darauf aufmerksam, daß die Summe der Saläre der einzelnen Arbeiter, selbst wenn jede individuelle Arbeit vollständig bezahlt würde, nicht die Kollektivkraft zahlt, welche sich in ihrem Produkt vergegenständigt, daß also der

Arbeiter nicht als ein *Teil* der *gemeinschaftlichen Arbeitskraft* bezahlt wird, was Herr Edgar dahin travestiert, daß der Arbeiter *nichts* als ein einzelner, bezahlter Mensch ist. Die kritische Kritik macht also *einen allgemeinen* Gedanken Proudhons gegen die weitere *konkrete* Entwicklung geltend, die derselbe Proudhon demselben Gedanken gibt. Sie bemächtigt sich dieses Gedankens in kritischer Weise und spricht in folgendem Satze das Geheimnis des *kritischen Sozialismus* aus:

"Der heutige Arbeiter *denkt* nur an sich, d.h. er läßt sich für seine Person bezahlen. Er *selber* ist es, der die ungeheure und unermeßliche Kraft, welche aus seinem Zusammenwirken mit andern Kräften entsteht, nicht in Anschlag bringt."

Der kritischen Kritik zufolge liegt das ganze Übel nur am "*Denken*" der Arbeiter. Nun haben zwar die englischen und französischen Arbeiter Assoziationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als *Arbeiter*, sondern ihre Bedürfnisse als *Menschen* den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden, worin sie überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die "ungeheure" und "unermeßbare" Kraft äußern, welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht. Aber diese *massenhaften*, kommunistischen Arbeiter, welche in den Ateliers <Werkstätten> von Manchester und Lyon z.B. tätig sind, glauben nicht durch "reines *Denken*" ihre Industrieherrn und ihre eigne praktische Erniedrigung wegräsonieren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich

den *Unterschied* zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen *Bewußtsein* und *Leben*. Sie wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden <56> müssen, damit nicht nur im *Denken*, im *Bewußtsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik belehrt sie dagegen, daß sie in der Wirklichkeit aufhören, Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn sie im Gedanken aufhören, sich als Lohnarbeiter zu gelten, und dieser überschwenglichen Einbildung gemäß sich nicht mehr für ihre Person bezahlen lassen. Als absolute Idealisten, als ätherische Wesen können sie hinterher auch natürlich vom Äther des reinen Gedankens leben. Die kritische Kritik belehrt sie, daß sie das wirkliche Kapital aufheben, wenn sie die Kategorie des Kapitals im *Denken* überwältigen, daß sie sich *wirklich* verändern und zu wirklichen Menschen machen, wenn sie ihr "*abstraktes Ich*" im Bewußtsein verändern und jede *wirkliche* Veränderung ihres wirklichen Daseins, der wirklichen Bedingungen ihres Daseins, d.h. also ihres *wirklichen Ichs*, als eine unkritische Operation verschmähen. Der "*Geist*", der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduziert natürlich auch alle menschliche Tätigkeit und Praxis auf den dialektischen Denkprozeß der kritischen Kritik. Eben das unterscheidet *ihren* Sozialismus von dem *massenhaften* Sozialismus und Kommunismus.

Nach seinen großen Entwicklungen muß Herr Edgar natürlich der Kritik Proudhons "das Bewußtsein absprechen".

"Proudhon will aber auch praktisch sein." "Er glaubt eben erkannt zu haben." "Und doch", ruft die Ruhe des Erkennens triumphierend aus, "wir müssen ihm auch jetzt noch die *Ruhe des* Erkennens absprechen." "Wir nehmen einige Stellen, um zu zeigen, wie wenig er seine Stellung zur Gesellschaft durchdacht hat."

Wir werden später noch einige Stellen aus den Werken der kritischen Kritik nehmen (siehe die Armenbank und die Musterwirtschaft), um zu zeigen, wie sie die allerersten nationalökonomischen Verhältnisse noch nicht kennengelernt, viel weniger durchdacht hat und also mit dem ihr eigentümlichen kritischen Takt sich dazu berufen fühlte, den Proudhon ihrer Beurteilung zu unterwerfen.

Nachdem nun der kritischen Kritik als der Ruhe des Erkennens *die massenhaften "Gegensätze anheimgefallen"* sind, nachdem sie aller Wirklichkeit unter der Form von Kategorien sich bemächtigt und alle menschliche Tätigkeit in die spekulative Dialektik aufgelöst hat, werden wir sie aus der spekulativen Dialektik die Welt wiedererzeugen sehen. Es versteht sich, daß die Wunder der kritisch spekulativen Welterschöpfung, sollen sie anders nicht "entweicht" werden, der profanen Masse nur unter der Form von *Mysterien* mitgeteilt werden können. Die kritische Kritik tritt daher in der Inkarnation Wischnu-Szeliga als *Geheimniskrämer* auf.

## **"Die kritische Kritik" als die Ruhe des Erkennens oder die "kritische Kritik" als Herr Edgar**

### **1. "Die Union ouvrière" der Flora Tristan**

<19> Die französischen Sozialisten behaupten: Der Arbeiter macht alles, produziert alles, und dabei hat er kein Recht, keinen Besitz, kurz und gut nichts. Die Kritik antwortet durch den Mund des Herrn *Edgar*, der personifizierten *Ruhe des Erkennens*:

"Um alles schaffen zu können, dazu gehört ein stärkeres als ein Arbeiterbewußtsein. Nur umgekehrt wäre der Satz wahr: Der Arbeiter macht nichts, darum hat er nichts, er macht eher nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln bleibende, auf sein eigenstes Bedürfnis berechnete, tägliche ist."

Die Kritik vollendet sich hier zu jener Höhe der Abstraktion, in der sie bloß ihre eigenen Gedankenschöpfungen und aller Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheiten für "Etwas", ja für "*Alles*" ansieht. Der Arbeiter schafft nichts, weil er bloß "Einzelnes", d.h. sinnliche, handgreifliche, geist- und kritiklose Gegenstände schafft, die ein Greuel sind vor den Augen der reinen Kritik. Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum "Nichts", und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind "*Alles*".

Der Arbeiter schafft nichts, weil seine Arbeit eine einzeln bleibende, auf sein bloß individuelles Bedürfnis berechnete ist, also weil die einzelnen, zusammengehörigen Zweige der Arbeit in dieser jetzigen Weltordnung getrennt, ja gegeneinander gestellt sind, kurz, weil die Arbeit nicht *organisiert* ist. Der eigne Satz der Kritik, wenn man ihn in dem einzig möglichen vernünftigen Sinn faßt, den er haben kann, verlangt die Organisation der Arbeit. Flora Tristan, bei deren Beurteilung dieser große Satz an den Tag kommt, verlangt dasselbe und wird für diese Insolenz, der kritischen Kritik vorzugreifen, en canaille <verächtlich> behandelt. Der Arbeiter schafft Nichts; dieser Satz ist übrigens - <20> wenn man davon absieht, daß der *einzelne* Arbeiter nichts *Ganzes* produziert, was eine Tautologie ist - total verrückt. Die kritische Kritik schafft Nichts, der Arbeiter schafft Alles, ja so sehr Alles, daß er die ganze Kritik auch in seinen geistigen Schöpfungen beschämt; die englischen und französischen Arbeiter können davon Zeugnis ablegen. Der Arbeiter schafft sogar den *Menschen*; der Kritiker

wird stets ein Unmensch bleiben, wofür er freilich die Genugtuung hat, kritischer Kritiker zu sein.

"Flora Tristan gibt uns ein Beispiel jenes weiblichen Dogmatismus, der eine Formel haben will und sich dieselbe aus den Kategorien des Bestehenden bildet."

Die Kritik tut nichts als sich "Formeln aus den Kategorien des Bestehenden bilden", nämlich aus der bestehenden *Hegelschen* Philosophie und den bestehenden sozialen Bestrebungen; Formeln, weiter nichts als Formeln, und trotz allen ihren Invektiven gegen den Dogmatismus verurteilt sie sich selbst zum Dogmatismus, ja zum *weiblichen* Dogmatismus. Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwitwete *Hegelsche* Philosophie, die ihren zur widerlichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschleift.

## 2. Béraud über die Freudenmädchen

Herr Edgar, der nun einmal der sozialen Fragen sich erbarmt, mischt sich auch in die "*Hurenverhältnisse*". ([Heft] V, p. 26.)

Er kritisiert des Pariser Polizeikommissärs Béraud Buch über die Prostitution, weil es ihm "auf den *Standpunkt*" ankommt, von dem "Béraud die Stellung der Freudenmädchen zur Gesellschaft auffaßt". Die "Ruhe des Erkennens" wundert sich, wenn sie findet, daß ein Polizeimensch eben einen Polizeistandpunkt hat, und gibt der Masse zu verstehen, das sei ein ganz verkehrter. Ihren eignen Standpunkt gibt sie aber nicht zu verstehen. Natürlich! Wenn die Kritik sich mit Freudenmädchen abgibt, so kann man nicht verlangen, daß dies vor dem Publikum geschehe.

## 3. Die Liebe

Um sich zur "Ruhe des Erkennens" zu vollenden, muß *die* kritische Kritik vor allem sich der *Liebe* zu entledigen suchen. Die Liebe ist eine Leidenschaft, und nichts gefährlicher für die Ruhe des Erkennens als die Leidenschaft. <21> Bei Gelegenheit der Romane der Frau v. Paalzow, die er "gründlich *studiert* zu haben" versichert, überwältigt Herr Edgar daher "eine *Kinderei* wie die *genannte Liebe*". Solches ist ein Scheuel und Greuel und reget in der kritischen Kritik auf Ingrimmigkeit, machet sie fast gallenerbittert, ja abersinnig.

"Die Liebe ... ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht bloß seine Seele, sondern auch sein physisches Selbst dargebracht hat. Ihr Kultus ist das Leiden, der Gipfel dieses Kultus ist die Selbstaufopferung, der Selbstmord."

Um die Liebe in den "Moloch", in den leibhaftigen Teufel zu verwandeln, verwandelt Herr Edgar sie vorher in eine Göttin. Zur Göttin, d.h. zu einem theologischen Gegenstand geworden, unterliegt sie natürlich der *Kritik der Theologie*, und überdem liegen bekanntlich Gott und Teufel nicht weit auseinander. Herr Edgar verwandelt die Liebe in eine "Göttin", und zwar in eine "grausame Göttin", indem er aus dem *liebenden Menschen*, aus der Liebe *des Menschen* den Menschen *der Liebe* macht, indem er die "*Liebe*" als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbständigt. Durch diesen einfachen Prozeß, durch diese Verwandlung des Prädikats in das Subjekt, kann man alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in *Unwesen* und *Wesensentäußerungen* kritisch

umformen. So z.B. macht die kritische Kritik aus der Kritik, als einem Prädikat und einer Tätigkeit des Menschen, ein apartes Subjekt, die sich auf sich selbst beziehende und darum *kritische Kritik*: ein "Moloch", dessen Kultus die Selbstaufopferung, der Selbstmord des Menschen, namentlich des menschlichen *Denkvermögens* ist.

"*Gegenstand*", ruft die Ruhe des Erkennens aus, "Gegenstand, das ist der richtige Ausdruck, denn der Geliebte ist dem Liebenden - (das Femininum fehlt) - nur wichtig als *dieses äußere Objekt* seiner *Gemütsaffektion*, als Objekt, in welchem es sein selbstsüchtiges Gefühl befriedigt sehn will."

*Gegenstand!* Entsetzlich! Es gibt nichts Verwerflicheres, Profaneres, Massenhafteres als ein *Gegenstand* - à bas <nieder> der *Gegenstand*! Wie sollte die absolute Subjektivität, der actus purus <reine Handlung>, die "*reine*" Kritik, nicht in der Liebe ihre bête noire, den leibhaftigen Satan erblicken, in der Liebe, die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum *Gegenstand*, sondern sogar den *Gegenstand* zum Menschen macht!

<22> Die Liebe, fährt die Ruhe des Erkennens, außer sich, fort, beruhigt sich nicht mal dabei, den Menschen in die *Kategorie "Objekt"* für den andern Menschen zu verwandeln, sie macht ihn sogar zu einem *bestimmten, wirklichen* Objekt, zu *diesem*, schlecht-individuellen (siehe Hegel, "Phänomenologie", über das Diese und das Jene, wo auch gegen das schlechte "*Dieses*" polemisiert wird), *äußerlichen*, nicht nur innerlichen, in dem Gehirn steckenbleibenden, sondern sinnlich offenbaren Objekt.

Lieb'

Lebt nicht *allein* vermauert im *Gehirn*.

Nein, die Geliebte ist *sinnlicher Gegenstand*, und die kritische Kritik verlangt zum allermindesten, wenn sie sich zur Anerkennung eines Gegenstandes herablassen soll, einen *sinnlosen* Gegenstand. Die Liebe aber ist ein *unkritischer, unchristlicher Materialist*.

Endlich macht die Liebe gar den einen Menschen zu "*diesem äußern Objekt der Gemütsaffektion*" des andern Menschen, zum Objekt, worin sich das *selbstsüchtige* Gefühl des andern Menschen befriedigt, ein *selbstsüchtiges* Gefühl, weil es *sein eignes Wesen* im andern Menschen *sucht*, und das soll doch nicht sein. Die kritische Kritik ist so frei von aller Selbstsucht, daß sie den ganzen Umfang des menschlichen Wesens *in ihrem eignen Selbst erschöpft findet*.

Herr Edgar sagt uns natürlich nicht, wodurch sich die Geliebte unterscheidet von den übrigen "*äußerlichen Objekten der Gemütsaffektion, worin sich die selbstsüchtigen Gefühle der Menschen befriedigen*". Der geistreiche, vielsinnige, vielsagende *Gegenstand der Liebe* sagt der Ruhe des Erkennens nur das kategorische Schema: "*dieses äußere Objekt der Gemütsaffektion*", wie etwa der Komet dem spekulativen Naturphilosophen nichts sagt als die "Negativität". Indem der Mensch den Menschen zum äußeren Objekt seiner Gemütsaffektion macht, legt er ihm zwar nach dem eignen Geständnis der kritischen Kritik "Wichtigkeit" bei, aber eine sozusagen *gegenständliche Wichtigkeit*, während die Wichtigkeit, welche die Kritik den Gegenständen beilegt, nichts anders ist als die Wichtigkeit, die sie sich selbst beilegt, die sich daher auch nicht in dem "*schlechten äußeren Sein*", sondern in dem "*Nichts*" des kritisch wichtigen Gegenstandes bewährt.

Wenn die Ruhe des Erkennens in dem wirklichen Menschen keinen *Gegenstand* besitzt, besitzt sie dagegen in der *Menschheit* eine *Sache*. Die kritische Liebe "hütet sich vor allem, über der Person die *Sache* zu vergessen, welche nichts anders ist als die Sache der Menschheit". Die unkritische Liebe trennt die Menschheit nicht von dem persönlichen individuellen Menschen.

<23> "Die Liebe selber, als eine *abstrakte* Leidenschaft, die kommt, man weiß nicht wo her, und geht, man weiß nicht wohin, ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig."

Die Liebe ist in den Augen der Ruhe des Erkennens eine abstrakte Leidenschaft nach dem *spekulativen* Sprachgebrauch, wonach das Konkrete abstrakt und das Abstrakte konkret heißt.

Sie war nicht in dem Tal geboren,  
Man wußte nicht, woher sie kam;  
Doch schnell war ihre Spur verloren,  
Sobald das Mädchen Abschied nahm.

Die Liebe ist für die Abstraktion "das Mädchen aus der Fremde", ohne dialektischen Paß, und wird dafür von der kritischen Polizei des Landes verwiesen,

Die Leidenschaft der Liebe ist des Interesses einer *innern* Entwicklung unfähig, weil sie nicht a priori konstruiert werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht. Das Hauptinteresse der spekulativen Konstruktion ist aber das "Woher" und das "Wohin". Das Woher ist eben die "*Notwendigkeit* eines Begriffs, sein Beweis und Deduktion" (Hegel). Das Wohin ist die Bestimmung, "wodurch jedes einzelne Glied des spekulativen Kreislaufes, als Beseeltes der Methode, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist" (Hegel). Also nur, wenn ihr Woher und ihr Wohin a priori zu konstruieren wäre, verdiente die Liebe das "Interesse" der spekulativen Kritik.

Was die kritische Kritik hier bekämpft, ist nicht nur die Liebe, sondern alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle *wirkliche* Erfahrung überhaupt, von der man nie vorher *weiß*, "woher" und "wohin".

Herr Edgar hat durch die Überwältigung der Liebe sich vollständig als "Ruhe des Erkennens" *gesetzt* und kann nun an *Proudhon* sogleich eine große Virtuosität des Erkennens, für welches der "*Gegenstand*" aufgehört hat, "*dieses äußere Objekt*" zu sein, und eine noch größere *Lieblosigkeit* gegen die französische Sprache bewahren.

#### 4. Proudhon

Nicht *Proudhon* selbst, sondern der "Proudhonsche *Standpunkt*" hat nach dem Bericht der kritischen Kritik die Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" geschrieben.

"Ich beginne meine Schilderung des Proudhonschen Standpunktes mit der Charakteristik seiner" (des Standpunktes) "Schrift 'Was ist das Eigentum?'"

<24> Da nur die Schriften des kritischen Standpunktes von selbst Charakter besitzen, so beginnt die kritische Charakteristik notwendig damit, der Proudhonschen Schrift einen Charakter zu geben. Herr Edgar gibt dieser Schrift einen Charakter, indem er

sie *übersetzt*. Er gibt ihr natürlich einen *schlechten* Charakter, denn er verwandelt sie in einen *Gegenstand* "der Kritik".

Proudhons Schrift unterliegt also einem doppelten Angriff des Herrn Edgar, einem *stillschweigenden* in seiner charakterisierenden Übersetzung, einem *ausgesprochenen* in seinen kritischen Randglossen. Wir werden finden, daß Herr Edgar vernichtender ist, wenn er übersetzt, als wenn er glossiert.

### Charakterisierende Übersetzung Nr. 1

"Ich will" (nämlich der kritisch übersetzte Proudhon) "kein System des Neuen geben, ich will nichts als die Abschaffung des Privilegiums, die Vernichtung der Sklaverei ... Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's, was ich meine."

Der charakterisierte Proudhon beschränkt sich auf Wollen und Meinen, weil der "gute Wille" und die unwissenschaftliche "Meinung" charakteristische Attribute der unkritischen Masse sind. Der charakterisierte Proudhon tritt so demutsvoll auf, wie es der Masse geziemt, und ordnet das, was er will, dem unter, was er *nicht* will. Er versteigt sich nicht dazu, ein System des Neuen geben zu wollen, er will weniger, er will sogar *nichts* als die Abschaffung des Privilegiums etc. Außer dieser kritischen Subordination des Willens, den er hat, unter den Willen, den er nicht hat, zeichnet sich sein erstes Wort sogleich durch einen charakteristischen Mangel an Logik aus. Der Schriftsteller, der sein Buch damit eröffnet, daß er kein System des Neuen geben will, wird nun sagen, was er geben will, sei es ein systematisches Altes oder ein unsystematisches Neues. Aber der charakterisierte Proudhon, der kein System des Neuengeben will, will er die Abschaffung der Privilegien geben? Nein. Er *will* sie.

Der *wirkliche* Proudhon sagt: »Je ne fais pas de système: je demande la fin du privilège" <"Ich mache kein System; ich verlange das Ende des Privilegs!> etc. Ich mache kein System, ich verlange etc. D.h., der wirkliche Proudhon erklärt, daß er keine abstrakt wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern unmittelbar praktische Forderungen an die Gesellschaft stellt. Und die Forderung, die er stellt, ist nicht willkürlich. Sie ist motiviert und berechtigt durch die ganze Entwicklung, die er gibt, sie ist das Resumé dieser Entwicklung, denn: "Justice, rien que justice; tel est le resume de <25> mon discours." <Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit; darin faßt sich meine Darlegung zusammen.> Der charakterisierte Proudhon gerät mit seinem "Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das ist's was ich meine" um so bedeutender in Verlegenheit, als er noch vieles andre meint und nach Herrn Edgars Bericht z.B. "*meint*", die Philosophie sei nicht praktisch genug gewesen, "*meint*", den Charles Comte zu widerlegen etc.

Der kritische Proudhon fragt sich: "Soll *der Mensch* denn immer unglücklich sein?", d.h. er fragt, ob das Unglück die moralische Bestimmung des Menschen ist. Der wirkliche Proudhon ist ein leichtsinniger Franzose und fragt, ob das Unglück eine materielle Notwendigkeit, ein *Müssen* ist. (L'homme *doit-il* être éternellement malheureux? <Muß der Mensch ewig unglücklich sein?>)

Der massenhafte Proudhon sagt:

"Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale", etc.

<"Und ohne mich mit den alle Einreden abschneidenden Auseinandersetzungen der Reform-Fabrikanten aufzuhalten, von denen diese die Feigheit und das Ungeschick der Machthaber, jene die Verschwörer und die Emeuten, andere die Unwissenheit und die allgemeine Verdorbenheit für die allgemeine Notlage verantwortlich machen", usw.">

Weil der Ausdruck *à toute fin* ein schlechter massenhafter Ausdruck ist, der sich in den massenhaften deutschen Wörterbüchern nicht findet, so läßt der kritische Proudhon natürlich diese nähere Bestimmung der "Auseinandersetzungen" weg. Dieser Terminus ist der massenhaften französischen Jurisprudenz entlehnt, und *explications à toute fin* bedeuten Auseinandersetzungen, die alle Einreden abschneiden. Der kritische Proudhon beleidigt die "*Reformisten*", eine sozialistische französische Partei, der massenhafte Proudhon die Reform-Fabrikanten. Bei dem massenhaften Proudhon gibt es verschiedene Klassen der *entrepreneurs de réformes*. Diese, *ceux-ci*, sagen *das*, jene, *ceux-là*, *das*, andre, *d'autres*, *das*. Der kritische Proudhon läßt dagegen *dieselben Reformisten* "bald - bald - bald anklagen", was jedenfalls von ihrer Unbeständigkeit zeugt. Der wirkliche Proudhon, der sich nach der massenhaften französischen Praxis richtet, spricht von "*les conspirateurs et les émeutes*", d.h. erst von den Verschwörern und dann von ihrer Handlung, den Emeuten. Der kritische Proudhon, der die verschiedenen Klassen der Reformisten zusammengeworfen hat, klassifiziert dagegen die Rebellen und sagt daher: die Verschwörer und *Auführer*. Der massenhafte Proudhon spricht von der *Unwissenheit* und "*allgemeinen Verdorbenheit*". <26> Der kritische Proudhon verwandelt die Unwissenheit in Dummheit, die "Verdorbenheit" in die "Verworfenheit" und macht endlich als kritischer Kritiker die Dummheit *allgemein*. Er selbst gibt unmittelbar von ihr ein Beispiel, indem er *générale* statt in den Plural in den Singular setzt. Er schreibt: *l'ignorance et la corruption générale* für: die allgemeine Dummheit und Verworfenheit. Der unkritischen französischen Grammatik gemäß müßte dies heißen: *l'ignorance et la corruption générales*.

Der charakterisierte Proudhon, der anders spricht und denkt wie der massenhafte, hat notwendig auch einen ganz anderen *Bildungsgang* durchgemacht. Er "befragte die Meister der Wissenschaft, las hundert Bände der Philosophie und Rechtswissenschaft etc., und *zuletzt* sah" er "ein, daß wir noch nie den Sinn der Worte Gerechtigkeit, Billigkeit, Freiheit erfaßt haben". Der wirkliche Proudhon glaubte das *von Anfang an* zu erkennen (je crus *d'abord* reconnaître <Ich glaubte *von Anfang an* zu erkennen>), was der kritische "*zuletzt*" einsah. Die kritische Verwandlung des *d'abord* in *enfin* <zuerst in *zuletzt*> ist notwendig, weil die Masse nichts [von] "vornherein" zu erkennen glauben darf. Der massenhafte Proudhon erzählt ausdrücklich, wie dieses befremdende Resultat seiner Studien ihn erschüttert, wie er ihm nicht getraut habe. Er beschloß daher, eine "*Gegenprobe*" zu machen, er fragte sich: "Ist es möglich, daß die Menschheit über die Prinzipien der Anwendung der Moral sich so lange und so allgemein betrogen hat? Wie und warum hat sie sich betrogen?" etc. Von der Lösung dieser Fragen machte er die Richtigkeit seiner Beobachtungen abhängig. Er fand, daß in der Moral, wie in allen übrigen Zweigen des Wissens, die Irrtümer "*Stufen der Wissenschaft sind*". Der kritische Proudhon dagegen vertraut sogleich dem ersten Eindruck, den seine nationalökonomischen, juristischen und ähnlichen Studien auf ihn gemacht haben. Versteht sich, die Masse darf auf keine *gründliche* Art verfahren, sie muß die ersten Ergebnisse ihrer Studien zu unbestreitbaren Wahrheiten erheben. Sie ist "von vornherein fertig, ehe sie sich mit ihrem Gegensatz gemessen hat", daher "zeigt es sich" hinterher, "daß sie noch nicht bei dem Anfang angekommen ist, wenn sie am Ende zu stehen glaubt".

Der kritische Proudhon fährt daher fort, in der haltlosesten und unzusammenhängendsten Weise zu rasonieren:

"Unsere Erkenntnis <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": Kenntnis> der moralischen Gesetze ist nicht von vornherein vollständig; *so* kann sie einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritte genügen; auf die Länge aber wird sie uns einen falschen Weg führen."

<27> Der kritische Proudhon motiviert nicht, warum eine unvollständige Erkenntnis der moralischen Gesetze dem gesellschaftlichen Fortschritt auch nur für *einen* Tag genügen kann. Der wirkliche Proudhon, nachdem er sich die Frage aufgeworfen, ob und warum die Menschheit sich so allgemein und so lange habe irren können, nachdem er die Lösung gefunden, daß alle Irrtümer Stufen der Wissenschaft sind, daß unsre unvollständigsten Urteile eine Summe von Wahrheiten einschließen, die für eine gewisse Zahl von Induktionen wie für einen bestimmten Kreis des praktischen Lebens ausreichen, über welche Zahl und über welchen Kreis hinaus sie theoretisch ins Absurde und praktisch zum Verfall führen, kann sagen, daß selbst eine unvollkommene Erkenntnis der moralischen Gesetze für einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen könne.

Der kritische Proudhon:

"Ist nun aber eine neue Erkenntnis nötig geworden, so erhebt sich ein erbitterter Kampf zwischen den alten Vorurteilen und der neuen Idee."

Wie kann sich ein Kampf erheben gegen einen Gegner, der *noch nicht* existiert? Und der kritische Proudhon hat uns zwar gesagt, daß eine neue Idee nötig geworden, nicht aber, daß sie schon *geworden* ist.

Der massenhafte Proudhon:

"Sobald die höhere Erkenntnis unentbehrlich geworden, *fehlt* sie nie", so ist sie vorhanden. "*Alsdann* beginnt der Kampf."

Der kritische Proudhon behauptet, "es sei die Bestimmung des Menschen, sich schrittweise zu unterrichten", als wenn der Mensch nicht eine ganz andre Bestimmung hätte, nämlich die, Mensch zu sein, und als wenn der "schrittweise" Selbstunterricht notwendig einen Schritt weiter führte. Ich kann Schritt vor Schritt gehen und grade auf dem Punkt ankommen, von dem ich ausging. Der unkritische Proudhon spricht nicht von der "Bestimmung", sondern von der *Bedingung* (condition) für den Menschen, nicht sich schrittweise (pas à pas), sondern *stufenweise* (par degrés) zu unterrichten. Der kritische Proudhon sagt zu sich selbst:

"Unter den Prinzipien, auf denen die Gesellschaft beruht, gibt es eins, welches sie nicht versteht, welches durch ihre Unwissenheit verderbt ist und alle Übel verursacht. Und doch ehrt man *dies* Prinzip", und doch will man es, denn sonst wäre es ohne Einfluß. Dieses Prinzip nun, welches wahr ist seinem *Wesen* nach, falsch aber in unserer Art, es aufzufassen ... welches ist es?"

In dem ersten Satz sagt der kritische Proudhon, daß das Prinzip von der Gesellschaft verdorben, mißverstanden, also an sich selbst richtig ist. Zum <28> Überfluß gesteht er in dem zweiten Satz, daß es seinem Wesen nach wahr sei, und nichtsdestoweniger

wirft er der Gesellschaft vor, daß sie "dieses Prinzip" wolle und verehere. Der massenhafte Proudhon dagegen tadelt nicht, daß dieses Prinzip, sondern daß dieses Prinzip, so wie unsre Unwissenheit es verfälscht hat, gewollt und geehrt werde. ("Ce principe ... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré." <"Dieses Prinzip ... so, wie unsere Unwissenheit es gemacht hat, wird geehrt.">) Der kritische Proudhon findet das *Wesen* des Prinzips in seiner unwahren Gestalt *wahr*. Der massenhafte Proudhon findet, daß das *Wesen* des verfälschten Prinzips unsre falsche Auffassung, daß es aber in seinem *Gegenstand* (objet) wahr ist, ganz in derselben Weise, wie das *Wesen* der Alchimie und Astrologie unsre Phantasie, ihr Gegenstand aber - die Himmelsbewegung und die chemischen Eigenschaften der Körper - wahr ist.

Der kritische Proudhon fährt fort in seinem Monologe:

"Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist das Gesetz, die Bestimmung des sozialen Prinzips. Nun sind die Politiker, d.h. die Männer der sozialen Wissenschaft, in vollständiger Unklarheit [...] befangen: Wie aber jedem Irrtum eine Wirklichkeit zugrunde liegt, so wird man in ihren Büchern die Wahrheit finden, die sie ohne ihr Wissen in die Welt gesetzt haben."

Der kritische Proudhon räsoniert in der abenteuerlichsten Weise. Davon, daß die Politiker unwissend und unklar sind, geht er in ganz willkürlicher Weise dazu fort, daß jedem Irrtum eine Wirklichkeit zugrunde liegt, was um so weniger bezweifelt werden kann, da jedem Irrtum in der Person des Irrenden eine Wirklichkeit zugrunde liegt. Davon, daß jedem Irrtum eine Wirklichkeit *zugrunde* liegt, schließt er weiter, daß *in den Büchern* der Politiker die Wahrheit zu finden ist. Und endlich läßt er diese Wahrheit von den Politikern sogar in die *Welt* gesetzt sein. Hätten sie dieselbe in die *Welt* gesetzt, so brauchte man sie nicht in ihren *Büchern* zu suchen.

Der massenhafte Proudhon:

"Die Politiker verstehn sich nicht untereinander (ne s'entendent pas); also ist ihr Irrtum ein subjektiver, in ihnen selbst begründeter" (donc c'est en eux qu'est l'erreur). Ihr wechselseitiges Mißverständnis beweist ihre Einseitigkeit. Sie verwechseln "ihre Privatmeinung mit der gesunden Vernunft", und "da" - nach der früheren Deduktion - "jeder Irrtum eine wahre Wirklichkeit zum *Gegenstand* hat, so muß sich in ihren Büchern die Wahrheit finden, welche sie hier", nämlich in ihre Bücher, "bewußtlos niedergelegt, nicht aber in die Welt gesetzt haben. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mire.)"

<29> Der kritische Proudhon fragt sich: "Was ist die Gerechtigkeit, welches ist ihr *Wesen*, ihr *Charakter*, ihre *Bedeutung*?" als wenn sie noch eine vom *Wesen* und vom *Charakter* unterschiedene aparte *Bedeutung* haben sollte. Der unkritische Proudhon fragt: Welches ist ihr *Prinzip*, ihr *Charakter* und ihre *Formel* (formule)? Die *Formel* ist das *Prinzip* als *Prinzip* der wissenschaftlichen Entwicklung. In der massenhaften französischen Sprache sind *formule* und *signification* <*Bedeutung*> wesentlich unterschieden. In der kritischen französischen Sprache fallen sie zusammen.

Nach seinen allerdings höchst unsachlichen Erörterungen rafft sich der kritische Proudhon zusammen und ruft aus:

"Versuchen wir unserm Gegenstande etwas näherzukommen."

Der unkritische Proudhon, der längst bei seinem Gegenstande angekommen ist, versucht dagegen zu schärferen und positiv[er]en Bestimmungen seines Gegenstandes zu kommen (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

"Das Gesetz" ist für den kritischen Proudhon eine *"Bestimmung des Gerechten"*, für den unkritischen eine *"Erklärung"* (déclaration) desselben. Der unkritische Proudhon bekämpft die Ansicht, daß das Recht vom Gesetz gemacht werde. Eine "Bestimmung des Gesetzes" kann aber ebenso sehr bedeuten, daß das Gesetz bestimmt wird, als daß es bestimmt, wie weiter oben der kritische Proudhon selbst von der Bestimmung des sozialen Prinzips in letzterem Sinne sprach. Es ist allerdings eine Ungebährlichkeit des massenhaften Proudhon, so feine Unterscheidungen zu machen.

Nach diesen Differenzen zwischen dem kritisch charakterisierten und dem wirklichen Proudhon ist es gar nicht zu verwundern, daß Proudhon Nr. I ganz andere Dinge zu *beweisen* sucht als Proudhon Nr. II.

Der kritische Proudhon

"sucht durch die *Erfahrungen der Geschichte zu beweisen*", daß, "wenn die Idee, welche wir uns vom Gerechten und vom Rechten <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": vom Recht> machen, falsch ist, *offenbar*" (trotz dieser Offenbarkeit sucht er zu beweisen) "alle seine Anwendungen im Gesetz schlecht, alle unsre Einrichtungen fehlerhaft sein müssen".

Der massenhafte Proudhon ist weit davon entfernt, beweisen zu wollen, was offenbar ist. Er sagt vielmehr:

"Wenn die Idee, die wir uns vom Gerechten und vom Rechte machen, schlecht bestimmt, wenn sie unvollständig oder selbst falsch wäre, so ist es *evident*, daß alle unsre legislativen Anwendungen schlecht sind" etc.

**<30>** Was will der unkritische Proudhon nun beweisen?

"Diese Hypothese", fährt er fort, "von der Verkehrung der Gerechtigkeit in unsrer Auffassung und konsequenter Weise in unsren Handlungen wäre eine bewiesene Tatsache, wenn die Meinungen der Menschen in bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit und in bezug auf seine Anwendung nicht beständig dieselben gewesen wären, wenn sie zu verschiedenen Zeiten Modifikationen erfahren hätten, mit einem Wort, wenn Fortschritt in den Ideen stattgefunden hätte."

Und eben diese Unbeständigkeit, diese Veränderung, dieser Fortschritt "ist es, den die *Geschichte* durch die eklatantesten Zeugnisse beweist". Der unkritische Proudhon zitiert nun diese eklatanten Zeugnisse der Geschichte. Sein kritischer Doppelgänger, wie er einen ganz andern Satz aus den Erfahrungen der Geschichte beweist, stellt auch diese Erfahrungen selbst anders dar.

Bei dem wirklichen Proudhon sahen "die Weisen" (les sages), bei dem kritischen Proudhon "die Philosophen" den Untergang des römischen Reichs voraus. Der kritische Proudhon darf natürlich nur die Philosophen für weise Männer halten. Nach dem wirklichen Proudhon waren die römischen "Rechte durch eine tausendjährige Rechtspraxis" oder "Justiz geheiligt" (ces droits consacrés par une justice dix fois

séculaire), nach dem kritischen Proudhon gab es zu Rom "durch eine tausendjährige *Gerechtigkeit* geheiligte Rechte".

Nach demselben Proudhon Nr. I ward in Rom räsoniert wie folgt:

"Rom ... hat durch seine Politik und seine Götter gesiegt, jede Reform im Kultus und öffentlichen Geiste wäre Narrheit und Schändung" (bei dem kritischen Proudhon heißt sacrilège nicht, wie in der massenhaften französischen Sprache, Schändung des Heiligtums oder Heiligtumsentweihung, sondern schlechthin Schändung); "wollte es die Völker befreien, so würde es sein Recht aufgeben." "So hatte Rom das Faktum und das Recht für sich", fügt Proudhon Nr. I hinzu.

Bei dem unkritischen Proudhon räsoniert man gründlicher in Rom. Man detailliert das *Faktum*:

"Die Sklaven sind die fruchtbarste Quelle seines Reichtums; die Befreiung der Völker wäre also der *Ruin seiner Finanzen*."

Und in bezug auf das *Recht* setzt der massenhafte Proudhon hinzu: "Roms Präntensionen waren gerechtfertigt durch das Völkerrecht (droit des gens)." Diese Art, das Recht der Unterjochung zu beweisen, entspricht durchaus der römischen Rechtsansicht. Siehe die massenhaften Pandekten: "*jure gentium servitus* invasit".<sup>1</sup> (Fr. 4. D. 1.1.) <"Durch das Völkerrecht verbreitet sich *die Sklaverei*." ("Corpus iuris civilis")>

**<31>** Nach dem kritischen Proudhon bildeten "der Götzendienst, die Sklaverei, die Weichlichkeit die Grundlage der römischen Institutionen", der Institutionen in Bausch und Bogen. Der wirkliche Proudhon sagt: "In der Religion bildete der Götzendienst, im Staat die Sklaverei, im Privatleben der Epikureismus" (épicurisme ist in der profanen französischen Sprache nicht gleichbedeutend mit mollesse, Weichlichkeit) "die Grundlage der Institutionen." Innerhalb dieses römischen Zustandes "erschien" bei dem mystischen Proudhon "Wort Gottes", bei dem wirklichen rationalistischen Proudhon ein "Mann, der sich Wort Gottes nannte". Dieser Mann nennt bei dem wirklichen Proudhon die Priester "Nattern" (vipères), bei dem kritischen spricht er galanter mit ihnen und nennt sie "Schlangen". Dort spricht er nach römischer Weise von "Advokaten", hier in deutscher Weise von "Rechtsgelehrten".

Der kritische Proudhon, nachdem er den Geist der französischen Revolution als einen Geist des Widerspruchs bezeichnet hat, fügt hinzu:

"Das reicht hin, um einzusehen, daß das Neue, welches an die Stelle des Alten trat, an sich selber nichts Methodisches und Überlegtes hatte."

Er muß die Lieblingskategorien der kritischen Kritik, das "Alte" und das "Neue", nachbeten. Er muß den Unsinn verlangen, daß das "Neue" an sich etwas Methodisches und Überlegtes haben soll, wie man etwa eine Verunreinigung an sich hat. Der wirkliche Proudhon sagt:

"Das reicht hin, um zu beweisen, daß die Ordnung der Dinge, welche an die Stelle der alten gesetzt wurde, *in* sich ohne Methode und Reflexion war."

Der kritische Proudhon, von der Erinnerung an die französische Revolution fortgerissen, *revolutioniert* die französische Sprache so sehr, daß er un fait physique <eine physische Tatsache> "eine Tatsache der Physik", un fait intellectuel <eine intellektuelle Tatsache> "eine Tatsache der Einsicht" übersetzt. Durch diese Revolution der französischen Sprache gelingt es dem kritischen Proudhon, die Physik in den Besitz aller Tatsachen zu setzen, die sich in der Natur vorfinden. Wenn er so die Naturwissenschaft von der einen Seite über Gebühr erhebt, so erniedrigt er sie ebensosehr von der andern Seite, indem er ihr die Einsicht abspricht und eine Tatsache der Einsicht von einer Tatsache der Physik unterscheidet. Ebensosehr macht er alle ferneren psychologischen und logischen Studien entbehrlich, indem er die intellektuelle Tatsache unmittelbar zur Tatsache der Einsicht erhebt.

Da der kritische Proudhon, der Proudhon Nr. I, nicht einmal ahnt, was der wirkliche Proudhon, der Proudhon Nr. II, mit seiner historischen <32> Deduktion beweisen will, so existiert für ihn natürlich auch nicht der eigentliche Inhalt dieser Deduktion, nämlich der Beweis von dem Wechsel der Rechtsansichten und von der fortlaufenden *Verwirklichung* der Gerechtigkeit durch die *Negation* des historischen positiven Rechts.

"La société fut sauvée par la *négation* de ses principes ... et la *violation des droits* les plus sacrés."

<"Die Gesellschaft wurde durch die *Verneinung* ihrer Prinzipien ... und die *Verletzung* der heiligsten *Rechte* gerettet.">

So beweist der wirkliche Proudhon, wie durch die Negation des römischen Rechts die Erweiterung des Rechts in der christlichen *Vorstellung*, wie durch die Negation des Eroberungsrechts das Recht der Kommunen, wie durch die Negation des gesamten Feudalrechts, durch die französische Revolution, der umfassendere jetzige Rechtszustand herbeigeführt wurde.

Die kritische Kritik durfte dem Proudhon unmöglich den Ruhm lassen, das Gesetz von der Verwirklichung eines Prinzips durch seine Verneinung aufgefunden zu haben. In dieser bewußten Fassung war dieser Gedanke eine wirkliche Enthüllung für die Franzosen.

### **Kritische Randglosse Nr. I**

Wie die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist, so ist Proudhons Werk "Qu'est ce que la propriété?" die Kritik der *Nationalökonomie* vom Standpunkt der Nationalökonomie aus. - Auf die juristische Partie des Buches, welche das Recht vom Standpunkt des Rechts aus kritisiert, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da die Kritik der Nationalökonomie das Hauptinteresse bildet. - Das Proudhonsche Werk wird also wissenschaftlich überschritten durch die Kritik der *Nationalökonomie*, auch der Nationalökonomie, wie sie in der Proudhonschen Fassung erscheint. Diese Arbeit ist erst durch Proudhon selbst möglich geworden, wie Proudhons Kritik die Kritik des Merkantilsystems durch die Physiokraten, die der Physiokraten durch Adam Smith, die des Adam Smith durch Ricardo sowie die Arbeiten Fouriers und Saint-Simons zu Voraussetzungen hat.

Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das *Privateigentum* zur Voraussetzung. Diese Grundvoraussetzung gilt ihr als unumstößliche Tatsache, die sie keiner weiteren Prüfung unterwirft, ja auf welche sie, wie *Say* naiv gesteht, nur "accidentellement" <zufällig> zu sprechen kömmt. Proudhon nun <33> unterwirft die Basis der Nationalökonomie, das *Privateigentum*, einer kritischen Prüfung, und zwar der ersten entschiednen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung. Dies ist der große wissenschaftliche Fortschritt, den er gemacht hat, ein Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutioniert und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht. Proudhons Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyès Schrift "Qu'est-ce que le tiers état?" <"Was ist der dritte Stand?"> für die moderne Politik hat.

Wenn Proudhon die weiteren Gestaltungen des Privateigentums, z.B. Arbeitslohn, Handel, Wert, Preis, Geld etc. nicht, wie es z.B. in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" geschehen ist (siehe die ["Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie"](#) von F. Engels), selbst als Gestaltungen des Privateigentums faßt, sondern mit diesen nationalökonomischen Voraussetzungen die Nationalökonomie bestreitet, so entspricht dies ganz seinem oben bezeichneten, historisch gerechtfertigten Standpunkt.

Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruch gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum, in einem analogen Widerspruche wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretiert und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Übermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt. So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionierte Anteil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapitals stehn im freundschaftlichsten, wechselweise sich fördernden, scheinbar menschlichsten Verhältnisse zueinander. Hinterher zeigt es sich, daß sie in dem feindschaftlichsten, in *umgekehrtem* Verhältnis zueinander stehn. Der Wert ist im Anfang scheinbar vernünftig bestimmt, durch die Produktionskosten einer Sache und durch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit. Hinterher zeigt es sich, daß der Wert eine rein zufällige Bestimmung ist, die in gar keinem Verhältnis weder zu den Produktionskosten noch zu der gesellschaftlichen Nützlichkeit zu stehen braucht. Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die *freie* Übereinkunft zwischen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitalisten bestimmt. Hinterher zeigt es sich, daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn bestimmen zu lassen, wie der Kapitalist gezwungen ist, ihn so niedrig als möglich zu setzen. An die Stelle der *Freiheit* der kontrahierenden Partei ist der *Zwang* getreten. Ebenso verhält es sich mit dem Handel und mit allen übrigen nationalökonomischen <34> Verhältnissen. Die Nationalökonomie fühlen selbst gelegentlich diese Widerspruche, und die Entwicklung derselben bildet den Hauptgehalt ihrer wechselseitigen Kämpfe. Wo sie ihnen aber zum Bewußtsein kommen, greifen *sie selbst das Privateigentum* in irgendeiner *partiellen* Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung, vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werts, des an sich vernünftigen Handels an. So polemisiert Adam Smith gelegentlich gegen die Kapitalisten, Destutt de Tracy gegen die Wechsler, so Simonde de Sismondi gegen das Fabrikssystem, so Ricardo gegen das Grundeigentum, so fast alle modernen Nationalökonomie gegen die *nichtindustriellen* Kapitalisten, in welchen das Eigentum als bloßer *Konsument* erscheint.

Die Nationalökonomien machen also bald ausnahmsweise - namentlich wenn sie irgendeinen speziellen Mißbrauch angreifen - den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend, bald aber und im Durchschnitt fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen *Unterschied* vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn. In diesem Widerspruch taumeln sie bewußtlos umher.

*Proudhon* nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein für allemal ein Ende gemacht. Er hat den *menschlichen Schein* der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen und ihrer *unmenschlichen Wirklichkeit* schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigentums, wie die übrigen Nationalökonomien, auf partielle Weise, sondern das Privateigentum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann.

Herr Edgar, der den *Standpunkt* der Schrift "Qu'est-ce que la propriété?" charakterisieren will, redet natürlich kein Wort weder von der Nationalökonomie noch von dem unterscheidenden Charakter jener Schrift, der eben darin besteht, die Frage nach dem *Wesen des Privateigentums* zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht zu haben. Der kritischen Kritik versteht sich das alles von selbst. Proudhon hat nichts Neues mit seiner Negation des Privateigentums getan. Er hat nur ein von der kritischen Kritik verschwiegenes Geheimnis ausgeplaudert.

"Proudhon", fährt Herr Edgar unmittelbar nach seiner charakterisierenden Übersetzung fort, "findet also etwas Absolutes, eine ewige Grundlage in der Geschichte, einen Gott, der die Menschheit lenkt, die Gerechtigkeit."

<35> Proudhons französische Schrift vom Jahre 1840 steht nicht auf dem Standpunkt der deutschen Entwicklung vom Jahre 1844. Das ist Proudhons Standpunkt, ein Standpunkt, den eine Unzahl ihm diametral entgegenstehender französischer Schriftsteller teilt, der also der kritischen Kritik den Vorteil gewährt, die entgegengesetztesten Standpunkte mit einem und demselben Federstrich charakterisiert zu haben. Man braucht übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absolute in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein.

Für Herrn Edgar ist Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem *theologischen* Gegenstand geworden, und die kritische Kritik, welche ex professo <von Amtes wegen> Kritik der Theologie ist, kann sich seiner nun bemächtigen, um sich über die "religiösen Vorstellungen" auszulassen.

"Es ist das Charakteristische jeder religiösen Vorstellung, daß sie das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz als der siegreiche und allein wahre dasteht."

Wir werden sehn, wie die religiöse kritische Kritik das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz, "*die* Kritik", über den andern, "die Masse", als alleinige Wahrheit den Sieg davonträgt. Proudhon beging aber ein um *so* größeres

Unrecht, in der massenhaften Gerechtigkeit ein Absolutes, einen Gott der Geschichte zu erblicken, als die gerechte Kritik sich selbst die Rolle dieses Absoluten, dieses Gottes in der Geschichte *ausdrücklich* vorbehalten hat.

## Kritische Randglosse Nr. II

"Proudhon kommt durch die Tatsache des Elends, der Armut, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen *Widerspruch* gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Tatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Tatsache des Eigentums zu einer unberechtigten."

Die Ruhe des Erkennens sagt uns, daß Proudhon in der Tatsache des Elends einen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit, sie also unberechtigt **<36>** findet, und in demselben Atemzug versichert sie, daß diese Tatsache ihm zu einer absoluten, berechtigten wird.

Die bisherige Nationalökonomie kam von dem *Reichtum*, den die Bewegung des Privateigentums angeblich für die *Nationen* erzeugt, zu ihren das Privateigentum apologisierenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigentums erzeugten Armut, zu seinen das Privateigentum negierenden Betrachtungen. Die erste Kritik des Privateigentums geht natürlich von der Tatsache aus, worin sein widerspruchsvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint - von der Tatsache der Armut, des Elendes.

"Die Kritik dagegen faßt beide Tatsachen der Armut und des Eigentums zu einer einzigen zusammen, sie erkennt die innere Verbindung beider, macht sie zu einem Ganzen, das sie als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt."

Die Kritik, welche von den Tatsachen des Eigentums und der Armut bisher nichts gefaßt hat, macht "dagegen" ihre in der Einbildung vollbrachte Tat gegen die wirkliche Tat Proudhons geltend. Sie faßt *beide* Tatsachen zu einer *einzig* zusammen, und nachdem sie aus *beiden* eine *einzig* gemacht hat, erkennt sie nunmehr die innere Verbindung *beider*. Die Kritik kann nicht leugnen, daß auch Proudhon eine innere Verbindung zwischen den Tatsachen der Armut und des Eigentums erkennt, da er eben dieser Verbindung wegen das Eigentum aufhebt, um das Elend aufzuheben. Proudhon hat sogar mehr getan. Er hat im Detail nachgewiesen, wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt. Die kritische Kritik dagegen läßt sich auf solche Kleinigkeiten nicht ein. Sie erkennt, daß Armut und Privateigentum *Gegensätze* sind: eine ziemlich verbreitete Erkenntnis. Sie *macht* Armut und Reichtum zu *einem Ganzen*, das sie "*als solches* nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt"; eine um so überflüssigere Frage, als sie soeben "das Ganze als solches" *gemacht* hat, also ihr *Machen* selbst die Voraussetzung seiner Existenz ist.

Indem die kritische Kritik "das Ganze als solches" nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in echt theologischer Weise *außerhalb* des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt. Während der *ganze Gegensatz* nichts anders ist als die *Bewegung seiner beiden Seiten*, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären

zu **<37>** können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Tätigkeit, welche "das Ganze als solches" gemacht hat, nun auch allein imstande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben.

Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich* selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigentümer also die *konservative*, der Proletarier die *destruktive* Partei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat *als* Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden, Reichtum und das eigne Elend erzeugt. Wenn das **<38>** Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.

Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für *Götter* halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem *Schein* der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze

zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische *Not* - den praktischen Ausdruck der *Notwendigkeit* - zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule *der Arbeit* durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was* es ist und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Teil des englischen und französischen Proletariats sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon *bewußt* ist und beständig daran arbeitet, dies Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden.

"Die kritische Kritik" darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamiert hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Tätigkeit, sie aufzuheben. Sie erläßt daher durch ihre Inkarnation Edgar folgende *Bekanntmachung*:

"Bildung und Bildungslosigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, diese *Gegensätze* müssen, wenn sie nicht *entweicht* werden sollen, *ganz und gar* der Kritik *anheimfallen*."

<39> Besitz und Besitzlosigkeit haben die metaphysische Weihe kritisch spekulativer Gegensätze erhalten. Nur die Hand der kritischen Kritik kann sie daher antasten, ohne ein Sakrilegium zu begehn. Kapitalisten und Arbeiter haben sich in ihr wechselseitiges Verhältnis nicht einzumischen.

Herr Edgar, weit entfernt zu ahnen, daß man seine kritische Auffassung des Gegensatzes antasten, daß man dies Heiligtum entweihen könne, läßt seinen Gegner eine Einwendung machen, die nur er selbst sich machen konnte.

"Ist es denn möglich", fragt der imaginäre Gegner der kritischen Kritik, "sich anderer Begriffe als der schon bestehenden, Freiheit, Gleichheit usw., zu bedienen? Ich antworte" - man merke auf, was Herr Edgar antwortet -, "daß die griechische, die lateinische Sprache untergingen, als der Gedankenkreis erschöpft war, dem sie zum Ausdruck dienten."

Es ist nun klar, warum die kritische Kritik keinen einzigen Gedanken in *deutscher* Sprache gibt. Die Sprache ihrer Gedanken ist noch nicht gekommen, so sehr Herr Reichardt durch seine kritische Behandlung der Fremdwörter, Herr Faucher durch seine Behandlung der englischen und Herr Edgar durch seine Behandlung der französischen Sprache die *neue kritische* Sprache vorbereitet haben.

## Charakterisierende Übersetzung Nr. II

Der kritische Proudhon:

"Die Ackerbauer teilten den Erdboden unter sich; die Gleichheit heiligte nur den Besitz; bei dieser Gelegenheit heiligte sie das Eigentum."

Der kritische Proudhon läßt sogleich mit der Teilung des Erdbodens das Grundeigentum entstehen. Er bewerkstelligt den Übergang vom Besitz zum Eigentum durch die Redensart "bei dieser Gelegenheit".

Der wirkliche Proudhon:

"Der Ackerbau begründete den *Grundbesitz* ... es war nicht genug, dem Arbeiter die Frucht seiner Arbeit zu sichern, wenn man ihm nicht zu gleicher Zeit das Instrument der Produktion sicherte. Um den Schwächeren vor dem Übergriff des Stärkern zu bewahren ... fühlte man die Notwendigkeit, zwischen den Besitzern beständige Grenzlinien zu ziehen."

Also bei dieser Gelegenheit heiligte die Gleichheit zunächst den *Besitz*.

"Jährlich sah man mit der Zunahme der Bevölkerung die Habsucht und die Gier der Kolonisten wachsen; man glaubte den Ehrgeiz durch neue unüberwindliche <40> Schranken brechen zu müssen. So wurde der Boden zum Eigentum, durch das Bedürfnis der Gleichheit ... ohne Zweifel war die Teilung nie geographisch gleich ... aber das Prinzip blieb nichtsdestoweniger dasselbe; die Gleichheit hatte den Besitz geheiligt, die Gleichheit heiligte das Eigentum."

Bei dem kritischen Proudhon

"übersahen die alten Begründer des Eigentums über der Sorge für ihr Bedürfnis, daß dem Eigentumsrecht zugleich das Recht zu entäußern, zu verkaufen, verschenken, erwerben und verlieren entsprach, was die Gleichheit, von der sie ausgingen, zerstörte".

Bei dem wirklichen Proudhon übersahen die Begründer des Eigentums diesen seinen Entwicklungsgang nicht in der Sorge für ihr Bedürfnis. Sie hatten ihn vielmehr nicht vorhergesehen, aber selbst wenn sie ihn hätten vorhersehen können, selbst dann würde das gegenwärtige Bedürfnis den Sieg davongetragen haben. Der wirkliche Proudhon ist ferner zu massenhaft, um dem "*Eigentumsrecht*" das Recht zu entäußern, verkaufen etc., d.h. um der Gattung ihre Arten entgegenzustellen. Er stellt das "Recht, sein Erbteil zu *erhalten*", dem "Recht, es zu *entäußern* etc." entgegen, was einen wirklichen Gegensatz und Fortschritt bildet.

### **Kritische Randglosse Nr. III**

"Worauf stützt nun Proudhon seinen Beweis für die Unmöglichkeit des Eigentums? Das übersteigt allen Glauben: auf dasselbe Prinzip der Gleichheit!"

Zur Erweckung des Glaubens des Herrn Edgar hätte eine kurze Reflexion ausgereicht. Es kann Herrn Edgar nicht unbekannt sein, daß Herr Bruno Bauer allen seinen Entwicklungen das "*unendliche Selbstbewußtsein*" zugrunde legte und dies Prinzip als das schöpferische Prinzip auch der dem unendlichen Selbstbewußtsein durch ihre unendliche Bewußtlosigkeit scheinbar gradezu widersprechenden Evangelien auffaßte. In derselben Weise faßt Proudhon die Gleichheit als das schöpferische Prinzip des ihr gradezu widersprechenden Privateigentums. Wenn Herr Edgar einen Augenblick die

französische *Gleichheit* mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip *deutsch*, d.h. im abstrakten Denken, ausdrückt, was das erstere *französisch*, d.h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung, sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d.h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen und **<41>** das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in *Feuerbach* zur Anschauung des *wirklichen Menschen* fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des *Selbstbewußtseins* aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der *Gleichheit*,

"Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir ihm an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen sie habe sich auf das hohe Pferd der *Spekulation* gesetzt, und da seien ihr die *Menschen* gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, d.h. sie war bisher nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahm, befangen."

Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht Herrn Edgar, sondern *Feuerbach*, der die Philosophie zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elendes herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen, daß die Philosophie überpraktisch ist. Es scheint aber vielmehr, daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandenen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres *imaginären Unterschieds* von der Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wähnen mußte; daß sie andererseits, weil sie sich nicht *wirklich* von der Welt unterschied, kein *wirkliches Urteil* über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht *praktisch* eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Überpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über der Praxis schwebte. Von der unendlichen Kleinheit, in welcher die wirklichen Menschen der Spekulation erscheinen, legt die kritische Kritik, der die Menschheit in eine geistlose Masse zusammenfällt, das eklatanteste Zeugnis ab. Die alte Spekulation stimmt hierin mit ihr überein. Man lese z. B. folgenden Satz aus Hegels "Rechtsphilosophie":

**<42>** "Auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man *Mensch* nennt; es ist also hier und *auch eigentlich nur* hier vorn Menschen in diesem Sinne die Rede."

Wenn die Spekulation sonst von dem Menschen redet, so meint sie nicht das *Konkretum*, sondern das *Abstraktum*, die *Idee*, den *Geist* etc. Von der Weise, wie die Philosophie die vorhandenen Zustände ausdrückt, gab Herr Faucher in bezug auf die

vorhandnen englischen Zustände und Herr Edgar in bezug auf die vorhandnen Zustände der französischen Sprache ergreifende Exempel.

"So ist auch Proudhon praktisch, indem er, den Begriff der Gleichheit den Beweisen für das Eigentum zugrunde liegen findend, aus demselben Begriff gegen das Eigentum doziert."

Proudhon tut hier ganz dasselbe, was die deutschen Kritiker tun, welche aus der Vorstellung des Menschen, den sie den Beweisen für das Dasein Gottes zugrunde liegen finden, grade gegen das Dasein Gottes dozieren.

"Sind die Konsequenzen des Prinzips der Gleichheit stärker als sie selbst, wie will ihm Proudhon zu seiner plötzlichen Stärke verhelfen?"

Allen religiösen Vorstellungen liegt nach Herrn B[runo] Bauer das Selbstbewußtsein zugrunde. Es ist nach ihm das schöpferische Prinzip der Evangelien. Warum waren nun die Konsequenzen des Prinzips des Selbstbewußtseins stärker als es selbst? Weil, antwortet man zu deutsch, zwar das Selbstbewußtsein das schöpferische Prinzip der religiösen Vorstellungen ist, aber als außer sich gekommenes, sich selbst widersprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbstbewußtsein. Das zu sich selbst gekommene, das sich selbst verstehende, das sein Wesen erfassende Selbstbewußtsein ist daher die Macht über die Geschöpfe seiner Selbstentäußerung. Ganz in demselben Fall befindet sich Proudhon, natürlich mit dem Unterschied, daß er französisch und daß wir deutsch sprechen, daß er daher auf eine französische Weise ausdrückt, was wir auf eine deutsche Weise ausdrücken.

Proudhon wirft sich selbst die Frage auf, warum die Gleichheit, obgleich sie als schöpferisches Vernunftprinzip der Stiftung des Eigentums und als letzter Vernunftgrund allen Beweisen für das Eigentum zugrunde liegt, dennoch nicht existiere, sondern vielmehr ihre Negation, das Privateigentum? Er betrachtet daher die Tatsache des Eigentums in sich selbst. Er beweist, "daß in Wahrheit das Eigentum als Institution und Prinzip *unmöglich* ist" (p. 34), d.h., daß es *sich selbst widerspricht* und in allen Punkten aufhebt, daß es, deutsch ausgedrückt, das Dasein der entäußerten, sich selbst wider- **<43>** sprechenden, der sich selbst entfremdeten Gleichheit ist. Die wirklichen französischen Zustände wie die Erkenntnis dieser Entfremdung deuten dem Proudhon mit Recht auf die wirkliche Aufhebung derselben hin.

Proudhon fühlt das Bedürfnis, in seiner Negation des Privateigentums die Existenz des Privateigentums zugleich *historisch* zu rechtfertigen. Wie alle ersten Entwicklungen dieser Art ist auch seine Entwicklung pragmatisch, d.h. er unterstellt, daß die vergangnen Geschlechter mit Bewußtsein und Reflexion in ihren Institutionen die Gleichheit, die ihm das menschliche Wesen repräsentiert, verwirklichen wollten.

"Wir kommen immer wieder darauf zurück ... Proudhon schreibt im Interesse der Proletarier."

Er schreibt nicht aus dem Interesse der selbstgenügsamen Kritik, aus keinem abstrakten, selbstgemachten Interesse, sondern aus einem massenhaften, wirklichen, historischen Interesse, aus einem Interesse, das es weiter als zur *Kritik*, nämlich zur *Krise* bringen wird. Proudhon schreibt nicht nur im Interesse der Proletarier; er selbst ist Proletarier, Ouvrier <Arbeiter>. Sein Werk ist ein wissenschaftliches Manifest

des französischen Proletariats und hat daher eine ganz andre historische Bedeutung als das literarische Machwerk irgendeines kritischen Kritikers.

"Proudhon schreibt im Interesse derer, die nichts haben; Haben und Nichtshaben sind ihm absolute Kategorien. Das Haben ist ihm das Höchste, weil ihm zugleich das Nichthaben als höchster Gegenstand des Nachdenkens dasteht. Jeder Mensch soll haben, aber gleich viel wie der andre, meint Proudhon. Man bedenke aber, daß mir an dem, was ich habe, nur das interessant ist, was ich ausschließlich, was ich mehr habe als der andre. Bei der Gleichheit wird mir das Haben und die Gleichheit selber etwas Gleichgültiges."

Nach Herrn Edgar sind *Haben* und *Nichthaben* für Proudhon absolute *Kategorien*. Die kritische Kritik erblickt überall nur Kategorien. So sind nach Herrn Edgar Haben und Nichthaben, Arbeitslohn, Besoldung, Not und Bedürfnis, Arbeit für das Bedürfnis nichts anders als Kategorien.

Wenn die Gesellschaft sich nur von den *Kategorien* des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder selbst noch schwächere Dialektiker als Herr Edgar die "Überwindung" und "Aufhebung" dieser Kategorien machen! Herr Edgar unterstellt dies auch als eine solche Kleinigkeit, daß er es nicht einmal der Mühe wert achtet, dem Proudhon gegenüber sogar nur eine *Erklärung* der Kategorien des Habens und Nichthabens zu **<44>** gehen. Da aber das Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heutzutage nichts ist, da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Existenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist, so scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenkens für Proudhon dazustehn, um so mehr, je weniger man vor ihm und den sozialistischen Schriftstellern überhaupt über diesen Gegenstand nachgedacht hatte. Das Nichthaben ist der verzweifeltste *Spiritualismus*, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit. Jeder Gegenstand aber, der zum erstenmal mit dem vollen Bewußtsein seiner Wichtigkeit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, steht als *höchster Gegenstand des Nachdenkens* da.

Daß Proudhon das Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will, ist ganz identisch damit, daß er das praktisch entfremdete Verhältnis des Menschen zu seinem *gegenständlichen Wesen*, daß er den *nationalökonomischen* Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung aufheben will. Weil aber seine Kritik der Nationalökonomie noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen ist, so wird die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des *Besitzes* gefaßt.

Proudhon stellt nämlich nicht, wie die kritische Kritik ihn tun läßt, dem Nichthaben das Haben, sondern der alten Weise des Habens, dem *Privateigentum*, den *Besitz* gegenüber. Den Besitz erklärt er für eine *"gesellschaftliche Funktion"*. In einer Funktion aber ist *es* nicht das "Interessante", den andern "auszuschließen", sondern meine eignen Wesenskräfte zu betätigen und zu verwirklichen.

Es ist Proudhon nicht gelungen, diesem Gedanken eine entsprechende Ausführung zu geben. Die Vorstellung des "gleichen Besitzes" ist der nationalökonomische, also selbst noch entfremdete Ausdruck dafür, daß der *Gegenstand* als *Sein für den Menschen*, als *gegenständliches Sein des Menschen*, zugleich das *Dasein des Menschen für den andern Menschen*, seine *menschliche Beziehung zum andern Menschen*, das *gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen* ist. Proudhon hebt die nationalökonomische Entfremdung *innerhalb* der nationalökonomischen Entfremdung auf.

### Charakterisierende Übersetzung Nr. III

<45> Der kritische Proudhon besitzt auch einen *kritischen Eigentümer*, nach dessen

"*eigenem* Geständnis die, welche für ihn arbeiten mußten, verloren, was er sich aneignete".

Der massenhafte Proudhon spricht zum massenhaften Eigentümer:

"Du hast gearbeitet! Solltest du nie andre für dich haben arbeiten lassen? Wie haben sie also, während sie für dich arbeiteten, verloren, was du zu erwerben gewußt hast, während du nicht für sie arbeitetest?"

Der kritische Proudhon läßt den Say unter "richesse naturelle" <"natürlichen Reichtum"> "natürliche *Besitztümer*" verstehen, obgleich Say, um jeden Irrtum abzuschneiden, im Epitomé <Auszug> zu seinem "Traité d'économie politique" <"Darstellung der Nationalökonomie"> ausdrücklich erklärt, daß er unter *richesse* weder Eigentum noch Besitztum, sondern eine "Summe von Werten" versteht. Natürlich, wie der kritische Proudhon durch Herrn Edgar reformiert wird, so reformiert er seinerseits wieder den Say. So "folgert" nach ihm Say "sogleich auf ein Recht", sich "ein Feld als Eigentum zu nehmen", weil die Ländereien leichter anzueignen sind als Luft und Wasser. Say, weit entfernt, aus der größern Möglichkeit der Aneignung des Grund und Bodens auf ein Eigentumsrecht an demselben zu folgern, sagt vielmehr ausdrücklich: "Les *droits* des propriétaires de terres - remontent à une *spoliation*," <"Die *Rechte* der Grundbesitzer gehen auf einen *Raub* zurück"> ("Traité d'économie politique", édition III, t. 1., p. 136, Nota.) Deswegen bedarf es nach Say des "concours de la législation" <"Mitwirkung der Gesetzgebung"> und des "droit positif" <"positiven Rechts"> zur Gründung des *Rechts* am Grundeigentum. Der wirkliche Proudhon läßt den Say nicht "sogleich" aus der leichtern Aneignung des Grund und Bodens das Recht des Grundeigentums *folgern*, er wirft ihm vor, daß er die Möglichkeit *statt* des Rechts gelten lasse und die Frage nach der Möglichkeit mit der Frage nach dem Recht *verwechsle*:

"Say prend la possibilité *pour* le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel *droit* l'homme s'est approprié cette richesse."

<"Say nimmt die Möglichkeit *für* das Recht. Man fragt nicht, warum die Erde eher angeeignet worden ist als das Meer und die Lüfte; man will wissen, kraft welchen *Rechts* sich der Mensch diesen Reichtum angeeignet hat.">

<46> Der kritische Proudhon fährt fort:

"Hierzu ist *nur* zu bemerken, daß mit Aneignung eines Stück Landes auch die übrigen Elemente, Luft, Wasser, Feuer, angeeignet werden: Terra, aqua, aere et igne interdicti sumus <Von Erde, Wasser, Luft und Feuer sind wir ausgeschlossen>."

Weit entfernt, daß der wirkliche Proudhon "*nur*" dies bemerkt hat, sagt er vielmehr, daß er nebenbei (en passant) auf die Appropriation von Luft und Wasser "aufmerksam" macht. Bei dem kritischen Proudhon findet sich die römische Bannformel auf eine unbegreifliche Weise ein. Er vergißt zu sagen, wer die "wir" sind, die interdictiert sind. Der wirkliche Proudhon redet die Nichteigentümer an:

"Proletarier ..., das Eigentum *exkommuniziert* uns, terra etc interdicti sumus."

Der kritische Proudhon polemisiert gegen Charles Comte wie folgt:

"Charles Comte meint, der Mensch bedürfe, um zu leben, der Luft, der Nahrung, der Kleidung. Einige dieser Dinge, wie Luft und Wasser, seien unerschöpflich, bleiben also immer Gemeineigentum, andere seien in geringerer Masse vorhanden und würden Privateigentum. Charles Comte beweist also von den Begriffen der Begrenztheit und Unbegrenztheit aus; er wäre vielleicht zu einem andern Resultat gekommen, wenn er die Begriffe der Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit zu Hauptkategorien gemacht hätte."

Welch kindische Polemik des kritischen Proudhon! Er mutet dem Charles Comte zu, die Kategorien, von denen aus er beweist, aufzugeben und zu andern Kategorien überzuspringen, um nicht zu seinen eignen Resultaten, sondern "*vielleicht*" zu den Resultaten des kritischen Proudhon zu kommen.

Der wirkliche Proudhon stellt keine ähnlichen Zumutungen an Charles Comte; er findet ihn nicht ab mit einem "Vielleicht", er schlägt ihn mit seinen eignen Kategorien.

Charles Comte, sagt Proudhon, geht aus von der Unentbehrlichkeit der Luft, der Nahrung und für gewisse Klimate der Kleidung, nicht um zu leben, sondern um nicht aufzuhören zu leben. Um sich zu erhalten, bedarf der Mensch daher (nach Charles Comte) unaufhörlich der Aneignung von Sachen verschiedener Art. Diese Sachen existieren nicht alle in demselben Verhältnis.

"Das Licht der Himmelskörper, Luft, Wasser sind in so großer Quantität vorhanden, daß der Mensch sie nicht merklich vermehren oder vermindern kann; jeder kann sich daher so viel von ihnen aneignen, als seine Bedürfnisse erheischen, *ohne in etwas dem Genusse der andern zu schaden*."

<47> Proudhon geht nun von Comtes eignen Bestimmungen aus. Zunächst beweist er ihm, daß die Erde ebenfalls ein Gegenstand des ersten Bedürfnisses ist, dessen Nutznießung also jedem freistehen muß, innerhalb der Klausel des Comte nämlich: "*Ohne dem Genusse der andern zu schaden*". Warum ist die Erde also zum Privateigentum geworden? Charles Comte antwortet, weil sie *nicht unbegrenzt* ist. Er mußte aber im Gegenteil schließen: Weil sie *begrenzt* ist, kann sie nicht angeeignet werden. Aus der Aneignung von Luft und Wasser geht für keinen ein Schaden hervor, weil immer genug davon übrigbleibt, weil sie unbegrenzt sind. Die willkürliche Aneignung der Erde dagegen schadet dem Genuß des andern, eben weil die Erde *begrenzt* ist. Ihr Genuß muß also im *allgemeinen* Interesse geregelt werden. Die Beweisführung von Charles Comte beweist gegen seine These.

"Charles Comte, so deduziert Proudhon" (nämlich der kritische Proudhon), "geht von der Ansicht aus, daß eine Nation Eigentümerin eines Landes sein kann, während man doch, wenn das Eigentum das Recht zu brauchen und zu mißbrauchen mit sich führt - jus utendi et abutendi re sua <das Recht, das Seinige zu gebrauchen und zu mißbrauchen (*auch*: verbrauchen)> - auch einer Nation nicht das Recht, ein Land zu brauchen und zu mißbrauchen, zusprechen kann."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht von dem jus utendi et abutendi, was das Eigentumsrecht *"mit sich führe"*. Er ist zu massenhaft, um von dem Eigentumsrecht zu sprechen, welches das Eigentumsrecht mit sich führt. Das jus utendi et abutendi re sua ist nämlich das Eigentumsrecht selbst. Proudhon spricht daher direkt einem Volk das Eigentumsrecht auf sein Territorium ab. Denen, welche dies übertrieben finden, erwidert er, daß von dem eingebildeten Recht des Nationaleigentums zu allen Epochen die Oberherrlichkeit, Tribute, Regalien, Fronden etc. hergeleitet wurden.

Der wirkliche Proudhon deduziert gegen Charles Comte wie folgt: Comte will entwickeln, wie das Eigentum entsteht, und beginnt damit, eine Nation als Eigentümerin vorauszusetzen, er fällt in die *petitio principii* <Beweisfehler durch Verwendung eines noch unbewiesenen Satzes als Beweisgrund>. Er läßt den Staat Ländereien verkaufen, er läßt einen Industriellen diese Güter kaufen, d.h. er unterstellt die Eigentumsverhältnisse, die er beweisen will.

Der kritische Proudhon wirft das französische *Dezimalsystem* über den Haufen Er behält den Franc bei, setzt aber an die Stelle des *Centime* den *"Dreier"*.

"Wenn ich, setzt Proudhon" (der kritische Proudhon) "hinzu, ein Stück Land abtrete, so beraube ich mich nicht bloß einer Ernte, sondern ich entziehe meinen Kindern und Kindeskindern ein bleibend Gut. Der Boden hat nicht bloß heute einen Wert, er hat auch einen Fähigkeits- und Zukunftswert."

**<48>** Der wirkliche Proudhon spricht nicht davon, daß der Boden nicht bloß heute, sondern auch morgen einen Wert hat; er stellt den vollen, gegenwärtigen Wert dem Fähigkeits- und Zukunftswert entgegen, der von meiner Geschicklichkeit, den Boden zu verwerten, abhängt. Er sagt:

"Zerstört die Erde, oder was für euch dasselbe ist, verkauft sie: ihr entäußert euch nicht nur einer, zweier oder mehrerer Ernten, sondern ihr vernichtet alle Produkte, welche ihr davon ziehen konntet, ihr, eure Kinder und Kindeskindern."

Es handelt sich für Proudhon nicht darum, den Gegensatz zwischen einer Ernte und dem bleibenden Gut hervorzuheben - auch das Geld, das ich für den Acker löse, kann als Kapital zu einem "bleibenden Gute" werden -, sondern von dem Gegensatz des gegenwärtigen Werts und des Werts, den der Boden durch eine fortdauernde Bebauung erhalten kann.

"Der neue Wert, sagt Charles Comte, den ich einer Sache durch meine Arbeit beilege, ist mein Eigentum. Proudhon" (der kritische Proudhon) "will ihn auf folgende Weise widerlegen: Da müßte also der Mensch aufhören, Eigentümer zu sein, sowie er zu arbeiten aufhört. Das Eigentum des Produkts kann nimmermehr das Eigentum des zugrunde liegenden Stoffes mit sich führen."

Der wirkliche Proudhon:

"Der Arbeiter mag sich die Produkte seiner Arbeit aneignen, aber ich begreife nicht, daß das Eigentum der Produkte das der Materie nach sich zieht. Der Fischer, der an demselben Ufer mehr Fische als die übrigen Fischer zu fangen weiß, wird er durch diese Geschicklichkeit Eigentümer des Striches, worin er fischt? Wurde die Geschicklichkeit eines Jägers jemals als ein Eigentumstitel auf das Wild eines Kantons betrachtet? Ähnlich verhält es sich mit dem Ackerbauer. Um den *Besitz* in *Eigentum* zu verwandeln, ist *nocheine andere Bedingung* nötig als die bloße Arbeit, sonst würde der Mensch aufhören, Eigentümer zu sein, sobald er aufhören würde, Arbeiter zu sein."

Cessante causa cessat effectus. <Wenn die Ursache aufhört, hört die Wirkung auf.> Wenn der Eigentümer nur als Arbeiter Eigentümer ist, so hört er auf, Eigentümer zu sein, sobald er aufhört, Arbeiter zu sein.

"Nach dem *Gesetz* ist es daher die *Verjährung*, welche das Eigentum schafft; die *Arbeit* ist nur das sinnfällige Zeichen, der materielle Akt, wodurch die Okkupation sich *kundtut*."

"Das System der Aneignung durch die Arbeit", fährt Proudhon fort, "*widerspricht* also dem *Gesetz*; und wenn die Anhänger dieses Systems sich desselben zu bedienen vorschützen, um die Gesetze zu erklären, so *widersprechen* sie sich *selbst*."

Wenn ferner nach dieser Meinung z. B. die Urbarmachung des Landes "das vollständige Eigentum desselben schafft", so ist das eine *petitio prin-* <49> *cipii*. Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fähigkeit der Materie geschaffen ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigentum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie.

Der kritische Proudhon macht den *Gracchus Babeuf* zum Parteigänger der *Freiheit*, bei dem massenhaften Proudhon ist es ein Parteigänger der *Gleichheit* (*partisan de l'égalité*).

Der *kritische Proudhon*, der das Honorar *Homers* für die Iliade taxieren soll, sagt.

"Das Honorar, welches ich dem Homer gebe, und das, was er *mir leistet*, soll gleich sein. Wie ist der Wert seiner Leistung zu bestimmen?"

Der kritische Proudhon ist zu sehr über die nationalökonomischen Kleinigkeiten erhaben, um zu wissen, daß der *Wert* einer Sache und das, was sie einem andern *leistet*, sehr verschiedene Dinge sind. Der wirkliche Proudhon sagt:

"Das Honorar des Dichters soll gleich sein seinem *Produkt*, welches ist also der Wert dieses Produkts?"

Der wirkliche Proudhon unterstellt, daß die Iliade einen unendlichen Preis (oder Tauschwert, *prix*), der kritische, daß sie einen unendlichen *Wert* habe. Der wirkliche Proudhon stellt den Wert der Iliade, *ihren Wert imnationalökonomischen Sinne* (*valeur intrinsèque*), ihrem Tauschwert (*valeur échangeable*), der kritische Proudhon ihrem "innern Wert", nämlich ihrem Wert als Gedicht, den "Wert für den Umtausch" entgegen.

Der wirkliche Proudhon:

"Zwischen einer materiellen Belohnung und dem Talent existiert kein gemeinschaftliches Maß. In *dieser* Beziehung ist die Lage aller Produzenten gleich. Folglich ist jede Vergleichung unter ihnen und jede Vermögensklassifikation unmöglich." ("Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible.")

Der kritische Proudhon:

*Relativerweise* ist das Verhältnis der Produzenten gleich. Das Talent ... kann nicht materiell aufgewogen werden ... Jede Vergleichung der Produzenten untereinander, jede *äußerliche Auszeichnung* ist unmöglich."

Bei dem kritischen Proudhon muß

"der Mann der Wissenschaft sich *gleichfühlen* in der Gesellschaft, weil sein Talent und seine Einsicht *nur* ein Produkt der gesellschaftlichen Einsicht sind".

**<50>** Der wirkliche Proudhon spricht nirgends von den Gefühlen des Talents. Er sagt, das Talent müsse sich beugen unter das gesellschaftliche Niveau. Er behauptet ebensowenig, daß der Mann von Talent *nur* ein Produkt der Gesellschaft sei, er behauptet vielmehr:

"Der Mann von Talent hat dazu beigetragen, in sich selbst ein nützliches Werkzeug zu produzieren ... es gibt in ihm einen freien Arbeiter und ein akkumuliertes gesellschaftliches Kapital."

Der kritische Proudhon fährt fort:

"Er muß überdies der Gesellschaft dankbar sein dafür, daß sie ihn, damit er der Wissenschaft obliegen könne, von den übrigen Arbeiten entbindet."

Der wirkliche Proudhon nimmt nirgends zu der Dankbarkeit des Mannes von Talent seine Zuflucht. Er sagt:

"Der Künstler, der Gelehrte, der Poet empfangen ihre gerechte Belohnung dadurch allein, daß die Gesellschaft ihnen erlaubt, sich ausschließlich der Wissenschaft und der Kunst hinzugeben."

Schließlich bringt der kritische Proudhon das Wunder zuwege, daß eine Gesellschaft von 150 Arbeitern einen "*Marschall*", also wohl auch eine *Armee* erhalten kann. Bei dem wirklichen Proudhon ist der Marschall ein - "*Hufschmied*" (maréchal).

#### **Kritische Randglosse Nr. IV**

"Wenn er" (Proudhon) "einmal den Begriff des Salärs beibehält, wenn er einmal in der Gesellschaft eine Einrichtung sieht, die uns zu arbeiten gibt und uns dafür bezahlt, so kann er die Zeit um so weniger als das Maß für die Bezahlung annehmen, als er kurz

vorher, dem Hugo Grotius beistimmend, durchführt, daß die Zeit in Beziehung auf die Geltung eines Gegenstandes gleichgültig sei."

Hier ist der einzige Punkt, wo die kritische Kritik den Versuch macht, ihre Aufgabe zu lösen und dem Proudhon nachzuweisen, daß er vom nationalökonomischen Standpunkt aus falsch gegen die Nationalökonomie operiert. Hier *blamiert* sie sich in wahrhaft kritischer Weise.

Proudhon hatte mit Hugo Grotius übereinstimmend entwickelt, die Verjährung sei kein Titel, um den *Besitz* in Eigentum, um ein "Rechtsprinzip" in ein anderes zu verwandeln, so wenig wie die Zeit die Wahrheit, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, in die Wahrheit, daß sie gleich drei rechten sind, verwandeln kann.

<51> "Ihr werdet es nie zustande bringen", ruft Proudhon aus; "daß die Zeitdauer, die durch sich selbst nichts schafft, nichts wechselt, nichts modifiziert, den *Nutznießler* in einen *Eigentümer* verwandeln kann."

Herr Edgar schließt: Weil Proudhon sagte, die bloße Zeitdauer könne ein Rechtsprinzip nicht in ein anderes *verwandeln*, sie könne überhaupt für sich nichts wechseln, nichts modifizieren, darum begeht er eine Inkonsequenz, wenn er die *Arbeitszeit* zum Maß des nationalökonomischen *Wertes* des Arbeitsprodukts macht. Es gelingt Herrn Edgar, diese kritisch-kritische Bemerkung zustande zu bringen dadurch, daß er "valeur" <"Wert"> mit "Geltung" übersetzt und so auf die Geltung eines Rechtsprinzips wie auf den kommerziellen Wert eines Arbeitsprodukts in demselben Sinne anwenden kann. Es gelingt ihm, indem er die leere Zeitdauer mit der erfüllten Arbeitszeit identifiziert. Wenn Proudhon gesagt hätte, die Zeit könne eine Mücke nicht in einen Elefanten verwandeln, so könnte die kritische Kritik mit demselben Recht schließen: Also darf er die Arbeitszeit nicht zum Maß des Arbeitslohnes machen.

Daß die *Arbeitszeit*, welche die Produktion eines Gegenstandes *kostet*, zu den *Produktionskosten* des Gegenstandes gehört, daß die *Produktionskosten* eines Gegenstandes das sind, was er *kostet*, wofür er also, von den Einflüssen der *Konkurrenz* abstrahiert, *verkauft* werden kann, dieser Einsicht muß selbst die kritische Kritik sich bemächtigen können. Bei den Nationalökonomien gehört außer der Arbeitszeit und dem Material der Arbeit zu den Produktionskosten auch noch die Rente des Grundeigentümers, wie Zinsen und Gewinn des Kapitalisten. Letztere fallen bei Proudhon fort, weil das Privateigentum bei ihm fortfällt. Es bleiben also nur noch die Arbeitszeit und die Auslagen übrig. Proudhon, indem er die Arbeitszeit, das unmittelbare Dasein der menschlichen Tätigkeit als Tätigkeit, zum Maß des Arbeitslohnes und der Wertbestimmung des Produkts macht, macht die menschliche Seite zum Entscheidenden, wo in der alten Nationalökonomie die sachliche Macht des Kapitals und des Grundeigentums entschied, d.h. Proudhon setzt in noch nationalökonomischer, darum widerspruchsvoller Weise den Menschen wieder in seine Rechte ein. Wie richtig er vom Standpunkt der Nationalökonomie aus verfährt, mag man daraus ersehen, daß der Stifter der neuen Nationalökonomie, *Adam Smith*, gleich auf den ersten Seiten seines Werks "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" entwickelt, daß *vor* der Erfindung des Privateigentums, also unter der Voraussetzung der *Nichtexistenz des Privateigentums*, die *Arbeitszeit* das Maß <52> *des Arbeitslohnes* und des von ihm noch nicht unterschiedenen *Wertes des Arbeitsprodukts* war.

Die kritische Kritik unterstelle aber selbst einen Augenblick, Proudhon sei nicht von der Voraussetzung des Arbeitslohnes ausgegangen. Glaubt sie, daß *jemals die Zeit*, welche die Produktion eines Gegenstands erfordert, nicht ein wesentliches Moment in der "*Geltung*" des Gegenstandes sein, glaubt sie, daß die Zeit ihre *Kostbarkeit* verlieren werde?

In bezug auf die unmittelbar materielle Produktion wird die Entscheidung, ob ein Gegenstand produziert werden soll oder nicht, d.h. die Entscheidung über den *Wert* des Gegenstandes, wesentlich von der Arbeitszeit abhängen, die seine Produktion kostet. Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.

Und selbst was die *geistige* Produktion betrifft, muß ich nicht, wenn ich anders verständig verfare, bei dem Umfang, der Anlage und dem Plan eines geistigen Werks die Zeit, die zu seiner Produktion erforderlich ist, in Anschlag bringen? Ich setze mich sonst wenigstens der Gefahr aus, daß mein Gegenstand in der Idee nie zu einem Gegenstand in der Wirklichkeit wird, also nur den Wert eines imaginären Gegenstandes, d.h. *einen imaginären Wert* sich erwerben kann.

Die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Tätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form, wie sie hier z.B. die Bedeutung der Zeit für die *menschliche Arbeit* in ihre Bedeutung für den *Arbeitslohn*, für die Lohnarbeit verwandelt.

Herr Edgar fährt fort:

"Damit nun das Talent gezwungen werde, jenes Maß anzunehmen, *mißbraucht* Proudhon den Begriff des *freien Handels* und behauptet, der Gesellschaft und ihren einzelnen Mitgliedern stehe ja das Recht zu, die Erzeugnisse des Talents zurückzuweisen."

Dem Talent, das auf nationalökonomischem Grund und Boden bei den *Fourieristen* und *Saint-Simonisten* übertriebene *Horrorforderungen* macht und seine Einbildung von seinem unendlichen Wert als Maß an den *Tauschwert* seiner Produkte anlegt, antwortet Proudhon ganz so, wie die Nationalökonomie jeder Präntion eines Preises, der sich weit über den sogenannten natürlichen Preis, d.h. über die Produktionskosten des dargebotenen Gegenstands erheben will, antwortet - durch den freien Handel. Nur *mißbraucht* Proudhon nicht dieses Verhältnis im Sinn der Nationalökonomie, er unterstellt vielmehr als wirklich, was bei den Nationalökonomien nur nominell und illusorisch ist, *die Freiheit* der kontrahierenden Teile.

#### **Charakterisierende Übersetzung Nr. IV**

<53> Der kritische Proudhon reformiert schließlich die *französische Gesellschaft*, indem er ebensosehr die französischen Proletarier als die französische Bourgeoisie umschafft.

Den französischen Proletariern spricht er die "*Kraft*" ab, weil der wirkliche Proudhon ihnen den Mangel an *Tugend* (*vertu*) vorwirft. Er macht ihre *Geschicklichkeit* zur Arbeit zu einer problematischen Geschicklichkeit - "ihr seid *vielleicht* zur Arbeit geschickt" - , weil der wirkliche Proudhon ihr Geschick zur Arbeit unbedingt anerkennt (*prompts au travail vous etes <behend bei der Arbeit seid ihr> etc.*). Er verwandelt die

französischen Bourgeois in *geistlose* Bürger, wo der wirkliche Proudhon die unedlen bourgeois (bourgeois ignobles) den gebrandmarkten Edlen (nobles flétris) entgegenstellt. Er verwandelt den Bourgeois aus einem juste-milieu-Bürger (bourgeois juste-milieu) in "unsere *guten* Bürger", wofür sich die französische Bourgeoisie bei ihm bedanken mag. Wo der wirkliche Proudhon daher den "bösen Willen" (la malveillance de nos bourgeois) der französischen Bourgeois "wachsen" läßt, läßt er konsequenterweise die *"Sorglosigkeit"* unserer Bürger wachsen. Der Bourgeois des wirklichen Proudhon ist so wenig sorglos, daß er sich selbst zuruft: "N'ayons pas peur! N'ayons pas peur!" <"Laßt uns keine Furcht haben! Laßt uns keine Furcht haben!"> So spricht einer, der sich die Furcht und die Sorge wegräsonieren will.

Die kritische Kritik hat in der Schöpfung des kritischen Proudhon durch die Übersetzung des wirklichen Proudhon der Masse offenbart, was eine kritisch vollendete Übersetzung ist. Sie hat eine Anweisung gegeben zu der "Übersetzung, wie sie sein soll". Sie bekämpft daher mit Recht die schlechten, massenhaften Übersetzungen:

"Das deutsche Publikum will die buchhändlerische Ware zu einem Spottpreise, der Verleger will also eine billige Übersetzung, der Übersetzer will bei seiner Arbeit nicht verhungern, er kann sie sogar nicht mit reiflicher Bedächtigkeit" (mit aller Ruhe des Erkennens) "machen, weil der Verleger durch schnelle Lieferung der Übersetzungen Konkurrenten den Rang ablaufen muß; ja sogar der Übersetzer muß die Konkurrenz fürchten, muß fürchten, daß ein anderer sich erbiere, die Ware billiger und schneller herzustellen - und so diktiert er sein Manuskript irgendeinem armen Schreiber frisch drauflos - und zwar diktiert er so schnell wie möglich. damit er nicht den nach Stunden gezahlten Schreiberlohn umsonst gebe - überfroh, wenn er am nächsten Tag den mahnenden Setzer gehörig befriedigen kann. Übrigens sind die <54> Übersetzungen, mit denen man uns überflutet, nur ein Ausruck der jetzigen *Impotenz* der deutschen Literatur" etc. (Heft VIII, p. 54, "Allgemeine Literatur-Zeitung".)

### **Kritische Randglosse Nr. V**

"Dem Beweise für die Unmöglichkeit des Eigentums, welchen Proudhon daraus führt, daß die Menschheit sich besonders durch das Zinsen- und Profitsystem und durch die Unverhältnismäßigkeit der Konsumtion zur Produktion aufzehre, fehlt das Gegenstück, die Aufweisung nämlich, daß das Privateigentum <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": wie das Eigentum> historisch möglich sei."

Die kritische Kritik besitzt den glücklichen Instinkt, auf Proudhons Entwicklungen über das Zinsen- und Profitsystem usw., d.h. auf die bedeutendsten Entwicklungen Proudhons, nicht einzugehn. An diesem Punkte kann nämlich die Kritik Proudhons auch selbst zum Schein nicht mehr geliefert werden ohne ganz positive Kenntnisse über die Bewegung des Privateigentums. Die kritische Kritik sucht sich für ihre Ohnmacht durch die Bemerkung zu entschädigen, daß Proudhon nicht den Beweis für die historische Möglichkeit des Eigentums geliefert hat. Warum verlangt die nichts als Worte gebende Kritik, daß andere ihr *alles* geben?

"Proudhon beweist die Unmöglichkeit des Eigentums daraus, daß der Arbeiter sein Produkt aus dem Lohn seiner Arbeit nicht wiederkaufen könne. Proudhon gibt den erschöpfenden Grund hiefür an, indem er das Wesen des Kapitals herbeiholt. Der Arbeiter kann sein Produkt nicht wiederkaufen, weil es stets ein gemeinschaftliches, er selbst aber nichts als ein einzelner bezahlter Mensch ist."

Herr Edgar hätte im Gegensatz zur Proudhonschen Deduktion sich noch erschöpfender dahin äußern können, daß der Arbeiter sein Produkt nicht wiederkaufen *kann*, weil er es überhaupt *wiederkaufen* muß. In der Bestimmung des Kaufens ist es schon enthalten, daß er sich zu seinem Produkt als einem ihm abhanden gekommenen, entfremdeten Gegenstand verhält. Der erschöpfende Grund des Herrn Edgar erschöpft unter anderen nicht, warum der Kapitalist, der selbst *nichts* als ein *einzelner* Mensch und dazu ein durch den Profit und die Zinsen *bezahlter* Mensch ist, nicht nur das Produkt der Arbeit, sondern noch mehr als dieses Produkt wiederkaufen kann. Um dies zu erklären, wird Herr Edgar das Verhältnis von Arbeit und Kapital erklären, d.h. das Wesen des Kapitals herbeiholen müssen.

Die angeführte kritische Stelle zeigt in der sinnfälligsten Weise, wie die kritische Kritik das, was sie soeben aus einem Schriftsteller gelernt hat, sogleich benutzt, um es als selbsterfundene Weisheit gegen denselben Schrift- <55> steller mit einer kritischen Wendung geltend zu machen. Aus Proudhon selbst hat nämlich die kritische Kritik den von Proudhon nicht angegeben und von Herrn Edgar angegebenen Grund geschöpft. Proudhon sagt:

"Divide et impera ... trennt die Arbeiter voneinander, und es ist sehr möglich daß der Taglohn, der jedem Einzelnen gezahlt wird, den Wert jeden individuellen Produkts übersteigt; aber das ist es nicht. worum es sich handelt ... Wenn ihr alle individuellen Kräfte gezahlt habt, so habt ihr noch nicht die Kollektivkraft gezahlt."

Proudhon machte *zuerst* darauf aufmerksam, daß die Summe der Saläre der einzelnen Arbeiter, selbst wenn jede individuelle Arbeit vollständig bezahlt würde, nicht die Kollektivkraft zahlt, welche sich in ihrem Produkt vergegenständigt, daß also der Arbeiter nicht als ein *Teil* der *gemeinschaftlichen Arbeitskraft* bezahlt wird, was Herr Edgar dahin travestiert, daß der Arbeiter *nichts* als ein einzelner, bezahlter Mensch ist. Die kritische Kritik macht also *einen allgemeinen* Gedanken Proudhons gegen die weitere *konkrete* Entwicklung geltend, die derselbe Proudhon demselben Gedanken gibt. Sie bemächtigt sich dieses Gedankens in kritischer Weise und spricht in folgendem Satze das Geheimnis des *kritischen Sozialismus* aus:

"Der heutige Arbeiter *denkt* nur an sich, d.h. er läßt sich für seine Person bezahlen. Er *selber* ist es, der die ungeheure und unermeßliche Kraft, welche aus seinem Zusammenwirken mit andern Kräften entsteht, nicht in Anschlag bringt."

Der kritischen Kritik zufolge liegt das ganze Übel nur am "*Denken*" der Arbeiter. Nun haben zwar die englischen und französischen Arbeiter Assoziationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als *Arbeiter*, sondern ihre Bedürfnisse als *Menschen* den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden, worin sie überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die "ungeheure" und "unermeßbare" Kraft äußern, welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht. Aber diese *massenhaften*, kommunistischen Arbeiter, welche in den Ateliers <Werkstätten> von Manchester und Lyon z.B. tätig sind, glauben nicht durch "reines *Denken*" ihre Industrieherrn und ihre eigne praktische Erniedrigung wegräsonieren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich den *Unterschied* zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen *Bewußtsein* und *Leben*. Sie wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden <56> müssen, damit nicht nur

im *Denken*, im *Bewußtsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik belehrt sie dagegen, daß sie in der Wirklichkeit aufhören, Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn sie im Gedanken aufhören, sich als Lohnarbeiter zu gelten, und dieser überschwenglichen Einbildung gemäß sich nicht mehr für ihre Person bezahlen lassen. Als absolute Idealisten, als ätherische Wesen können sie hinterher auch natürlich vom Äther des reinen Gedankens leben. Die kritische Kritik belehrt sie, daß sie das wirkliche Kapital aufheben, wenn sie die Kategorie des Kapitals im *Denken* überwältigen, daß sie sich *wirklich* verändern und zu wirklichen Menschen machen, wenn sie ihr "*abstraktes Ich*" im Bewußtsein verändern und jede *wirkliche* Veränderung ihres wirklichen Daseins, der wirklichen Bedingungen ihres Daseins, d.h. also ihres *wirklichen Ichs*, als eine unkritische Operation verschmähen. Der "*Geist*", der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduziert natürlich auch alle menschliche Tätigkeit und Praxis auf den dialektischen Denkprozeß der kritischen Kritik. Eben das unterscheidet *ihren* Sozialismus von dem *massenhaften* Sozialismus und Kommunismus.

Nach seinen großen Entwicklungen muß Herr Edgar natürlich der Kritik Proudhons "das Bewußtsein absprechen".

"Proudhon will aber auch praktisch sein." "Er glaubt eben erkannt zu haben." "Und doch", ruft die Ruhe des Erkennens triumphierend aus, "wir müssen ihm auch jetzt noch die *Ruhe des* Erkennens absprechen." "Wir nehmen einige Stellen, um zu zeigen, wie wenig er seine Stellung zur Gesellschaft durchdacht hat."

Wir werden später noch einige Stellen aus den Werken der kritischen Kritik nehmen (siehe die Armenbank und die Musterwirtschaft), um zu zeigen, wie sie die allerersten nationalökonomischen Verhältnisse noch nicht kennengelernt, viel weniger durchdacht hat und also mit dem ihr eigentümlichen kritischen Takt sich dazu berufen fühlte, den Proudhon ihrer Beurteilung zu unterwerfen.

Nachdem nun der kritischen Kritik als der Ruhe des Erkennens *die massenhaften "Gegensätze anheimgefallen"* sind, nachdem sie aller Wirklichkeit unter der Form von Kategorien sich bemächtigt und alle menschliche Tätigkeit in die spekulative Dialektik aufgelöst hat, werden wir sie aus der spekulativen Dialektik die Welt wiedererzeugen sehen. Es versteht sich, daß die Wunder der kritisch spekulativen Welterschöpfung, sollen sie anders nicht "entweicht" werden, der profanen Masse nur unter der Form von *Mysterien* mitgeteilt werden können. Die kritische Kritik tritt daher in der Inkarnation Wischnu-Szeliga als *Geheimniskrämer* auf.

## V. KAPITEL

### Die "kritische Kritik" als Geheimniskrämer oder die "kritische Kritik" als Herr Szeliga

<57> Die "kritische Kritik" in der Inkarnation *Szeliga-Wischnu* liefert eine Apotheose der "Mystères de Paris". Eugen Sue wird für einen "kritischen Kritiker" erklärt. Sobald er dies erfährt, kann er ausrufen wie der Bourgeois gentilhomme im Molière:

"Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela."

<"Meiner Treu, seit mehr als vierzig Jahren spreche ich Prosa. ohne es zu wissen: und ich bin Ihnen aufs höchste verbunden das Sie mich darüber belehrt haben.">

Herr Szeliga schickt seiner Kritik einen *ästhetischen* Prolog voraus.

"Der ästhetische Prolog" erklärt die allgemeine Bedeutung des "kritischen" Epos und namentlich der "Mysteres de Paris" dahin:

"Das Epos schafft den Gedanken, daß die Gegenwart an sich nichts sei, auch nicht bloß" - *nichts* auch nicht bloß! - "die ewige *Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft*, sondern" - nichts, auch nicht bloß, sondern - "sondern der immer *wiederzusammenzufügende Riß*, der die *Unsterblichkeit* von der Vergänglichkeit trennt ... *Dies* ist die *allgemeine Bedeutung* der 'Geheimnisse von Paris'."

Der "ästhetische Prolog" behauptet ferner, daß "der *Kritiker*, wenn er wolle, auch *Dichter* sein könne".

Herrn Szeligas ganze Kritik wird diese Behauptung beweisen. Sie ist in allen ihren Momenten "*Dichtung*".

Sie ist auch ein Produkt der "*freien Kunst*", wie letztere von dem "ästhetischen Prolog" bestimmt wird, d.h., sie "erfindet *ganz was Neues, absolut noch nie Dagewesenes*".

Sie ist endlich sogar ein *kritisches Epos*, denn sie ist ein "immer wieder *zusammenzufügender Riß*", der die "Unsterblichkeit" - die kritische Kritik des Herrn Szeliga - von der "Vergänglichkeit", dem Roman des Herrn Eugen Sue, "trennt".

### **1. "Das Geheimnis der Verwilderung in der Zivilisation" und "das Geheimnis der Rechtslosigkeit im Staate"**

<58> *Feuerbach* hat bekanntlich die christlichen Vorstellungen der Inkarnation, der Dreieinigkeit, der Unsterblichkeit etc. als das Geheimnis der Inkarnation, das Geheimnis der Dreieinigkeit, das Geheimnis der Unsterblichkeit gefaßt. Herr Szeliga faßt alle jetzigen Weltzustände als Geheimnisse. Wenn aber *Feuerbach wirkliche Geheimnisse* enthüllt hat, so verwandelt Herr *Szeliga* wirkliche *Trivialitäten* in *Geheimnisse*. Seine Kunst besteht nicht darin, das Verborgene zu enthüllen, sondern das Enthüllte zu verbergen.

So erklärt er die Verwilderung (die Verbrecher) innerhalb der Zivilisation wie die Rechtslosigkeit und Ungleichheit im Staat für *Geheimnisse*. Die sozialistische Literatur, welche diese Geheimnisse verraten hat, ist also für Herrn Szeliga entweder ein Geheimnis geblieben, oder er möchte die bekanntesten Resultate derselben in das Privatgeheimnis der "kritischen Kritik" verwandeln.

Wir brauchen daher nicht auf Herrn Szeligas Auseinandersetzung über diese Geheimnisse näher einzugehen. Wir heben nur einige Glanzpunkte hervor.

"Vor dem Gesetz und dem Richter ist alles *gleich*, hoch und niedrig. reich und arm. Dieser Satz steht ganz oben im Glaubensbekenntnis *des Staats*."

Des Staats? Das Glaubensbekenntnis der meisten Staaten beginnt im Gegenteil damit, hoch und niedrig, reich und arm vor dem *Gesetz ungleich* zu setzen.

"Der Steinschneider Morel spricht in seiner naiven Rechtschaffenheit das Geheimnis" (nämlich das Geheimnis des Gegensatzes von arm und reich) "sehr klar aus; er sagt: Wenn es die Reichen nur wüßten! Wenn es die Reichen nur wüßten! Das Unglück besteht darin, daß sie nicht wissen, was Armut ist."

Herr Szeliga weiß nicht, daß Engen Sue aus Höflichkeit gegen die französische Bourgeoisie einen *Anachronismus* begeht, wenn er das Motto der Bürger aus der Zeit Ludwigs XIV.: "Ah! si le roi le savait!" <"Ah! wenn es der König wüßte!"> in der modifizierten Form: "Ah si le riche le savait!" <"Ah! wenn es der Reiche wüßte!"> dem Arbeiter Morel aus der Zeit der Charte vérité in den Mund legt. In England und Frankreich wenigstens hat dies *naive* Verhältnis zwischen reich und arm aufgehört. Die wissenschaftlichen Repräsentanten des Reichtums, die Nationalökonomien, haben hier eine sehr detaillierte Einsicht in das physische und moralische <59> Elend der Armut verbreitet. Zum Ersatz haben sie bewiesen, daß es bei diesem Elend sein Bewenden haben müsse, weil es bei den heutigen Zuständen sein Bewenden haben müsse. Ja sie haben in ihrer Sorglichkeit sogar die *Proportionen* berechnet, worin die Armut zum Wohl des Reichtums und zu ihrem eignen Wohl sich durch Todesfälle dezimieren muß.

Wenn Eugen Sue Kneipen, Schlupfwinkel und Sprache der *Verbrecher* schildert, so entdeckt Herr Szeliga das "*Geheimnis*", daß es dem "Verfasser" nicht um die Schilderung dieser Sprache und dieser Schlupfwinkel zu tun ist, sondern darum,

"das Geheimnis der Triebfedern zum Bösen etc. kennen zu lehren". "An den Orten des lebendigsten Verkehrs ... sind die Verbrecher ja gerade zu *Hause*."

Was würde ein Naturforscher dazu sagen, wenn man ihm bewiese, die Zelle der Biene interessiere ihn nicht als Bienzelle, sie sei kein Geheimnis für den, der sie nicht studiert hat, weil die Biene "ja grade" in der freien Luft und auf der Blume "erst recht zu Hause sei"? In den Schlupfwinkeln der Verbrecher und der Verbrechersprache spiegelt sich der Charakter des Verbrechers ab, sie sind ein Stück von seinem Dasein, ihre Schilderung gehört zu seiner Schilderung, wie die Schilderung der petite maison <des Hauses für geheime Vergnügungen> zur Schilderung der femme galante <gefälligen Dame> gehört.

Die Schlupfwinkel der Verbrecher sind ein solches "Geheimnis" nicht nur für die Pariser überhaupt, sondern sogar für die Pariser Polizei, daß noch in diesem Augenblicke helle und breite Straßen in der Cité gebrochen werden, um der Polizei diese Winkel zugänglich zu machen.

Endlich erklärt Engen Sue selbst, daß er bei den obenerwähnten Schilderungen "sur la curiosité craintive" <"auf die ängstliche Neugierde"> der Leser rechne. Herr Engen Sue hat in allen seinen Romanen auf diese ängstliche Neugierde der Leser gerechnet. Man erinnere sich nur an Atar Gull, den Salamandre, Plick und Plock etc.

## 2. Das Geheimnis der spekulativen Konstruktion

Das Geheimnis der kritischen Darstellung der "Mystères de Paris" ist das Geheimnis der spekulativen, der Hegelschen Konstruktion. Nachdem Herr Szeliga die "Verwilderung innerhalb der Zivilisation" und die Rechtslosigkeit im Staat für "Geheimnisse" erklärt,

d.h. in die Kategorie "das Geheimnis" aufgelöst hat, läßt er nun "das Geheimnis" seinen spekulativen <60> *Lebenslauf* beginnen. Wenige Worte werden hinreichen, um die spekulative Konstruktion im *allgemeinen* zu charakterisieren. Die Behandlung der "Mystères de Paris" durch Herrn Szeliga wird die Anwendung im *einzelnen* geben.

Wenn ich mir aus den wirklichen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln die allgemeine Vorstellung "*Frucht*" bilde, wenn ich weitergehe und mir *einbilde*, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung "*dieFrucht*" ein außer mir existierendes Wesen, ja das *wahre* Wesen der Birne, des Apfels etc. sei, so erkläre ich - *spekulativ* ausgedrückt - "*die Frucht*" für die "*Substanz*" der Birne, des Apfels, der Mandel etc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich, Birne, dem Apfel sei es unwesentlich, Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschauliches Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahierte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, "*die Frucht*". Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel etc. für bloße Existenzweisen, *Modi* "*der Frucht*". Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand *unterscheidet* allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgültig. Sie sieht in dem Apfel *dasselbe* wie in der Birne und in der Birne *dasselbe* wie in der Mandel, nämlich "*die Frucht*". Die besondern wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen "*die Substanz*", "*die Frucht*" ist.

Man gelangt auf diese Weise zu keinem besondern *Reichtum* an *Bestimmungen*. Der Mineraloge, dessen ganze Wissenschaft sich darauf beschränkt, daß alle Mineralien in Wahrheit *das* Mineral sind, wäre ein Mineraloge - in *seiner Einbildung*. Bei jedem Mineral sagt der spekulative Mineraloge "*das* Mineral", und seine Wissenschaft beschränkt sich darauf, dies Wort so oft zu wiederholen, als es wirkliche Minerale gibt.

Die Spekulation, welche aus den verschiedenen wirklichen Früchten *eine* "Frucht" der Abstraktion - *die* "Frucht" gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgendeine Weise versuchen, *vonder* "Frucht", von der *Substanz* wieder zu den wirklichen *verschiedenartigen* profanen Früchten, zu der Birne, dem Apfel, der Mandel etc. zurückzukommen. So leicht es nun ist, aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung "*dieFrucht*" zu erzeugen, so schwer ist es, aus der abstrakten Vorstellung "*die Frucht*" wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich, von einer Abstraktion zu dem *Gegenteil* der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht *aufgebe*.

Der spekulative Philosoph gibt daher die Abstraktion *der* "Frucht" wieder auf, aber er gibt sie auf eine spekulative, mystische Weise auf, nämlich mit dem <61> Schein, als ob er sie *nicht* aufgebe. Er geht daher auch wirklich nur zum Schein über die Abstraktion hinaus. Er rätsoniert etwa wie folgt:

Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts anders als "*die Substanz*", "*die Frucht*" sind, so fragt es sich, wie kommt es, daß "*die Frucht*" sich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieser *Schein* der *Mannigfaltigkeit*, der meiner spekulativen Anschauung von der *Einheit*, von "*der Substanz*", von "*der Frucht*" so sinnfällig widerspricht?

Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil "*die Frucht*" kein totes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist. Die Verschiedenheit der profanen Früchte ist nicht nur

für *meinen* sinnlichen Verstand, sondern für "*die Frucht*" *selbst*, für die spekulative Vernunft, von Bedeutung. Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der "*einen Frucht*", sie sind Kristallisationen, welche "*die Frucht*" selbst bildet. Also z.B. in dem Apfel gibt sich "*die Frucht*" ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein. Man muß also nicht mehr sagen, wie auf dem Standpunkt der Substanz: die Birne ist "*die Frucht*", der Apfel ist "*die Frucht*", die Mandel ist die Frucht", sondern vielmehr: "*die Frucht*" setzt sich als Birne, "*die Frucht*" setzt sich als Apfel, "*die Frucht*" setzt sich als Mandel, und die Unterschiede, welche Apfel, Birne, Mandel voneinander trennen, sind eben die Selbstunterscheidungen "*der Frucht*" und machen die besondern Früchte eben zu unterschiednen Gliedern im Lebensprozesse "*der Frucht*". "*Die Frucht*" ist also keine inhaltslose, unterschiedslose Einheit mehr, sie ist die Einheit als *Allheit*, als "*Totalität*" der Früchte, die eine "*organisch gegliederte Reihenfolge*" bilden. In jedem Glied dieser Reihenfolge gibt "*die Frucht*" sich ein entwickelteres, ausgesprocheneres Dasein, bis sie endlich als die "Zusammenfassung" aller Früchte zugleich die lebendige *Einheit* ist, welche jeder derselben ebenso in sich aufgelöst enthält als aus sich erzeugt, wie z.B. alle Glieder des Körpers beständig in Blut sich auflösen und beständig aus dem Blut erzeugt werden.

Man sieht: wenn die christliche Religion nur von *einer* Inkarnation Gottes weiß, so besitzt die spekulative Philosophie soviel Inkarnationen, als es Dinge gibt, wie sie hier in jeder Frucht eine Inkarnation der Substanz, der absoluten Frucht besitzt. Das Hauptinteresse für den spekulativen Philosophen besteht also darin, die *Existenz* der wirklichen profanen Früchte zu erzeugen und auf geheimnisvolle Weise zu sagen, daß es Äpfel, Birnen, Mandeln und Rosinen gibt. Aber die Äpfel, Birnen, Mandeln und Rosinen, die wir in der spekulativen Welt wiederfinden, sind nur mehr *Scheinäpfel*, *Scheinbirnen*, **<62>** *Scheinmandeln* und *Scheinrosinen*, denn sie sind Lebensmomente "*der Frucht*", dieses abstrakten *Verstandeswesens*, also selbst abstrakte *Verstandeswesen*. Was sich daher in der Spekulation freut, ist, alle wirklichen Früchte wiederzufinden, aber als Früchte, die eine höhere mystische Bedeutung haben, die, aus dem Äther deines Gehirns und nicht aus dem materiellen Grund und Boden herausgewachsen, die Inkarnationen "*der Frucht*", des *absoluten Subjekts* sind. Wenn du also aus der Abstraktion, dem *übernatürlichen* Verstandeswesen, "*die Frucht*", zu den wirklichen *natürlichen* Früchten zurückkehrst, so gibst du dagegen den natürlichen Früchten auch eine übernatürliche Bedeutung und verwandelst sie in lauter Abstraktionen. Dein Hauptinteresse ist es eben, die *Einheit* "*der Frucht*" in allen diesen ihren Lebensäußerungen, dem Apfel, der Birne, der Mandel, nachzuweisen, also den *mystischen Zusammenhang* dieser Früchte, und wie in jeder derselben "*die Frucht*" sich *stufenweise* verwirklicht und *notwendig*, z.B. aus ihrem Dasein als Rosine, zu ihrem Dasein als Mandel fortgeht. Der Wert der profanen Früchte besteht daher auch *nicht mehr* in ihren *natürlichen* Eigenschaften, *sondern* in ihrer *spekulativen* Eigenschaft, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse "*der absoluten Frucht*" einnehmen.

Der gewöhnliche Mensch glaubt nichts Außerordentliches zu sagen, wenn er sagt, daß es Äpfel und Birnen gibt. Aber der Philosoph, wenn er diese Existenzen auf spekulative Weise ausdrückt, hat etwas *Außerordentliches* gesagt. Er hat ein *Wunder* vollbracht, er hat aus dem unwirklichen *Verstandeswesen* "*die Frucht*" die wirklichen *Naturwesen*, den Apfel, die Birne etc. erzeugt, d.h. er hat aus seinem eignen *abstrakten* Verstand, den er sich als ein absolutes Subjekt außer sich, hier als "*die Frucht*" vorstellt, diese Früchte *geschaffen*, und in jeder Existenz, die er ausspricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.

Es versteht sich, daß der spekulative Philosoph diese fortwährende Schöpfung nur zuwege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anschauung sich vorfindende Eigenschaften des Apfels, der Birne etc. als von ihm *erfundene* Bestimmungen einschleibt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln, die *Namen* der wirklichen Dinge gibt; indem er endlich seine eigne Tätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die *Selbsttätigkeit* des absoluten Subjekts, "*der Frucht*", erklärt.

Diese Operation nennt man in spekulativer Redeweise: die *Substanz* als *Subjekt*, als inneren *Prozeß* als *absolute Person* begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der *Hegelschen Methode*.

Es war nötig, diese Bemerkungen voranzuschicken, um Herrn Szeliga begreiflich zu machen. Wenn Herr Szeliga bisher wirkliche Verhältnisse, wie **<63>** z.B. das Recht und die Zivilisation, in die Kategorie des Geheimnisses aufgelöst und so "das Geheimnis" zur Substanz gemacht hat, so erhebt er sich jetzt erst auf die wahrhaft spekulative, auf die *Hegelsche* Höhe und verwandelt "das Geheimnis" in ein selbständiges Subjekt, das sich in den wirklichen Zuständen und Personen *inkarniert* und dessen Lebensäußerungen Gräfinnen, Marquisen, Grisetten, Portiers, Notare, Charlatans und Liebesintrigen, Bälle, hölzerne Türen etc. sind. Nachdem er die Kategorie "das Geheimnis" aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt aus dieser Kategorie.

Um so *augenscheinlicher* werden sich die Geheimnisse der *spekulativen Konstruktion* in Herrn Szeligas Darstellung enthüllen, als er unbestreitbar einen *doppelten* Vorzug vor *Hegel* hat. Einmal weiß Hegel den Prozeß, wodurch der Philosoph mittelst der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum andern übergeht, mit sophistischer Meisterschaft als Prozeß des imaginierten Verstandeswesens selbst, des absoluten Subjekts, darzustellen. Dann aber gibt Hegel sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine *wirkliche*, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung *innerhalb* der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten.

Bei Herrn Szeliga fallen beide Schwierigkeiten weg. Seine Dialektik ist ohne alle Heuchelei und Verstellung. Er macht sein Kunststück mit einer lobenswerten Ehrlichkeit und der biedermännigsten Gradheit. Dann aber entwickelt er *nirgendwo* einen *wirklichen Inhalt*, so daß bei ihm die spekulative Konstruktion ohne alles störende Beiwerk, ohne alle doppelsinnige Verhüllung in ihrer nackten Schöne zu dem Auge spricht. Bei Herrn Szeliga zeigt es sich auch glänzend, wie die Spekulation einerseits scheinbar frei aus sich heraus ihren Gegenstand *a priori* *<von vornherein>* schafft, andererseits aber, eben weil sie die vernünftige und natürliche Abhängigkeit vom *Gegenstand* wegsophistisieren will, in die unvernünftigste und unnatürlichste *Knechtschaft* unter den Gegenstand gerät, dessen zufälligste, individuellste Bestimmungen sie als absolut notwendig und allgemein konstruieren muß.

### 3. "Das Geheimnis der gebildeten Gesellschaft"

Nachdem Eugen Sue uns durch die niedrigsten Schichten der Gesellschaft, z.B. die Verbrecherkneipen, geführt hat, versetzt er uns in die haute volée, auf einen *Ball* im Quartier Saint-Germain.

<64> Herr Szeliga konstruiert diesen *Übergang* wie folgt:

"Das Geheimnis sucht sich der Betrachtung mit einer ... Wendung zu entziehen, bisher stand es als das absolut Rätselhafte, aller Halt- und Faßbarkeit Entschlüpfende, Negative, dem Wahrhaften, Realen, Positiven gegenüber, jetzt zieht es sich in dasselbe als dessen *unsichtbaren Inhalt* hinein. Damit gibt es aber auch die unbedingte Möglichkeit <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": Unmöglichkeit>, erkannt zu werden, auf."

"Das Geheimnis", welches bisher dem "Wahrhaften", "Realen", "Positiven", nämlich dem Recht und der Bildung gegenüberstand, "zieht sich jetzt in dasselbe", nämlich in die Region der Bildung hinein. Daß die haute volée die ausschließliche Region der Bildung ist, ist ein mystère <Geheimnis>, wenn nicht *von*, so doch *für* Paris. Herr Szeliga geht nicht von den Geheimnissen der Verbrecherwelt zu den Geheimnissen der aristokratischen Gesellschaft über, sondern "das Geheimnis" wird der "unsichtbare Inhalt" der gebildeten Gesellschaft, ihr *eigentliches Wesen*. Es ist "*keine neue Wendung*" des Herrn Szeliga, um weitere Betrachtungen anknüpfen zu können, sondern "das Geheimnis" nimmt diese "neue Wendung", um *sich* der Betrachtung zu entziehen.

Herr Szeliga, ehe er wirklich dem Eugen Sue dahin folgt, wohin ihn sein Herz treibt, nämlich auf den aristokratischen Ball, gebraucht vorher noch die *heuchlerischen* Wendungen der Spekulation, die *a priori* konstruiert.

"Freilich ist *vorauszusehn*, welch ein festes Gehäuse *sich* 'das Geheimnis' zu seiner Verhüllung wählen wird, und *in der Tat, es scheint*, als sei es eine *unüberwindliche Undurchdringlichkeit ...* daß ... läßt sich *daraus erwarten*, daß *überhaupt ... dennoch* ist ein neuer Versuch, den Kern auszubrechen, *hier unerläßlich*."

Genug, Herr Szeliga ist so weit, daß das

"*metaphysische* Subjekt, *das* Geheimnis - jetzt leicht, ungeniert, kokett auftritt".

Um nun die aristokratische Gesellschaft in ein "Geheimnis" zu verwandeln, stellt Herr Szeliga einige Reflexionen über die "*Bildung*" an. Er setzt lauter Eigenschaften der aristokratischen Gesellschaft voraus, die kein Mensch in ihr sucht, um hinterher das "Geheimnis" zu finden, daß sie diese Eigenschaften nicht besitzt. Er gibt sodann diese Entdeckung für das "Geheimnis" der gebildeten Gesellschaft aus. So fragt sich Herr Szeliga z.B., ob "die *allgemeine Vernunft*" - etwa die spekulative Logik? - den Inhalt ihrer "*geselligen Unterhaltungen*" bilde, ob "der *Rhythmus* und das *Maß* der Liebe *allein*" sie zu einem "harmonischen Ganzen macht", ob das, "was wir *all-*  
<65> *gemeine Bildung* nennen, die Form des *Allgemeinen, Ewigen, Idealen* ist", d.h. ob das, was wir Bildung nennen, eine metaphysische Einbildung ist? Auf seine Fragen hat Herr Szeliga leicht *a priori* prophezeien:

"Daß die Antwort *übrigens* verneinend ausfallen werde ... läßt sich *erwarten*."

In dem Roman Eugen Sues ist der Übergang aus der niedrigen in die vornehme Welt ein gewöhnlicher Romanübergang. Die *Verkleidungen Rudolphs*, Fürsten von Geroldstein <In Eugen Sues Roman "Die Geheimnisse von Paris": Geroldstein> führen ihn in die unteren Schichten der Gesellschaft, wie sein Rang ihm die höhern Kreise derselben zugänglich macht. Auf dem Wege nach dem aristokratischen Ball sind es auch keinesweges die Kontraste der jetzigen Weltzustände, worüber er reflektiert; es sind seine *eigenen* kontrastierenden Vermummungen, die ihm *pikant* erscheinen. Er teilt seinen gehorsamsten Begleitern mit, wie überaus interessant er sich selbst in den verschiedenen Situationen finde.

"Je trouve", sagt er, "assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'établant dans un bouge de la rue aux Fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis a Madame Pipelet, et ce soir ... un des privilégiés per la grâce de dieu, qui règnent sur ce monde."

<"Ich finde etwas pikantes in diesen Kontrasten: eines Tages Fächermacher in einer gemeinen Kneipe in der Bohnenstraße, diesen Morgen Kommis, der der Frau Pipelet ein Glas Likör anbietet, und heute abend einer der Bevorzugten, die von Gottes Gnaden über die Welt hienieden herrschen.">

Auf den Ball eingeführt, singt die kritische Kritik:

Sinn und Verstand vergeht mir schier,  
Seh ich mich unter Potentaten hier!

Sie ergießt sich in *Dithyramben* wie folgt:

"Hier ist Sonnenglanz in die Nacht, Frühlingsgrün und die Pracht des Sommers in den Winter hineingezaubert. Wir fühlen uns sogleich in der Stimmung, an das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen zu glauben, zumal wenn Schönheit und Grazie die Überzeugung unterstützen, daß wir uns in der unmittelbaren Nähe von Idealen befinden."(!!!)

Unerfahrer, leichtgläubiger, *kritischer Landpfarrer!* Nur deine kritische Einfalt kann sich von einem eleganten Pariser Ballsaal sogleich in die abergläubige "Stimmung versetzen lassen", an "das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen" zu glauben und in Pariser Löwinnen "unmittelbare Ideale", leibhafte Engel zu erblicken!

<66> In seiner salbungsvollen Naivität belauscht der kritische Pfarrer die zwei "schönsten unter den Schönen", die Clémence von Harville und die Gräfin Sarah MacGregor. Man errate, was er von ihnen "*ablauschen*" will:

"auf welche Weise wir den *Segen* geliebter Kinder, die ganze *Fülle* des Glücks eines Gatten zu sein, fähig sein können"! ... "Wir hören ... wir staunen... wir trauen unseren Ohren nicht."

Wir empfinden eine geheime Schadenfreude, wenn der lauschende Pastor enttäuscht wird. Die Damen unterhalten sich weder von "dem Segen" noch "von der Fülle", noch von der "allgemeinen Vernunft", es ist vielmehr "auf eine Untreue gegen den Gatten der Frau von Harville abgesehen".

Über die eine der Damen, die Gräfin MacGregor, erhalten wir folgenden naiven Aufschluß:

Sie war "*unternehmend genug, um infolge einer geheimen Ehe Mutter eines Kindes zu werden*".

Von diesem *Unternehmungsgeist* der Gräfin unangenehm berührt, liest ihr Herr Szeliga den Text.

"Wir finden das ganze Streben der Gräfin auf individuellen, egoistischen Vorteil gerichtet."

Ja, von der Erreichung ihres Zweckes, der Heirat mit dem Fürsten von Geroldstein, verspricht er sich gar nichts Gutes:

"wovon wir uns *gar nicht* versprechen dürfen, daß sie ihn für das *Glück der Untertanen* des Fürsten von Geroldstein anwenden wird".

Mit "gesinnungsreichem Ernst" schließt der Puritaner seinen Strafermon:

"Sarah" (die *unternehmende* Dame) "ist *übrigens nicht* etwa eine Ausnahme in diesen glänzenden Zirkeln, wenn *auch* eine *Spitze*."

Übrigens nicht etwa! Wenn auch! Und die "Spitze" eines Zirkels wäre keine Ausnahme?

Über den Charakter zweier andern Ideale, der Marquise von Harville und der Herzogin von Lucenay, erfahren wir:

Ihnen "'fehlt die Befriedigung des Herzens'. Sie haben in der Ehe nicht den Gegenstand der Liebe gefunden, so suchen sie nun außerhalb der Ehe den Gegenstand der Liebe. Die Liebe ist ihnen in der Ehe ein Geheimnis geblieben, welches gleichfalls zu enthüllen sie von dem gebieterischen Drange des Herzens angetrieben werden. So ergeben sie sich *denn* der *geheimnisvollen Liebe*. Diese 'Opfer' der 'lieblosen Ehe' werden 'unwillkürlich dahin gedrängt, die Liebe selbst zu einem Äußeren, einem sogenannten **<67>** Verhältnis, herabzusetzen und für das Innere, Belebende, Wesentliche der Liebe das Romantische, das *Geheimnis* zu halten'."

Das Verdienst dieser dialektischen Entwicklung ist um so höher anzuschlagen, je mehr sie sich einer allgemeinen Anwendbarkeit erfreut.

Z.B. wer in seinem eigenen Hause nicht *trinken* darf und doch das Bedürfnis des Trinkens in sich fühlt, sucht den "Gegenstand" des Trunkes "*außerhalb*" des Hauses und ergibt sich "denn so" dem *geheimnisvollen Trunke*. Ja, er wird dahin getrieben, das Geheimnis für ein wesentliches Ingredienz des Trinkens anzusehen, obgleich er den Trunk nicht zu einem bloß "Äußern", Gleichgültigen herabsetzen wird, so wenig wie jene Damen die Liebe. Sie setzen ja nach der Erklärung des Herrn Szeliga selbst nicht die Liebe, sondern die lieblose Ehe zu dem herab, was sie wirklich ist, zu einem Äußern, zu einem sogenannten Verhältnis.

"Was ist", heißt es nun weiter, "das '*Geheimnis*' der Liebe?"

Wir hatten soeben schon konstruiert, daß "das Geheimnis" das "Wesen" dieser Art von Liebe ist. Wie kommen wir nun dazu, nach dem Geheimnis des Geheimnisses, nach dem Wesen des Wesens zu suchen?

"Nicht", deklamiert der Pfarrer, "nicht die schattigen Gänge in den Gebüsch, das natürliche Halbdunkel der Mondnacht, nicht das künstliche, welches von köstlichen Gardinen und Vorhängen erzeugt wird, nicht der sanfte und betäubende Ton der Harfen und Orgeln, nicht die Macht des Verbotnen ..."

Gardinen *und* Vorhänge! Ein sanfter *und* betäubender Ton! Und nun gar die *Orgeln!* Schläge sich der Herr Pfarrer doch die *Kirche* aus dem Sinn! Wer wird Orgeln zu einem Liebesrendezvous mitbringen?

"Dies alles" (Gardinen und Vorhänge und Orgeln) "ist nur das *Geheimnisvolle.*"

Und das *Geheimnisvolle* wäre nicht das "Geheimnis" der geheimnisvollen Liebe? Keineswegs:

"Du Geheimnis darin ist das Erregende, Berauschte, Betäubende, die *Gewalt der Sinnlichkeit.*"

In dem "sanften und betäubenden" Ton besaß der Pfarrer schon das Betäubende. Hätte er nun statt der Gardinen und Orgeln Schildkrötensuppe und Champagner zu seinem Liebesrendezvous mitgebracht, so fehlte auch das *Erregende und Berauschte* nicht.

"Die Gewalt der Sinnlichkeit", doziert der heilige Herr, "wollen wir uns zwar nicht eingestehen; sie hat aber nur darum eine so ungeheure Macht über uns, weil wir sie aus uns herausbannen, nicht als unsre eigne Natur anerkennen - unsre eigne Natur, welche wir dann auch zu bewältigen imstande wären, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft, der wahren Liebe, der Kraft des Willens geltend zu machen strebt."

<68> Nach der Weise der spekulativen Theologie rät uns der Pastor, die Sinnlichkeit als unsre *eigne* Natur *anzuerkennen*, um imstande zu sein, sie hinterher zu *bewältigen*, d.h. um ihre Anerkennung zurückzunehmen. Er will sie zwar nur bewältigen, sobald sie sich auf Kosten *der* Vernunft - die Willenskraft und die Liebe im *Gegensatz* zur Sinnlichkeit sind nur die Willenskraft und die Liebe *der* Vernunft - geltend machen will. Auch der unspekulative Christ erkennt die *Sinnlichkeit* an, soweit sie sich nicht auf Kosten der wahren Vernunft, nämlich des Glaubens, der wahren Liebe, nämlich der Liebe zu Gott, der wahren Willenskraft, nämlich des Willens in Christo, geltend macht.

Der Pfarrer verrät uns sogleich seine wahre Meinung, wenn er fortfährt:

"Hört also die Liebe auf, das Wesentliche der Ehe, der Sittlichkeit überhaupt zu sein, so wird die *Sinnlichkeit* das Geheimnis der Liebe, der Sittlichkeit, der gebildeten Gesellschaft - Sinnlichkeit sowohl in ihrer *ausschließlichen* Bedeutung, wo sie das *Zittern der Nerven*, der *glühende Strom* in den Adern ist, als auch in der umfassenderen, als welche sie sich zu einem *Schein* geistiger Macht steigert, zu Herrschsucht, Ehrgeiz, Ruhmbegier sich erhebt ... Die Gräfin MacGregor repräsentiert" die letztere Bedeutung "der Sinnlichkeit, als des Geheimnisses der gebildeten Gesellschaft."

Der Pfarrer trifft den Nagel auf den Kopf. Um die *Sinnlichkeit* zu überwältigen, muß er vor allem die *Nervenströmungen* und den raschen *Blutumlauf* überwältigen. - Herr Szeliga glaubt im "ausschließlichen" Sinne, daß die größere Körperwärme von dem Glühen des Bluts in den Adern herkömmt, er weiß nicht, daß die *warmblütigen Tiere* warmblütig heißen, weil ihre Blutwärme, geringe Modifikationen abgerechnet, sich immer auf derselben Höhe erhält. - Sobald die Nerven nicht mehr strömen und das Blut in den Adern nicht mehr glüht, ist der *sündige Leib*, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste, zu einem *stillen Mann* gemacht, und die Seelen können sich ungehindert von der "allgemeinen Vernunft", der "wahren Liebe" und der "reinen Moral" unterhalten. Der Pastor degradiert die Sinnlichkeit so sehr, daß er grade die Momente der sinnlichen Liebe aufhebt, die sie begeistern - den raschen Blutumlauf, welcher beweist, daß der Mensch nicht mit sinnlosem Phlegma liebt, die Nervenströmungen, welche das Organ, das den Hauptsitz der Sinnlichkeit bildet, mit dem Gehirne verbinden. Er reduziert die wahre sinnliche Liebe auf die *mechanische secretio seminis* <Samenabsonderung> und lispelt mit einem berüchtigten deutschen Theologen:

"Nicht um sinnlicher Liebe halber, nicht um fleischlicher Gelüste willen, sondern weil der Herr gesagt hat: Seid fruchtbar und mehret euch."

<69> Vergleichen wir nun die spekulative Konstruktion mit dem Roman Engen Sues. Es ist nicht die *Sinnlichkeit*, welche für das Geheimnis der Liebe ausgegeben wird, es sind *Mysterien, Abenteuer, Hindernisse, Ängste, Gefahren* und namentlich die *Macht des Verbotnen*.

"Pourquoi", heißt es, "beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes qui ne valent pas leurs maris? Parce que le *plus grand charme de l'amour* est l'attrait affriandant *du fruit défendu* ... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire, l'amant ... dans sa simplicité première ... en un mot, ce serait toujours plus au moins l'aventure de cet homme à qui l'on disait: 'Pourquoi n'épousez-vous donc pas cette veuve, votre maîtresse?' - 'Hélas, j'y ai bien pensé - répondit-il 'mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées.'"

<"Warum wählen sich viele Frauen Liebhaber, die ihren Männern bei weitem nicht gleichkommen? Weil *der größte Zauber der Liebe* der Reiz *der verbotenen Frucht* ist. Sie werden gestehen müssen, daß, wenn man dieser Liebe die Besorgnisse, die Angst, die Schwierigkeiten, das Geheimnisvolle, die Gefahren nähme, nichts oder doch nur sehr wenig übrigbleiben würde, das heißt - der Liebhaber in seiner ursprünglichen Einfachheit; es würde mit einem Worte immer mehr oder weniger das Abenteuer jenes Mannes sein, zu dem man sagte: 'Warum heiraten Sie aber diese Witwe, Ihre Geliebte, nicht?' - 'Ich habe auch daran, gedacht', antwortete er, 'aber wo sollte ich dann meine Abende zubringen?'">

Während Herr Szeliga ausdrücklich die *Macht des Verbotnen* nicht für das Geheimnis der Liebe erklärt, erklärt Eugen Sue sie ebenso ausdrücklich für "den größten Reiz der Liebe" und für den Grund der Liebesabenteuer extra muros <außer Hause>.

"La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise."

<"Verbot und Schmuggelei sind in der Liebe wie im Handel nicht voneinander zu trennen">

Ebenso behauptet Engen Sue im Gegensatz zu seinem spekulativen Exegeten, daß

"der Hang zur Verstellung und zur List, der Geschmack für die Geheimnisse und für die Intrigen, eine wesentliche Eigenschaft, ein natürlicher Hang und ein gebieterischer Instinkt der weiblichen Natur sei".

Nur die Richtung dieses Hanges und dieses Geschmacks gegen die *Ehe* geniert Herrn Engen Sue. Er will den Trieben der weiblichen Natur eine harmlosere, nützlichere Anwendung geben.

Während Herr Szeliga die Gräfin MacGregor zur Repräsentantin jener *Sinnlichkeit* macht, die sich zum "Schein einer geistigen Macht steigert", ist sie bei Eugen Sue ein *abstrakter Verstandesmensch*. Ihr "Ehrgeiz" und ihr **<70>**"Stolz", weit entfernt, Formen der Sinnlichkeit zu sein, sind Ausgeburten eines von der Sinnlichkeit völlig unabhängigen, abstrakten Verstandes. Eugen Sue bemerkt daher ausdrücklich, daß

"nie die feurigen Eingebungen der Liebe ihren eiskalten Busen schlagen ließen, daß *keine* Überraschung des *Herzens* oder der *Sinne* die unbarmherzigen Berechnungen dieser verschlagenen, egoistischen und ehrsüchtigen Frau stören konnten".

Der Egoismus des abstrakten, von den sympathetischen Sinnen nicht leidenden, mit Blut nicht durchtränkten *Verstandes* bildet den wesentlichen Charakter dieser Frau. Ihre Seele wird daher als "trocken-hart", ihr Geist als "gewandt-boshaft", ihr Charakter als "heimtückisch" und - sehr bezeichnend für den abstrakten Verstandesmenschen - als "absolut", ihre Verstellung als "tief" geschildert. - Nebenbei bemerkt, motiviert Eugen Sue den Lebenslauf der Gräfin so albern wie der meisten seiner Romancharaktere. Eine alte Amme bildet ihr ein, daß sie ein "gekröntes Haupt" werden muß. Sie begibt sich in dieser Einbildung auf Reisen, um eine Krone zu erheiraten. Sie begeht endlich die Inkonsequenz, einen kleinen deutschen Serenissimus für ein "gekröntes Haupt" zu halten.

Nach seinen Expektionen gegen die *Sinnlichkeit* muß unser kritischer Heiliger noch demonstrieren, warum Eugen Sue auf einem Ball in die haute volée einführt, eine Einführungsmethode, die sich fast bei allen französischen Romanschreibern findet, während die *englischen* häufiger auf einer Jagdpartie oder auf einem Landschloß in die schöne Welt einführen.

"Es kann für diese" (nämlich Herrn Szeligas) "Auffassung nicht gleichgültig und da" (in Szeligas Konstruktion) "bloß zufällig sein, daß Eugen Sue uns gerade auf einem Balle in die große Welt einführt."

Nun ist dem Roß der Zügel schießen gelassen, und es trabt frisch in einer Reihe von Konklusionen, alt-Wolfischen Angedenkens, der Notwendigkeit zu.

"Der *Tanz* ist die allgemeinste Erscheinung der *Sinnlichkeit als Geheimnis*. Die unmittelbare *Berührung*, die Umschließung der beiden Geschlechter (?), welche das Paar bedingt, werden im Tanze gestattet. weil sie trotz des Augenscheins und der dabei sich wirklich" - wirklich, Herr Pfarrer? - "fühlbar machenden süßen Empfindung doch nicht als *sinnliche*" - sondern wohl als allgemein vernünftige? - "Berührung und Umschließung gelten."

Und nun ein Schlußsatz, der höchstens auf der Hacke tanzt:

"Denn gälte sie in *der Tat dafür, so wäre nicht einzusehn, warum* die Gesellschaft bloß beim Tanze diese Nachsicht übte, *während sie umgekehrt* mit so harter Verdammung verfolgt, *was, wenn es sich anderwärts* mit gleicher Freiheit zeigen wollte, als unverzeihlichster Verstoß gegen Sitte und Scham, Brandmarkung und unbarmherzigste Austoßung nach sich zieht."

Der Herr Pfarrer spricht weder von dem *Cancan* noch von der *Polka*, sondern von *dem* Tanze schlechthin, von der *Kategorie* des Tanzes, die nirgends getanzt wird als unter seinem kritischen Hirnschädel. Er sehe sich einmal einen Tanz auf dem Pariser Chaumière an, und sein christlich-germanisches Gemüt wird sich empören über diese Keckheit, diese Offenherzigkeit, diesen graziösen Mutwillen, diese Musik der sinnlichsten Bewegung. Seine eigne "sich wirklich fühlbar machende süße Empfindung" würde ihm "fühlbar" machen, daß "in der Tat nicht einzusehen wäre, warum die Tanzenden selbst, während sie umgekehrt" auf den Zuschauer den erhebenden Eindruck einer offenherzigen, menschlichen Sinnlichkeit machen, "was, wenn es sich anderwärts", namentlich in Deutschland, "in gleicher Weise äußerte, als unverzeihlicher Verstoß" etc. etc. Nicht um auch, wenigstens sozusagen, in ihren eignen Augen offenherzig sinnliche Menschen nicht nur sein sollen und dürfen, sondern auch können und müssen müssen!!

Der Kritiker läßt uns, dem *Wesen* des *Tanzes* zulieb, auf dem *Ball* eingeführt werden. Er findet eine große Schwierigkeit. Auf diesem Ball wird zwar getanzt, aber nur in der Einbildung. Eugen Sue schildert den Tanz nämlich mit keinem Worte. Er mischt sich nicht unter das Gewühl der Tanzenden. Er benutzt den Ball nur als Gelegenheit, um die aristokratische Vordergruppe zusammenzubringen. In ihrer Verzweiflung greift "die Kritik" dem Dichter *ergänzend* unter die Arme, und ihre eigne "Phantasie" zeichnet mit Leichtigkeit Ballerscheinungen etc. Wenn Eugen Sue nach kritischer Vorschrift bei der Schilderung der Verbrecherschlupfwinkel und Verbrechersprache kein unmittelbares Interesse an der Schilderung dieser Schlupfwinkel und dieser Sprache hatte, so ist ihm dagegen der Tanz, den nicht *er selbst*, sondern sein "phantasievoller" Kritiker zeichnet, notwendig von unendlichem Interesse.

Weiter!

"*In der Tat*, das Geheimnis des geselligen Tons und Takts - das Geheimnis dieser äußersten Unnatur - ist die Sehnsucht, zur Natur zurückzukehren. Darum wirkt eine Erscheinung wie die *Cecily* in der gebildeten Gesellschaft auch so elektrisch, ist von so ungemeinen Erfolgen gekrönt. Ihr, aufgewachsen als Sklavin unter Sklaven, ohne Bildung, allein angewiesen auf ihre Natur - ist diese Natur der alleinige Lebensquell. Plötzlich nun an einen Hof unter Zwang und Sitte versetzt, lernt sie das Geheimnis derselben bald durchschauen ... In dieser Sphäre, die sie unbedingt beherrschen kann, da ihre Macht, die Macht ihrer Natur, für einen rätselhaften Zauber gilt, muß *Cecily* notwendig ins Maßlose verirren, während einst, als sie noch Sklavin war, <72> dieselbe Natur sie lehrte, jedem unwürdigen Ansinnen des mächtigen Herrn Widerstand zu leisten und ihrer Liebe die Treue zu bewahren. *Cecily* ist das enthüllte *Geheimnis der gebildeten Gesellschaft*. Die verachteten Sinne durchbrechen am Ende die Dämme und schießen in gänzlicher Zügellosigkeit dahin" etc.

Der Leser Herrn Szeligas, dem der Suesche Roman unbekannt ist, glaubt unfehlbar, Cecily sei die Löwin des geschilderten Baues. In dem Roman sitzt sie in einem deutschen Zuchthaus, während in Paris getanzt wird.

Cecily bleibt als Sklavin dem Negerarzte David treu, weil sie ihn "leidenschaftlich" liebt und weil ihr Eigentümer, Herr Willis, "*brutal*" um sie wirbt. Ihr Übergang zu einer ausschweifenden Lebensart wird sehr einfach motiviert. In die "europäische Welt" versetzt, "errötet" sie darüber, mit "einem Neger verehlicht zu sein". Nachdem sie in Deutschland angekommen ist, wird sie "*sogleich*" von einem schlechten Subjekt depraviert, und ihr "indianisches Blut" macht sich geltend, das der heuchlerische Herr Sue, der *douce morale* <sanften Moral> und dem *doux commerce* <sanften Geschäft> zuliebe, als eine "perversité naturelle" <natürliche Verderbtheit> charakterisieren muß.

Das Geheimnis der Cecily ist die *Mestize*. Das Geheimnis ihrer Sinnlichkeit ist die *tropische Glut*. Parny in seinen schönen Gedichten an die Eleonore hat die Mestize gefeiert. Wie gefährlich sie dem französischen Matrosen ist, ist in mehr als hundert Reisebeschreibungen zu lesen.

"Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques ... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampires enchanteurs, qui, enivrant leurs victimes de séductions terribles ... ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur à ronger."

<"Cecily war der wahre Typus der glühenden Sinnlichkeit, die nur in dem Sonnenbrand der Tropen sich entzünden kann ... Jedermann hat von jenen für die Europäer fast tödlichen farbigen Mädchen, von jenen zauberischen Vampyren gehört, welche ihr Opfer mit schrecklicher Wonne berauschen ... und ihm, wie man dort bezeichnend genug sagt, nur seine Tränen zum Tranke, sein Herz zum Nagen übriglassen.">

Weit entfernt, daß Cecily grade auf aristokratisch-gebildete, blasierte Leute so magisch einwirkte ...

"les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de *sensualité brutale* tels que *Jacques Ferrand*."

"die Frauen wie Cecily üben eine zauberische Allgewalt auf die *rohsinnlichen Männer* wie *Jacques Ferrand* aus."

Und seit wann repräsentieren Leute wie Jacques Ferrand die feine Gesellschaft? Aber die kritische Kritik mußte *Cecily* als ein Moment im Lebensprozesse des absoluten Geheimnisses konstruieren.

#### 4. "Das Geheimnis der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit"

<73> "Das Geheimnis als *das* der gebildeten Gesellschaft zieht sich *zwar* aus dem *Gegensatz* in *das Innere* hinein. *Dennoch* hat die große Welt *wiederum* ausschließlich *ihre* Zirkel, in denen sie das Heiligtum bewahrt. Sie ist *gleichsam* die Kapelle für dieses Allerheiligste. *Aber* für die im Vorhofe ist die Kapelle selbst *das* Geheimnis. Die Bildung ist *also* in ihrer exklusiven Stellung für das Volk dasselbe ... was die Roheit für den Gebildeten ist.

*Zwar - dennoch, wiederum - gleichsam - aber - also* - das sind die magischen Haken, welche die Ringe der *spekulativen Entwicklungskette* zusammenschließen. Herr Szeliga hat *das* Geheimnis aus der Sphäre der Verbrecher in die haute volée sich hineinziehen lassen. Jetzt muß er das Geheimnis konstruieren, daß die vornehme Welt ihre *ausschließlichen* Zirkel hat und daß die Geheimnisse dieser Zirkel Geheimnisse für das Volk sind. Zu dieser Konstruktion bedarf es außer den schon angeführten Zauberknoten der Verwandlung eines *Zirkels* in eine *Kapelle* und der Verwandlung der nicht-aristokratischen Welt in einen *Vorhof* zu dieser Kapelle. Es ist abermals ein Geheimnis *für* Paris, daß alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft nur einen Vorhof für die Kapelle der haute volée bilden.

Herr Szeliga verfolgt zwei Zwecke. Einmal soll *das* Geheimnis, welches sich in dem exklusiven Zirkel der haute volée inkarniert hat, zum "*Gemeingut der Welt*" fortbestimmt werden. Zweitens soll der *Notar Jacques Ferrand* als Lebensglied des Geheimnisses konstruiert werden. Er verfährt wie folgt:

"Die Bildung kann und will in ihren Kreis noch nicht alle Stände und Unterschiede hereinziehen. Erst das *Christentum* und die *Moral* sind imstande, Universalreiche auf dieser Erde zu gründen."

Für Herrn Szeliga ist die Bildung, die Zivilisation, identisch mit der *aristokratischen* Bildung. Er kann daher nicht sehen, daß *Industrie und Handel* ganz andre Universalreiche gründen als *Christentum und Moral*, Familienglück und Bürgerwohl. Aber wie kommen wir zum *Notar Jacques Ferrand*? Höchst einfach!

Herr Szeliga verwandelt das *Christentum* in eine *individuelle* Eigenschaft, in die "*Frömmigkeit*", und die *Moral* in eine andre *individuelle* Eigenschaft, in die "*Rechtschaffenheit*". Er faßt diese beiden Eigenschaften in *ein* Individuum zusammen, das er *Jacques Ferrand* tauft, weil Jacques Ferrand beide Eigenschaften nicht besitzt, sondern heuchelt. Jacques Ferrand ist nun das "Geheimnis der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit". Das "Testament" <74> Ferrands ist dagegen "das Geheimnis der *scheinenden* Frömmigkeit und Rechtschaffenheit", also nicht mehr der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit selbst. Wollte die kritische Kritik dies Testament als Geheimnis konstruieren, so mußte sie die scheinende Rechtschaffenheit und Frömmigkeit für das Geheimnis dieses Testamentes, nicht umgekehrt dies Testament für das Geheimnis der scheinenden Rechtschaffenheit erklären.

Während das Pariser Notariat in Jacques Ferrand ein bittres Pasquill auf sich erblickte und die Entfernung dieser Person aus den in Szene gesetzten "Mystères de Paris" von der Theaterzensur erwirkte, sieht die kritische Kritik *indemselben* Moment, wo sie gegen das "*Luftreich der Begriffe polemisiert*", in einem Pariser Notar keinen Pariser Notar, sondern Religion und Moral, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. Der Prozeß des Notars *Lehon* hätte sie aufklären müssen. Die Stellung, welche der *Notar* in dem Roman Engen Sues behauptet, hängt genau mit seiner offiziellen Stellung zusammen.

"Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les dépositaires de nos secrets." (Monteil, "Hist[oire] des français des div[ers] états" etc., t. IX, p.37.)

<"Die Notare sind im Weltlichen das, was im Geistlichen die Priester sind; sie sind die Mitwisser unserer Geheimnisse.">

Der Notar ist der weltliche Beichtvater. Er ist *Puritaner* von Profession, und "Ehrlichkeit", sagt Shakespeare, "ist kein Puritaner". Er ist zugleich der Kuppler für alle möglichen Zwecke, der Lenker der bürgerlichen Intrigen und Kabilen.

Mit dem Notar Ferrand, dessen ganzes Geheimnis die Heuchelei und das Notariat ist, sind wir, wie es scheint, noch keinen Schritt weitergekommen, doch man höre!

"Ist dem Notar die Heuchelei nun Sache des vollständigsten Bewußtseins, der Madame Roland aber *gleichsam* Instinkt, so steht zwischen ihnen die große Masse derer, die hinter das Geheimnis nicht kommen können und doch sich unwillkürlich gedrunge fühlen, daß sie es möchten. So ist es denn nicht Aberglauben, welcher hoch und niedrig in die unheimliche Behausung des Charlatans Bradamanti (Abbé Polidori) führt, nein, es ist das Suchen des Geheimnisses, um vor der Welt gerechtfertigt zu stehn."

"Hoch und niedrig" strömt nicht zu Polidori, um ein bestimmtes Geheimnis zu finden, welches vor aller Welt gerechtfertigt dasteht, "hoch und niedrig" sucht bei ihm *das* Geheimnis schlechthin, das Geheimnis als absolutes Subjekt, *um* vor der Welt gerechtfertigt dazustehen, wie wenn man **<75>** nicht eine Axt, sondern *das* Instrument in abstracto <im allgemeinen> suchte, um Holz zu spalten.

Alle Geheimnisse, die Polidori besitzt, beschränken sich auf ein Mittel zum Abortieren für Schwangere und ein Gift zum Töten. - Herr Szeliga in spekulativer Wut läßt den "*Mörder*" zum Gift Polidoris seine Zuflucht nehmen, "weil er nicht Mörder, sondern geachtet, geliebt, geehrt sein will", als wenn es sich bei einer Mordtat um Achtung, Liebe, Ehre und nicht um den *Kopf* handelte! Aber der *kritische* Mörder bemüht sich nicht um seinen Kopf, sondern um "*das* Geheimnis". - Da nicht alle Welt mordet und polizeiwidrig schwanger ist, wie soll Polidori *jeden* in den gewünschten Besitz des Geheimnisses setzen? Herr Szeliga verwechselt den Charlatan Polidori wahrscheinlich mit dem gelehrten *Polydorus Virgillus*, der im 16. Jahrhundert lebte und zwar keine Geheimnisse entdeckt hat, wohl aber die Geschichte der Entdecker der Geheimnisse, der *Erfinder* - zum "Gemeingut der Welt" zu machen strebte. (Siehe Polidori Virgillii liber de rerum inventoribus, Lugduni MDCCVI.)

*Das* Geheimnis, das absolute Geheimnis, wie es sich zuletzt als "Gemeingut der Welt" etabliert, besteht also in dem Geheimnis zu abortieren und zu vergiften. *Das* Geheimnis konnte sich nicht geschickter zum "Gemeingut der Welt" machen, als indem es sich in Geheimnisse verwandelte, die für niemand Geheimnisse sind.

## 5. "Das Geheimnis ein Spott"

"*Jetzt* ist *das* Geheimnis Gemeingut geworden, das Geheimnis aller Welt und jedes Einzelnen. Entweder ist es meine Kunst oder mein Instinkt, oder ich kann es mir als eine käufliche Ware kaufen."

*Welches* Geheimnis ist jetzt zum Gemeingut der Welt geworden? Das Geheimnis der Rechtslosigkeit im Staat oder das Geheimnis der gebildeten Gesellschaft oder das Geheimnis der Warenverfälschung oder das Geheimnis, Kölnisches Wasser zu fabrizieren, oder das Geheimnis der "kritischen Kritik"? Dies alles nicht, sondern *das* Geheimnis in abstracto, die Kategorie des Geheimnisses!

Herr Szeliga beabsichtigt, die *Dienstboten* und den *Portier Pipelet nebst Frau* als Inkarnation des absoluten Geheimnisses darzustellen. Er will den *Dienstboten* und *den*

Portier des "Geheimnisses" konstruieren. Wie stellt er <76>es nun an, um aus der *reinen Kategorie* bis zum "Bedienten", der vor der "verschlossenen Tür spioniert", um aus dem *Geheimnis als absolutes Subjekt*, das über dem *Dach* in dem Wolkenhimmel der Abstraktion thront, bis zum Erdgeschoß, wo die Portierloge liegt, herabzustürzen?

Zunächst läßt er die Kategorie des Geheimnisses einen spekulativen Prozeß durchmachen. Nachdem das Geheimnis durch die Mittel, zu abortieren und zu vergiften, Gemeingut der Welt geworden ist, ist es

*"also durchaus nicht mehr die Verborgenheit und Unzugänglichkeit selbst, sondern, daß es sich verbirgt, oder noch besser" - immer besser! - "daß ich's verberge, daß ich's unzugänglich mache".*

Mit dieser Umwandlung des absoluten Geheimnisses aus dem *Wesen* in den *Begriff*, aus dem *objektiven Stadium*, worin es die Verborgenheit selbst ist, in das *subjektive Stadium*, worin es sich verbirgt, oder noch besser, worin "ich's" verberge, sind wir noch keinen Schritt weitergekommen. Die Schwierigkeit scheint im Gegenteil zu wachsen, da ein Geheimnis im menschlichen Kopf und in der menschlichen Brust unzugänglicher und verborgener ist als auf dem Meeresgrunde. Herr Szeliga greift daher seinem *spekulativen Fortschritt unmittelbar* durch einen *empirischen Fortschritt* unter die Arme.

*"Die verschloßnen Türen" - hört! hört! - "sind's nunmehr" - nunmehr! - "hinter denen das Geheimnis ausgebrütet, gebrauet, verübt wird."*

Herr Szeliga hat das spekulative *Ich* des Geheimnisses "nunmehr" in eine sehr empirische, sehr *hölzerne* Wirklichkeit, in eine *Türe* verwandelt.

*"Damit" - nämlich mit der verschlossenen Türe und nicht mit dem Übergang aus dem verschlossenen Wesen in den Begriff - "ist aber auch die Möglichkeit gegeben, daß ich es belauschen, behorchen, ausspionieren kann."*

Es ist kein von *Herrn Szeliga* entdecktes "Geheimnis", daß man vor verschlossenen Türen lauschen kann. Das massenhafte Sprichwort verleiht sogar den Wänden Ohren. Es ist dagegen ein ganz kritisch spekulatives Geheimnis, daß erst "nunmehr", nach der Höllenfahrt durch die Verbrecherschlupfwinkel, nach der Himmelfahrt in die gebildete Gesellschaft und nach den Wundern Polidoris, Geheimnisse *hinter* verschlossenen Türen gebrauet und *vor* geschlossenen Türen belauscht werden können. Es ist ein ebenso großes kritisches Geheimnis, daß verschlossene Türen eine *kategorische Notwendigkeit* sind, sowohl um Geheimnisse zu brüten, zu brauen und zu verüben - wie viele Geheimnisse werden nicht hinter Gebüsch gebrütet, gebraut und verübt! - als um sie auszuspionieren.

<77> Nach dieser glänzenden dialektischen Waffentat gerät Herr Szeliga natürlich von dem *Ausspionieren zu den Gründen des Ausspionierens*. Hier teilt er das Geheimnis mit, daß die *Schadenfreude* der Grund des Ausspionierens sei. Von der Schadenfreude geht er weiter zu dem *Grund der Schadenfreude*.

"Besser sein will jeder", sagt er, "als der andre, weil er nicht allein die Triebfedern seiner guten Taten geheimhält, sondern seine schlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen sucht."

Der Satz müßte umgekehrt heißen: Jeder hält nicht allein die Triebfedern seiner guten Taten geheim, sondern sucht seine schlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen, weil er besser sein will als der andre.

Wir wären nun von dem *Geheimnis, das sich selbst verbirgt*, zu dem *Ich*, das verbirgt, von dem *Ich* zur *verschlossenen Türe*, von der *verschlossenen Türe* zum *Ausspionieren*, von dem *Ausspionieren* zum *Grund des Ausspionierens*, der *Schadenfreude*, von der *Schadenfreude* zum *Grund der Schadenfreude*, zum *Besserseinwollen* gelangt. Nun werden wir auch bald die Freude erleben, den *Bedienten* vor der verschlossenen Türe stehen zu sehen. Das allgemeine Besserseinwollen führt uns nämlich direkt dahin, daß "jedermann den Hang hat, hinter des andern Geheimnisse zu kommen", und hieran schließt sich ungezwungen die geistreiche Bemerkung an:

"Am *günstigsten* in dieser Hinsicht sind die *Dienstboten* gestellt."

Wenn Herr Szeliga die Memoiren aus den Archiven der Pariser Polizei, Vidocqs Memoiren, das "Livre noir" <"Schwarze Buch"> und dergleichen gelesen hätte, so wüßte er, daß die *Polizei* in dieser Hinsicht noch günstiger gestellt ist als die "am günstigsten" gestellten Dienstboten, daß sie die Dienstboten nur zum groben Dienste gebraucht, daß sie nicht vor der Tür noch bei dem Negligé der Herrschaft stehenbleibt, sondern unter die Bettleinwand an ihren nackten Leib in der Gestalt einer femme galante oder selbst einer Ehefrau hinankriecht. In Sues Roman selbst ist der Polizeispion Bras rouge ein Hauptträger der Entwicklung.

Was Herrn Szeliga "nunmehr" an den Dienstboten stört, ist, daß sie nicht "*interesselos*" genug sind. Dieses *kritische Bedenken* bahnt ihm den Weg zum Portier Pipelet nebst Frau.

"Die Stellung des Portiers gewährt dagegen die verhältnismäßige Unabhängigkeit, um über die Geheimnisse des Hauses freien, interessellosen, wenn auch derben und verletzenden Spott auszuschütten."

<78> Zunächst gerät diese spekulative Konstruktion des Portiers dadurch in große Verlegenheit, daß in sehr vielen Häusern von Paris der Dienstbote und der Portier für einen Teil der Mieter zusammenfallen.

Was die kritische Phantasie über die relativ unabhängige interesselose Stellung des Portiers betrifft, so mag man sie aus folgenden Tatsachen beurteilen. Der Pariser Portier ist der Repräsentant und der Spion des Hauseigentümers. Er wird meistens nicht vom Hauseigentümer, sondern von den Mietsleuten besoldet. Dieser prekären Stellung wegen verbindet er häufig das Geschäft des Kommissionärs mit seinem offiziellen Amt. Während des Terrorismus, der Kaiserzeit und der Restauration war der Portier ein Hauptagent der geheimen Polizei. So wurde z.B. der General Foy von seinem Portier überwacht, der die an ihn gerichteten Briefe einem in der Nähe verweilenden Polizeiagenten zum Durchlesen überlieferte. (Siehe Froment, "La police dévoilée".) "Portier" und "Epicier" <"Krämer"> sind daher zwei Schimpfnamen, und der Portier selbst will "Concierge" <"Hausmeister"> angeredet sein.

Eugen Sue ist soweit davon entfernt, die Madame Pipelet als "interesselos" und harmlos zu schildern, daß sie vielmehr den Rudolph sogleich beim Geldwechseln betrügt, daß sie ihm die betrügerische Pfandleiherin, die in ihrem Hause wohnt,

rekommandiert, daß sie ihm die Rigolette als eine Bekanntschaft, die angenehm werden kann, schildert, daß sie den Kommandanten neckt, weil er schlecht zahlt, weil er mit ihr markt - in ihrem Ärger nennt sie ihn "Commandant de deux liards" <etwa: "Pfennigkommandant"> "ça t'apprendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage" <"das wird dich lehren, nur zwölf Francs monatlich für die Wirtschaft zu geben"> - weil er die "petitesse" <"Kleinlichkeit"> besitzt, auf sein Holz ein Augenmerk zu haben etc. Sie selbst teilt den Grund ihres "unabhängigen" Benehmens mit. Der Kommandant zahlt nur zwölf Francs monatlich.

Bei Herrn Szeliga hat die "Anastasia Pipelet *gewissermaßen* den kleinen Krieg gegen *das* Geheimnis zu eröffnen".

Bei Engen Sue repräsentiert Anastasia Pipelet die *Pariser Portière*. Er will "die von Herrn Henry Monier meisterhaft gezeichnete Portière dramatisieren". Herr Szeliga aber muß eine der Eigenschaften der Madame Pipelet, die "*médiance*" <"*Schmähsucht*">, in ein apartes Wesen und hinterher die Madame Pipelet in die Repräsentantin dieses Wesens verwandeln.

"Der Mann", fährt Herr Szeliga fort, "der Portier Alfred Pipelet, steht ihr mit weniger Glück zur Seite."

<79> Um ihn für dies Unglück zu trösten, macht ihn Herr Szeliga ebenfalls zu einer *Allegorie*. Er repräsentiert die "objektive" Seite des Geheimnisses, das *Geheimnis als Spott*".

"Das Geheimnis, dem er unterliegt, ist ein Spott, ein Streich, der ihm gespielt wird."

Ja, in ihrem unendlichen Erbarmen macht die göttliche Dialektik den "unglücklichen, alten, kindischen Mann" zu einem "*starken Mann*" im *metaphysischen Sinne*, indem er ein sehr würdiges, sehr glückliches und sehr entscheidendes Moment im Lebensprozeß des absoluten Geheimnisses darstellt. Der Sieg über Pipelet ist

"*des Geheimnisses entschiedenste Niederlage*". "Ein Gescheuerer, Mutiger wird sich durch die *Posse* nicht täuschen lassen."

## 6. Lachtaube (Rigolette)

"Ein Schritt bleibt noch übrig. Das Geheimnis ist durch *seine eigne Konsequenz*, wie wir an Pipelet und durch Cabrion gesehen haben, dahin getrieben worden, sich zum bloßen Possenspiel herabzuwürdigen. Es kommt *nur* noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergibt, die alberne Komödie zu spielen. *Lachtaube* tut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt."

Jeder kann in einem Zeitraum von zwei Minuten das Geheimnis dieses spekulativen Possenspiels durchschauen und selbst anwenden lernen. Wir wollen eine kurze Anweisung geben.

*Aufgabe:* Du sollst mir konstruieren, wie der Mensch Herr über die Tiere wird?

*Spekulative Lösung:* Gegeben sei ein halb Dutzend Tiere, etwa der Löwe, der Haifisch, die Schlange, der Stier, das Pferd und der Mops. Abstrahiere dir aus diesen sechs Tieren die Kategorie: das "Tier". Stelle dir *das* "Tier" als ein selbständiges Wesen vor.

Betrachte den Löwen, den Haifisch, die Schlange etc. als Verkleidungen, als Inkarnationen *des* "Tiers". Wie du deine Einbildung, das "Tier" deiner Abstraktion, zu einem wirklichen Wesen gemacht hast, so mache nun die wirklichen Tiere zu Wesen der Abstraktion, deiner Einbildung. Du siehst, daß das "Tier", welches im *Löwen* den Menschen zerreißt, im *Haifisch* ihn verschlingt, in der *Schlange* ihn vergiftet, im *Stier* mit dem Horn auf ihn losstößt und im *Pferd* nach ihm ausschlägt, in seinem Dasein als *Mops* ihn nur mehr anbellt und den Kampf gegen den Menschen in ein bloßes *Scheingefecht* verwandelt. Das "Tier" ist durch seine **<80>** *eigne Konsequenz*, wie wir im *Mops* gesehen haben, dahin getrieben worden, sich *zum bloßen Possenspieler* herabzuwürdigen. Wenn nun ein Kind oder ein kindischer Mann vor dem Mops davonläuft, so kommt es nur noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergibt, die alberne Komödie zu spielen. Das Individuum X tut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt, indem es sein Bambusrohr gegen den Mops agieren läßt. Du siehst, wie *der* Mensch vermittelt des Individuums X und des Mopses Herr über *das* "Tier", also auch über die Tiere geworden ist und in dem *Tiere als Mops* den Löwen *als Tier* überwältigt hat.

In ähnlicher Weise besiegt die "Lachtaube" des Herrn Szeliga durch die Vermittlung des Pipelet und des Cabrion die Geheimnisse des heutigen Weltzustandes. Noch mehr! Sie selbst ist eine Realisation der Kategorie: das "Geheimnis".

"Sie ist sich selbst ihres hohen sittlichen Werts noch nicht bewußt, darum ist sie sich selbst noch Geheimnis."

Das Geheimnis der nichtspekulativen Rigolette läßt Eugen Sue durch Murph aussprechen. Sie ist "une fort jolie *grisette*" <"eine sehr hübsche *Grisette*">. Eugen Sue hat in ihr den lebenswürdigen, menschlichen Charakter der Pariser Grisette geschildert. Nur mußte er wieder aus Devotion vor der Bourgeoisie und aus höchstegener Überschwenglichkeit die Grisette *moralisch* idealisieren. Er mußte ihrer Lebenssituation und ihrem Charakter die Pointe ausbrechen, nämlich ihre Hinwegsetzung über die Form der Ehe, ihr naives Verhältnis zum Etudiant <Student> oder zum Ouvrier <Arbeiter>. Grade in diesem Verhältnis bildet sie einen wahrhaft menschlichen Kontrast gegen die scheinheilige, engherzige und selbstsüchtige Ehefrau des Bourgeois, gegen den ganzen Kreis der Bourgeoisie, d.h. gegen den offiziellen Kreis.

## **7. Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris**

"Diese Welt der Geheimnisse ist *nun* der allgemeine Weltzustand, in welchen die individuelle Handlung der 'Geheimnisse von Paris' versetzt ist."

Ehe Herr Szeliga "indes" zu der "*philosophischen Reproduktion* der epischen Begebenheit übergeht", hat er noch "die im vorigen hingeworfenen einzelnen Umrisse zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen

Es ist als ein wirkliches Geständnis, als eine Enthüllung seines kritischen Geheimnisses zu betrachten, wenn Herr Szeliga sagt, daß er zu der "philo- **<81>** sophischen Reproduktion" der epischen Begebenheit übergehen will. Er hat bisher den Weltzustand "philosophisch reproduziert".

Herr Szeliga fährt in seinem Geständnis fort:

"Aus seiner Darstellung ergebe sich, daß die einzelnen abgehandelten Geheimnisse ihren Wert nicht für sich, jedes abgetrennt von dem andern haben, keine großartigen Klatschneuigkeiten seien, sondern daß ihr Wert darin bestehe, daß sie in sich eine *organisch gegliederte Folge* bilden, deren *Totalität* das 'Geheimnis' ist."

In seiner aufrichtigen Laune geht Herr Szeliga noch weiter. Er gesteht, daß die "*spekulative Folge*" nicht die *wirkliche* Folge der "Mystères de Paris" sei.

"Zwar treten die Geheimnisse in unserm Epos nicht im Verhältnisse dieser *von sich selbst wissenden Folge*" (zu kostenden Preisen?) "auf. Wir haben es *aber auch nicht* mit dem *logischen*, offen daliegenden *freien Organismus der Kritik* zu tun, sondern mit einem *geheimnisvollen Pflanzendasein*."

Wir überschlagen die Zusammenfassung des Herrn Szeliga und gehen sogleich zu dem Punkte über, der den "Übergang" bildet. Wir haben an Pipelet die "Selbstverspottung des Geheimnisses" erfahren.

"In der Selbstverspottung richtet das Geheimnis sich selber. *Damit* fordern die Geheimnisse, sich selbst in ihrer letzten Konsequenz vernichtend, jeden kräftigen Charakter zur selbständigen Prüfung auf."

*Rudolph*, Fürst von Geroldstein, *der Mann der "reinen Kritik"*, ist zu dieser Prüfung und zur "*Enthüllung der Geheimnisse*" berufen.

Wenn wir auf Rudolph und seine Taten erst später, nachdem wir Herrn Szeliga für einige Zeit aus dem Gesicht verloren haben, eingehen werden, so ist so viel vorauszusehn und kann gewissermaßen vom Leser geahnt, ja unmaßgeblicherweise vermutet werden, daß wir an die Stelle des "*geheimnisvollen Pflanzendaseins*", welches er in der kritischen "Literatur-Zeitung" einnimmt, ihn vielmehr zu einem "*logischen*, offen daliegenden, *freien Glied*" im "*Organismus der kritischen Kritik*" machen werden.

## VI. KAPITEL

### Die absolute kritische Kritik oder die kritische Kritik als Herr Bruno

#### 1. Erster Feldzug der absoluten Kritik

##### a) Der "Geist" und die "Masse"

| 82 >

Bisher schien die kritische Kritik mehr oder minder mit der kritischen Bearbeitung verschiedenartiger *massenhafter* Gegenstände beschäftigt. Jetzt finden wir sie mit dem absolut kritischen Gegenstand, *mit sich selbst*, beschäftigt. Sie schöpfte bisher ihren relativen Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung *bestimmter* massenhafter Gegenstände und Personen. Jetzt schöpft sie ihren *absoluten* Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung

der Masse im allgemeinen. Der relativen Kritik standen relative Schranken gegenüber. Der absoluten Kritik steht die absolute Schranke gegenüber, die Schranke der Masse, die Masse als Schranke. Die relative Kritik in ihrem Gegensatz zu bestimmten Schranken war notwendig selbst ein *beschränktes* Individuum. Die absolute Kritik im Gegensatz zu der *allgemeinen* Schranke, zu der Schranke schlechthin, ist notwendig *absolutes* Individuum. Wie die verschiedenartigen, massenhaften Gegenstände und Personen in dem *unreinen* Brei der "Masse" zusammengefallen sind, so hat sich die noch scheinbar gegenständliche und persönliche Kritik in die "*reine Kritik*" verwandelt. Bisher schien die Kritik mehr oder minder eine *Eigenschaft* der kritischen Individuen Reichardt, Edgar, Faucher etc. Jetzt ist sie *Subjekt* und Herr Bruno ihre Inkarnation.

Bisher schien die *Massenhaftigkeit* mehr oder minder die Eigenschaft der kritisierten Gegenstände und Personen; jetzt sind Gegenstände und Personen zur "*Masse*" und die "*Masse*" Gegenstand und Person geworden. In das Verhältnis der absoluten kritischen Weisheit zu der absoluten massenhaften Dummheit haben sich alle bisherigen kritischen Verhältnisse aufgelöst. Dies **|83>** *Grundverhältnis* erscheint als der *Sinn*, die *Tendenz*, das *Lösungswort* der bisherigen kritischen Taten und Kämpfe.

Ihrem absoluten Charakter gemäß wird die "reine" Kritik sogleich bei ihrem Auftreten das unterscheidende "*Stichwort*" aussprechen, nichtsdestoweniger aber als absoluter Geist einen dialektischen Prozeß durchlaufen müssen. Erst am Ende ihrer Himmelsbewegung wird ihr ursprünglicher Begriff wahrhaft verwirklicht sein. (Siehe Hegel, "Enzyklopädie".)

"Noch vor wenigen Monaten", verkündet die absolute Kritik, "glaubte sich die Masse riesenstark und zu einer Weltherrschaft bestimmt, deren Nahe sie an den Fingern abzählen zu können meinte."

Herr *Bruno Bauer* in der "Guten Sache der Freiheit" (versteht sich, seiner "*eigenen*" Sache), in der "Judenfrage" usw., war es eben, der die Nähe der herannahenden Weltherrschaft an den Fingern abzählte, wenn er auch das Datum nicht exakt angeben zu können gestand. Zum Sündenregister der Masse schlägt er die Masse seiner eignen Sünden.

"Die Masse glaubte sich im Besitze so vieler Wahrheiten, die sich ihr von selbst verstanden." "Eine *Wahrheit* aber *besitzt* man erst vollständig ... wenn man ihr durch *ihre* Beweise hindurchfolgt."

Die Wahrheit ist für Herrn Bauer wie für Hegel ein *Automaton*, das sich selbst beweist. Der Mensch hat ihr zu *folgen*. Wie bei Hegel ist das Resultat der wirklichen Entwicklung nichts anderes als die *bewiesene*, d.h. zum Bewußtsein gebrachte *Wahrheit*. Die absolute Kritik kann daher mit dem borniertesten Theologen fragen:

"*Wozu* wäre *die Geschichte*, wenn es nicht ihre Aufgabe wäre, grade diese einfachsten aller Wahrheiten (wie die Bewegung der Erde um die Sonne) zu *beweisen*?"

Wie nach den frühern Teleologen die Pflanzen da sind, um von den Tieren, die Tiere, um von den Menschen gegessen zu werden, so ist die Geschichte da, um zum Konsumtionsakt des theoretischen Essens, des *Beweisens* zu dienen. Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der *Beweis der Wahrheiten*

*da* ist. In dieser *kritisch* trivialisierten Form wiederholt sich die spekulative Weisheit, daß der Mensch, daß die Geschichte *da* ist, damit die *Wahrheit zum Selbstbewußtsein* komme.

*Die Geschichte* wird daher, wie *die Wahrheit*, zu einer aparten Person, *einem* metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind. Die absolute Kritik bedient sich daher der Phrasen.

"*Die Geschichte* läßt ihrer nicht spotten, *die Geschichte* hat *ihre* größten Anstrengungen darauf verwandt, *die Geschichte* ist beschäftigt worden, wozu wäre die **| 84 >** *Geschichte* da? *die Geschichte* liefert uns ausdrücklich den Beweis; *die Geschichte* bringt Wahrheiten auf das Tapet etc."

Wenn nach der Behauptung der absoluten Kritik nur ein *paar* solcher -allereinfachsten - Wahrheiten, die sich am Ende von selbst verstehen, die *Geschichte* bisher beschäftigt haben, so beweist diese Dürftigkeit, worauf sie die bisherigen menschlichen Erfahrungen reduziert, zunächst nur ihre eigne Dürftigkeit. Vom unkritischen Gesichtspunkte aus hat die *Geschichte* vielmehr das Resultat, daß die komplizierteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die Menschen, sich am Ende von selbst verstehen.

"Wahrheiten aber", demonstriert die absolute Kritik weiter, "die der Masse so sonnenklar zu sein *scheinen*, daß sie sich von vornherein von selber verstehen ... daß sie den Beweis für überflüssig hält, sind nicht wert, daß die *Geschichte* noch ausdrücklich ihren Beweis liefert; sie bilden überhaupt keinen Teil der Aufgabe, mit deren Lösung sich die *Geschichte* beschäftigt."

In heiligem Eifer gegen die Masse sagt ihr die absolute Kritik die feinste Schmeichelei. Wenn eine Wahrheit sonnenklar *ist*, weil sie der Masse sonnenklar *scheint*, wenn die *Geschichte* nach dem *Dafürhalten* der Masse sich zu den Wahrheiten *verhält*, so ist also das Urteil der Masse absolut, unfehlbar, das *Gesetz* der *Geschichte*, die nur beweist, was der Masse *nicht* sonnenklar, daher des Beweises bedürftig scheint. Die Masse schreibt also der *Geschichte* ihre "Aufgabe" und ihre "Beschäftigung" vor.

Die absolute Kritik spricht von "Wahrheiten, die sich von *vornherein* von selbst verstehen". In ihrer kritischen Naivität erfindet sie ein absolutes "*von vornherein*" und eine abstrakte, unveränderliche "Masse". Das "von vornherein" der Masse des 16. Jahrhunderts und das "von vornherein" der Masse des 19. Jahrhunderts sind vor den Augen der absoluten Kritik ebensowenig unterschieden als diese Massen selbst. Es ist eben das Charakteristische einer *wahr, offenbar* gewordenen, sich von selber verstehenden Wahrheit, daß sie sich "von *vornherein* von selber versteht". Die Polemik der absoluten Kritik gegen die Wahrheiten, die sich von vornherein von selber verstehen, ist die Polemik gegen die Wahrheiten, die sich überhaupt "von selber verstehn".

Eine Wahrheit, die sich von selber versteht, hat für die absolute Kritik, wie für die göttliche *Dialektik*, ihr Salz, ihren Sinn, ihren *Wert* verloren. Sie ist fad geworden wie abgestandnes Wasser. Die absolute Kritik beweist daher einerseits alles, was sich von selbst versteht, und außerdem viele Dinge, die das Glück haben, unverständlich zu sein, sich also niemals von selbst verstehen werden. Andererseits versteht sich ihr alles das von selbst, was einer Entwicklung bedarf. Warum? Weil es sich bei *wirklichen Aufgaben* von *selber* versteht, daß sie sich nicht von selber verstehn.

| 85> Weil *die* Wahrheit, wie die Geschichte, ein ätherisches, von der materiellen Masse getrenntes Subjekt ist, adressiert sie sich nicht an die empirischen Menschen, sondern an das "*Innerste der Seele*", rückt sie, um "*wahrhaft erfahren*" zu werden, dem Menschen nicht auf seinen *groben*, etwa *in* der Tiefe eines englischen Kellers oder in der Höhe einer französischen Speicherwohnung hausenden *Leib*, sondern "zieht" sich "durch *und* durch" durch seine idealistischen Darmkanäle. Die absolute Kritik stellt nun zwar "der Masse" das Zeugnis aus, daß sie bisher in ihrer Weise, d.h. oberflächlich, von den Wahrheiten, welche die Geschichte so gnädig war, "aufs Tapet zu bringen", berührt worden sei; zugleich aber prophezeit sie, daß

"das *Verhältnis* der *Masse* zum *geschichtlichen Fortschritt* sich *völlig ändern* werde".

Der geheime Sinn dieser kritischen Prophezeiung wird nicht anstehn, uns "sonnenklar" zu werden.

"Alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte", erfahren wir, "waren deshalb *von vornherein* verfehlt und ohne eingreifenden Erfolg, weil die Masse sich für sie *interessiert* und *enthusiasmiert* hatte - oder sie mußten ein klägliches Ende nehmen, weil die Idee, um die es sich in ihnen handelte, von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen mußte."

Es scheint, daß eine Auffassung, welche für eine Idee genügt, also einer Idee entspricht, aufhört, oberflächlich zu sein. Herr Bruno bringt nur zum *Schein* ein *Verhältnis* zwischen der Idee und ihrer *Auffassung* hervor, wie er nur *zum Schein* ein *Verhältnis* der verfehlten geschichtlichen *Aktion* zur *Masse* hervorbringt. Wenn die absolute Kritik daher irgend etwas als "oberflächlich" verdammt, so ist es die bisherige Geschichte schlechthin, deren Aktionen und Ideen die Ideen und Aktionen von "Massen" waren. Sie verwirft die *massenhafte* Geschichte, an deren Stelle (man sehe Herrn Jules Faucher über die englischen Tagesfragen) sie die *kritische* Geschichte setzen wird. Nach der bisherigen *unkritischen*, also nicht im Sinn der absoluten Kritik verfaßten Geschichte ist ferner genau zu unterscheiden, inwieweit die Masse sich für Zwecke "*interessierte*" und wieweit sie sich für dieselben "*enthusiasmierte*". Die "*Idee*" blamierte sich immer, soweit sie von dem "*Interesse*" unterschieden war. Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende "*Interesse*", wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der "*Idee*" oder "*Vorstellung*" weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht und sich mit dem *menschlichen* Interesse schlechthin verwechselt. Diese *Illusion* bildet das, was *Fourier* den *Ton* einer jeden Geschichtsepoche nennt. Das *Interesse* der Bourgeoisie in der Revolution von | 86> 1789, weit entfernt, "*verfehlt*" zu sein, hat alles "*gewonnen*" und hat "*den eingreifensten Erfolg*" gehabt, so sehr der "*Pathos*" verraucht und so sehr die "*enthusiastischen*" Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind. Dieses *Interesse* war so mächtig, daß es die Feder eines Marat, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons wie das Kruzifix und das Vollblut der Bourbonen siegreich überwand. "Verfehlt" ist die Revolution nur für *die* Masse, die in der *politischen* "Idee" nicht die Idee ihres wirklichen "*Interesses*" besaß, deren wahres Lebensprinzip also mit dem Lebensprinzip der Revolution nicht zusammenfiel, deren reale Bedingungen der Emanzipation wesentlich verschieden sind von den Bedingungen, innerhalb deren die Bourgeoisie sich und die Gesellschaft emanzipieren konnte. Ist also die Revolution, die alle großen geschichtlichen "Aktionen" repräsentieren kann, verfehlt, so ist sie verfehlt, weil die Masse, innerhalb deren

Lebensbedingungen sie wesentlich stehenblieb, eine *exklusive*, nicht die Gesamtheit umfassende, eine *beschränkte* Masse war. Nicht weil die Masse sich für die Revolution "*enthusiasmierter*" und "*interessierter*", sondern weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedene Teil der Masse in dem Prinzip der Revolution nicht *wirkliches* Interesse, nicht sein *eigentümliches* revolutionäres Prinzip, sondern nur eine "*Idee*", also nur einen Gegenstand des momentanen *Enthusiasmus* und einer nur scheinbaren *Erhebung* besaß.

Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Aktion wird also der Umfang der Masse zunehmen, deren Aktion sie ist. In der kritischen Geschichte, nach welcher es sich bei geschichtlichen Aktionen nicht um die agierenden Massen, nicht um die empirische Handlung noch um das empirische *Interesse* dieser Handlung, sondern "*in ihnen*" vielmehr nur "*um eine Idee handelt*", muß sich die Sache allerdings anders zutragen.

"*In der Masse*", belehrt sie uns, "*nicht anderwärts*, wie ihre früheren liberalen Wortführer meinen, *ist der wahre Feind des Geistes zu suchen*."

Die Feinde des Fortschritts *außer* der Masse sind eben die verselbständigten, mit *eigenem* Leben begabten *Produkte* der *Selbsterniedrigung*, der *Selbstverwerfung*, der *Selbstentäußerung* der *Masse*. Die Masse richtet sich daher gegen ihren *eigenen* Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existierenden *Produkte* ihrer *Selbsterniedrigung* richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine *eigene Religiosität* kehrt. Weil aber jene praktischen Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine *äußerliche* Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbst- | 87 > entäußerung keineswegs für nur *ideale* Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtsein* halten und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche* spiritualistische Aktion vernichten wollen. Schon die Zeitschrift Loustalots vom Jahre 1789 führte das Motto:

les grandes ne nous praissent grands  
Que parce que nous sommes à genoux  
--- Levons nous! --

<Die Großen erscheinen uns nur groß,  
weil wir auf den Knien liegen.  
Erheben wir uns!>

Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu heben und über dem *wirklichen*, *sinnlichen* Kopf das *wirkliche*, *sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen. Die *absolute Kritik* jedoch hat von der Hegelschen *Phänomenologie* wenigstens *die Kunst* erlernt, *reale*, *objektive*, *außer* mir existierende Ketten in bloß *ideelle*, bloß *subjektive*, bloß *in mir* existierende Ketten und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.

Diese kritische Verwandlung begründet die *prästabilierte Harmonie* der *kritischen Kritik* und der *Zensur*. Von kritischem Gesichtspunkte aus ist der Kampf des Schriftstellers mit dem Zensor kein Kampf "Mann gegen Mann". Der Zensor ist vielmehr nichts als *mein eigener*, von der vorsorglichen Polizei *mir personifizierte Takt*, mein eigener Takt, der mit meiner Taktlosigkeit und Kritiklosigkeit im Kampf ist. Der Kampf des Schriftstellers mit dem Zensor ist nur scheinbar, nur für die schlechte Sinnlichkeit

etwas anderes als der *innerliche* Kampf des Schriftstellers *mit sich selbst*. Der Zensor, *insofern* er ein von mir *wirklich individuell unterschiedner*, mein Geistesprodukt nach äußerlichem, der Sache fremdem Maßstab mißhandelnder *Polizeischarge* ist, ist eine bloß *massenhafte* Einbildung, ein *unkritisches Hirngespinnst*. Wenn Feuerbachs "Thesen zur Reform der Philosophie" von der Zensur exiliert wurden, so lag die Schuld nicht an der offiziellen Barbarei der Zensur, sondern an der Unkultur der Feuerbachschen Thesen. Die von aller Masse und Materie ungetrübte, die *"reine"* Kritik besitzt auch im Zensor eine reine, "ätherische", von aller massenhaften Wirklichkeit losgetrennte Gestalt.

Die absolute Kritik hat die *"Masse"* für den *wahren Feind* des *Geistes* erklärt. Sie führt dies näher dahin aus:

"Der Geist weiß jetzt, wo er *seinen* einzigen *Widersacher* zu suchen hat, in den Selbsttäuschungen und in der Kernlosigkeit der Masse."

Die absolute Kritik geht von dem *Dogma* der absoluten Berechtigung *des "Geistes"* aus. Sie geht ferner von dem *Dogma* der *außerweltlichen* "d.h. außer | 88 > der Masse der Menschheit hauenden Existenz des Geistes aus. Sie verwandelt endlich einerseits "den Geist", "den Fortschritt", andererseits "die Masse" in *fixe* Wesen, in Begriffe, und bezieht sie dann als solche gegebene feste Extreme aufeinander. Es fällt der absoluten Kritik nicht ein, den *"Geist"* selbst zu untersuchen, zu untersuchen, ob nicht in seiner eigenen spiritualistischer Natur, in seinen windigen Präntionen, "die Phrase", "die Selbsttäuschung", "die Kernlosigkeit" begründet sind. Er ist vielmehr *absolut*, aber zugleich schlägt er leider beständig in *Geistlosigkeit* um: seine Rechnungen sind beständig ohne den Wirt gemacht. Er muß also notwendigerweise einen *Widersacher* haben, der gegen ihn intrigiert. Die Masse ist dieser *Widersacher*.

Ebenso verhält es sich mit dem *Fortschritt*. Trotz der Präntionen *"des Fortschrittes"* zeigen sich beständige *Rückschritte* und *Kreisbewegungen*. Die absolute Kritik, weit entfernt zu vermuten, daß die Kategorie *"des Fortschrittes"* völlig inhaltlos und abstrakt ist, ist vielmehr so sinnreich, "den *Fortschritt*" als absolut anzuerkennen, um, zur Erklärung des Rückschritts, einen *"persönlichen Widersacher"* des Fortschritts, *die Masse*, zu unterstellen. Weil *"die Masse"* nichts ist als der *"Gegensatz des Geistes"*, *des Fortschritts* der "Kritik", so kann sie auch nur durch diesen imaginären Gegensatz bestimmt werden, und absehend von diesem Gegensatz weiß die Kritik über den *Sinn* und das Dasein der Masse nur *das Sinnlose*, weil völlig Unbestimmte, zu sagen:

"Die Masse in *jenem Sinn*, in welchem das *'Wort'* auch die *sogenannte* gebildete Welt umfaßt."

Ein "auch", ein "sogenannt" reicht zu einer kritischen Definition aus. *Die* Masse ist also unterschieden von den wirklichen Massen und existiert als *die "Masse"* nur für *die "Kritik"*.

Alle kommunistischen und sozialistischen Schriftsteller gingen von der Beobachtung aus, einerseits, daß selbst die günstigsten Glanzthaten ohne glänzende Resultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen scheinen, andererseits, daß *alle Fortschritte des Geistes* bisher *Fortschritte gegen* die *Masse der Menschheit* waren, die in eine immer *entmenschtere* Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (siehe *Fourier*) "den *Fortschritt*" für eine ungenügende, abstrakte *Phrase*, sie

vermuteten (siehe unter andern *Owen*) ein Grundgebrehen der zivilisierten Welt; sie unterwarfen daher die *wirklichen* Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer einschneidenden *Kritik*. Dieser kommunistischen Kritik entsprach praktisch sogleich die Bewegung der *großen Masse*, im Gegensatz zu welcher die bisherige geschichtliche | 89 > Entwicklung stattgefunden hatte. Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennengelernt haben, um sich von dem *menschlichen* Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können.

Wie unendlich *geistreich* ist nun die "absolute Kritik", welche angesichts dieser intellektuellen und praktischen Tatsachen nur die eine Seite des Verhältnisses, den beständigen Schiffbruch des Geistes, einseitig auffaßt und in ihrem Verdruß hierüber noch einen *Widersacher* des "Geistes" sucht, den sie in *der* "Masse" findet! Schließlich läuft diese große kritische *Entdeckung* auf eine *Tautologie* hinaus. *Der* Geist hatte nach ihrer Ansicht bisher eine Schranke, ein Hindernis, d.h. einen *Widersacher*, weil er einen *Widersacher* hatte. Wer ist nun der Widersacher des *Geistes*? *Die Geistlosigkeit*. Die Masse ist nämlich nur als "Gegensatz" des Geistes bestimmt, als *Geistlosigkeit* und als die näheren Bestimmungen, der Geistlosigkeit, als "Indolenz", "Oberflächlichkeit", "Selbstzufriedenheit". Welche gründliche Überlegenheit über die kommunistischen Schriftsteller, Geistlosigkeit, Indolenz, Oberflächlichkeit, Selbstzufriedenheit nicht in ihre Zeugungsstätten verfolgt, sondern *moralisch* abgekanzelt und als Gegensatz des Geistes, des Fortschrittes, *entdeckt* zu haben! Wenn diese Eigenschaften für Eigenschaften der Masse, als eines noch von ihnen unterschiedenen *Subjekts*, erklärt werden, so ist diese Unterscheidung nichts als eine "kritische" Scheinunterscheidung. Nur zum *Schein* besitzt die absolute Kritik außer den abstrakten Eigenschaften der Geistlosigkeit, Indolenz etc. noch ein *bestimmtes* konkretes Subjekt, denn "*die Masse*" ist in der kritischen Auffassung *nichts* anderes als jene abstrakte Eigenschaften, ein anderes *Wort* für dieselben, eine *phantastische Personifikation* derselben.

Das Verhältnis von "Geist und Masse" hat indes noch einen *versteckten* Sinn, der sich im Lauf der Entwicklungen vollständig enthüllen wird. Wir deuten ihn hier nur an. Jenes von Herrn Bruno *entdeckte* Verhältnis ist nämlich nichts anderes als die *kritisch karikierte Vollendung* der *HegeIschen Geschichtsauffassung*, welche wieder nichts anderes ist als der *spekulative* Ausdruck des *christlich-germanischen* Dogmas vom Gegensatze des *Geistes* und der *Materie, Gottes* und der *Welt*. Dieser Gegensatz drückt sich nämlich innerhalb der Geschichte, innerhalb der Menschenwelt selbst so aus, daß wenige auserwählte *Individuen* als *aktiver* Geist der übrigen Menschheit als der *geistlosen Masse*, als der *Materie* gegenüberstehen.

*HegeIs* Geschichtsauffassung setzt einen *abstrakten* oder *absoluten Geist* voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine *Masse* ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der *empirischen, exoterischen* | 90 > Geschichte läßt er daher eine *spekulative, esoterische* Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen *jenseitigen Geistes* der Menschheit.

Parallel mit dieser Hegelschen Doktrin entwickelte sich in Frankreich die Lehre der *Doktrinäre*, welche die *Souveränität* der *Vernunft* im Gegensatz zur *Souveränität des Volkes* proklamierten, um die Massen auszuschließen und allein zu herrschen. Es ist dies konsequent. Wenn die Tätigkeit der *wirklichen* Menschheit nichts als die Tätigkeit einer *Masse* von menschlichen Individuen ist, so muß *dagegen die abstrakte*

*Allgemeinheit, die Vernunft, der Geist* im Gegenteil einen abstrakten, in wenigen Individuen erschöpften Ausdruck besitzen. Es hängt dann von der Position und der Einbildungskraft eines jeden Individuums ab, ob es sich für diesen Repräsentanten "*des Geistes*" ausgeben will.

Schon bei *Hegel* hat der *absolute Geist* der Geschichte an der *Masse* sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der *Philosophie*. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kömmt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist *unbewußt*. Der Philosoph kommt also post festum <hinterher>.

Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwehrt, das *wirkliche philosophische Individuum* für den *absoluten Geist* zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen laßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung. Herr Bruno hebt Hegels Halbheit auf.

*Einmal* erklärt er *die Kritik* für den absoluten Geist und sich selbst für *die Kritik*. Wie *das Element* der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. *Die Kritik* weiß sich daher nicht in einer *Masse*, sondern in einem geringen *Häuflein* auserwählter Männer, in Herrn *Bauer* und seinen Jüngern, ausschließlich inkarniert.

Herr Bruno hebt ferner die andere Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegelsche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte **| 91 >** macht, sondern mit *Bewußtsein* im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des *Weltgeistes* spielt, in ein gegenwärtiges *dramatisches* Verhältnis zu ihr tritt und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Überlegung erfindet und vollzieht.

Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose *materielle* Element der Geschichte; auf der andern Seite steht: der Geist, *die Kritik*, Herr Bruno & Comp. als das aktive Element, von welchem alle *geschichtliche* Handlung ausgeht. Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reduziert sich auf die *Hirntätigkeit* der kritischen Kritik.

Ja, das Verhältnis der Kritik, also auch der inkarnierten Kritik, *Herrn Brunos & Comp.*, zur Masse ist in Wahrheit das *einzig* geschichtliche Verhältnis der Gegenwart. Auf die Bewegung dieser beiden Seiten gegeneinander reduziert sich die ganze jetzige Geschichte. Alle Gegensätze haben sich in diesem *kritischen* Gegensatz aufgelöst.

Die kritische Kritik, welche sich nur an ihrem Gegensatz, der Masse, der *Dummheit*, *gegenständlich* wird, muß sich daher beständig diesen Gegensatz *erzeugen*, und die Herren Faucher, Edgar und Szeliga haben hinreichende Proben geliefert von [der] Virtuosität, welche sie in ihrem Flache, in der *massenhaften Verdummung* der Personen und Sachen, besitzt.

Begleiten wir nun die absolute Kritik in ihren *Feldzug* gegen die *Masse*.

## b) Die Judenfrage Nr. I. Die Stellung der Fragen

Der "Geist" im Gegensatz zur Masse benimmt sich sogleich *kritisch*, indem er sein eignes borniertes Werk, Bruno Bauers "*Judenfrage*", als absolut und nur die Gegner desselben als Sünder betrachtet. In der Replik Nr. I auf die Angriffe wider diese Schrift verrät er keine Ahnung über ihre Mängel, er behauptet vielmehr noch, die "wahre", "*allgemeine*" (!) Bedeutung der Judenfrage entwickelt zu haben. In späteren Repliken werden wir gezwungen sehen, seine "*Versehen*" einzugestehen.

"Die Aufnahme, die meine Arbeit gefunden hat, ist der *Anfang* des Beweises, daß grade diejenigen, die bis jetzt für Freiheit gesprochen haben und noch jetzt dafür reden, gegen den Geist am meisten sich auflehnen müssen, und die Verteidigung, die ich ihr jetzt widmen werde, wird den weiteren Beweis liefern, wie gedankenlos die *Wortführer der Masse* sind, die sich wundern wie groß damit wissen, daß sie für die Emanzipation und für das Dogma von den '*Menschenrechten*' aufgetreten sind."

Die "Masse" muß notwendig bei Gelegenheit einer Schrift der absoluten Kritik *angefangen* haben, ihren Gegensatz gegen den Geist zu beweisen, da |92> ihre *Existenz* sogar durch den Gegensatz zur absoluten Kritik *bedingt und bewiesen ist*.

Die Polemik einiger liberalen und rationalistischen Juden gegen Herrn Brunos "Judenfrage" hat natürlich einen ganz andern kritischen Sinn als die massenhafte Polemik der Liberalen gegen die Philosophie und der Rationalisten gegen Strauß. Von welcher Originalität übrigens die oben zitierte Wendung ist, mag man aus folgender Stelle *Hegels* entnehmen:

"Die besondere Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene" (die liberale) "Seichtigkeit aufspreizt, kundtut, kann hierbei bemerklich gemacht werden, und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am *geistlosesten* redet, am meisten vom *Geiste* spricht, wo sie am totesten und ledernsten ist, das Wort *Leben*" etc. "im Munde führt."

Was die "*Menschenrechte*" betrifft, so ist Herrn Bruno bewiesen worden ("[Zur Judenfrage](#)", "[Deutsch-Französische Jahrbücher](#)"), daß nicht die *Wortführer der Masse*, sondern vielmehr "*er selbst*" ihr Wesen verkannt und dogmatisch mißhandelt hat. Gegen seine Entdeckung, daß die Menschenrechte nicht "*angeboren*" sind, eine Entdeckung, die in England seit mehr als 40 Jahren unendlichmal entdeckt worden ist, ist Fouriers Behauptung, daß Fischen, Jagen etc. angeborene Menschenrechte seien, genial zu nennen.

Wir geben nur einige Beispiele von dem Kampf Herrn Brunos mit *Philippson*, *Hirsch* etc. Selbst diese tristen Gegner werden der absoluten Kritik nicht unterliegen. Herr *Philippson* sagt keinesweges, wie die absolute Kritik behauptet, eine Ungereimtheit, wenn er ihr vorwirft:

"Bauer denke sich einen Staat von eigener *Art* ... ein *philosophisches Ideal* von einem *Staat*."

Herr Bruno, der den Staat mit der Menschheit, die Menschenrechte mit dem Menschen, die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, mußte sich

notwendigerweise einen Staat von eigener Art, ein philosophisches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, so doch einbilden.

"Hätte der Deklamator" (Herr Hirsch) "lieber, statt seinen anstrengenden Satz niederzuschreiben, meinen Beweis widerlegt, *daß der christliche Staat*, weil sein Lebensprinzip eine bestimmte Religion ist, den Anhängern einer andern bestimmten Religion ... keine vollkommene Gleichartigkeit mit seinen Ständen zuzugestehen vermag."

Hätte der Deklamator *Hirsch* wirklich den Beweis des Herrn Bruno widerlegt und, wie es in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" geschehen ist, |93> gezeigt, daß der Staat der Stände und des exklusiven Christentums nicht nur der unvollendete Staat, sondern der unvollendete *christliche* Staat sei, so hätte Herr Bruno geantwortet, wie er jener Widerlegung antwortet:

"Vorwürfe sind in dieser Angelegenheit bedeutungslos."

Gegen Herrn Brunos Satz:

"Die Juden haben durch den Druck gegen die Springfedern der Geschichte den Gegendruck hervorgerufen",

erinnert Herr Hirsch ganz richtig:

"So müßten sie also für die Bildung der Geschichte etwas gewesen sein, und wenn B[auer] dies selbst behauptete, so hätte er andererseits unrecht zu behaupten, daß sie nichts für die Bildung der neueren Zeit beigetragen hätten."

Herr Bruno antwortet:

"Ein Dorn im Auge ist auch etwas - trägt er deshalb zur Entwicklung meines Gesichtssinnes bei?"

Ein Dorn, der mir - wie das Judentum der christlichen Welt - von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwicklung meines Gesichtssinnes beitragen müßte. Der kritische "*Dorn*" spießt also nicht den deklamierenden "*Hirsch*". Übrigens ist Herrn Bruno in der oben zitierten Kritik die Bedeutung des Judentums für "die *Bildung* der neueren Zeit" enthüllt worden.

Das theologische Gemüt der absoluten Kritik fühlt sich von dem Ausspruche eines *rheinischen Landtagsabgeordneten*, "daß die Juden nach ihrer jüdischen und nicht nach unserer sogenannten christlichen Weise *verschroben* sind", dermaßen verletzt, daß sie ihn noch nachträglich "für den Gebrauch dieses Arguments zur *Ordnung* verweist".

Auf die Behauptung eines andern Abgeordneten: "*Bürgerliche* Gleichstellung der Juden kann nur da statthaben, wo das Judentum selbst nicht mehr existiert", bemerkt Herr Bruno:

"Richtig! dann nämlich richtig, wenn die andere Wendung der Kritik nicht fehlt, die ich in meiner Schrift durchgeführt habe",

nämlich die Wendung, daß auch das Christentum aufgehört haben müsse zu existieren.

Man sieht, daß die absolute Kritik in Nr. I ihrer Replik auf die Anriffe gegen die Judenfrage noch immer die Aufhebung der Religion, den |94> Atheismus, als Bedingung der *bürgerlichen* Gleichheit betrachtet, also in ihrem ersten Stadium *noch* keine weitere Einsicht in das Wesen des Staates wie in das "*Versehen*" ihres "*Werkes*" erworben hat.

Die absolute Kritik fühlt sich verstimmt, wenn eine von ihr *vorgehabte* wissenschaftliche "neueste" Entdeckung als eine schon allgemein verbreitete Einsicht verraten wird. Ein rheinischer Abgeordneter bemerkt,

"daß Frankreich und Belgien bei der Organisation ihrer politischen Verhältnisse gerade durch besondere Klarheit im Erkennen der Prinzipien ausgezeichnet waren, ist noch von niemandem behauptet worden".

Die absolute Kritik konnte erwidern, daß diese Behauptung die Gegenwart in die Vergangenheit versetze, indem sie die heute trivial gewordene Ansicht von der Unzulänglichkeit der französischen politischen Prinzipien für die traditionelle Ansicht ausbebe. Die absolute Kritik fände bei dieser sachgemäßen Erwiderung nicht ihre Rechnung. Sie muß vielmehr die verjäherte Ansicht als die gegenwärtig herrschende Ansicht und die gegenwärtig herrschende Ansicht als ein kritisches Geheimnis behaupten, das noch durch *ihre* Studien der Masse zu offenbaren bleibe. Sie muß daher sagen.

"Es" (das antiquierte Vorurteil) "ist *von sehr vielen*" (der Masse) "behauptet worden: *aber* eine *gründliche Erforschung* der Geschichte *wird* den Beweis führen, daß *auch* nach den großen Arbeiten Frankreichs für die Erkenntnis der Prinzipien *noch viel zu leisten* ist.

Also die gründliche Geschichtsforschung wird nicht selbst die Erkenntnis der Prinzipien "*leisten*". Sie wird in ihrer Gründlichkeit nur beweisen, daß "*noch viel zu leisten ist*". Eine große, namentlich nach den sozialistischen Arbeiten große Leistung! Für die Erkenntnis des jetzigen gesellschaftlichen Zustandes leistet Herr Bruno indes *schon viel* mit der Bemerkung:

"Die gegenwärtig herrschende *Bestimmtheit* ist die *Unbestimmtheit*."

Wenn Hegel sagt, die herrschende chinesische Bestimmtheit sei das "Sein", die herrschende *indische* Bestimmtheit sei das "Nichts" etc., so schließt sich die absolute Kritik in "reiner" Weise an, wenn sie den Charakter der jetzigen Zeit in die logische Kategorie der "*Unbestimmtheit*" auflöst, um so reiner, als auch die "Unbestimmtheit", gleich dem "Sein" und dem "Nichts", in das erste Kapitel der spekulativen Logik, in das Kapitel von der "*Qualität*" gehört.

Wir können uns nicht ohne eine allgemeine Bemerkung von Nr. I der "*Judenfrage*" trennen.

| 95> Ein Hauptgeschäft der absoluten Kritik besteht darin, alle Zeitfragen erst in ihre *richtige Stellung* zu bringen. Sie beantwortet nämlich nicht die *wirklichen* Fragen, sondern schiebt ganz *andere* Fragen unter. Wie sie alles macht, muß sie auch die "Zeitfragen" erst *machen*, sie zu *ihren*, zu kritisch-kritischen Fragen machen. Handelte es sich um den "Code Napoleon", sie würde beweisen, daß es sich *eigentlich* um den "*Pentateuch*" <Die "*fünf Bücher*" Mosis> handle. Ihre *Stellung* der "Zeitfragen" ist die kritische *Entstellung* und *Verstellung* derselben. So verdrehte sie auch die "Judenfrage" dergestalt, daß sie die *politische Emanzipation*, um welche es sich in jener Frage handelt, nicht zu untersuchen brauchte, sondern vielmehr mit einer Kritik der jüdischen Religion und einer Schilderung des christlich-gerrnanischen Staats sich begnügen konnte.

Auch diese Methode ist, wie jede Originalität der absoluten Kritik, die Wiederholung eines *spekulativen* Witzes. Die *spekulative* Philosophie, namentlich die *Hegelsche* Philosophie, mußte alle Fragen aus der Form des gesunden Menschenverstandes in die Form der spekulativen Vernunft übersetzen und die wirkliche Frage in eine *spekulative* Frage verwandeln, um sie beantworten zu können. Nachdem die Spekulation mir *meine* Frage im Munde verdreht und mir, wie der Katechismus, *ihre* Frage in den Mund gelegt hatte, konnte sie natürlich, wie der Katechismus, auf jede meiner Fragen ihre Antwort bereit haben.

### c) Hinrichs Nr. I. Geheimnisvolle Andeutungen über Politik, Sozialmus und Philosophie

"*Politisch!*" Über das Dasein dieses Wortes in den Vorlesungen des Prof. *Hinrichs* entsetzt sich die absolute Kritik förmlich.

"Wer der Entwicklung der neueren Zeit gefolgt ist und die Geschichte kennt, wird es *auch* wissen, daß die politischen Regungen, die in der Gegenwart vorgehen, eine *ganz andere* (!) Bedeutung haben als eine *politische* - sie haben im Grunde" (im Grunde! nun die gründliche Weisheit) "eine *gesellschaftliche* (!), die bekanntlich (!) von der Art (!) ist, daß *alle* politischen Interessen vor ihr als *bedeutungslos* (!) erscheinen."

Wenige Monate vor dem Erscheinen der kritischen "Literatur-Zeitung" erschien *bekanntlich* (!) die phantastische politische Schrift Herrn Brunos "*Staat, Religion und Parthei*"!

| 96> Wenn *die politischen* Regungen eine *gesellschaftliche Bedeutung* haben, wie können die politischen Interessen vor ihrer eignen gesellschaftlichen *Bedeutung* als "*bedeutungslos*" erscheinen?

"Herr Hinrichs weiß weder bei sich zu Hause noch sonstwo anders in der Welt Bescheid. - Er konnte nirgends zu Hause sein, *weil* - *weil* die Kritik, die in den letzten vier Jahren ihr *keineswegs* '*politisches*', sondern - *gesellschaftliches* (!) Werk begonnen und betrieben hat, ihm *völlig* (!) unbekannt geblieben ist."

Die Kritik, die nach der Meinung der Masse ein "*keineswegs politisches*", sondern "*allerwege theologisches*" Werk betrieb, begnügt sich selbst jetzt noch, wo sie nicht nur seit vier Jahren, sondern seit ihrer literarischen Geburt zum ersten Male das Wort "*gesellschaftlich*" ausspricht, mit diesem *Worte!*

Seitdem die sozialistischen Schriften die Einsicht in Deutschland verbreitet haben, daß *alle* menschlichen Bestrebungen und Werke, alle ohne Ausnahme, eine*gesellschaftliche* Bedeutung haben, kann Herr Bruno seine theologischen Werke ebenfalls *gesellschaftliche* Werke nennen. Aber welch *kritisches* Verlangen, daß Prof. Hinrichs aus der *Kenntnisnahme* der *Bauerschen* Schriften den Sozialismus schöpfen sollte, da alle bis zur Publikation der Hinrichsschen Vorlesungen erschienenen Werke B[runo] Bauers, wo sie praktische Konsequenzen ziehen, *politische* Konsequenzen ziehen! Prof. Hinrichs konnte, unkritisch zu sprechen, die erschienenen Werke des Herrn Bruno durch seine noch nicht erschienenen Werke unmöglich ergänzen. Kritisch betrachtet, ist die Masse allerdings verpflichtet, wie "die politischen", so alle massenhaften "Regungen" der absoluten Kritik im Sinne der Zukunft und des absoluten Fortschritts zu deuten! Damit Herr Hinrichs aber nach seiner Kenntnisnahme von der "Literatur-Zeitung" nie mehr das Wort "*gesellschaftlich*" vergesse und nie mehr den "*gesellschaftlichen*" Charakter *der* Kritik verkenne, *verpönt* sie angesichts der Welt das Wort "*politisch*" zum drittenmal und wiederholt feierlich zum drittenmal das Wort "*gesellschaftlich*".

"Von *politischer* Bedeutung ist *keine Rede* mehr, wenn auf die *wahre* Tendenz der neueren Geschichte gesehen wird: *aber* - aber *gesellschaftliche* Bedeutung" etc.

Wie der Prof. Hinrichs das Sühnopfer für die früheren "politischen" Regungen, so ist er das Sühnopfer für die bis zur Erscheinung der "Literatur-Zeitung" absichtlich und in derselben unabsichtlich fortlaufenden "*Hegelschen*" Regungen und Redensarten der absoluten Kritik.

Einmal wird "*echter Hegelianer*" und zweimal wird der "*Hegelsche Philosoph*" als Stichwort gegen Hinrichs geschleudert. Ja Herr Bruno "*hofft*", daß |97> die "banalen Redensarten, die nun einen so ermüdenden Kreislauf durch alle Bücher der *Hegelschen* Schule" (namentlich durch seine eignen Bücher) "gemacht haben", *bei* der großen "*Ermattung*", in der wir sie in den Vorlesungen des Prof. Hinrichs antreffen, auf ihrer weitem Reise bald ein Ziel finden werden. Herr Bruno hofft von der *Ermattung* des Prof. Hinrichs die Auflösung der Hegelschen *Philosophie* und seine *eigene Erlösung* von ihr.

In ihrem *ersten Feldzug* stürzt also die absolute Kritik die eigenen lang angebeteten Götter "*Politik*" und "*Philosophie*", indem sie dieselben für Götzen des Prof. Hinrichs erklärt.

Glorreicher erster Feldzug!

## **2. Zweiter Feldzug der absoluten Kritik**

### **a) Hinrichs Nr. II. Die "Kritik" und "Feuerbach". Verdammung der Philosophie**

Nach dem Ergebnis des ersten Feldzugs kann die *absolute Kritik* die "*Philosophie*" als abgemacht betrachten und gradezu als einen Bundesgenossen der "*Masse*" bezeichnen.

"Die *Philosophen* waren dazu prädestiniert, den Herzenswunsch der '*Masse*' zu erfüllen." "Die *Masse will*" nämlich "einfache Begriffe, um mit der Sache nichts zu tun zu haben, Schibboleths, um mit allem von vornherein fertig zu sein, Redensarten, um mit ihnen *die* Kritik zu vernichten."

Und die "Philosophie" erfüllt dieses Gelüste der "Masse"!

Taumelnd von ihren Siebertaten bricht die absolute Kritik in eine *pythische* Raserei gegen die Philosophie aus. Der verborgene Feuerkessel, dessen Dämpfe das siegestrunkene Haupt der absoluten Kritik zur Raserei begeistern, ist *Feuerbache "Philosophie der Zukunft"*. Im Monat März hatte sie Feuerbachs Schrift gelesen. Die Frucht dieser Lektüre, zugleich das Kriterium des Ernstes, womit sie betrieben wurde, ist der Artikel Nr. II gegen den Prof. Hinrichs.

Die absolute Kritik, die nie aus dem Käfig der Hegelschen Anschauungsweise herausgekommen ist, tobt hier gegen die Eisenstange und Wände des Gefängnisses. Der "einfache Begriff", die Terminologie, die ganze Denkweise der Philosophie, ja alle Philosophie wird mit Abscheu zurückgestoßen. An ihre Stelle treten plötzlich "*der wirkliche Reichtum der menschlichen Verhältnisse*", der "*ungeheure Inhalt der Geschichte*", "*die Bedeutung des Menschen*" etc. "*Das Geheimnis des Systems*" wird für "aufgedeckt" erklärt.

**| 98 >** Aber wer hat denn das Geheimnis des "Systems" aufgedeckt? *Feuerbach*. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? *Feuerbach*. Wer hat, zwar nicht "*die Bedeutung des Menschen*" - als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die, daß er Mensch ist! - aber doch "den *Menschen*" an die Stelle des alten Plunders, auch des "unendlichen Selbstbewußtseins", gesetzt? *Feuerbach* und nur *Feuerbach*. Er hat noch mehr getan. Er hat dieselben Kategorien, womit *die* "Kritik" jetzt um sich wirft, den "wirklichen Reichtum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte, den Kampf der Geschichte, den Kampf der Masse mit dem Geist" etc. etc. längst vernichtet.

Nachdem der Mensch einmal als das Wesen, als die Basis aller menschlichen Tätigkeit und Zustände erkannt ist, kann nur noch *die* "Kritik" *neue Kategorienerfinden* und den *Menschen* selbst, wie sie es eben tut, wieder in eine Kategorie und in das Prinzip einer ganzen Kategorienreihe verwandeln, womit sie allerdings den letzten Rettungsweg einschlägt, der der geängsteten und verfolgten *theologischen* Unmenschlichkeit noch übrigblieb. *Die Geschichte* tut *nichts*, sie "besitzt *keinen* ungeheuren Reichtum", sie "kämpft *keine* Kämpfe"! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die "Geschichte", die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. Wenn die *absolute* Kritik sich nach *Feuerbachs* genialen Entwicklungen noch untersteht, uns den ganzen alten Kram in neuer Gestalt wieder herzustellen, und zwar in demselben Augenblick, wo sie auf ihn als "*massenhaften*" Kram losschimpft, wozu sie um so weniger ein Recht hat, als sie zur Auflösung der Philosophie nie einen Finger rührte, so reicht diese einzige Tatsache hin, um das "*Geheimnis*" der Kritik zutage zu fördern, um die kritische Naivität zu würdigen, womit sie dem Prof. Hinrichs, dessen *Ermattung* ihr schon einmal einen so großen Dienst erwiesen, sagen kann:

"Den *Schaden* tragen diejenigen, die keine Entwicklung durchgemacht haben, also *auch selbst wenn sie wollten sich nicht ändern können*, und wenn es hoch kommt, das *neue* Prinzip - doch nein! das Neue *kann nicht einmal zur Redensart* gemacht, es *können ihm nicht einzelne Wendungen entlehnt* werden."

Die absolute Kritik brüstet sich dem Prof. Hinrichs gegenüber mit der Auflösung "der *Geheimnisses der Fakultätswissenschaften*". Hat sie etwa das "Geheimnis" der Philosophie, der Jurisprudenz, der Politik, der Medizin, |99> der Nationalökonomie usw. aufgelöst? Keineswegs. Sie hat - man merke auf! - sie hat in der "Guten Sache der Freiheit" gezeigt, daß Brotstudium und freie Wissenschaft, Lehrfreiheit und Fakultäts-Statute sich widersprechen.

Wäre "die absolute Kritik" ehrlich, sie hätte gestanden, woher ihre angebliche Erleuchtung über das "Geheimnis der Philosophie" herkommt, obwohl es wieder gut ist, daß sie nicht, wie sie es andern Leuten getan hat, dem *Feuerbach* solchen Unsinn, wie die mißverstandenen und entstellten Sätze, die sie ihm abborgte, in den Mund legt. Bezeichnend ist es übrigens für den *theologischen* Standpunkt der "absoluten Kritik", daß, während jetzt die deutschen Philister den *Feuerbach* zu verstehen und seine Resultate sich anzueignen beginnen, sie dagegen außerstande ist, einen einzigen Satz aus ihm richtig aufzufassen und geschickt zu benutzen.

Den wahren Fortschritt über ihre Taten des ersten Feldzugs vollbringt die Kritik, wenn sie den Kampf "*der Masse*" mit dem "*Geist*" als "*das Ziel*" der ganzen bisherigen Geschichte "bestimmt", wenn sie "*die Masse*" für "das *reine Nichts*" der "Erbärmlichkeit" erklärt, wenn sie geradezu die Masse die "*Materie*" nennt und "*den Geist*" als das Wahre "der Materie" gegenüberstellt. Ist also die absolute Kritik nicht *echt christlich-germanisch*? Nachdem der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus nach allen Seiten hin ausgekämpft und von *Feuerbach* ein für allemal überwunden ist, macht "*die Kritik*" ihn wieder in der ekelhaftesten Form zum Grunddogma und läßt den "*christlich-germanischen Geist*" siegen.

Als eine Entwicklung ihres im ersten Feldzug noch versteckten Geheimnisses ist es endlich zu betrachten, wenn sie hier den Gegensatz von *Geist* und *Masse* mit dem Gegensatz "*der Kritik*" und der Masse identifiziert. Sie wird später dazu fortgehen, *sich selbst* mit "*der Kritik*" zu identifizieren und sich damit als "*den Geist*", als das Absolute und Unendliche, die Masse dagegen als endlich, roh, brutal, tot und unorganisch - denn das versteht "*die Kritik*" unter Materie - hinzustellen.

Welch ungeheurer Reichtum der Geschichte, der in dem Verhältnis der Menschheit zu *Herrn Bauer* sich erschöpft!

### **b) Die Judenfrage Nr. II. Kritische Entdeckungen über Sozialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität)**

Den massenhaften, materiellen Juden wird die *christliche* Lehre von der *geistigen Freiheit*, von der *Freiheit in der Theorie* gepredigt, jene *spiritualistische* Freiheit, die sich auch in den Ketten *einbildet*, frei zu sein, die seelenvergnügt ist in "*der Idee*" und von aller massenhaften Existenz nur geniert wird.

|100> "So weit die Juden jetzt in der *Theorie* sind, so weit sind sie emanzipiert, so weit sie *frei sein wollen*, so weit sind sie *frei*."

Aus diesem Satze kann man sogleich die kritische Kluft ermessen, welche den *massenhaften*, profanen Kommunismus und Sozialismus von dem *absoluten* Sozialismus scheidet. Der erste Satz des profanen Sozialismus verwirft die Emanzipation *in der bloßen Theorie* als eine Illusion und verlangt für die *wirkliche* Freiheit, außer dem idealistischen "*Willen*", noch sehr handgreifliche, sehr

materielle Bedingungen. Wie tief steht "die Masse" unter der heiligen Kritik, die Masse, welche materielle, praktische Umwälzungen für nötig hält, selbst um die Zeit und die Mittel zu erobern, welche auch nur zur Beschäftigung mit "der Theorie" erheischt werden!

Springen wir für einen Augenblick aus dem rein geistigen Sozialismus in die *Politik!*

Herr *Riesser* behauptet gegen B[runo] Bauer, *sein* Staat (sc. der *kritische* Staat) müsse "Juden" und "Christen" ausschließen. Herr *Riesser* befindet sich im Rechte. Da Herr Bauer die *politische* Emanzipation mit der *menschlichen* Emanzipation verwechselt, da der Staat gegen widerstrebende Elemente - Christentum und Judentum werden aber in der "Judenfrage" als hochverräterische Elemente qualifiziert - nur durch gewaltsame Ausschließung der *Personen*, die sie vertreten, zu reagieren weiß, wie z.B. der Terrorismus die Akkaparation durch das Köpfen der Akkapareurs vernichten wollte, so mußte Herr Bauer Juden und Christen in seinem "kritischen Staat" aufhängen lassen. Wenn er die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, so mußte er konsequenterweise auch die *politischen Mittel* der Emanzipation mit den *menschlichen Mitteln* derselben verwechseln. Sobald man aber der absoluten Kritik den *bestimmten* Sinn ihrer Deduktion ausspricht, erwidert sie ganz dasselbe, was *Schelling* einst allen Gegnern erwiderte, die an die Stelle seiner Phrasen *wirkliche* Gedanken setzten:

"Die Gegner *der* Kritik sind deshalb ihre Gegner, weil sie dieselbe nicht nur nach ihrem *dogmatischen* Maße nehmen, sondern selbst für *dogmatisch* halten, oder sie bekämpfen die Kritik, weil sie ihre dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und Ausflüchte nicht anerkennt."

Man verhält sich allerdings dogmatisch zu der absoluten Kritik, wie zu Herrn *Schelling*, wenn man *bestimmten*, wirklichen Sinn, Gedanken, Ansicht bei ihr voraussetzt. Aus Akkommodation und um dem Herrn *Riesser* ihre Humanität zu beweisen, entschließt sich "*die* Kritik" indessen zu dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und namentlich zu "*Ausflüchten*".

| 101 > So heißt es:

"Hätte ich in jener Arbeit" (der "Judenfrage") "über die Kritik hinausgehen *wollen* oder *dürfen*, so hatte ich nicht vom *Staat*, sondern von '*der Gesellschaft*' reden (!) *müssen* (!), die niemanden ausschließt, sondern von der sich nur diejenigen ausschließen, die an ihrer Entwicklung nicht teilnehmen wollen."

Die absolute Kritik macht hier eine *dogmatische Unterscheidung* zwischen dem, was sie hätte tun müssen, wenn sie nicht das Gegenteil getan hätte, und dem, was sie wirklich getan hat. Sie erklärt die Borniertheit ihrer "Judenfrage" durch die "*dogmatischen Ausflüchte*" eines *Wollens* und *Dürfens*, die ihr "*über die Kritik*" hinauszugehen verboten. Wie? "*Die* Kritik" soll über die "*Kritik*" hinausgehen? Dieser ganz *massenhafte* Einfall entsteht der absoluten Kritik durch die dogmatische Notwendigkeit, einerseits ihre Fassung der Judenfrage als absolut, als "*die* Kritik" behaupten, andererseits die Möglichkeit einer weitergreifenden Fassung zugestehen zu müssen.

Das Geheimnis ihres "*Nichtwollens*" und "*Nichtdürfens*" wird sich später als das kritische *Dogma* enthüllen, wonach alle scheinbaren Beschränktheiten "der Kritik"

nichts anderes als notwendige, dem Fassungsvermögen der Masse angemessene *Akkommodationen* sind.

Sie *wollte* nicht! sie *durfte* nicht über ihre bornierte Fassung der Judenfrage hinausgehen! Wenn sie aber *gewollt* oder *gedurft* hätte, was hätte sie getan? - Sie hätte eine *dogmatische Definition* gegeben. Sie hätte statt von dem "Staate" von "*der Gesellschaft*" geredet, also nicht das *wirkliche* Verhältnis des Judentums zu der *heutigen bürgerlichen* Gesellschaft untersucht! Sie hätte *die "Gesellschaft"* im Unterschiede vom "Staat" *dogmatisch* dahin *definiert, daß*, wenn der *Staatausschließt*, von der Gesellschaft hingegen sich *diejenigen ausschließen*, die nicht an ihrer Entwicklung teilnehmen wollen!

Die Gesellschaft verfährt ebenso exklusiv wie der Staat, nur in der höflicheren Form, daß sie dich nicht zur Tür hinauswirft, sondern dir es vielmehr in ihrer Gesellschaft so unbequem macht, daß du selbst zur Türe freiwillig hinausgehst.

Der Staat verfährt im Grunde genommen nicht anders, denn er schließt niemanden aus, der allen *seinen* Anforderungen und Geboten, der *seiner* Entwicklung genügt. In seiner *Vollendung* drückt er sogar die Augen zu und erklärt *wirkliche* Gegensätze für *unpolitische*, ihn nicht genierende Gegensätze. Überdem hat die absolute Kritik selbst entwickelt, daß der Staat die Juden ausschließt, weil und insofern die Juden den Staat ausschließen, also *sich selbst* vom Staat ausschließen. Wenn nun diese Wechselbeziehung in der **| 102 >** *kritischen* "Gesellschaft" eine galantere, scheinheiligere, heimtückischere Form erhält, so beweist dies nur die größere Heuchelei und unentwickeltere Bildung *der "kritischen" "Gesellschaft"*.

Folgen wir der absoluten Kritik weiter in ihren "dogmatischen Unterscheidungen", "Definitionen" und namentlich in ihren "*Ausflüchten*".

So verlangt Herr Riesser vom Kritiker, "*er solle dasjenige, was dem Boden des Rechts angehört*", von dem "*unterscheiden, was jenseits seines Gebietes liegt*". Der Kritiker ist indigniert über die Impertinenz dieser *juristischen* Forderung.

"Bis jetzt", erwidert er, "haben *aber* Gemüt und Gewissen in das Recht eingegriffen, immer es ergänzt und wegen der Beschaffenheit, die in seiner *dogmatischen Form*" - also nicht in seinem dogmatischen *Wesen?* - "begründet ist, immer ergänzen müssen."

*Der* Kritiker vergißt nur, daß *das Recht* sich andererseits *selbst* sehr ausdrücklich von "Gemüt und Gewissen" *unterscheidet*, daß diese Unterscheidung in dem einseitigen *Wesen* des *Rechts* wie in seiner dogmatischen *Form* begründet ist und sogar zu den *Hauptdogmen* des *Rechts* gehört, daß endlich die praktische Ausführung dieser Unterscheidung ebenso sehr den Gipfel der *Rechtsentwicklung* bildet, wie die Trennung der Religion von allem profanen Inhalt sie zur *abstrakten, absoluten* Religion macht. Daß "Gemüt und Gewissen" in das Recht eingreifen, ist für *den* "Kritiker" ein hinreichender Grund, um da, wo es sich vom *Recht* handelt, vom Gemüt und vom Gewissen, und da, wo es sich um die *juristische* Dogmatik handelt, von der *theologischen* Dogmatik zu handeln.

Durch die "Definitionen und Unterscheidungen der absoluten Kritik" sind wir hinlänglich vorbereitet, ihre neuesten "*Entdeckungen*" über "*die Gesellschaft*" und "*das Recht*" zu vernehmen.

"Diejenige Weltform, welche *die Kritik* vorbereitet und deren *Gedanken* sie *sogar* erst vorbereitet, ist keine *bloß rechtliche*, sondern" - der Leser sammle sich - "eine *gesellschaftliche*, von der *wenigstens* so viel" - so wenig? - "gesagt werden *kann*, daß, wer zu ihrer Ausbildung nicht das Seinige beigetragen hat, nicht mit seinem Gewissen und Gemüt in ihr lebt, sich in ihr nicht zu Hause fühlen und an ihrer Geschichte nicht teilnehmen kann."

Die von *der Kritik* vorbereitete Weltform wird als eine *nicht bloß rechtliche*, *sondern gesellschaftliche* bestimmt. Diese Bestimmung kann doppelt gedeutet werden. Entweder ist der zitierte Satz zu deuten durch "*nicht rechtlich, sondern gesellschaftlich*", oder durch "nicht bloß rechtlich, sondern *auch* |103> *gesellschaftlich*". Betrachten wir seinen Gehalt nach beiden Lesarten, zunächst nach der ersteren. Die absolute Kritik hat weiter oben die vom "*Staat*" unterschiedene neue "Weltform" als "Gesellschaft" bestimmt. Sie bestimmt jetzt das Hauptwort "*Gesellschaft*" durch das Eigenschaftswort "*gesellschaftlich*". Empfing Herr Hinrichs im Gegensatz zu seinem "*politisch*" dreimal das Wort "*gesellschaftlich*", so empfängt Herr Riesser im Gegensatz zu seinem "*rechtlich*" die *gesellschaftliche Gesellschaft*. Reduzierten sich die *kritischen* Aufschlüsse an Herrn Hinrichs auf "gesellschaftlich" + "gesellschaftlich" + "gesellschaftlich" = 3 a, so geht die absolute Kritik in ihrem zweiten Feldzug von der *Addition* zur *Multiplikation* fort, und Herr Riesser wird auf die mit sich selbst multiplizierte Gesellschaft, die *zweite* Potenz des Gesellschaftlichen, die gesellschaftliche Gesellschaft = a<sup>2</sup>, verwiesen. Es bleibt der absoluten Kritik nun noch übrig, um ihre Aufschlüsse über die Gesellschaft zu vervollständigen, in die Brüche zu gehen, die *Quadratwurzel* aus der Gesellschaft zu ziehen usw.

Lesen wir dagegen nach der zweiten Glosse: "die *nicht bloß rechtliche*, sondern *auch gesellschaftliche*" Weltform, so ist diese Zwitter-Weltform keine andere als die *heutzutage* existierende *Weltform*, die Weltform der *heutigen Gesellschaft*. Daß *die* "Kritik" das *zukünftige* Dasein der *heutzutage existierenden* Weltform in ihrem vorweltlichen Denken erst *vorbereitet*, ist ein großes, ein ehrwürdiges *kritisches Mirakel*. Wie es sich aber auch mit der "nicht bloß rechtlichen, sondern gesellschaftlichen Gesellschaft" verhalte, *die Kritik* kann einstweilen nicht mehr von ihr verraten als das "fabula docet" <"die Fabel lehrt">, die *moralische* Nutzenanwendung. In dieser Gesellschaft wird sich "derjenige nicht zu Hause *fühlen*", der mit seinem Gemüt und Gewissen nicht in ihr lebte. Schließlich wird niemand in dieser Gesellschaft leben als das "reine Gemüt" und das "reine Gewissen", nämlich "der Geist", "*die Kritik*" und die *Ihrigen*. Die *Masse* wird auf die eine oder die andere Weise von ihr ausgeschlossen sein, so daß die "massenhafte Gesellschaft" außerhalb der "gesellschaftlichen Gesellschaft" haust.

Mit einem Worte, diese Gesellschaft ist nichts anderes als der *kritische Himmel*, von welchem die wirkliche Welt als die *unkritische Hölle* ausgeschlossen ist. Die absolute Kritik bereitet diese verklärte *Weltform* des Gegensatzes von "*Masse*" und "*Geist*" in ihrem reinen Denken vor.

Von derselben *kritischen* Tiefe wie diese Aufschlüsse über *die* "Gesellschaft" sind die Aufschlüsse, die Herr Riesser über das Schicksal der *Nationen* erhält.

|104>Die absolute Kritik gelangt von der Emanzipationssucht der Juden und von der Sucht der christlichen Staaten, sie in "ihrem Gouvernements-Schematismus einzurubrizieren" - als ob sie nicht längst schon in den christlichen Gouvernements-

Schematismus einrubriziert wären! - zu Prophezeiungen über den *Verfall der Nationalitäten*. Man sieht, auf welchem komplizierten Umweg die absolute Kritik bei der gegenwärtigen geschichtlichen Bewegung ankommt, nämlich auf dem *Umwege der Theologie*. Wie große Resultate sie auf diese Weise erhält, davon zeugt der lichtverbreitende Orakelspruch:

"Die *Zukunft* aller Nationalitäten - ist - *eine - sehr - dunkle!*"

Die Zukunft der Nationalitäten mag aber von wegen der Kritik so dunkel sein, als sie will. Das eine, was not tut, ist *klar*: die *Zukunft* ist *ihr Werk*.

"Das *Schicksal*", ruft sie aus, "mag entscheiden, wie es will; wir wissen jetzt, daß es *unser Werk* ist."

Wie Gott *seinem Werke*, dem Menschen, so läßt *die Kritik ihrem Werke*, dem Schicksal, seinen *Eigenwillen*. *Die Kritik*, deren Werk das Schicksal ist, ist *allmächtig* wie Gott. Sogar der "Widerstand", den sie außer sich "*findet*", ist ihr eignes Werk. "*Die Kritik macht ihre Gegner*." Die "*massenhafte Empörung*" gegen sie ist daher nur für "die Masse" selbst "gefährdend".

Ist aber die Kritik wie Gott *allmächtig*, so ist sie auch *allweise* wie Gott und versteht es, ihre Allmacht mit der *Freiheit*, dem *Willen* und der *Naturbestimmung* der menschlichen Individuen zu vereinigen.

"Sie wäre nicht die *epochemachende* Kraft, wenn sie nicht diese Wirkung hätte, daß sie aus *jedem das macht*, was er sein *will*, und jedem unwiderruflich den Standpunkt anweist, der *seiner Natur* und *seinem Willen entspricht*."

*Leibniz* könnte auf keine glücklichere Weise die prästabilisierte Harmonie der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit und Naturbestimmung herstellen.

Wenn "*die Kritik*" gegen die Psychologie dadurch zu verstoßen scheint, daß sie den *Willen*, etwas zu sein, nicht von der *Fähigkeit*, etwas zu sein, *unterscheidet*, so muß man bedenken, daß sie entscheidende Gründe besitzt, diese "*Unterscheidung*" für "*dogmatisch*" zu erklären.

Stärken wir uns zum dritten Feldzug! Rufen wir uns noch einmal in das Gedächtnis, daß "*die Kritik ihren Gegner macht*"! Wie könnte sie aber ihren Gegner - *die "Phrase"* machen, wenn sie nicht Phrasen machte?

### **3. Dritter Feldzug der absoluten Kritik**

#### **a) Selbstopologie der absoluten Kritik Ihre "politische" Vergangenheit**

| 105 > Die *absolute* Kritik beginnt ihren dritten Feldzug gegen die "*Masse*" mit der Frage:

"*Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*"

In demselben Heft der "Literatur-Zeitung" finden wir die Belehrung:

"Daß *die* Kritik *nichts* will als die Dinge kennenlernen."

Die Kritik hätte hiernach alle Dinge zum *Gegenstande*. Die Frage nach einem aparten, eigens für die Kritik bestimmten Gegenstand wäre sinnlos. Der Widerspruch löst sich einfach, wenn man bedenkt, daß alle Dinge in kritische Dinge und alle kritischen Dinge in *die Masse*, als den "*Gegenstand*" der *absoluten Kritik*, "zusammenfallen".

Zunächst schildert Herr Bruno sein *unendliches Erbarmen* mit der "Masse". Er macht "*die Kluft*, die ihn von der *Menge* scheidet", zum Gegenstand eines "*anhaltenden Studiums*". Er will "*die Bedeutung* dieser *Kluft* für die *Zukunft* kennenlernen" (eben dies ist das oben erwähnte Kennenlernen "*aller*" Dinge) und zugleich "*sie aufheben*". Er kennt also in Wahrheit schon die *Bedeutung* jener Kluft. Sie besteht eben darin, von ihm *aufgehoben* zu werden,

Weil nun jeder sich selbst der Nächste ist, beschäftigt sich *die* "Kritik" zunächst damit, ihre eigene *Massenhaftigkeit* aufzuheben, gleich den christlichen Asketen, die den Feldzug des Geistes gegen das Fleisch mit der Abtötung ihres *eigenen* Fleisches beginnen. Das "*Fleisch*" der absoluten Kritik ist ihre *wirklich massenhafte* - 20 bis 30 Bände belaufende - literarische *Vergangenheit*. Herr Bauer muß daher die literarische Lebensgeschichte *der* Kritik" - die genau mit seiner eigenen literarischen Lebensgeschichte zusammenfällt - von ihrem *massenhaften Schein* befreien, nachträglich *verbessern* und *erläutern* und durch diesen *apologetischen* Kommentar "*ihre früheren Arbeiten sicherstellen*".

Er beginnt damit, den Irrtum der *Masse*, die bis zum Untergang der "Deutschen Jahrbücher" und der "Rheinischen Zeitung" Herrn Bauer für einen der *Ihrigen* hielt, aus einem doppelten Grunde zu erklären. Einmal beging man das Unrecht, daß man die literarische Bewegung *nicht "rein als literarische"* auffaßte. In demselben Moment beging man das umgekehrte Unrecht, die literarische Bewegung als "eine bloß" oder "rein" *literarische* | 106 > Bewegung aufzufassen. Daß die "Masse" jedenfalls im Unrecht war, schon darum, weil sie zwei sich wechselseitig ausschließende Irrtümer in *demselben* Augenblicke beging, unterliegt keinem Zweifel.

Bei dieser Gelegenheit ruft die absolute Kritik denen, welche die "deutsche Nation" als eine "*Literatin*" bespöttelt haben, zu:

"Nennt auch die einzige geschichtliche Epoche, die nicht von der '*Feder*' gebieterisch *vorgezeichnet* war und ihre Erschütterung nicht mit einem Federstrich beschließen lassen mußte."

Herr Bruno trennt in seiner kritischen Naivität "*die Feder*" vom *schreibenden Subjekt* und das schreibende Subjekt als "abstrakter *Schreiber*" von dem lebendigen *geschichtlichen Menschen*, welcher schrieb. Auf diese Weise vermag er sich über die *wundertätige* Kraft der "*Feder*" zu exaltieren. Er konnte ebensogut verlangen, man solle ihm eine geschichtliche Bewegung nennen, die nicht vom "Federvieh" und der "Gänsemagd" *vorgezeichnet* war.

Späterhin werden wir von demselben Herrn Bruno erfahren, daß bisher noch nicht eine, nicht eine einzige geschichtliche Epoche erkannt ist. Wie sollte die "*Feder*", welche bisher "*keine einzige*" geschichtliche Epoche *nachzuzeichnen* wußte, imstande gewesen sein, sie *alle vorzuzeichnen*?

Herr Bruno beweist nichtsdestoweniger die Richtigkeit seiner Ansicht durch die *Tat*, indem er selbst seine eigene "Vergangenheit" mit *apologetischen* "Federstrichen" sich "vorzeichnet".

Die Kritik, welche nach allen Seiten hin nicht nur in die *allgemeine* Borniertheit der Welt, der Zeitepoche, sondern in ganz aparte, persönliche Borniertheiten verwickelt war, welche nichtsdestoweniger seit Menschengedenken in allen ihren Werken "*absolute, vollendete, reine*" Kritik zu sein beteuerte, hatte sich nur den *Vorurteilen* und dem *Fassungsvermögen* der Masse *akkommodiert*, wie Gott in seinen Offenbarungen an die Menschen zu tun pflegt.

"Es mußte", berichtet die absolute Kritik, "zum Bruch der Theorie mit ihrem *scheinbar Verbündeten* kommen."

Weil aber *die* Kritik - die hier zur Abwechslung einmal die *Theorie* heißt - zu *nichts* kommt, vielmehr alles von ihr kommt, weil sie nicht innerhalb, sondern *außerhalb* der Welt sich entwickelt und in ihrem göttlichen, sich stets gleichbleibenden Bewußtsein alles vorherbestimmt hat, so war auch der *Bruch* mit ihrem ehemaligen Verbündeten nur dem *Schein* nach, nur für andere, nicht an sich, nicht für sie selbst eine "*neue* Wendung".

"Diese Wendung war aber nicht einmal '*eigentlich*' neu. *Die* Theorie hatte beständig an der *Kritik ihrer selbst* gearbeitet" (man weiß, wie auf sie losgearbeitet worden | **107**> ist, um sie zur Kritik ihrer selbst zu treiben), "sie hatte der Masse nie geschmeichelt" (desto mehr sich selbst), "sie hatte sich immer davor *gehütet*, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken."

"Der christliche Theologe muß *behutsam* auftreten." ("Entdecktes Christentum von Bruno Bauer, p. 99.) Und wie kam es, daß die "behutsame" Kritik sich dennoch verstrickte und nicht schon damals deutlich und vernehmbar ihre "eigentliche" Meinung aussprach? Warum redete sie nicht frisch von der Leber weg? Warum ließ sie den Wahn der Geschwisterschaft mit der Masse bestehen?

"Warum hast du mir das getan? sagte Pharao zu Abraham, als er ihm sein Weib Sara zurückgab. Warum sprachest du denn, sie sei deine Schwester?" ("Entdeckt[es] Christ[entum]" von B. B[auer], p. 100.)

"Weg mit der Vernunft und Sprache! sagt der Theologe; dann wäre ja Abraham ein Lügner! Die Offenbarung wäre dann tödlich beleidigt!" (1. c.)

"Weg mit der Vernunft und Sprache!" sagt der Kritiker: wäre Herr Bauer *wirklich* und nicht nur zum Schein mit der Masse verstrickt gewesen, dann wäre ja die absolute Kritik in ihren Offenbarungen nicht absolut, also tödlich beleidigt!

"Man hatte", fährt die absolute Kritik fort, "ihr" (der absoluten Kritik) "Bemühen *nur nicht gemerkt*, und es *gab außerdem* ein Stadium der Kritik, wo sie *gezwungen* war, sich auf die Voraussetzungen ihres Gegners *aufrichtig* einzulassen und sie für einen Augenblick ernst zu nehmen, kurz, wo sie *noch nicht vollständig* die Fähigkeit hatte, der Masse die Überzeugung zu nehmen, daß sie mit ihr eine Sache und ein Interesse habe."

Man hatte das Bemühen *der* "Kritik" nur nicht bemerkt; also lag die Schuld auf Seite der Masse. Andererseits gesteht die Kritik, daß man ihr Bemühen nicht merken*konnte*, weil sie selbst noch nicht die *Fähigkeit* besaß, *es bemerkbar zumachen*. *Also scheint* die Schuld auf Seite der Kritik.

Bewahre Gott! *Die* Kritik war "gezwungen" - es wurde ihr eine Gewalt angetan - "sich auf die Voraussetzungen ihres Gegners aufrichtig einzulassen und sie für einen Augenblick ernst zu nehmen". Eine schöne Aufrichtigkeit, eine recht theologische Aufrichtigkeit, welcher es nicht wirklicher Ernst mit einer Sache ist, sondern welche sie nur "*für einen Augenblick ernst nimmt*", welche sich immer, also *jeden Augenblick*, davor gehütet hat, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken - und dennoch "*für einen Augenblick*" auf dieselben Voraussetzungen "aufrichtig" eingeht. Die "Aufrichtigkeit" wird noch vergrößert im Nachsatze. In demselben Augenblicke, wo die Kritik "aufrichtig auf die Voraussetzungen der Masse einging, war es *auch*", | 108> wo sie "noch nicht vollständig die *Fähigkeit* hatte", die Illusion über die Einheit *ihrer* Sache und der *massenhaften* Sache zu zerstören. Sie hatte *noch nicht* die *Fähigkeit*, aber sie hatte schon den *Willen* und den *Gedanken*. Sie *konnte* noch nicht *äußerlich* mit der Masse brechen, aber der Bruch war schon in *ihrer Innern*, in ihrem *Gemüte* vollzogen, vollzogen in demselben Moment, wo sie *aufrichtig* mit der Masse sympathisierte!

Die Kritik, in ihrer Verwicklung mit den Vorurteilen der Masse, war nicht *wirklich* in *dieselben* verwickelt; sie war vielmehr *eigentlich* frei von ihrer eignen Beschränktheit und besaß nur "*noch nicht vollständig*" die "Fähigkeit", dies der Masse kundzutun. Die ganze Beschränktheit "der Kritik" war also purer *Schein*, ein Schein, der ohne die Beschränktheit der Masse überflüssig und also gar nicht vorhanden gewesen wäre. Die Schuld liegt also *wieder* auf den Schultern der Masse.

*Insofern* dieser *Schein* indessen durch "die Unfähigkeit", durch die "Impotenz" der Kritik, sich auszusprechen, unterstützt wurde, war die Kritik selbst *unvollkommen*. Sie gesteht dies in der ihr eigentümlichen, ebenso aufrichtigen als apologetischen Weise.

"Trotzdem daß sie" (die Kritik) "den Liberalismus selbst einer auflösenden Kritik unterwarf, durfte man sie *noch* für eine besondere Art desselben, *vielleicht* für seine extreme Durchführung halten; *trotzdem* daß ihre wahren und entscheidenden Entwicklungen über die Politik hinausgingen, mußte sie *doch noch* dem Schein verfallen, daß sie *politisiere*, und dieser *unvollkommene Schein* hatte ihr die meisten ihrer oben bezeichneten Freunde gewonnen."

Die Kritik hatte ihre Freunde durch den *unvollkommenen* Schein, als *politisiere* sie, gewonnen. Hätte sie *vollkommen* zu *politisieren* *geschienen*, so hätte sie die *politischen* Freunde unfehlbar verloren. In ihrer *apologetischen Angst*, sich von aller Sünde loszuwaschen, klagt sie den *falschen Schein* an, ein *unvollkommener* und kein vollkommener falscher Schein gewesen zu sein. Einen Schein für den andern, kann sich "die Kritik" damit verträsten, daß, wenn sie den "vollkommenen Schein" besaß, *politisieren* zu wollen, sie dagegen auch nicht einmal den "unvollkommenen Schein" besitzt, irgendwo und irgendwann die Politik aufgelöst zu haben.

Die absolute Kritik, nicht vollständig befriedigt von dem "unvollkommenen Schein", fragt sich noch einmal:

"Wie kam es, daß *die Kritik* damals in die 'massenhaften, politischen' Interessen hineingezogen wurde, daß sie - *sogar!* - *politisieren!* - *mußte!*"

Dem *Theologen* Bauer versteht es sich *ganz* von *selbst*, daß *die Kritik* unendlich lang *spekulative Theologie* treiben mußte, denn *er*, die "Kritik", ist |109> ja Theologe ex professo <von Amts wegen>. Aber politisieren? Das muß durch ganz besondere, politische, persönliche Umstände motiviert sein!

Warum mußte also *die "Kritik"* sogar *politisieren*? "Sie war angeklagt - *damit ist die Frage beantwortet.*" Wenigstens ist damit das "Geheimnis" der "*Bauerschen Politik*" enthüllt, und man wird den *Schein*, der in der "*Guten Sache der Freiheit* und *meiner eignen Sache*" von Bruno Bauer an die *massenhafte* "Sache der Freiheit" die "*eigne Sache*" durch ein "*und*" anschließt, wenigstens nicht *unpolitisch* nennen. Wenn aber die Kritik ihre "*eigne Sache*" nicht im *Interesse der Politik*, sondern *die Politik im Interesse ihrer eignen Sache* betrieb, so muß zugegeben werden, daß nicht die Kritik von der Politik, sondern vielmehr die Politik von der Kritik angeführt wurde.

Bruno Bauer also sollte von seinem theologischen Lehrstuhl entfernt werden: er war *angeklagt*; *die "Kritik"* mußte politisieren, d.h. "*ihren*", d.h. Bruno Bauers Prozeß *führen*. Herr Bauer führte nicht den Prozeß der Kritik, *die "Kritik"* führte den Prozeß des Herrn Bauer. Warum *mußte* "die Kritik" ihren Prozeß führen?

"Um sich zu verantworten!" *Wohl auch*; allein *die "Kritik"* ist weit entfernt, sich auf einen so persönlichen, profanen Grund zu beschränken. Wohl auch; aber *nicht allein* deswegen, "*sondern hauptsächlich*, um die Widersprüche ihrer Gegner zu entwickeln", und, konnte die Kritik hinzufügen, um überdem alte Aufsätze gegen verschiedene Theologen - siehe u.a. die weitläufige Zänkerei mit *Planck*, diese Familienangelegenheit zwischen der Theologie-Bauer und der Theologie-Strauß - in ein *Buch* binden zu lassen.

Nachdem die absolute Kritik durch das Geständnis über das wahre Interesse ihrer "*Politik*" ihr Herz erleichtert hat, kaut sie abermals, bei der Erinnerung an ihren "*Prozeß*", den alten *Hegelschen* (siehe in der "Phänomenologie" den Kampf der Aufklärung und des Glaubens, siehe die *ganze* "Phänomenologie"), in der "Guten Sache der Freiheit" schon weitläufig wiedergekauften Kohl wieder, daß "das Alte, welches sich dem Neuen widersetzt, nicht mehr wirklich das Alte ist". Die kritische Kritik ist ein wiederkäuendes Tier. Einige abgefallene Hegelsche Brocken wie der oben erwähnte Satz vom "Alten" und "Neuen" oder auch wie "die Entwicklung des Extrems aus seinem gegenteiligen Extrem" u. dgl. werden unaufhörlich aufgewärmt, ohne daß sie jemals auch nur das Bedürfnis empfindet, sich mit der "*spekulativen Dialektik*" anders als durch die Ermattung des Prof. Hinrichs auseinanderzusetzen. Dagegen geht sie aber beständig "kritisch" über Hegel hinaus, indem sie ihn wiederholt, zum Beispiel:

<110> "Indem die Kritik auftritt und der Forschung eine neue Form, d.h. *die* Form gibt, die sich nicht *mehr* zu einer *äußern Begrenzung umwandeln* läßt" etc.

Wenn ich etwas *umwandle*, mache ich es zu einem wesentlich andern. Da eine jede Form nun auch eine "*äußere Begrenzung*" ist, so "läßt" sich *keine* Form in eine "äußere Begrenzung" *umwandeln*, so wenig als sich ein Apfel in einen Apfel "umwandeln" läßt. Die Form allerdings, welche "die Kritik" der Forschung gibt, läßt sich aus einem *ändern* Grunde in keine "äußere Begrenzung" umwandeln. Über jede "äußere

Begrenzung" hinaus, ist sie ein Verschwimmen im aschgrauen, dunkelblauen Dunst des Unsinn.

"Er" (der Kampf des Alten und Neuen) "wäre *aber auch da*" (nämlich im Augenblicke, wo die Kritik der Forschung "die neue Form gibt") - "*nicht einmal möglich*, wenn das Alte die Frage nach der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit ... *theoretisch* behandelte."

Warum behandelt das Alte diese Frage nun nicht theoretisch? Weil "dies ihm *aber* im Anfang *am wenigsten* möglich ist, *da* es im *Augenblick der Überraschung*"; d.h. im Anfang, "weder sich noch das Neue kennt", d.h. weder sich noch das Neue *theoretisch* behandelt. Nicht einmal möglich, wenn die "Unmöglichkeit" leider nicht unmöglich wäre!

Wenn *der* "Kritiker" der theologischen Fakultät weiter "gesteht, daß er *absichtlich* gefehlt, mit freiem Vorbedacht und nach reiflicher Überlegung den Irrtum begangen" - alles, was die Kritik erlebt, erfahren, getan hat, *wandelt* sich ihr in ein freies, reines, beabsichtigtes Produkt ihrer Reflexion um -, so hat dies Geständnis des Kritikers nur einen "unvollkommenen Schein" von Wahrheit. Da die "*Kritik der Synoptiker*" durch und durch auf *theologischem* Grund und Boden steht, da sie durchaus *theologische* Kritik ist, so konnte Herr Bauer, der Privatdozent der Theologie, sie schreiben und lehren, "ohne Fehl und Irrtum" zu begehen. Der Fehler und der Irrtum waren vielmehr auf Seite der theologischen Fakultäten, welche nicht einsahen, wie streng Herr Bauer sein Versprechen gehalten hatte, sein in der "Krit[ik] d[er] Synopt[iker]", Bd. 1., Vorrede, p. XXIII gegebenes Versprechen.

"Wenn die *Negation* auch in diesem ersten Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft *Positive* erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war ... *Am* Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische *Kraft* Jesu und seines *Prinzips* lehren wird."

Herr Bauer trennt absichtlich den Herrn "Jesum" und sein "Prinzip", um den positiven Sinn seines Versprechens über jeden Schein der Zweideutigkeit |111> zu erheben. Und Herr Bauer hat wirklich die "*schöpferische*" Kraft des Herrn Jesus und seines Prinzips so augenfällig gelehrt, daß sein "*unendliches Selbstbewußtsein*" und der "*Geist*" nichts anderes als christliche *Geschöpfe* sind.

So sehr der Streit der kritischen Kritik mit der theologischen Fakultät zu Bonn ihre damalige "Politik" erklärt, warum fuhr sie fort, nach der Entscheidung dieses Streits zu politisieren? Man höre:

"An diesem Punkte hätte 'die Kritik' entweder *stehenbleiben* oder sogleich *weiter vorschreiten*, das politische Wesen untersuchen und als ihren Gegner darstellen *sollen* - wenn es nur möglich gewesen wäre, daß sie im damaligen Kampfe hätte stehenbleiben können, und wenn es nur auf der *ändern* Seite nicht ein gar zu strenges geschichtliches Gesetz wäre, daß ein Prinzip, indem es sich mit seinem Gegensatze zum erstenmal mißt, sich von ihm herabdrücken lassen ... muß."

Köstliche apologetische Phrase! "Die Kritik hätte stehnbleiben *sollen*", wenn es nur möglich gewesen wäre ... "stehnbleiben zu können"? Wer "*soll*" stehenbleiben? Und wer hätte sollen, was nicht "möglich gewesen wäre ... zu können"? Andererseits! Die

Kritik hätte vorschreiten sollen, "wenn es *nur* auf der andern Seite *nicht* ein gar zu strenges, geschichtliches Gesetz wäre etc." Die geschichtlichen Gesetze sind gegen die absolute Kritik auch "gar zu streng"! Ständen sie *nur nicht* auf einer *andern* Seite als die kritische Kritik, wie glänzend würde sie weiter vorschreiten! Aber à la guerre comme à la guerre! <im Krieg ist es wie im Krieg>. In der Geschichte muß sie eine traurige "Geschichte" aus sich machen lassen!

"Wenn die Kritik" (immer Herr Bauer) " ... mußte, so wird man doch *zugleich zugeben*, daß sie sich immer *unsicher* fühlte, wenn sie sich auf Forderungen dieser" (politischen) "Art einließ, und daß sie durch diese Forderungen mit ihren *wahren Elementen* in einen Widerspruch trat, der in jenen *Elementen bereits* seine *Auflösung* gefunden hatte."

Die Kritik war durch die allzustrengen Gesetze der Geschichte zu politischen Schwächen gezwungen worden, aber - fleht sie - man wird *doch zugleich zugeben*, daß sie, wenn auch nicht wirklich, doch *an sich* über jene Schwächen erhaben war. Einmal hatte sie dieselben "*im Gefühl*" überwunden, denn "sie fühlte sich immer unsicher in ihren Forderungen", es war ihr in der Politik *übel* zumute, sie wußte nicht, wie ihr war. Noch mehr! Sie trat mit ihren *wahren Elementen* in Widerspruch. Endlich das Allergrößte! Der Widerspruch, in den sie mit ihren wahren *Elementen* trat, fand seine Auflösung nicht im Lauf ihrer *Entwicklung*, sondern "*hatte*"vielmehr "bereits" in ihren unabhängig von dem Widerspruch existierenden wahren *Elementen* | 112 > seine Auflösung gefunden! Diese kritischen Elemente dürfen von sich rühmen: Ehe denn Abraham war, waren wir. Ehe die Entwicklung den Gegensatz zu uns erzeugte, lag der *ungeborne* in unserem chaotischen Schoß aufgelöst, gestorben, verdorben. Da nun in den wahren Elementen der Kritik ihr Widerspruch gegen ihre wahren Elemente "*bereits* seine Auflösung gefunden hatte", da aber ein *aufgelöster* Widerspruch *kein* Widerspruch ist, befand sie sich also, genau zu reden, in *keinem* Widerspruch mit ihren wahren Elementen, in *keinem* Widerspruch mit sich selbst, und - der allgemeine Zweck der Selbstapologie erreicht.

Die Selbstapologie der absoluten Kritik verfügt über ein ganzes apologetisches Wörterbuch:

"nicht einmal eigentlich", "nur nicht gemerkt", "es gab außerdem", "noch nicht vollständig", "trotzdem - dennoch", "nicht nur - sondern hauptsächlich", "ebenso sehr eigentlich erst", "die Kritik hätte sollen, wenn es nur möglich gewesen wäre und wenn es auf der andern Seite ...", "Wenn ... so wird man *doch zugleich* zugeben", "war es nun nicht natürlich, war es nicht unvermeidlich", "auch nicht" etc.

Vor nicht gar zu langer Zeit äußerte sich die absolute Kritik über ähnliche apologetische Wendungen wie folgt:

"'Obgleich' und 'dennoch', 'zwar' und 'aber', ein himmlisches Nein und ein irdisches Ja sind die Grundsäulen der neueren Theologie, die Stelzen, auf denen sie einerschreitet, der Kunstgriff, auf den sich ihre ganze Weisheit beschränkt, die Wendung, die in allen ihren Wendungen wiederkehrt, ihr A und O." ("Entdeckt[es] Christ[entum]", p. 102.)

### **b) Die Judenfrage Nr. III**

Die "absolute Kritik" bleibt nicht dabei stehen, ihre eigentümliche Allmacht, die "das *Alte ebenso sehr eigentlich erst schafft* wie das *Neue*", durch ihre Selbstbiographie

zu beweisen. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Apologie ihrer Vergangenheit *höchstselbst* zu schreiben. An dritte Personen, an die übrige profane Welt stellt sie jetzt die absolute "Aufgabe", die "Aufgabe, auf die es *vielmehr nun* ankommt", nämlich die *Apologie* der Bauerschen Taten und "Werke".

Die "*Deutsch-Französischen* Jahrbücher" brachten eine Kritik von Herrn Bauers "*Judenfrage*". Sein Grundirrtum, die Verwechslung der "*politischen*" mit der "*menschlichen* Emanzipation", wurde aufgedeckt. Die alte Judenfrage wurde zwar nicht erst in ihre "*richtige Stellung*" gebracht, sondern die "Judenfrage" wurde in der Stellung behandelt und gelöst, welche die neuere Entwicklung *den alten Zeitfragen* gegeben hat und wodurch letztere | 113 > eben aus "Fragen" der Vergangenheit zu "Fragen" der Gegenwart geworden sind.

Im *dritten* Feldzug der absoluten Kritik soll, wie es scheint, den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" repliziert werden. Zunächst *gesteht* die absolute Kritik:

"In der Judenfrage wurde dasselbe '*Versehn*' begangen, das *menschliche* und das *politische* Wesen identifiziert."

Die Kritik bemerkt, daß:

NT SIZE=2>

"es zu spät sein würde, wenn man der Kritik wegen der Stellung, die sie vor *zwei* Jahren noch zum Teil einnahm, einen *Vorwurf* machen wollte". "Es *kommt vielmehr darauf an*, die *Erklärung* davon zu geben, daß *die* Kritik . . . sogar politisieren mußte!"

"Vor *zwei* Jahren"? Zählen wir nach der absoluten Zeitrechnung, nach der *Geburt* des kritischen Weltheilands, der Bauerschen "Literatur-Zeitung"! Der kritische Welterlöser wurde geboren Anno 1843. In demselben Jahre erblickte die zweite, vermehrte Ausgabe der "Judenfrage" das Licht der Welt. Die "kritische" Behandlung der "Judenfrage" in den "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" erschien noch später, in demselben Jahre 1843 alten Stils. *Nach dem Untergang* der "Deutschen Jahrbücher" und der "Rheinischen Zeitung" in demselben bedeutungsvollen Jahre 1843 alten Stils oder Jahr 1 der kritischen Zeitrechnung erschien Herr Bauers phantastisch-politische Schrift "*Staat, Religion und Parthei*", welche genau seine alten Irrtümer über das "*politische* Wesen" wiederholt. Der Apologet ist gezwungen, die *Chronologie* zu verfälschen.

Die "*Erklärung*", warum Herr Bauer "*sogar*" politisieren "*mußte*", gewährt nur unter gewissen Bedingungen ein allgemeines Interesse. Setzt man nämlich die Unfehlbarkeit, Reinheit und Absolutheit der kritischen Kritik als *Grunddogma* voraus, so verwandeln sich allerdings die Tatsachen, welche diesem Dogma widersprechen, in ebenso schwierige, denkwürdige, geheimnisvolle Rätsel, als es die scheinbar ungöttlichen Handlungen Gottes für den Theologen sind.

Betrachtet man dagegen "*den Kritiker*" als ein endliches Individuum, trennt man ihn nicht von der *Schranke* seiner Zeit, so ist man der Antwort, *warum er sogar* innerhalb der Welt sich entwickeln mußte, überhoben, weil die *Frage* selbst nicht existiert.

Beharrt indessen die absolute Kritik auf ihrer Forderung, so er bietet man sich, ein so scholastisches Traktätlein zu liefern, welches folgende *Zeitfragen* behandeln soll:

**| 114 >** "Warum die Empfängnis der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist grade von Herrn Bruno Bauer bewiesen werden mußte?" "Warum Herr Bauer beweisen mußte, daß der Engel, der dem Abraham erschien, eine *wirkliche* Emanation Gottes war, eine Emanation, der indessen noch die zur *Verdauung* von Speisen notwendige Konsistenz abging?" "Warum Herr Bauer die Apologie des preußischen Königshauses liefern und den preußischen Staat zum *absoluten* Staat erheben mußte?" "Warum Herr Bauer in der 'Kritik der Synoptiker' das '*unendliche Selbstbewußtsein*' an die Stelle des *Menschen* setzen mußte?" "Warum Herr Bauer in seinem '*Entdeckten Christentum*' die *christliche Kreationstheorie* in *Hegelscher* Form wiederholen mußte?" "Warum Herr Bauer die '*Erklärung*' des Wunders, daß er irren mußte, von sich und andern verlangen mußte?"

Bis zum Nachweis dieser ebenso "kritischen" als "absoluten" Notwendigkeiten lauschen wir noch einstweilen den apologetischen Ausflüchten *der* "Kritik".

"Die Judenfrage ... mußte ... erst in ihre *richtige* Stellung gebracht werden, als eine *religiöse* und eine *theologische* und als eine *politische* Frage." "Als die Behandlung und Lösung beider Fragen *ist die* 'Kritik' weder religiös noch *politisch*."

In den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" wird nämlich die Bauersche Behandlung der "Judenfrage" für eine *wirklich* theologische und *phantastisch*-politische erklärt.

Zunächst in bezug auf den "Vorwurf" ihrer *theologischen* Beschränktheit antwortet *die* "Kritik":

"Die Judenfrage ist eine *religiöse*. Die *Aufklärung* glaubte sie zu lösen, indem sie den *religiösen Gegensatz* als einen gleichgültigen bezeichnete oder sogar leugnete. *Die Kritik* mußte ihn dagegen in seiner Reinheit darstellen."

Bei der *politischen* Partie der Judenfrage angekommen, werden wir sehn, wie der Theologe, Herr Bauer, auch in der Politik nicht mit der Politik, sondern mit der Theologie beschäftigt ist.

Wurde aber in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" seine Behandlung der Judenfrage als eine "*rein religiöse*" angegriffen, so handelt es sich speziell um seinen Aufsatz in den "Einundzwanzig Bogen":

"Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden."

Dieser Aufsatz hat mit der alten "Aufklärung" nichts zu schaffen. Er enthält die positive Ansicht des Herrn Bauer über die Emanzipationsfähigkeit der heutigen Juden, also über die Möglichkeit ihrer Emanzipation.

**| 115 >** "Die Kritik" sagt:

"Die Judenfrage ist eine *religiöse* Frage."

Es fragt sich eben, *was* eine religiöse Frage *ist* und namentlich, *was* sie heutzutage *ist*?

Der *Theologe* wird nach dem *Schein* urteilen und in einer *religiösen* Frage eine *religiöse* Frage erblicken. Aber "die Kritik" erinnere sich ihrer Erklärung gegen Prof. *Hinrichs*, daß die *politischen* Interessen der Gegenwart eine *gesellschaftliche* Bedeutung haben: von *politischen Interessen* sei "*nicht mehr* die Rede".

Mit demselben Rechte sagten ihr die "Deutsch-Franz[ösischen] Jahrbücher": Die *religiösen* Tagesfragen haben heutzutage eine *gesellschaftliche* Bedeutung. Von religiösen Interessen als *solchen* ist nicht mehr die Rede. Nur noch der *Theologe* kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle. Allerdings begingen die etc. Jahrbücher das *Unrecht*, nicht bei dem Worte "*gesellschaftlich*" stehenzubleiben. Die *wirkliche* Stellung des Judentums in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft wurde charakterisiert. Nachdem das Judentum aus der *religiösen* Vermummung losgeschält und in seinen empirischen, weltlichen, praktischen Kern aufgelöst war, konnte die praktische, *wirklich gesellschaftliche* Weise, in welcher nun dieser Kern aufzulösen ist, angedeutet werden. Herr Bauer beruhigt sich dabei, daß "eine religiöse Frage" eine "religiöse Frage" ist.

Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den *Schein* vormacht, geleugnet, daß die Judenfrage auch eine *religiöse* Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift *nur* das *religiöse* Wesen des Judentums, nicht aber die *weltliche, reale Grundlage* dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das *religiöse Bewußtsein* als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die *wirklichen* Juden aus der *jüdischen Religion*, statt das Geheimnis der jüdischen Religion aus den *wirklichen* Juden zu erklären. Herr Bauer versteht den Juden nur, insoweit er unmittelbarer Gegenstand der *Theologie* oder *Theologe* ist.

Herr Bauer ahnt daher nicht, daß das wirkliche, *weltliche* Judentum und darum *auch* das *religiöse* Judentum fortwährend von dem *heutigen bürgerlichen Lebens* erzeugt wird und im *Geldsystem* seine letzte Ausbildung erhält. Er konnte dies nicht ahnen, weil er das Judentum nicht als Glied der wirklichen Welt, sondern nur als Glied *seiner* Welt, *der Theologie*, kannte, weil er als ein frommer und gottergebener Mann nicht im tätigen *Werkeltagsjuden*, sondern im scheinheiligen *Sabbatjuden* den *wirklichen* Juden erblickte. Für Herrn Bauer, als *christgläubigen* Theologen, mußte die *weltgeschichtliche* Bedeutung des Judentums von der *Geburtsstunde* des Christentums an aufhören. | 116 > Die alte orthodoxe Ansicht, daß es sich *trotz* der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judentum nur existiere als *Bestätigung* des göttlichen Fluchs, als *sinnfälliger Beweis* der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der *kritisch-theologischen* Form wiederkehren, daß es nur existiere und existiert habe als *roher religiöser Zweifel* an der überweltlichen Abkunft des Christentums, d.h. als *sinnfälliger* Beweis wider die christliche Offenbarung.

Man bewies dagegen, daß das Judentum *durch* die Geschichte, *in* und *mit* der Geschichte sich erhalten und entwickelt habe, daß aber nicht mit dem Auge des Theologen, sondern nur mit dem Auge des Weltmannes, weil nicht in der *religiösen Theorie*, sondern nur in der *kommerziellen* und *industriellen Praxis* diese Entwicklung zu finden sei. Man erklärte, *warum* das praktische Judentum seine Vollendung erst in der vollendeten *christlichen* Welt erreicht, ja die vollendete Praxis der *christlichen Welt selber* ist. Man erklärte das Dasein des *heutigen* Juden nicht aus seiner Religion - als ob diese ein apartes, für sich existierendes Wesen wäre -, man erklärte das zähe Leben

der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen *phantastischen* Reflex finden. Die Emanzipation der Juden zu Menschen oder die menschliche Emanzipation vom Judentum wurde daher nicht, wie von Herrn Bauer, als die spezielle Aufgabe des Juden, sondern als allgemeine praktische Aufgabe der heutigen Welt, die bis in ihr innerstes Herz *jüdisch* sei, gefaßt. Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben.

Herr Bauer, als *echter*, wenn auch *kritischer Theologe* oder *theologischer Kritiker*, konnte über den *religiösen Gegensatz* nicht hinauskommen. Er konnte in dem Verhältnis der Juden zur christlichen Welt *nur* das Verhältnis der jüdischen Religion zur *christlichen Religion* erblicken. Er mußte sogar den religiösen Gegensatz *kritisch* wiederherstellen, in dem *Gegensatz* zwischen dem Verhältnis des Juden und des Christen zur *kritischen Religion* - dem *Atheismus*, der letzten Stufe des *Theismus*, der *negativen* Anerkennung Gottes. Er mußte endlich in seinem *theologischen Fanatismus* die Fähigkeit der "heutigen Juden und Christen", d.h. der heutigen Welt, "frei zu werden", auf ihre Fähigkeit, "die Kritik" der Theologie aufzufassen und selbst auszuüben, *beschränken*. Wie nämlich dem orthodoxen Theologen die ganze Welt in "Religion und Theologie" sich auflöst (er könnte sie ebensogut in Politik, Nationalökonomie etc. auflösen und die *Theologie* z.B. als die himmlische *Nationalökonomie* bezeichnen, da sie die Lehre von der Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion des "*geistlichen Reichums*" (und der Schätze im Himmel ist!), so löst sich dem radikalen, dem kritischen Theologen die *Fähigkeit* der Welt, sich zu befreien, in die *einzig* abstrakte Fähigkeit auf, "die Theologie" als "Religion und Theologie" zu kritisieren. Der einzige Kampf, den er kennt, ist der Kampf gegen die *religiöse* Befangenheit des Selbstbewußtseins, dessen kritische "*Reinheit*" und "*Unendlichkeit*" nicht minder eine theologische Befangenheit ist.

Bauer behandelte also die *religiöse* und *theologische* Frage in *religiöser* und *theologischer* Weise, schon darum, weil er in der "religiösen" Zeitfrage eine "*rein religiöse*" Frage sah. Seine "*richtige Stellung* der Frage" stellte die Frage nur in eine "richtige" Stellung zu seiner "*eigenen Fähigkeit*" - zu antworten!

Nun zur politischen Partie der *Judenfrage*!

Die *Juden* (wie die Christen) *sind* in verschiedenen Staaten vollständig *politisch emanzipiert*. Die Juden und Christen sind weit davon entfernt, *menschlich* emanzipiert zu sein. Es muß also ein *Unterschied* zwischen der *politischen* und der *menschlichen* Emanzipation stattfinden. Das Wesen der *politischen* Emanzipation, d.h. des ausgebildeten, modernen Staats, ist daher zu untersuchen. Die Staaten dagegen, welche den Juden noch nicht *politisch* emanzipieren können, sind wieder am vollendeten politischen Staate zu messen und als unentwickelte Staaten nachzuweisen.

Das war der Standpunkt, von dem die "*politische* Emanzipation" der Juden zu behandeln war und in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" behandelt ist.

Herr Bauer verteidigt die "Judenfrage" der "Kritik" wie folgt:

"Den Juden wird gezeigt, daß sie über *den Zustand*, von dem sie Freiheit verlangten, in einer Illusion befangen waren."

Herr Bauer hat die Illusion *der deutschen* Juden, in einem Lande, wo kein politisches Gemeinwesen existiert, Teilnahme an dem politischen Gemeinwesen - wo nur politische Privilegien existieren, *politische Rechte* zu verlangen, allerdings gezeigt. Man hat dagegen Herrn Bauer gezeigt, daß er selbst, nicht minder als die Juden, über den "deutschen politischen Zustand" in "Illusionen" befangen war. Er erklärte nämlich das Verhältnis der Juden in den deutschen Staaten daraus, daß "*der christliche Staat*" die Juden nicht politisch emanzipieren könne. Er schlug der Tatsache ins Gesicht, er konstruierte den Staat der *Privilegien*, den *christlich-germanischen* Staat, als den absoluten christlichen Staat. Man bewies ihm dagegen, daß der politisch vollendete, moderne Staat, der keine religiösen Privilegien kennt, auch der **| 118 >** vollendete *christliche* Staat sei, daß also der vollendete christliche Staat die Juden nicht nur emanzipieren *kann*, sondern emanzipiert hat und seinem Wesen nach emanzipieren muß.

"Den Juden wird gezeigt ... daß sie sich über sich selbst die größten Illusionen machen, wenn sie *Freiheit* und Anerkennung der *freien Menschlichkeit* zu verlangen meinten, während es ihnen nur um ein besonderes *Privilegium* zu tun sei und zu tun sein könne."

*Freiheit! Anerkennung der freien Menschlichkeit! Besonderes Privilegium!* Erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!

*Freiheit?* Es handelte sich um die *politische* Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, "*politisiert*" und keine der *politischen* Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die *Zersetzung* des Menschen in den nichtreligiösen *Staatsbürger* und den religiösen *Privatmenschen* keineswegs der politischen Emanzipation widerspricht. Man zeigte ihm, daß, wie der Staat sich von der Religion emanzipiert, indem er sich von der *Staatsreligion* emanzipiert, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aber die Religion sich selbst überläßt, so der einzelne Mensch sich *politisch* von der Religion emanzipiert, indem er sich zu ihr nicht mehr als zu einer *öffentlichen* Angelegenheit, sondern als zu seiner *Privatangelegenheit* verhält. Man zeigte endlich, daß das *terroristische* Verhalten der französischen *Revolution* zur *Religion*, weit entfernt, diese Auffassung zu widerlegen, sie vielmehr bestätigt.

Statt das wirkliche Verhältnis des *modernen* Staats zur Religion zu untersuchen, mußte Herr Bauer einen kritischen Staat imaginieren, einen Staat, der nichts anders ist als der in seiner Phantasie zum *Staat aufgeblähete Kritiker der Theologie*. Wenn Herr Bauer in der *Politik* befangen ist, so nimmt er stets wieder die Politik unter seinen Glauben, den *kritischen* Glauben, gefangen. Soweit er sich mit dem Staat beschäftigte, verwandelte er ihn immer in *ein Argument* gegen "*den* Gegner", die *unkritische* Religion und Theologie. Der Staat dient als Exekutor der *kritisch-theologischen* Herzenswünsche.

Als Herr Bauer zuerst von der *orthodoxen* unkritischen *Theologie* sich befreit hatte, trat ihm die *politische* Autorität an die Stelle der *religiösen* Autorität. Sein Glaube an Jehova verwandelte sich in den Glauben an den preußischen Staat. In der Schrift "*Evangelische Landeskirche*" von Bruno Bauer wurde nicht nur der preußische

Staat, sondern, was konsequent war, auch das preußische Königshaus als *absolut* konstruiert. In Wahrheit aber nahm Herr Bauer kein *politisches* Interesse an diesem Staat, dessen Verdienst vor den Augen der "Kritik" vielmehr in der Auflösung der Dogmen durch die *Union* und in der polizeilichen Unterdrückung der dissidentierenden Sekten bestand.

| 119> Die politische Bewegung, welche in dem Jahre 1840 begann, erlöste Herrn Bauer von *seiner konservativen Politik* und erhob ihn für einen Augenblick zur *liberalen* Politik. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein *Prätex*t für die Theologie. In der Schrift "Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Sache" ist der freie Staat der Kritiker der theologischen Fakultät zu Bonn und ein Argument gegen die Religion. In der "Judenfrage" bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emanzipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt. In der letzten politischen Schrift "Staat, Religion und Parthei" wird endlich der geheimste Herzenswunsch des zum Staat aufgeblähten Kritikers ausgesprochen. Die *Religion* wird dem *Staatswesen geopfert*, oder vielmehr, das Staatswesen ist nur das *Mittel*, um den Gegner "*der Kritik*", die unkritische Religion und Theologie, um ihr Leben zu bringen. Endlich, nachdem *die* Kritik durch die seit 1843 in Deutschland sich ausbreitenden sozialistischen Gedanken von aller Politik, wenn auch nur scheinbar, erlöst worden ist, wie sie durch die politische Bewegung nach 1840 von ihrer konservativen Politik erlöst wurde, endlich kann sie ihre Schriften gegen die *unkritische* Theologie für gesellschaftlich erklären und ihre eigne *kritische* Theologie, den Gegensatz von Geist und Masse, wie die Verkündigen Heilands und Welterlösers, ungehindert betreiben.

Zu unserm Thema zurück!

*Anerkennung der freien Menschlichkeit?* Die "freie Menschlichkeit", deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich beehrten, ist dieselbe "freie Menschlichkeit", welche ihre *klassische* Anerkennung in den sogenannten allgemeinen Menschenrechten gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer freien Menschlichkeit ausdrücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen *Menschenrechte*.

In den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese "freie Menschlichkeit" und ihre "Anerkennung" nichts anders ist als die Anerkennung des *egoistischen, bürgerlichen Individuums* und der *zügellosten* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des *heutigen* bürgerlichen Lebens bilden, daß die *Menschenrechte* den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die *Religionsfreiheit* geben, ihn nicht von dem Eigentum befreien, sondern ihm die *Freiheit des Eigentums* verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die *Gewerbefreiheit* verleihen.

| 120> Man zeige nach, wie die *Anerkennung der Menschenrechte* durch den *modernen Staat* keinen andern Sinn hat als die *Anerkennung der Sklaverei* durch den *antiken Staat*. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der *moderne Staat* die bürgerliche Gesellschaft zur *Naturbasis*, sowie den *Menschen* der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der *bewußtlosen* Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den *Sklaven* der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden *eigennützigen* Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als

solche anerkannt in den *allgemeinen Menschenrechten*. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwicklung über die alten politischen Bande hinausgetriebenen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die *Proklamation der Menschenrechte* an. Daß die Juden also *politisch* emanzipiert und daß ihnen die "*Menschenrechte*" verliehen werden, ist ein sich wechselseitig bedingender Akt. Herr *Riesser* drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter andern das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbtreiben und dgl. begehrt. Diese Äußerungen der "*freien Men*" werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt. Der Jude hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner "freien Menschlichkeit", als die "freie bürgerliche Gesellschaft" durchaus kommerziellen jüdischen Wesens und er von vornherein ihr notwendiges Glied ist. Man entwickelte ferner in den "Deutsch-Franz[ösischen] Jahrbüchern", warum das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft par excellence, "der Mensch" genannt wird und warum die Menschenrechte "angeborene Rechte" heißen.

Die "Kritik" wußte nämlich nichts Kritisches über die Menschenrechte zu sagen, als daß sie *nicht* angeboren, sondern geschichtlich entstanden sind, was schon *Hege* zu sagen wußte. Ihrer Behauptung endlich, daß Juden und Christen, um die allgemeinen Menschenrechte zu verleihen und zu empfangen, das *Privilegium des Glaubens aufopfern müßten* - der kritische Theologe legt allen Dingen seine *einzig* fixe Idee unter -, stellte man speziell die in allen unkritischen Proklamationen der Menschenrechte vorliegende Tatsache gegenüber, daß das *Recht*, zu glauben, was man will, das Recht, den Kultus einer beliebigen Religion auszuüben, ausdrücklich als *allgemeines Menschenrecht* anerkannt ist. Die "Kritik" konnte überdem wissen, daß die Partei *Hèbert* namentlich, unter dem Vorwand eines Angriffs auf die Men-  
| 121 > schenrechte, weil auf die *Religionsfreiheit*, gestürzt wurde, daß ebenso bei der späteren Wiederherstellung der Kultusfreiheit auf die Menschenrechte provoziert wurde.

"Was das *politische* Wesen betrifft, so folgte *die* Kritik den Widersprüchen desselben bis zu dem Punkte, wo der *Widerspruch zwischen Theorie und Praxis* seit 50 Jahren am gründlichsten durchgearbeitet war - bis zum *französischen Repräsentativsystem*, wo die Freiheit der Theorie von der Praxis desavouiert wird und die Freiheit des praktischen Lebens in der Theorie vergeblich ihren Ausdruck sucht.

Nachdem nun noch die Grundtäuschung aufgehoben war, hätte der *Widerspruch*, der in den *Verhandlungen der französischen Kammer* nachgewiesen war, der Widerspruch der *freien Theorie* und der *praktischen Geltung der Privilegien*, der gesetzlichen Geltung der Privilegien und eines *öffentlichen Zustandes*, in welchem der Egoismus des reinen Individuums der *privilegierten Abgeschlossenheit* Meister zu werden sucht, als ein *allgemeiner Widerspruch* auf diesem Gebiete gefaßt werden müssen."

Der Widerspruch, den *die* Kritik in den Verhandlungen der französischen Kammer nachwies, war nichts anders als ein Widerspruch des *Konstitutionalismus*. Hätte sie ihn als *allgemeinen* Widerspruch gefaßt, so hätte sie den allgemeinen Widerspruch des Konstitutionalismus gefaßt. Wäre sie noch weiter gegangen, als sie nach ihrer Meinung "hätte" gehn "müssen", wäre sie nämlich bis zur *Aufhebung* dieses allgemeinen Widerspruchs fortgegangen, so wäre sie von der konstitutionellen *Monarchie* richtig bei dem *demokratischen Repräsentativstaat*, bei dem vollendeten modernen Staat angekommen. Weit entfernt, das Wesen der politischen Emanzipation kritisiert und

sein bestimmtes Verhältnis zum menschlichen Wesen ergründet zu haben, wäre sie erst bei dem *Faktum* der politischen Emanzipation, bei dem entwickelten modernen Staat angelangt, also erst da, wo die Existenz des modernen Staats seinem Wesen entspricht, wo daher auch die nicht nur relativen, sondern absoluten, die sein Wesen selbst konstituierenden *Gebrechen* angeschaut und charakterisiert werden können.

Die oben zitierte "*kritische*" Stelle ist um so wertvoller, je mehr sie bis zur Evidenz beweist, daß *die* Kritik in demselben Augenblicke, wo sie das "*politische Wesen*" tief unter sich erblickt, vielmehr tief unter ihm steht, im politischen Wesen noch die Auflösung *ihrer* Widersprüche finden muß und noch immer bei ihrer völligen Gedankenlosigkeit über das *moderne Staatsprinzip* verharret.

Die Kritik stellte der "*freien Theorie*" die "*praktische Geltung der Privilegien*" und der "*gesetzlichen Geltung der Privilegien*" den "*öffentlichen Zustand*" gegenüber.

Um die Meinung *der* Kritik nicht zu mißdeuten, rufen wir uns den in den französischen Kammerverhandlungen von ihr nachgewiesenen Widerspruch | 122 > ins Gedächtnis, denselben Widerspruch, der als ein *allgemeiner* "hätte gefaßt werden müssen". Es handelte sich unter anderem darum, einen Tag in der Woche zu bestimmen, an welchem die Kinder von der Arbeit befreit bleiben sollten. Der Sonntag wurde als dieser Tag vorgeschlagen. Ein Deputierter trug darauf an, die Erwähnung des Sonntags, als inkonstitutionell, im Gesetz zu unterlassen. Der Minister Martin (du Nord) erblickte in diesem Antrag den Antrag auf die Erklärung, das Christentum habe aufgehört zu existieren. Herr Crémieux erklärte im Namen der französischen Juden, daß die Juden, aus Achtung für die Religion der großen Majorität der Franzosen, nichts gegen die Erwähnung des Sonntags einzuwenden hätten. Nach der freien Theorie nun stehen sich Juden und Christen gleich, nach dieser Praxis besitzen die Christen ein Privilegium vor den Juden, denn wie könnte sonst der christliche Sonntag seine Stelle in einem Gesetze finden, das für alle Franzosen gegeben ist? Und hätte der jüdische Sabbat nicht dasselbe Recht etc.? Oder auch im praktischen französischen Leben, wird der Jude nicht wirklich von christlichen Privilegien unterdrückt, aber das Gesetz wagt diese praktische Gleichheit nicht auszusprechen. Von dieser Art sind alle Widersprüche des politisch die Herr Bauer in der Judenfrage entwickelt, Widersprüche des Konstitutionalismus, der im allgemeinen der Widerspruch zwischen dem modernen Repräsentativstaat und dem alten Staat der Privilegien ist.

Herr Bauer begeht nun ein sehr gründliches Versehen, wenn er durch die Fassung und Kritik dieses Widerspruchs als eines "allgemeinen" von dem politischen Wesen zum menschlichen Wesen sich zu erheben meint. Er hatte sich nur von der halben zur ganzen politischen Emanzipation, von dem konstitutionellen zum demokratischen Repräsentativstaat erhoben.

Herr Bauer glaubt mit der Aufhebung des Privilegiums den Gegenstand des Privilegiums aufzuheben. Er sagt in bezug auf die Äußerung des Herrn Martin (du Nord):

"*Es gibt keine Religion mehr, wenn es keine privilegierte Religion mehr gibt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft, und sie existiert nicht mehr.*"

Wie aber die *Gewerbtätigkeit* nicht aufgehoben wird, sobald man die *Privilegien* der *Gewerbe*, der *Zünfte* und *Korporationen* aufhebt, vielmehr erst nach Aufhebung dieser Privilegien die wirkliche *Industrie* beginnt: wie

das *Grundeigentum* nicht aufgehoben wird, sobald man den *privilegierten* Grundbesitz aufhebt, vielmehr erst mit Aufhebung seiner Privilegien, in der freien Parzellierung und der freien Veräußerung, seine universelle Bewegung beginnt: wie der *Handel* durch die Aufhebung der *Handelsprivilegien* | 123> nicht aufgehoben, sondern im freien Handel erst wahrhaft verwirklicht wird, so entfaltet sich die Religion in ihrer *praktischen* Universalität (man denke an die nordamerikanischen Freistaaten) erst da, wo es keine *privilegierte* Religion gibt.

Der moderne "*öffentliche Zustand*", das ausgebildete moderne Staatswesen, hat nicht, wie die Kritik meint, die Gesellschaft der Privilegien, sondern die Gesellschaft der *aufgehobnen* und *aufgelösten Privilegien*, die entwickelte bürgerliche *Gesellschaft*, worin die in den Privilegien noch politisch gebundenen Lebens Elemente freigelassen sind, zugrunde liegen. *Keine "privilegierte Abgeschlossenheit"* steht hier weder der andern noch dem öffentlichen Zustande gegenüber. Wie die freie Industrie und der freie Handel die privilegierte Abgeschlossenheit und damit den Kampf der privilegierten Abgeschlossenheiten untereinander aufheben, dagegen an ihre Stelle den vom Privilegium - welches von der allgemeinen Gesamtheit abschließt, aber zugleich zu einer kleineren exklusiven Gesamtheit zusammenschließt - losgebundenen, selbst nicht mehr durch den *Schein* eines allgemeinen Bandes an den andern Menschen geknüpften Menschen setzen und den allgemeinen Kampf von Mann wider Mann, Individuum wider Individuum erzeugen, so ist die ganze *bürgerliche Gesellschaft* dieser Krieg aller nur mehr durch ihre *Individualität* voneinander abgeschlossenen Individuen gegeneinander und die allgemeine zügellose Bewegung der aus den Fesseln der Privilegien befreiten elementarischen Lebensmächte. Der Gegensatz von *demokratischem Repräsentativstaat* und *bürgerlicher Gesellschaft* ist die Vollendung des *klassischen* Gegensatzes von öffentlichem *Gemeinwesen* und *Sklaventum*. In der modernen Welt ist jeder *zugleich* Mitglied des Sklaventums und des Gemeinwesens. Eben das *Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft* ist dem *Schein* nach die größte *Freiheit*, weil die scheinbar vollendete *Unabhängigkeit* des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebens Elemente, wie z.B. des Eigentums, der Industrie, der Religion etc., für seine *eigene* Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist. An die Stelle des *Privilegiums* ist hier das *Recht* getreten.

Also erst hier, wo kein Widerspruch zwischen der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien stattfindet, vielmehr die praktische Vernichtung der Privilegien, die *freie* Industrie, der *freie* Handel etc. der "freien Theorie" entspricht, wo dem öffentlichen Zustand *keine* privilegierte Abgeschlossenheit entgegensteht, wo der von der Kritik entwickelte Widerspruch *aufgehoben* ist, ist das *vollendete moderne Staatswesen vorhanden*.

| 124> Hier herrscht auch gradezu die *Umkehrung* des Gesetzes, das Herr Bauer, bei Gelegenheit der französischen Kammerdebatten, mit Herrn Martin (du Nord) übereinstimmend ausspricht.

"So gut wie Herr Martin (du Nord) in dem Vorschlag, die Erwähnung des *Sonntags* im *Gesetze* zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christentum aufgehört habe zu existieren, mit demselben Rechte, *und dies Recht ist vollkommen begründet*, würde die Erklärung, daß das *Sabbatsgesetz* für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die *Proklamation der Auflösung des Judentums sein*."

In dem entwickelten modernen Staat verhält es sich grade *umgekehrt*. Der Staat erklärt, daß die Religion, wie die übrigen bürgerlichen Lebenselemente, erst in ihrem vollen Umfang zu existieren *begonnen* haben, sobald er sie für *unpolitisch* erklärt und daher sich selbst überläßt. Der Auflösung ihres *politischen* Daseins, wie etwa der Auflösung des *Eigentums* durch die Aufhebung des *Wahlzensus*, der Auflösung der *Religion* durch die Aufhebung der *Staatskirche*, eben dieser Proklamation ihres staatsbürgerlichen Todes entspricht ihr gewaltigstes Leben, das nun ungestört seinen eignen Gesetzen gehorcht und die ganze Breite seiner Existenz auseinanderlegt.

Die *Anarchie* ist das Gesetz der von den gliedernden *Privilegien* emanzipierten bürgerlichen Gesellschaft, und die *Anarchie* der *bürgerlichen Gesellschaft* ist die Grundlage des modernen *öffentlichen Zustandes*, wie der öffentliche Zustand wieder seinerseits die Gewähr dieser Anarchie ist. So sehr sich beide entgegengesetzt sind, so sehr bedingen sie sich wechselseitig.

Man sieht, wie weit *die* Kritik befähigt ist, sich das "Neue" anzueignen. Bleiben wir aber innerhalb der Grenzen der "reinen Kritik" stehen, so fragt es sich, warum hat sie ihren bei Gelegenheit der französischen Kammerdebatten entwickelten Widerspruch nicht als *allgemeinen* Widerspruch gefaßt, was nach ihrer eignen Meinung "hätte" geschehen "*müssen*"?

"Der Schritt *war* aber damals *unmöglich* - nicht nur weil ... nicht nur weil ... *sondern auch*, weil die Kritik ohne diesen *letzten Rest* innerer Verwicklung mit ihrem Gegensatze *unmöglich war* und zu *dem Punkte*, wo nur noch *ein Schritt* übrigblieb, *nicht hätte kommen können*."

War unmöglich ... weil ... unmöglich war! *Die* Kritik versichert zudem, daß der verhängnisvolle "*eine Schritt*" unmöglich war, "um zu dem Punkte, wo nur noch *ein Schritt* übrigblieb, kommen zu können". Und wer wird es bestreiten? Um zu einem Punkte kommen zu können, wo nur noch "*ein Schritt*" übrigbleibt, ist es absolut unmöglich, den "*einen Schritt*" noch zu machen, der über den Punkt hinausführt, hinter welchem noch "*ein Schritt*" übrigbleibt.

| 125>Ende gut, alles gut! Am Schlusse des Treffens gegen die ihrer "Judenfrage" feindliche *Masse* gesteht *die* Kritik, daß *ihre* Fassung der "*Menschenrechte, ihre*

"Würdigung der Religion in der französischen Revolution", das "freie politische Wesen, auf welches *sie am Schluß ihrer* Erörterungen zuweilen hinwies", kurz, die ganze "Zeit der französischen Revolution für *die* Kritik nichts mehr und nichts minder war als ein Symbol - also nicht genau und im prosaischen Sinne jene Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen - ein Symbol, also auch nur ein phantastischer Ausdruck für die Gestalten war, die sie am Ende sah".

Wir wollen *der* Kritik den Trost nicht rauben, daß, wenn sie sich politisch versündigte, es nur am "Schluß" und am "Ende" ihrer Werke geschah. Ein bekannter Trunkenbold pflegte sich dabei zu beruhigen, daß er nie vor Mitternacht betrunken sei.

Auf dem Terrain der "Judenfrage" hat *die* Kritik unstreitig *dem* Feinde immer mehr Raum abgewonnen. Nr. 1 der "Judenfrage" war die von Herrn Bauer verteidigte Schrift *der* Kritik noch absolut und hatte die "*wahre*" und "*allgemeine*" Bedeutung der "Judenfrage" enthüllt. Nr. 2 "*wollte und durfte*" *die* Kritik nicht über *die* Kritik hinausgehen. Nr. 3 hätte sie noch "*einen Schritt*" machen *müssen*, aber er war

"unmöglich" - weil - "unmöglich". Nicht ihr "Wollen und Dürfen", sondern die Verstrickung in ihrem "Gegensatz" hinderte sie an diesem *"einen Schritt"*. Sie hätte gar zu gern über die letzte Barriere hinübersetzt, aber unglücklicherweise war ein *letzter Rest* von *Masse* an ihren kritischen Meilenstiefeln hängengeblieben.

### c) Kritische Schlacht gegen die französische Revolution

Die *Beschränktheit der Masse* hatte den "Geist", die Kritik, Herrn Bauer gezwungen, die *französische Revolution* nicht für jene Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen im *"prosaischen Sinne"*, sondern *"nur"* für das *"Symbol und den phantastischen Ausdruck"* seiner eignen kritischen Hirngespinnste zu halten. Die Kritik tut *Buße* für ihr *"Versehen"*, indem sie *die Revolution* einer *neuen Prüfung* unterwirft. Sie bestraft zugleich den Verführer ihrer Unschuld - "die Masse", indem sie derselben die Resultate dieser "neuen Prüfung" mitteilt.

"Die *französische Revolution* war ein Experiment, welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte."

Daß ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts, wie die französische Revolution, durchaus noch ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts ist | 126 > und nicht etwa ein Experiment des neunzehnten, diese chronologische Wahrheit scheint "durchaus noch" den Wahrheiten anzugehören, die "sich von vornherein von selber verstehen". Eine solche Wahrheit heißt aber in der Terminologie *der* Kritik, welche sehr gegen die "sonnenklare" Wahrheit eingenommen ist, eine *"Prüfung"* und findet daher ihren natürlichen Platz in einer "neuen Prüfung der Revolution".

"Die Ideen, welche die französische Revolution hervorgerufen hatte, führten aber über den *Zustand*, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus."

*Ideen* können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt *nichts ausführen*. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. In seinem wörtlichen *Sinn* ist also der kritische Satz wieder eine Wahrheit, die sich von selbst versteht, also abermals eine *"Prüfung"*.

Von dieser Prüfung unangefochten, hat die französische Revolution Ideen hervorgerufen, welche über die *Ideen* des ganzen alten Weltzustandes hinausführen. Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im *Cercle social* begann, in der Mitte ihrer Bahn *Leclerc* und *Roux* zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit *Babeufs* Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die *kommunistische* Idee hervorgerufen, welche *Babeufs* Freund, *Buonaroti*, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. Diese Idee, konsequent ausgearbeitet, ist die *Idee* des *neuen Weltzustandes*.

"Nachdem die Revolution daher (!) die feudalistischen Abgrenzungen innerhalb des Volkslebens aufgehoben hatte, war sie gezwungen, den reinen Egoismus der Nationalität zu befriedigen und selbst anzufeuern, sowie auf der andern Seite durch seine notwendige Ergänzung die Anerkennung eines höchsten Wesens, durch diese höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, welches die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß, zu zügeln."

Der Egoismus der Nationalität ist der naturwüchsige Egoismus des allgemeinen Staatswesens, im Gegensatz zum Egoismus der feudalistischen Abgrenzungen. Das höchste Wesen ist die höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, also auch der Nationalität. Das höchste Wesen soll nichtsdestoweniger den Egoismus der Nationalität, d.i. des allgemeinen Staatswesens, *zügeln!* Eine wahrhaft kritische Aufgabe, einen Egoismus durch seine Bestätigung und gar durch seine *religiöse* Bestätigung, d.h. durch die Anerkennung desselben als eines übermenschlichen und darum auch von menschlichen Zügeln befreiten Wesens zu zügeln! Die Schöpfer des höchsten Wesens wußten nichts von dieser ihrer kritischen Intention.

**| 127 >** Herr *Buchez*, der den Fanatismus der Nationalität auf den Fanatismus der Religion stützt, versteht seinen Helden *Robespierre* besser.

Rom und Griechenland scheiterten an der Nationalität. *Die* Kritik sagt also nichts Spezifisches über die französische Revolution, wenn sie dieselbe an der Nationalität scheitern läßt. Sie sagt ebensowenig über die Nationalität, wenn sie den Egoismus derselben als *rein* bestimmt. Dieser reine Egoismus erscheint vielmehr als ein sehr dunkler, mit Fleisch und Blut versetzter, naturwüchsiger Egoismus, wenn man ihn etwa mit dem reinen Egoismus des *Fichteschen Ich* vergleicht. Ist aber seine Reinheit nur relativ, im Gegensatz zu dem Egoismus der feudalistischen Abgrenzungen, so bedurfte es keiner "neuen Prüfung der Revolution", um zu finden, daß der Egoismus, der eine Nation zum Inhalt hat, allgemeiner oder reiner ist als der Egoismus, der einen besonderen Stand und eine besondere Korporation zum Inhalt hat.

Die Aufschlüsse *der* Kritik über das allgemeine Staatswesen sind nicht minder unterrichtend. Sie beschränken sich darauf, daß das allgemeine Staatswesen die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß.

Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine *Atome*. Die *charakteristische Eigenschaft* des Atoms besteht darin, *keine* Eigenschaften und darum keine durch seine eigne *Naturnotwendigkeit* bedingte Beziehung zu andern Wesen außer ihm zu haben. Das Atom ist *bedürfnislos, selbstgenügsam*; die Welt außer ihm ist die absolute *Leere*, d.h. sie ist inhaltslos, sinnlos, nichtssagend, eben weil es *alle Fülle* in sich selbst besitzt. Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum *Atom* aufblähen, d.h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, *absolut vollen*, seligen Wesen. Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es, an den Sinn < soll wahrscheinlich heißen: an das Sein > der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein *profaner* Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt *außer* ihm nicht leer, sondern das eigentlich *Erfüllende* ist. Jede seiner Wesenstätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstribe wird zum *Bedürfnis*, zur *Not*, die seine *Selbstsucht* zur Sucht nach andern Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem **| 128 >** fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die *Naturnotwendigkeit* also, die *menschlichen Wesenseigenschaften*, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das *Interesse* halten die Mitglieder der

bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das *bürgerliche* und nicht das *politische* Leben ist ihr *reales* Band. Nicht also der *Staat* hält die *Atome* der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, daß sie *Atome* nur in der *Vorstellung* sind, im *Himmel* ihrer Einbildung - in der *Wirklichkeit* aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine *göttliche Egoisten*, sondern *egoistische Menschen*. Nur der *politische Aberglaube* bildet sich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird.

"*Robespierres* und *Saint-Justs* kolossale Idee, ein '*freies Volk*' zu bilden, welches nur nach den Regeln der *Gerechtigkeit* und *Tugend* lebt - siehe zum Beispiel *Saint-Justs* Bericht über *Dantons* Verbrechen und den andern über die allgemeine Polizei -, konnte sich nur durch den Schrecken für einige Zeit halten und war ein Widerspruch, gegen welchen die gemeinen und selbstsüchtigen Elemente des *Volkswesens* in der feigen und heimtückischen Weise reagierten, die von ihnen nur zu erwarten war."

Diese *absolut-kritische* Phrase, welche ein "freies Volk" als einen "*Widerspruch*" charakterisiert, *gegen* welchen die Elemente des "*Volkswesens*" reagieren müssen, ist so absolut hohl, daß *Freiheit*, *Gerechtigkeit*, *Tugend* in *Robespierres* und *Saint-Justs* Sinne vielmehr nur Lebensäußerungen eines "*Volkes*" und nur Eigenschaften des "*Volkswesens*" sein können. *Robespierre* und *Saint-Just* sprechen ausdrücklich von der *antiken*, nur dem "*Volkswesen*" angehörigen "*Freiheit*, *Gerechtigkeit*, *Tugend*". *Spartaner*, *Athener*, *Römer* zur Zeit ihrer Größe sind "freie, gerechte, tugendhafte Völker".

"Welches", fragt *Robespierre* in der Rede über die Prinzipien der öffentlichen Moral (Sitzung des Konvents vom 5. Februar 1794) - "welches ist das *Grundprinzip* des demokratischen oder populären *Gouvernements*? Die *Tugend*. Ich spreche von der *öffentlichen* Tugend, welche so große Wunder in *Griechenland* und *Rom* bewirkte und welche noch bewundernswürdigere in dem republikanischen Frankreich bewirken wird; von der Tugend, welche nichts anderes ist als die Liebe des Vaterlandes und seiner Gesetze."

*Robespierre* bezeichnet sodann ausdrücklich *Athener* und *Spartaner* als "peuples libres" <"freie Völker">. Er ruft beständig das antike *Volkswesen* ins Gedächtnis und zitiert seine Heroen wie seine Verderber - *Lykurg*, *Demosthenes*, *Miltiades*, *Aristides*, *Brutus* und *Catilina*, *Cäsar*, *Clodius*, *Pison*.

| 129 > *Saint-Just* in dem Bericht über *Dantons* Verhaftung - worauf die Kritik verweist - sagt ausdrücklich:

"Die Welt ist leer seit den *Römern*, und nur die Erinnerung an sie erfüllt sie und prophezeit noch die *Freiheit*."

Seine Anklage ist in antiker Weise gegen *Danton* als einen *Catilina* gerichtet.

In dem andern Bericht *Saint-Justs* über die *allgemeine Polizei* wird der *Republikaner* ganz im *antiken* Sinn, *unbeugsam*, *frugal*, *einfach* usw. geschildert. Die *Polizei* soll dem Wesen nach ein der römischen *Zensur* entsprechendes Institut sein. - *Codrus*, *Lykurg*, *Cäsar*, *Cato*, *Catilina*, *Brutus*, *Antonius*, *Cassius* fehlen nicht. Endlich charakterisiert *Saint-Just* die "*Freiheit*, *Gerechtigkeit*, *Tugend*", die er verlangt, mit *einem* Worte, wenn er sagt:

"Que les hommes révolutionnaires soient des *Romains*."

<"Das die revolutionären Menschen *Römer* seien.">

Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft*, beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität - in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen!

Tragisch erscheint diese Täuschung, wenn Saint-Just am Tage seiner Hinrichtung auf die im Saale der Conciergerie hängende große Tabelle der *Menschenrechte* hinwies und mit stolzem Selbstgefühl äußerte: "C'est pourtant moi qui ai fait cela." <"Und doch war ich es, der das gemacht hat."> Eben diese Tabelle proklamierte das *Recht* eines *Menschen*, der nicht der Mensch des antiken Gemeinwesens sein kann, sowenig als seine *nationalökonomischen* und *industriellen* Verhältnisse die *antiken* sind.

Es ist hier nicht der Ort, die Täuschung der *Terroristen* geschichtlich zu rechtfertigen

"Nach dem Sturz Robespierres eilte die *politische Aufklärung* und *Bewegung* dem Punkte zu, wo sie die Beute *Napoleons* wurde, der nicht lange Zeit nach dem |130> 18. Brumaire sagen konnte: 'Mit meinen Präfekten, Gendarmen und Geistlichen kann ich mit Frankreich machen, was ich will.'"

Die *profane* Geschichte berichtet dagegen: Nach dem Sturz Robespierres beginnt die *politische Aufklärung*, die sich selbst hatte *überbieten* wollen, die *überschwenglich* gewesen war, erst sich *prosaisch* zu verwirklichen. Unter der Regierung des *Direktoriums* bricht die *bürgerliche Gesellschaft* - die Revolution selbst hatte sie von den feudalen Banden befreit und offiziell anerkannt, so sehr der *Terrorismus* sie einem antik-politischen Leben aufopfern wollte - in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach kommerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; *wirkliche* Aufklärung des französischen *Grund* und *Bodens*, dessen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerschlagen hatte und welchen nun die erste Fieberhitze der vielen neuen Eigentümer einer allseitigen Kultur unterwirft; erste Bewegungen der freigewordenen Industrie - das sind einige von den Lebenszeichen der neuentstandnen bürgerlichen Gesellschaft. Die *bürgerliche Gesellschaft* wird *positiv* repräsentiert durch die *Bourgeoisie*. Die Bourgeoisie *beginnt* also ihr Regiment. Die *Menschenrechte* hören auf, bloß in der *Theorie* zu existieren.

Was am 18. Brumaire die Beute Napoleons wurde, war nicht, wie *die* Kritik einem Herrn von Rotteck und Welcker getreulichst glaubt, die revolutionäre Bewegung überhaupt, es war die *liberale Bourgeoisie*. Man hat nur die Reden der damaligen Gesetzgeber zu

lesen, um sich davon zu überzeugen. Man glaubt aus dem Nationalkonvent in eine heutige Deputiertenkammer versetzt zu sein.

Napoleon war der letzte Kampf des revolutionären *Terrorismus* gegen die gleichfalls durch die Revolution proklamierte bürgerliche *Gesellschaft* und deren Politik. Napoleon besaß allerdings schon die Einsicht in das Wesen des modernen Staats, daß derselbe auf der ungehinderten Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, auf der freien Bewegung der Privatinteressen etc. als seiner Grundlage ruhe. Er entschloß sich, diese Grundlage anzuerkennen und zu beschützen. Er war kein schwärmerischer Terrorist. Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den *Staat* als *Selbstzweck* und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeister und als seinen Subalternen, der keinen *Eigenwillen* haben dürfe. Er vollzog den Terrorismus, indem er an die Stelle der *permanenten* Revolution den permanenten *Krieg setzte*. Er befriedigte bis zur vollen Sättigung den Egoismus der französischen Nationalität, aber er verlangte auch das Opfer der bürgerlichen Geschäfte, [des] Genusses, Reichtums etc., sooft es der politische Zweck der Eroberung erheischte. Wenn er den Liberalismus | 131 > der bürgerlichen Gesellschaft - den politischen Idealismus ihrer alltäglichen despotisch unterdrückte, so schonte er nicht mehr ihre wesentlichsten materiellen Interessen, Handel und Industrie, sooft sie mit seinen politischen Interessen in Konflikt gerieten. Seine Verachtung der industriellen hommes d'affaires <Geschäftsleute> **Ideologen. Auch nach innen hin bekämpfte er in der bürgerlichen Gesellschaft den Gegner des in ihm noch als absoluter Selbstzweck geltenden Staats. So erklärte er im Staatsrat, er werde nicht dulden, daß der Besitzer umfangreicher Ländereien sie nach Belieben behaue oder nicht behaue. So faßte er den Plan, durch Aneignung der *Roulage* <des Frachtverkehrs> den Handel dem Staat zu unterwerfen. Französische Handelsleute bereiteten auf das Ereignis vor, welches Napoleons Macht zuerst erschütterte. Pariser Agioteurs zwangen ihn durch eine künstlich geschaffene Hungersnot, die Eröffnung des russischen Feldzugs beinahe um zwei Monate aufzuschieben und daher in eine zu weit vorgerückte Jahreszeit zu verlegen.**

**Wie der liberalen Bourgeoisie in Napoleon noch einmal der revolutionäre Terrorismus entgegentrat, so trat ihr in der Restauration, in den Bourbonen, noch einmal die Kontenrevolution gegenüber. Endlich verwirklichte sie in dem Jahre 1830 ihre Wünsche vom Jahre 1789, nur mit dem Unterschied, daß ihre *politische Aufklärung* nun vollendet war, daß sie in dem konstitutionellen Repräsentativstaat nicht mehr das Ideal des Staates, nicht mehr das Heil der Welt und allgemein menschliche Zwecke zu erstreben meinte, sondern ihn vielmehr als den *offiziellen* Aussack ihrer *ausschließlichen* Macht und als die *politische* Anerkennung ihres *besondern* Interesses erkannt hatte.**

Die Lebensgeschichte der französischen Revolution, die von 1789 her datiert, ist mit dem Jahre 1830, wo eins ihrer Momente, nun bereichert mit dem Bewußtsein seiner sozialen Bedeutung, den Sieg davontrug, noch nicht beendet.

#### **d) Kritische Schlacht gegen den *französischen Materialismus***

**"Der *Spinozismus* hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte ... *Spinozas***

*französische Schule* und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn *seines Systems* stritten ... Das einfache Schicksal dieser Aufklärung war ihr Untergang in der *Romantik*, nachdem sie sich der Reaktion die seit der französischen Bewegung begann, hatte gefangengegeben müssen."

| 132> Soweit *die Kritik*.

Wir werden der kritischen Geschichte des französischen Materialismus seine profane, massenhafte Geschichte in einer kurzen Skizze gegenüberstellen. Wir werden die Kluft zwischen der Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen hat, und zwischen der Geschichte, wie sie sich zuträgt nach dem Dekret *der "absoluten Kritik"*, der gleichmäßigen Schöpferin des Alten wie des Neuen, ehrfurchtsvoll anerkennen. Wir werden endlich, den Vorschriften *der Kritik* gehorchend, das "Warum?", "Woher?" und "Wohin?" der kritischen Geschichte zum "Gegenstand eines anhaltenden Studiums machen".

"*Genau und im prosaischen Sinne zu reden*", war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der *französische Materialismus* nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern ebenso sehr ein *offener*, ein *ausgesprochener* Kampf gegen die *Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts* und gegen *alle Metaphysik*, namentlich gegen die des *Descartes, Malebranche, Spinoza* und *Leibniz*. Man stellte die *Philosophie der Metaphysik* gegenüber, wie *Feuerbach* bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider *Hegel der trunkenen Spekulation* die *nüchterne Philosophie* gegenüberstellte. 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. Nachdem *Hegel* sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen *Metaphysik* und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die *spekulative Metaphysik* und auf *alle Metaphysik*. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* erliegen. Wie aber *Feuerbach* auf *theoretischem* Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und *Kommunismus* auf *praktischem* Gebiete den mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* dar.

"*Genau und im prosaischen Sinne zu reden*", gibt es *zwei Richtungen* des *französischen Materialismus*, wovon die *eine* ihren Ursprung von *Descartes*, die *andre* ihren Ursprung von *Locke* herleitet. Der letztere ist vorzugsweise ein *französisches* Bildungselement und mündet direkt in den *Sozialismus*. Der erstere, der *mechanische* *Materialismus*, verläuft sich in die eigentliche französische *Naturwissenschaft*. Beide Richtungen durchkreuzen sich im Lauf der | 133> Entwicklung. Auf den direkt von *Descartes* herdatierenden französischen *Materialismus* haben wir nicht

näher einzugehen, so wenig als auf die französische Schule des *Newton* und auf die Entwicklung der französischen Naturwissenschaft überhaupt.

Daher nur soviel:

In seiner *Physik* hatte *Descartes* der *Materie* selbstschöpferische Kraft verliehen und die *mechanische* Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine *Physik* vollständig von seiner *Metaphysik* getrennt. *Innerhalb* seiner *Physik* ist *die Materie* die einzige *Substanz*, der einzige Grund des Seins und *des* Erkennens.

Der *mechanische* französische Materialismus schloß sich der *Physik* des *Descartes* im Gegensatz zu seiner *Metaphysik* an. Seine Schüler waren *Antimetaphysiker* von Profession, nämlich *Physiker*.

Mit dem *Arzte Le Roy* beginnt diese Schule, mit dem *Arzte Cabanis* erreicht sie ihren Höhepunkt, der *Arzt La Mettrie* ist ihr Zentrum. *Descartes* lebte noch, als *Le Roy* die kartesische Konstruktion des *Tieres* - wie ähnlich im 18. Jahrhundert *La Mettrie* - auf die menschliche Seele übertrug, die Seele für einen *Modus des Körpers* und die *Ideen* für *mechanische Bewegungen* erklärte. *Le Roy* glaubte sogar, *Descartes* habe seine wahre Meinung verheimlicht. *Descartes* protestierte. Am Ende des 18. Jahrhunderts vollendete *Cabanis* den kartesischen Materialismus in seiner Schrift "*Rapports du physique et du moral de l'homme*".

Der *kartesische* Materialismus existiert bis auf den heutigen Tag in Frankreich. Er hat seine großen Erfolge in der *mechanischen Naturwissenschaft*, der man die *Romantik*, *genau* und im *prosaischen Sinn* zu reden, am allerwenigsten vorwerfen wird.

Die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts, für Frankreich namentlich durch *Descartes* repräsentiert, hatte von ihrer Geburtsstunde an den *Materialismus* zu Antagonisten. Persönlich trat er dem *Descartes* in der Gestalt des *Gassendi*, dem Wiederhersteller des *epikureischen* Materialismus, gegenüber. Der französische und englische Materialismus blieb immer in einem innigen Verhältnis zu *Demokrit* und *Epikur*. Einen andern Gegensatz hatte die *kartesische* *Metaphysik* an dem *englischen* Materialisten *Hobbes*. *Gassendi* und *Hobbes* besiegten lange nach ihrem Tode ihren Gegner in demselben Augenblicke, *wo* dieser als die offizielle Macht schon in allen französischen Schulen herrschte.

*Voltaire* hat bemerkt, daß die Indifferenz der Franzosen des 18. Jahrhunderts gegen die jesuitischen und jansenistischen Streitigkeiten weniger durch die Philosophie als durch die *Lawschen* Finanzspekulationen | 134 > herbeigeführt wurde. So kann man den Sturz der *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts nur insofern aus der materialistischen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man diese theoretische Bewegung selbst aus der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens erklärt. Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Interessen, auf die *irdische* Welt gerichtet. Seiner antitheologischen,

antimetaphysischen, seiner materialistischen Praxis mußten antitheologische, antimetaphysische, materialistische Theorien entsprechen. Die Metaphysik hatte *praktisch* allen Kredit verloren. Wir heben hier nur den *theoretischen* Verlauf kurz anzudeuten.

Die Metaphysik war im 17. Jahrhundert (man denke an Descartes, Leibniz etc.) noch versetzt mit *positivem*, profanem Gehalte. Sie machte Entdeckungen in der Mathematik, Physik und andern bestimmten Wissenschaften, die ihr anzugehören schienen. Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts war dieser Schein vernichtet. Die positiven Wissenschaften hatten sich von ihr getrennt und selbständige Kreise gezogen. Der ganze metaphysische Reichtum bestand nur noch in Gedankenwesen und himmlischen Dingen, grade als die realen Wesen und die irdischen Dinge alles Interesse in sich zu konzentrieren begannen. Die Metaphysik war fad geworden. In demselben Jahre, wo die letzten großen französischen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Malebranche und Arnauld, starben, wurden *Helvétius* und *Condillac* geboren.

Der Mann, der die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und alle Metaphysik *theoretisch* um ihren Kredit krachte, war *Pierre Bayle*. Seine Waffe war der *Skeptizismus*, geschmiedet aus den metaphysischen Zauberformeln selber. Er selbst ging zunächst aus von der kartesischen Metaphysik. Wie *Feuerbach* durch die Bekämpfung der spekulativen Theologie zur Bekämpfung der *spekulativen Philosophie* fortgetrieben wurde, eben weil er die Spekulation als die letzte Stütze der Theologie erkannte, weil er die Theologen zwingen mußte, von der Scheinwissenschaft zu dem *rohen*, widerlichen *Glauben* zurückzuflüchten, so trieb der religiöse Zweifel den Bayle zum Zweifel an der Metaphysik, welche diesen Glauben stützte. Er unterwarf daher die Metaphysik in ihrem ganzen geschichtlichen Verlauf der Kritik. Er wurde ihr Geschichtschreiber, um die Geschichte ihres Todes zu schreiben. Er widerlegte vorzugsweise den *Spinoza* und *Leibniz*.

*Pierre Bayle* bereitete nicht nur dem Materialismus und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes ihre Aufnahme in Frankreich durch die skeptische Auflösung der Metaphysik vor. Er kündete die *atheistische Gesellschaft*, welche bald zu existieren beginnen sollte, durch den *Beweis* an, daß | 135 > eine Gesellschaft von lauter Atheisten existieren, daß ein Atheist ein ehrbarer Mensch sein *könne*, daß sich der Mensch nicht durch den Atheismus, sondern durch den Aberglauben und den Götzendienst herabwürdige.

*Piere Bayle* war nach dem Ausdruck eines französischen Schriftstellers "der letzte der Metaphysiker im Sinne des 17. und der erste der Philosophen im Sinne des 18. Jahrhunderts".

Außer der negativen Widerlegung der Theologie und der Metaphysik des 17. Jahrhunderts bedurfte man eines *positiven*, *antimetaphysischen* Systems. Man bedurfte eines Buches, welches die damalige Lebenspraxis in *ein* System brachte *und* theoretisch begründete. *Lockes* Schrift *über* den "Ursprung des menschlichen Verstandes" kam wie gerufen von jenseits des Kanals. Es wurde enthusiastisch als ein sehnlichst erwarteter Gut empfangen.

Es fragt sich: Ist *Locke* etwa ein Schüler des *Spinoza*? Die "profane" Geschichte mag antworten:

*Der Materialismus ist der eingeborne Sohn Großbritanniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich, "ob die Materie nicht denken könne".*

Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, d.h. er zwang die *Theologie* selbst, den *Materialismus* zu predigen. Er war überdem *Nominalist*. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den *englischen* Materialisten, wie er überhaupt der *erste Ausdruck* des Materialismus ist.

Der wahre Stammvater des *englischen Materialismus* und aller *modernen experimentierenden* Wissenschaft ist *Baco*. Die Naturwissenschaft gilt ihm als die wahre Wissenschaft und die sinnliche *Physik* als der vornehmste Teil der Naturwissenschaft. *Anaxagoras* mit seinen *Homoimerien* und *Demokrit* mit seinen Atomen sind häufig seine Autoritäten. Nach seiner Lehre sind die *Sinne* untrüglich und die *Quelle* aller Kenntnisse. Die Wissenschaft ist *Erfahrungswissenschaft* und besteht darin, eine *rationelle Methode* auf das sinnlich Gegebene anzuwenden. Induktion, Analyse, Vergleichung, Beobachtung, Experimentieren sind die Hauptbedingungen einer rationellen Methode. Unter den *der Materie* eingebornen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual* - um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen - der Materie. Die primitiven Formen der letztern sind lebendige, individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzierende *Wesenskräfte*.

In *Baco*, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. Die | 136 > aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inkonsequenzen.

In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus *einseitig*. *Hobbes* ist der *Systematiker* des *baconischen* Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit *des Geometers*. Die *physische* Bewegung wird *der mechanischen* oder *mathematischen* geopfert; die *Geometrie* wird als die Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird *menschenfeindlich*. Um den *menschenfeindlichen, fleischlosen* Geist auf seinem eignen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtöten und zum *Asketen* werden. Er tritt auf als ein *Verstandeswesen*, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.

Wenn die Sinnlichkeit alle Kenntnisse den Menschen liefert, demonstriert *Hobbes*, von *Baco* ausgehend, so sind Anschauung, Gedanke, Vorstellung etc. nichts als Phantome der mehr oder minder von ihrer sinnlichen Form entkleideten Körperwelt. Die Wissenschaft kann diese Phantome nur benennen. *Ein* Name kann auf mehrere Phantome angewandt werden. Es

kann sogar Namen von Namen geben. Es wäre aber ein Widerspruch, einerseits alle Ideen ihren Ursprung in der Sinnenwelt finden zu lassen und andererseits zu behaupten, daß ein Wort mehr als ein Wort sei, daß es außer den vorgestellten, immer einzelnen Wesen noch allgemeine Wesen gebe. Eine *unkörperliche Substanz* ist vielmehr derselbe Widerspruch wie ein *unkörperlicher Körper*. *Körper, Sein, Substanz* ist eine und dieselbe *reelle* Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, *diedenkt*. Sie ist das Subjekt aller Veränderungen. Das Wort *unendlich* ist *sinnlos*, wenn es nicht die Fähigkeit unseres Geistes bedeutet, ohne Ende hinzuzufügen. Weil nur *das* Materielle wahrnehmbar, wißbar ist, so weiß man *nichts* von Gottes Existenz. Nur meine eigne Existenz ist sicher. Jede menschliche Leidenschaft ist eine mechanische Bewegung, die endet oder anfängt. Die Objekte der Triebe sind das Gute. Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur. Macht und Freiheit sind identisch.

Hobbes hatte den Baco systematisiert, aber sein Grundprinzip, den Ursprung der Kenntnisse und Ideen aus der Sinnenwelt, nicht näher begründet.

*Locke* begründet das Prinzip des Baco und Hobbes in seinem Versuch über den Ursprung des menschlichen Verstandes.

Wie Hobbes die *theistischen* Vorurteile des baconischen Materialismus vernichtete, so Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. die letzte theologische Schranke des Lockeschen Sensualismus. Mehr als eine bequeme und nachlässige Weise, die Religion loszuwerden, ist der Deismus wenigstens für den Materialisten nicht.

| 137> Wir haben schon erwähnt, wie gelegen Lockes Werk den Franzosen kam. Locke hatte die Philosophie des bon sens, des gesunden Menschenverstandes, begründet, d.h. auf einem Umweg gesagt, daß es keine von den gesunden menschlichen Sinnen und dem auf ihnen basierenden Verstand unterschiedne Philosophie gebe.

Der *unmittelbare* Schüler und *französische* Dolmetscher Lockes, *Condillac*, richtete den Lockeschen Sensualismus sogleich gegen die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts. Er bewies, daß die Franzosen dieselbe mit Recht als ein Machwerk der Einbildungskraft und theologischer Vorurteile verworfen hätten. Er publizierte eine Widerlegung der Systeme von *Descartes, Spinoza, Leibniz* und *Malebranche*.

In seiner Schrift "L'essai sur l'origine des connaissances humaines" führte er Lockes Gedanken aus und bewies, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Sinne, nicht nur die Kunst, Ideen zu machen, sondern auch die Kunst der sinnlichen Empfindung Sache der *Erfahrung* und *Gewohnheit* sei. Von der *Erziehung* und den *äußeren Umständen* hängt daher die ganze Entwicklung des Menschen ab. Condillac ist erst durch die *eklektische* Philosophie aus den französischen Schulen verdrängt worden.

Der Unterschied des französischen und *englischen* Materialismus ist der Unterschied beider Nationalitäten. Die Franzosen begaben den englischen

**Materialismus mit Esprit, mit Fleisch und Blut, mit Beredsamkeit. Sie verleihen ihm das noch fehlende Temperament und die Grazie. Sie *zivilisierem*ihn.**

**In *Helvétius*, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlich französischen Charakter. Er faßt ihn sogleich in bezug auf das gesellschaftliche Leben. (*Helvétius*, "De l'homme".) Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuß und das wohlverstandne persönliche Interesse sind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems.**

**Eine Vereinigung zwischen dem kartesischen und dem englischen Materialismus findet sich in den Schriften *La Mettries*. Er benutzt die Physik des Descartes bis ins einzelne. Sein "L'homme machine" ist eine Ausführung nach dem Muster der Tier-Maschine des Descartes. In dem "*Système de la nature*" von Holbach besteht der physische Teil ebenfalls aus der Verbindung des französischen und englischen Materialismus, wie der moralische Teil wesentlich auf der Moral des *Helvétius* beruht. Der französische Materialist, der noch am meisten mit der Metaphysik in Verbindung steht und | 138 > dafür auch von Hegel belobt wird, *Robinet* ("De le nature"), bezieht sich ausdrücklich auf *Leibnitz*.**

**Von Volney, Dupuis, Diderot etc. brauchen wir nicht zu reden, so wenig wie von den Physiokraten, nachdem wir die doppelte Abstammung des französischen Materialismus von der Physik des Descartes und von dem englischen Materialismus, wie den Gegensatz des französischen Materialismus gegen die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts, gegen die Metaphysik des Descartes, Spinoza, Malebranche und Leibniz bewiesen haben. Dieser Gegensatz konnte den Deutschen erst sichtbar werden, seitdem sie selber im Gegensatz zur *spekulativen Metaphysik* stehn.**

**Wie der *kartesische* Materialismus in die *eigentliche Naturwissenschaft* verläuft, so mündet die andre Richtung des französischen Materialismus direkt in den *Sozialismus* und *Kommunismus*.**

**Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußern Umgebung auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d.h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch**

die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.

Diese und ähnliche Sätze findet man fast wörtlich selbst in den ältesten französischen Materialisten. Es ist hier nicht der Ort, sie zu beurteilen. Bezeichnend für die sozialistische Tendenz des Materialismus ist *Mandevilles*, eines älteren englischen Schülers von Locke, *Apologie der Laster*. Er beweist, | 139> das die Laster in der *heutigen* Gesellschaft *unenitbehrlich* und *nützlich* sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft.

*Fourier* geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die *Babouvisten* waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert *direkt* von dem französischen *Materialismus*. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm *Helvétius* gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach *England*, zurück. *Bentham* gründet auf die Moral des *Helvétius* sein System des *wohlverstandnen Interesses*, wie *Owen*, von dem System *Benthams* ausgehend, den englischen Kommunismus begründete. Nach *England* verbannt, wird der Franzose *Cabet* von den dortigen kommunistischen Ideen angeregt und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Kommunismus zu werden. Die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, *Dézamy*, *Gay* etc. entwickeln, wie *Owen*, die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische* Basis des *Kommunismus*.

Wo hat nun Herr Bauer oder *die* Kritik die Aktenstücke zur kritischen Geschichte des französischen Materialismus sich zu verschaffen gewußt?

1. *Hegels* "*Geschichte der Philosophie*" stellt den französischen Materialismus als *Realisierung* der spinozistischen Substanz dar, was jedenfalls ungleich verständiger ist als die "französische Schule des Spinoza".

2. Herr *Bauer* hatte aus der Hegelschen "*Geschichte der Philosophie*" sich den französischen Materialismus als *Schule* des Spinoza herausgelesen. Fand er nun in einem andern Werke Hegels, daß Deismus und Materialismus *zwei Parteien eines und desselben* Grundprinzips seien, so hatte Spinoza *zwei* Schulen, die sich über den Sinn seines Systems stritten. Herr Bauer konnte den gedachten Aufschluß finden in Hegels "*Phänomenologie*". Hier heißt es wörtlich:

"Über jenes absolute Wesen gerät die *Aufklärung* selbst mit sich in Streit ... und teilt sich in *zwei Parteien* ... die eine ... nennt jenes prädikatlose

**Absolute ... das *höchste absolute Wesen* ... die andre nennt *es Materie* ... beides ist *derselbe* Begriff, der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein nur in dem verschiedenen Ausgangspunkt der beiden Bildungen." (Hegels "Phänomenologie", p. 420, 421, 422.)**

**3. Endlich konnte Herr Bauer wieder in Hegel finden, daß die Substanz, wenn sie nicht zum Begriff und Selbstbewußtsein fortgehet, sich in die "Romantik" verläuft. Ähnliches haben zu ihrer Zeit die "Hallischen Jahrbücher" entwickelt.**

**Um jeden Preis aber mußte *der "Geist"* über seinen "Widersacher", den *Materialismus*, ein "*einfältiges Schicksal*" verhängen.**

**<140> Anmerkung. Der Zusammenhang des französischen Materialismus mit Descartes und Locke und der Gegensatz der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts sind in den meisten neueren *französischen* Geschichten der Philosophie ausführlich dargestellt. Wir hatten hier, der kritischen Kritik gegenüber, nur Bekanntes zu wiederholen. Dagegen bedarf der Zusammenhang des Materialismus des 18. Jahrhunderts mit dem englischen und französischen *Kommunismus* des 19. Jahrhunderts noch einer ausführlichen Darstellung. Wir beschränken uns hier darauf, aus Helvétius, Holbach und Bentham einige wenige prägnante Stellen zu zitieren.**

**1. *Helvétius*: "Die Menschen sind nicht böse, aber ihren Interessen unterworfen. Man muß also nicht über die Bösartigkeit der Menschen klagen, sondern über die Unwissenheit der Gesetzgeber, welche das besondere Interesse immer in Gegensatz gegen das allgemeine Interesse gestellt haben." - "Die Moralisten haben bisher keinen Erfolg gehabt, weil man in der Gesetzgebung wühlen muß, um die schöpferische Wurzel der Laster auszureißen. In New-Orleans dürfen die Frauen ihre Männer verstoßen, sobald sie ihrer müde sind. In solchen Ländern findet man keine falschen Frauen, weil sie kein Interesse haben, es zu sein." - "Die Moral ist eine nur frivole Wissenschaft, wenn man sie nicht mit der Politik und Gesetzgebung vereint." - "Die heuchlerischen Moralisten erkennt man einerseits an der Gleichgültigkeit, womit sie die Laster betrachten, welche die Reiche auflösen, und andererseits an dem Jähzorn, womit sie gegen Privatlasten toben." - "Die Menschen sind weder gut noch böse geboren, aber bereit, das eine oder das andre zu sein, je nachdem ein gemeinschaftliches Interesse sie vereinigt oder scheidet." - "Wenn die Staatsbürger ihr besonderes Wohl nicht bewirken könnten, ohne das allgemeine Wohl zu bewirken, so gäbe es keine Lasterhaften als die Narren." ("De l'esprit", Paris 1822, I p. 117, 240, 241, 249, 251, 339 u. 369.) - Wie nach Helvétius die Erziehung, worunter er (cf. l. c. p. 390) nicht nur die Erziehung im gewöhnlichen Sinn, sondern die Gesamtheit der Lebensverhältnisse eines Individuums versteht, den Menschen bildet, wenn eine Reform nötig ist, welche den Widerspruch zwischen dem besonderen Interesse und dem gemeinschaftlichen Interesse aufhebt, so bedarf er andererseits zur Durchführung solcher Reform eine Umwandlung des Bewußtseins: "Man kann die großen Reformen nur dadurch bewerkstelligen, daß man die stupide Verehrung der Völker für die alten Gesetze und**

Gewohnheiten schwächt" (p. 260 l. c.) oder, wie er anderwärts sagt, die Unwissenheit aufhebt.

2. **Holbach.** "Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce." <"Nur sich selbst kann der Mensch lieben in den Gegenständen seiner Liebe; nur für sich selbst empfindet er Zuneigung in den Wesen seiner Gattung."> "L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue." <"Der Mensch kann sich in keinem Augenblick seines Lebens jemals von sich selbst lösen; er kann sich nicht aus den Augen verlieren."> "C'est toujours notre utilité, notre intérêt ... qui nous fait haïr ou aimer les objets" <"Immer ist es unser Nutzen, unser Interesse ... die uns die Gegenstände hassen oder lieben machen. >("Système social", t. I, Paris 1822, p. 80, 112), aber:  
"L'homme |141> pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être ... La morale lui prouve, que de tous les êtres le *plus nécessaire à l'homme c'est l'homme.*" <"Der Mensch soll in seinem eignen Interesse die andern Menschen lieben, weil sie zu seinem Wohlbefinden notwendig sind ... Die Moral beweist ihm, daß von allen Wesen *der Mensch dem Menschen das Notwendigste ist.*"> (p 76.) "La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler de réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare nos *intérêts de ceux de nos associés* est fautive, insensée, contraire à la nature." <"Die wahre Moral, wie die wahre Politik, ist jene, die die Menschen einander nahezubringen sucht, um sie mit vereinten Kräften für ihr wechselweites Glück. Jede Moral, die *unsere Interessen von denen unserer Genossen* trennt, ist falsch, unsinnig, widernatürlich."> (p, 116.) "Aimer les autres ...c'est*confondre nos intérêts avec ceux de nos associés*, afin de travailler à *l'utilité commune* ... La vertu n'est que *l'utilité des hommes réunis en société*" <"Die anderen lieben ... heißt*unsere Interessen mit denen unserer Genossen vereinigen*, um zum *gemeinsamen Nutzen* zu arbeiten .. Die Tugend ist nichts als *der Nutzen der in der Gesellschaft vereinigten Menschen*"> (p. 77). "Un homme sans passions ou sans désirs cesserait d'être un homme ... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable ... La vertu n'est que la *communication du bien.*" <"Ein Mensch ohne Leidenschaften oder ohne Wünsche würde aufhören, ein Mensch zu sein ... Völlig von sich selbst abgelöst, wie könnte man ihn dazu bestimmen, sich an andere anzuschließen? Ein Mensch, der gegen alles gleichgültig, frei von Leidenschaften wäre, der sich selbst genügt, wäre kein geselliges Wesen mehr ... Die Tugend ist nichts als die *Mitteilung des Guten*"> (1. c., p. 118.) "La morale religieuse ne sert jamais à rendre les mortels plus sociables." <"Die religiöse Moral diene nie dazu, die Sterblichen geselliger zu machen"> (p. 36.1. c.)

3. **Bentham.** Wir zitieren aus Bentham nur eine Stelle, worin er das "intérêt général im politischen Sinn" bekämpft. "L'intérêt des individus ... doit céder à l'intérêt public. Mais ... qu'est-ce que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne représente que le masse des intérêts individuel ... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour

augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième sans qu'on puisse assigner aucune limite ... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels." <"Das Interesse der Individuen .. soll dem Gesamtinteresse weichen. Aber ... was bedeutet das? Ist nicht jedes Individuum ebenso sehr Teil des Gesamten wie jedes andere? Dieses Gesamtinteresse, das ihr personifiziert, ist nur ein abstrakter Ausdruck; es repräsentiert nur die Masse der individuellen Interessen ... Wenn es gut wäre, das Vermögen eines Individuums zu opfern, um das des anderen zu vergrößern, dann wäre es noch besser, ein zweites, ein drittes zu opfern, ohne daß man irgend eine Grenze angeben könnte ... Die individuellen Interessen sind die einzigen wirklichen Interessen.">(Bentham, "Théorie des peines et des récompenses" etc., Paris 1826, 3me ed,1., II, p. [229,] 230.)

### e) Schließliche Niederlage des Sozialismus

<142> "Die Franzosen haben eine Reihe von *Systemen* aufgestellt, *wie* die *Masse* zu *organisieren* sei, sie haben sei; sie haben aber *phantasieren* müssen, da sie die *Masse*, wie sie ist, als brauchbares Material ansahen."

Die Franzosen und Engländer haben vielmehr bewiesen, und ganz im Detail bewiesen, daß die heutige Gesellschaftsordnung die "*Masse, wie sie ist*", organisiere und also deren *Organisation* sei. *Die* Kritik fertigt nach dem Vorgang der "*Allgemeinen Zeitung* durch das *gründliche Wortphantasieren* sämtliche sozialistischen und kommunistischen System ab.

Der ausländische Sozialismus und Kommunismus ist hiermit von *der* Kritik erschlagen; sie verlegt ihre kriegerischen Operationen nach Deutschland.

"Als die *deutschen Aufklärer* in ihren Hoffnungen von 1842 sich plötzlich getäuscht sahen und in ihrer Verlegenheit nicht wußten, was *nun anzufangen* sei, kam ihnen noch zu rechter Zeit die *Kunde* von den neueren *französischen Systemen*. Sie konnten nun von der Hebung der niedern Volksklassen reden, und um diesen Preis durften sie sich der Frage überheben, ob sie nicht selbst zur *Masse* gehörten, die eben nicht nur in den untersten Schichten aufzusuchen ist."

Man sieht, *die* Kritik hat in der Apologie der Bauerschen literarischen Vergangenheit so sehr ihren ganzen Vorrat an wohlmeinenden Gründen erschöpft, daß sie die deutsche sozialistische Bewegung nur mehr aus der "Verlegenheit" der Aufklärer im Jahre 1842 zu erklären weiß. "Zum Glück kam ihnen die Kunde von den neueren *französischen Systemen*."- Warum nicht von den *englischen* ? Aus dem entschiedenen *kritischen* Grunde, weil Herr Bauer durch *Steins* Buch "Der Communismus und Socialismus des heutigen Frankreichs" keine Kunde von den neueren englischen Systemen erhalten hat. Es ist dies derselbe entscheidende Grund, warum für *die* Kritik in ihrem Gerede über die sozialistischen Systeme immer nur *französische Systeme* existieren.

Die deutschen Aufklärer - klärt die Kritik weiter auf - begingen eine Sünde wider den heiligen Geist. Sie beschäftigten sich mit den schon im Jahre 1842 existierenden "niedern Volksklassen", um sich der damals noch *nicht* existierenden Frage zu *überheben*, welchen Rang sie in der Anno 1843 zu stiftenden *kritischen Weltordnung* einzunehmen berufen seien: Schaf oder Bock, kritischer Kritiker oder unreine Masse, *der* Geist oder *die* Materie? Vor allem aber hätten sie ihr eignes kritisches *Seelenheil* ernstlich bedenken |143> sollen, denn was hülfte mir alle Welt, die niedern Volksklassen mit eingerechnet, so ich Schaden an meiner Seele nähme?

"Ein geistiges Wesen kann aber nicht gehoben werden, wenn es nicht verändert wird, und verändert kann es nicht werden, ehe es nicht den äußersten Widerstand erfahren hat."

Wäre *die* Kritik bekannter mit der Bewegung der niedern Volksklassen, so wüßte sie, daß der äußerste Widerstand, den sie vom praktischen Leben erfahren haben, sie täglich verändert. Die neue prosaische und poetische Literatur, welche in England und Frankreich von den niedern Volksklassen ausgeht, würden ihr beweisen, daß die niedern Volksklassen, auch ohne die unmittelbare Beschattung durch den *heiligen* Geist der *kritischen Kritik*, sich geistig zu heben wissen.

"Diejenigen, phantasiert die absolute Kritik weiter, "deren ganzes Besitztum das Wort '*Organisation der Masse*' ist" usw.

Von "Organisation der Arbeit" wurde viel gesprochen, obgleich auch dieses "Stichwort" nicht von den Sozialisten selbst, sondern von der politisch-radikalen Partei in Frankreich ausging, welche eine Vermittlung zwischen der Politik und dem Sozialismus versuchte. Von "Organisation der Masse", als einem erst noch zu lösenden Problem, sprach niemand vor der kritischen Kritik. Es wurde im Gegenteil gezeigt, daß die *bürgerliche Gesellschaft*, die Auflösung der alten *feudalen* Gesellschaft, diese Organisation *ist*.

*Die* Kritik führt ihren Fund mit Gänsefüßen an. Die Gans, welche Herr Bauer jene Parole zur Rettung des Kapitols zugeschnattert hat, ist niemand anders als seine *eigne Gans*, die *kritische Kritik*. Sie hat die Masse neu organisiert, indem sie dieselbe als den absoluten Widersacher *des* Geistes konstruierte. Der Gegensatz des Geistes und der Masse ist die kritische "Organisation der Gesellschaft", wobei *der* Geist oder *die* Kritik die organisierende *Arbeit*, die Masse den *Rohstoff* und die Geschichte das *Fabrikat* vorstellt.

Fragen wir nach den großen Siegen, welche die absolute Kritik in ihrem dritten Feldzug über die Revolution, den Materialismus und den Sozialismus davongetragen hat, was das *letzte Resultat* dieser Herkulesarbeiten ist? Kein anderes, als daß jene Bewegungen resultatlos *untergingen*, weil sie noch *mit Masse versetzte Kritik* oder mit *Materie versetzter Geist* war. Sogar in der eigenen literarischen Vergangenheit *des* Herrn Bauer entdeckte *die* Kritik eine vielseitige Verunreinigung *der* Kritik durch die Masse. Wenn sie aber *hier* statt einer Kritik eine Apologie schreibt, statt preiszugeben "*sicherstellt*", statt in *der Versetzung des Geistes mit dem Fleisch* den Tod auch des Geistes |144> zu finden, vielmehr die Sache

umkehrt und in der Versetzung des *Fleisches Geist* das Leben sogar des *Bauerschen Fleisches* findet - so ist sie dagegen um so rücksichtsloser und entschiedener *terroristisch*, sobald die unvollendete, noch mit Masse versetzte Kritik nicht mehr das *Werk* des Herrn Bauer ist, sondern das Werk ganzer Völker und einer Reihe von profanen Franzosen und Engländern, sobald die unvollendete Kritik nicht mehr "Die Judenfrage" oder "Die gute Sache der Freiheit" oder "Staat, Religion und Parthei", sondern die Revolution, der Materialismus, der Sozialismus, der Kommunismus heißt. *Die* Kritik hat so die Verunreinigung des Geistes durch die Materie und der Kritik durch die Masse vertilgt ie ihr eignes Fleisch verschonte und fremdes Fleisch kreuzigte.

Auf eine oder die andere Weise ist der "mit Fleisch versetzte Geist" oder die "mit Masse versetzte Kritik" jedenfalls aus dem Wege geräumt. An die Stelle dieser unkritischen Versetzung ist die absolut kritische *Zersetzung* von Geist und Fleisch, Kritik und Masse, ihr reiner Gegensatz getreten. Dieser Gegensatz in seiner *welthistorischen* Gestalt, wie er das wahre geschichtliche Interesse der Gegenwart bildet, ist der Gegensatz des Herrn Bauer und Konsorten oder *des* Geistes gegen den sonstigen Rest des Menschengeschlechts als der Materie.

Die Revolution, der Materialismus und der Kommunismus haben *also* ihren geschichtlichen Zweck erfüllt. Sie haben durch ihren *Untergang* dem kritischen *Herrn* seine Wege bereitet. Hosiannah!

#### f) Der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik und die Philosophie des Selbstbewußtseins

*Die Kritik*, weil sie sich auf einem Gebiete angeblich *vollendet* und rein durchgeführt hatte, beging *also* nur ein *Versehen*, "nur" eine "Inkonsequenz", wenn sie nicht auf *allen* Gebieten der Welt "rein" und "vollendet" war. Das "eine" kritische Gebiet ist kein anderes als das Gebiet der *Theologie*. Die *reine* Gegend dieses Gebiets erstreckt sich von *der "Kritik der Synoptiker"* von Bruno Bauer bis zum "Entdeckten Christentum" von Bruno Bauer als der äußersten Grenzfeste.

"Mit dem Spinozismus", heißt es, "war die neuere Kritik endlich ins reine gekommen; es war also eine Inkonsequenz, wenn sie - war es auch nur an einzelnen falsch auslaufenden Punkten - die *Substanz* auf einem Gebiet unbefangen voraussetzt."

Wurde vorhin das Geständnis von der Verwicklung *der* Kritik in *politische* Vorurteile sogleich dahin gemildert, daß diese Verwicklung "*im Grunde*| 145> *so locker!*" gewesen sei, so wird hier das Geständnis der *Inkonsequenz* temperiert durch das Einschleusen, daß sie nur an *einzelnen, falsch auslaufenden Punkten* begangen wurde. Die Schuld lag nicht an Herrn Bauer, sondern an den *falschen Punkten*, welche, wie widerspenstige Gäule, mit *der* Kritik *durchliefen*.

Einige Zitate werden zeigen, daß *die* Kritik durch die Überwindung des *Spinozismus* zum *Hegelschen Idealismus*, von *der "Substanz"* zu einem andern *metaphysischen Ungeheuer*, zu dem "*Subjekt*", der "*Substanz als*

*Prozeß*", dem *"unendlichen Selbstbewußtsein"* kam und daß das schließliche Resultat der "vollendeten" und "reinen" Kritik die Wiederherstellung der christlichen Kreationstheorie in *spekulativer, Hegelscher* Form ist.

Schlagen wir zunächst die "Kritik der Synoptiker" auf:

"Strauß bleibt dem Standpunkt getreu, welchem die *Substanz* das Absolute ist. Die Überlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im *Selbstbewußtsein*, in dessen *Einzelheit* und *Unendlichkeit* zu erreichen ist, ist nichts als die *Substanz*, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten und als die *Macht der Gemeinde* eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat." ("Kritik der Synopt[iker]" Bd. 1, Vorrede, p. VI [-VIII].)

Überlassen wir *"die Allgemeinheit, welche eine Bestimmtheit erreicht"*, die Einzelheit und Unendlichkeit" - den Hegelschen *Begriff* - ihrem Schicksal. - Statt zu sagen, daß die Anschauung, welche in der *Straußischen* Theorie von der "Macht der Gemeinde" und der "Tradition" durchgeführt wird, *abstrakten* Ausdruck, ihre logisch-metaphysische *Hieroglyphe* in der spinozistischen Vorstellung *der Substanz* besitzt, läßt Herr Bauer "die *Substanz* aus ihrer *logischen Einfachheit heraustreten* und in der Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz annehmen". Er wendet den *Hegelschen* Wunderapparat an, welcher die *"metaphysischen Kategorien"* - die aus der *Wirklichkeit* extrahierten Abstraktionen - aus der *Logik*, wo sie in die *"Einfachheit"* des Gedankens aufgelöst sind, herauspringen und "eine bestimmtere Form" der physischen oder menschlichen Existenz annehmen, sich inkarnieren läßt. *Hinrichs* hilf!

"Mysteriös", fährt die Kritik gegen Strauß fort, "mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Prozeß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den *Schein* eines Prozesses hervorbringen kann [...] Der Satz: 'Die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung', setzt *zweimal* dasselbe: 'die Tradition' und die 'evangelische Geschichte', setzt beide allerdings such in Verhältnis, aber sagt uns nicht, welchem *innern Prozeß der Substanz* die Entwicklung und Auslegung ihren Ursprung verdanke."

| 146> Nach *Hegel* ist die *Substanz* als *innerer Prozeß* zu fassen. Die *Entwicklung* von dem Standpunkt der Substanz charakterisiert er wie folgt:

"Näher diese *Ausbreitung* betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zustande gekommen, daß ein und dasselbe sich verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des einen und desselben, das nur ... einen langweiligen *Schein* von Verschiedenheit enthält."  
(*"Phänomenologie"*, Vorrede, p. 12.)

*Hinrichs* hilf!

Herr Bauer fährt fort:

"Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die *mysteriöse Substantialität* ... dahin aufzulösen, wohin die *Entwicklung der Substanz selber* treibt, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz, dem *unendlichen Selbstbewußtsein*."

Die Kritik *Hegels* gegen den Substantialitätsstandpunkt fährt fort:

"Die Verschlossenheit der Substanz ist aufzuschließen und diese zum *Selbstbewußtsein* zu erheben." (1. c., p. 7.)

Auch bei Bauer ist das *Selbstbewußtsein* die zum Selbstbewußtsein *erhobne Substanz* oder das *Selbstbewußtsein* als die *Substanz*, das Selbstbewußtsein ist aus einem *Prädikate des Menschen* in ein *selbständiges Subjekt* verwandelt. Es ist die *metaphysisch-theologische* Karikatur des Menschen in seiner *Trennung* von der Natur. Das *Wesen* dieses Selbstbewußtseins ist daher nicht *der Mensch*, sondern *die Idee*, deren *wirkliche Existenz* es ist. Es ist die *menschgewordne* Idee und darum auch *unendlich*. Alle *menschlichen* Eigenschaften verwandeln sich daher *mysteriöserweise* in Eigenschaften des imaginären "*unendlichen Selbstbewußtseins*". Herr Bauer sagt daher *ausdrücklich* von diesem "unendlichen Selbstbewußtsein", daß *alles* in ihm seinen *Ursprung* und seine *Erklärung*, d.h. seinen *Existentialgrund* finde. *Hinrichs* hilf!

Herr Bauer fährt fort:

"Die Kraft des *Substantialitätsverhältnisses* liegt in seinem Triebe, der uns zum Begriff, zur Idee und zum Selbstbewußtsein führt."

*Hegel* sagt:

"So ist der Begriff die *Wahrheit* der Substanz." "Der Übergang des *Substantialitätsverhältnisses* geschieht durch seine eigne immanente Notwendigkeit und ist weiter nichts, als daß *der* Begriff ihre Wahrheit ist." "Die *Idee* ist der adäquate Begriff." "Der Begriff ... zur *freien* Existenz gediehen ... ist nichts anders als das *Ich* oder das *reine Selbstbewußtsein*." ("*Logik*", Hegels Werke, 2. Auflage, 5. Band, p. 6, 9, 229, 13.)

*Hinrichs* hilf!

| 147> Hochkomisch erscheint es, wenn Herr Bauer in seiner "Literatur-Zeitung" sagt:

"Schon *Strauß* verfiel, weil er die *Kritik des Hegelschen Systems* nicht zu *vollenden* vermochte, wenn er auch durch seine halbe Kritik die Notwendigkeit ihrer Vollendung bewies" etc.

Nicht die *vollendete Kritik des Hegelschen Systems*, sondern höchstens die *Vollendung des Hegelschen Systems*, wenigstens in ihrer Anwendung auf die Theologie, glaubte Herr Bauer selbst in seiner "Kritik der Synoptiker" zu geben.

Er bezeichnet seine Kritik (Vorrede der "Synopt[iker]", p. XXI) als "letzte Tat eines bestimmten Systems", welches kein anderes System als das *Hegelsche* ist.

Der Kampf zwischen *Strauß* und *Bauer* über *die Substanz* und *das Selbstbewußtsein* ist ein Kampf *innerhalb* der *Hegelschen* Spekulationen. In *Hegel* sind drei Elemente, die *spinozistische Substanz*, *das Fichtesche Selbstbewußtsein*, die *Hegelsche* notwendig-widerspruchsvolle *Einheit* von beiden, der *absolute Geist*. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte *Geist* in der *Trennung* von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die *wirkliche Menschengattung*.

*Strauß* führt den *Hegel* auf *spinozistischem Standpunkt*, *Bauer* den *Hegel* auf *Fichteschem Standpunkt* innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide *kritisierten* *Hegel*, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere *verfälscht* wird, während sie jedes derselben zu seiner *einseitigen*, also konsequenten Ausführung entwickelten. - Beide gehen daher in ihrer Kritik *über* *Hegel* hinaus, aber beide bleiben auch *innerhalb* seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur *eine* Seite seines Systems. Erst *Feuerbach*, der den *Hegel* auf *Hegelschem Standpunkt* vollendete und kritisierte, indem er den metaphysischen *absoluten* Geist in den "*wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur*" auflöste, vollendete die *Kritik der Religion*, indem er zugleich zur *Kritik der Hegelschen Spekulation* und daher *aller Metaphysik* die großen und meisterhaften *Grundzüge* entwarf.

Bei Herrn *Bauer* ist es zwar nicht mehr der *heilige Geist*, aber es ist *das unendliche Selbstbewußtsein*, welches dem Evangelisten in die Feder diktiert.

"Wir dürfen kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre *philosophischen Grundlagen* habe, nämlich an der *Philosophie des Selbstbewußtseins*." (*Bruno Bauer*, "Krit[ik] der Synopt[iker]", Vorrede, p. XV.)

| 148> Diese Bauersche *Philosophie des Selbstbewußtseins*, wie die *Resultate*, welche Herr *Bauer* aus seiner Kritik der Theologie gewann, sollen durch einige Auszüge aus dem "Entdeckten Christentum", seiner letzten religionsphilosophischen Schrift, charakterisiert werden.

Am angeführten Ort heißt es über die französischen Materialisten:

"Wenn die *Wahrheit* des Materialismus, die *Philosophie des Selbstbewußtseins*, aufgefunden, und das *Selbstbewußtsein* als das *All*, als die Lösung des Rätsels der *spinozistischen Substanz* und als die wahrhafte *causa sui* <Ursache ihrer selbst> erkannt ist ... wozu ist *der Geist* da? *Wozu das Selbstbewußtsein*? Als ob nicht das *Selbstbewußtsein*, indem es die *Welt*, den *Unterschied* setzt, und in dem, was es hervorbringt, *sich selbst* hervorbringt, da es den *Unterschied des Hervorgebrachten von ihm*

*selbst* wieder aufhebt, da es also nur [im Hervorbringen und] in der Bewegung es selber ist - als ob es nicht in dieser Bewegung, die es selber ist, seinen Zweck hätte und sich selbst erst besäße!" ("Entdeckt[es] Christ[entum]", p. 113.)

"Die französischen Materialisten haben die Bewegungen des Selbstbewußtseins allerdings als die Bewegungen des allgemeinen Wesens, der Materie, gefaßt, aber noch nicht sehen können, daß die Bewegung des Universums erst als die Bewegung des Selbstbewußtseins wirklich für sich geworden und zur Einheit mit ihr selbst zusammengegangen ist." (I. c., p. [14-] 115.)

*Hinrichs* hilf!

Der erste Satz heißt zu deutsch: Die Wahrheit des Materialismus ist das Gegenteil des Materialismus, der absolute, d.h. ausschließliche, überschwengliche Idealismus. Das Selbstbewußtsein, der Geist ist das All. Außer ihm ist nichts. "Das Selbstbewußtsein", "der Geist" ist der allmächtige Schöpfer der Welt, des Himmels und der Erde. Die Welt ist eine Lebensäußerung des Selbstbewußtseins, das sich entäußern und Knechtsgestalt annehmen muß, aber der Unterschied der Welt vom Selbstbewußtsein ist nur ein Scheinunterschied. Das Selbstbewußtsein unterscheidet nichts Wirkliches von sich. Die Welt ist vielmehr nur eine metaphysische Distinktion, ein Gespinnst seines ätherischen Gehirns und eine *Einbildung* desselben. Es hebt daher den Schein, als wenn etwas außer ihm existiere, den es für einen Augenblick konzessioniert hat, wieder auf und erkennt in seinem "Hervorgebrachten" keinen realen, also keinen realiter sich von ihm unterscheidenden Gegenstand an. Durch diese Bewegung aber bringt das *Selbstbewußtsein* sich erst als absolut hervor, denn der *absolute* Idealist muß notwendig, um absoluter Idealist zu sein, beständig den *sophistischen Prozeß* durchmachen, [er hat] erst die Welt *außer ihm* in ein *Scheinwesen*, in einen bloßen Einfall *seines* Gehirns zu verwandeln und hinterher diese *Phantasiegestalt* für das, was sie ist, für eine <149> Phsie zu erklären, um schließlich sein alleiniges, ausschließliches, auch nicht mehr von dem Schein einer Außenwelt geniertes Dasein proklamieren zu können.

Der zweite Satz heißt zu deutsch: Die französischen Materialisten haben allerdings die Bewegungen der Materie als geistvolle Bewegungen gefaßt, aber sie haben noch nicht sehen können, daß sie keine *materiellen*, sondern *ideelle* Bewegungen, Bewegungen des Selbstbewußtseins, also pure Gedankenbewegungen sind. Sie haben noch nicht sehen können, daß die wirkliche Bewegung des Universums erst als die von der *Materie*, d.h. von der *Wirklichkeit* freie und befreite *ideale* Bewegung des Selbstbewußtseins wahrhaft und wirklich geworden ist, d.h. daß eine von der idealen Hirnbewegung unterschiedne *materielle* Bewegung nur zum *Schein* existiert. *Hinrichs* hilf!

Diese spekulative *Kreationstheorie* findet man fast wörtlich bei *Hegel*; und man kann sie schon in seinem *ersten* Werke, in seiner "Phänomenologie", finden.

"Die *Entäußerung des Selbstbewußtseins* ist es, welche die *Dingheit* setzt ... In dieser Entäußerung setzt es sich als *Gegenstand* oder den Gegenstand als *sich selbst*. Andererseits liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es diese *Entäußerung* und *Gegenständlichkeit* ebensosehr *aufgehoben* und in sich zurückgenommen hat ... Dieses ist die *Bewegung des Bewußtseins*." (Heg[el], "Phänomen[ologie]", p. [574-] 575.)

"Das Selbstbewußtsein hat einen *Inhalt*, den *es* von *sich* unterscheidet ... Dieser Inhalt ist in seinem *Unterschiede* selbst das Ich, denn er ist die *Bewegung* des Sich-selbst-Aufhebens ... Dieser Inhalt, bestimmter angegeben, ist nichts anderes als die soeben *ausgesprochene Bewegung selbst*; denn er ist *der Geist*, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft." (1. c., p. [582-]583.)

In bezug auf diese Kreationstheorie Hegels bemerkt *Feuerbach*:

"Die Materie ist die Selbstentäußerung des Geistes. Damit bekommt die Materie selbst Geist und Verstand - zugleich ist sie aber doch wieder als ein *nichtiges, unwahres* Wesen gesetzt, indem erst das aus dieser Entäußerung sich herstellende, d. h. die Materie, die Sinnlichkeit von sich abstreifende Wesen als das Wesen in seiner Vollendung, in seiner wahren Gestalt und Form ausgesprochen wird. Das Natürliche, Materielle, Sinnliche ist also auch hier *das zu Negierende*, wie in der Theologie die durch die *Erbsünde vergiftete Natur*." ("Philosophie der Zukunft", p. 35.)

Herr Bauer verteidigt also den Materialismus gegen die *unkritische Theologie*, indem er ihm zugleich vorwirft, "noch nicht" *kritische Theologie*, *Verstandestheologie*, *Hegelsche Spekulation* zu sein. *Hinrichs! Hinrichs!*

Herr Bauer, der nun auf *allen* Gebieten *seinen* Gegensatz gegen die *Substanz*, *seine Philosophie des Selbstbewußtseins* oder *des* Geistes durchführt, <150> muß daher auf allen Gebieten nur mit seinen eignen *Hirngespinnsten* zu tun haben. *Die* Kritik ist in seiner Hand das Instrument, um alles, *was außer dem unendlichen Selbstbewußtsein* noch eine *endliche* materielle Existenz behauptet, in bloßen *Schein* und in *reine* Gedanken zu sublimieren. Er bekämpft in der Substanz nicht die *metaphysische Illusion*, sondern den *weltlichen* Kern - die *Natur*, die Natur sowohl wie sie *außer* dem Menschen existiert, als wie sie seine eigne Natur ist. Auf keinem Gebiete die *Substanz* voraussetzen - er spricht noch in dieser Sprache - heißt ihm also: kein vom Denken unterschiedenes *Sein*, keine von der *geistigen Spontaneität* unterschiedene *Naturenergie*, keine vom *Verstand* unterschiedene *menschliche Wesenskraft*, kein von der *Tätigkeit* unterschiedenes Leiden, keine von der *eigenen Wirkung* unterschiedene *Einwirkung von andern*, kein vom *Wissen* unterschiedenes *Fühlen* und *Wollen*, kein vom *Kopf* unterschiedenes *Herz*, kein vom *Subjekt* unterschiedenes *Objekt*, keine von der *Theorie* unterschiedene Praxis, keinen vom *Kritiker* > *unterschiedenen Menschen*, keine von der *abstrakten Allgemeinheit* unterschiedene *wirkliche Gemeinschaft*, kein vom *Ich* unterschiedenes *Du* anerkennen. *Es ist daher konsequent, wenn Herr Bauer dazu fortgeht, sich selbst mit dem unendlichen*

**Selbstbewußtsein, mit dem Geist zu identifizieren, d. h. an die Stelle dieser seiner Geschöpfe ihren Schöpfer zu setzen. Es ist ebenso konsequent, die übrige Welt, welche eigensinnig darauf beharrt, etwas von seinem Hervorgebrachten Unterschiedenes zu sein, als halsstarrige Masse und Materie zu verwerfen. Und nun, so hofft er,**

**dauert es nicht lange,  
und mit den Körpern wird's zugrunde gehn.**

**Seine eigne Verstimmung, bisher dem**

**Etwas dieser plumpen Welt**

**nicht beikommen zu können, konstruiert er sich ebenfalls konsequent als Selbstverstimmung dieser Welt, und die Empörung seiner Kritik über die Entwicklung der Menschheit als massenhafte Empörung der Menschheit gegen seine Kritik, gegen den Geist, gegen Herrn Bruno Bauer und Konsorten.**

**Herr Bauer war ein Theologe von Urbeginn an, aber kein gewöhnlicher, sondern ein kritischer Theologe oder theologischer Kritiker. Schon als das äußerste Extrem der altheologischen Orthodoxie, als spekulativer Zurechtmacher alles religiösen und theologischen Unsinn, erklärte er beständig die Kritik für sein Privateigentum. Er bezeichnete damals die Straußische Kritik als menschliche Kritik und machte ausdrücklich im Gegensatz zu derselben das Recht der göttlichen Kritik geltend. Das große Selbstgefühl oder Selbstbewußtsein, welches der versteckte Kern dieser Göttlichkeit war, schälte er |151> später aus der religiösen Vermummung heraus, verselbständigte es als ein eignes Wesen und erhob es unter der Firma "das unendliche Selbstbewußtsein" zum Prinzip der Kritik. In seiner eignen Bewegung vollzog er sodann die Bewegung, welche die "Philosophie des Selbstbewußtseins" als absoluten Lebensakt beschreibt. Er hob den "Unterschied des Hervorgebrachten", des unendlichen Selbstbewußtseins, von dem Hervorbringenden, ihm selber, wieder auf, und erkannte, daß es in seiner Bewegung "nur er selber war", daß also die Bewegung des Universums erst in seiner idealen Selbstbewegung wahrhaft und wirklich wird.**

**Die göttliche Kritik in ihrer Rückkehr in sich ist auf rationelle, bewußte, kritische Weise wiederhergestellt, das Ansichsein ist zum An- und Fürsichsein, und erst im Schluß ist der erfüllte, verwirklichte, offenbarte Anfang geworden. Die göttliche Kritik im Unterschied von dem menschlichen hat sich offenbart als die Kritik, als die reine Kritik, als die kritische Kritik. An die Stelle der Apologie des Alten und Neuen Testaments ist die Apologie der alten und neuen Werke des Herrn Bauer getreten. Der theologische Gegensatz von Gott und Mensch, von Geist und Fleisch, von Unendlichkeit und Endlichkeit ist in den kritisch-theologischen Gegensatz des Geistes, der Kritik oder des Herrn Bauer, und der Materie der Masse oder der profanen Welt verwandelt. Der theologische Gegensatz von Glauben und Vernunft hat sich gelöst in den kritisch-theologischen Gegensatz des gesunden Menschenverstandes und des rein kritischen Denkens. Die "Zeitschrift für spekulative Theologie" hat sich in die**

***kritische "Literatur-Zeitung" verwandelt. Der kritische Welterlöser endlich ist verwirklicht in dem kritischen Welterlöser, Herrn Bauer.***

***Das letzte Stadium Herrn Bauers ist keine Anomalie in seiner Entwicklung, es ist ihre Rückkehr in sich aus ihrer Entäußerung. Es versteht sich, daß das Moment, worin die göttliche Kritik sich entäußerte und aus sich heraustrat, mit dem Moment zusammenfällt, wo sie teilweise sich untreu wurde und Menschliches schuf.***

***Die absolute Kritik, in ihren Anfangspunkt zurückgekehrt, hat den spekulativen Kreislauf und damit ihren Lebenslauf beendet. Ihre weitere Bewegung ist reines - über alles massenhafte Interesse erhabnes Kreisen in sich selbst und darum ohne alles weitere Interesse für die Masse.***

## VII. KAPITEL

### Die Korrespondenz der kritischen Kritik

#### 1. Die kritische Masse

Où peut-on être mieux  
Qu'au sein de sa famille?

Wo wäre man besser aufgehoben  
als im Schoße seiner Familie?

**<152>** Die kritische Kritik in ihrem *absoluten* Dasein als Herr *Bruno* hat die Menschheit in *Masse*, die ganze Menschheit, die nicht kritische Kritik ist, für ihren *Gegensatz* erklärt, für ihren *wesentlichen Gegenstand*, *wesentlich*, weil die Masse ad majorem gloriam die <zum höheren Ruhme Gottes>, *der Kritik, des Geistes*, vorhanden, *Gegenstand*, weil sie die bloße *Materie* der kritischen Kritik ist. Die kritische Kritik hat ihr Verhältnis zur Masse als das *welthistorische Verhältnis* der Gegenwart proklamiert.

Man bildet indessen noch keinen *welthistorischen Gegensatz* durch die Erklärung, sich im Gegensatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann sich einbilden, der Stein des allgemeinen Anstoßes zu sein, weil man aus Ungeschick allgemein anstößt. Zu einem welthistorischen Gegensatz gehört nicht nur, daß ich die Welt für *meinen* Gegensatz erkläre, sondern daß andererseits die Welt mich für ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und *anerkennt*. Diese Anerkennung verschafft sich die kritische Kritik durch die *Korrespondenz*, welche den Beruf hat, das kritische Erlöseramt wie das allgemeine *Ärgernis* der Welt an dem kritischen Evangelium vor der Welt zu *bezeugen*. Die kritische Kritik ist sich selbst Gegenstand als *Gegenstand der Welt*. Die Korrespondenz soll sie *als solchen zeigen*, als gegenwärtiges *Weltinteresse*.

Die kritische Kritik gilt sich als *absolutes Subjekt*. Das absolute Subjekt bedarf des Kultus. Zum *wirklichen* Kultus gehören dritte gläubige Indivi- **<153>** duen. Die *heilige Familie zu Charlottenburg* empfängt daher den gebührenden Kultus von ihren Korrespondenten. Die Korrespondenten sagen ihr, *was sie ist* und was ihr Gegner, die Masse, *nicht ist*.

Indem auf diese Weise die Meinung der Kritik von sich selbst als Meinung der Welt dargestellt, indem ihr *Begriff verwirklicht* wird, verfällt sie allerdings der Inkonsequenz. *Innerhalb ihrer selbst* zeigt sich eine Art von *Massenbildung*, nämlich die Bildung einer kritischen Masse, welche den einsilbigen Beruf hat, das unermüdliche Echo der kritischen Stichwörter zu sein. Der Konsequenz wegen ist diese Inkonsequenz verzeihlich. Die kritische Kritik, die nicht in der sündigen Welt zu Hause ist, muß in ihrem eignen Hause eine sündige Welt etablieren.

Der Korrespondent der kritischen Kritik, das Glied der kritischen Masse, wandelt nicht auf Rosen. Sein Weg ist ein schwieriger, dornenvoller, ein kritischer Weg. Die kritische Kritik ist ein spiritualistischer Herr, reine Spontaneität, *actus purus* <reine Handlung>, intolerant gegen jede Einwirkung *von außen*. Der Korrespondent darf also nur ein *Scheinsubjekt* sein, nur zum *Schein* sich *selbständig* zur kritischen Kritik verhalten, nur *scheinbar* ihr etwas Neues und Eignes mitteilen wollen. In *Wahrheit* ist er ihr eignes *Machwerk*, das nur für en Augenblick *vergegenständlichte* und verselbständigte Vernehmen ihrer selbst.

Die Korrespondenten verfehlen daher nicht, unaufhörlich zu versichern, daß kritische Kritik selbst *weiß, einsieht, kennt, begreift, erfährt*, was ihr in demselben Augenblick zum *Schein* mitgeteilt wird. So braucht z.B. *Zerrleder* die Wendungen: "Begreifen Sie es? Sie wissen. Sie wissen zum zweiten und dritten Mal. Sie werden nun genug gehört haben, um selbst einsehen zu können."

So der Breslauer Korrespondent *Fleischhammer*: "Daß aber" etc., "wird ihnen so wenig wie mir ein Rätsel sein." Oder der Züricher Korrespondent *Hirzel*: "Sie werden wohl selbst erfahren." Der kritische Korrespondent respektiert so sorgsam das absolute Begreifen *der* kritischen Kritik, daß er ihr selbst *da* ein Begreifen zumutet, wo absolut nichts zu begreifen ist; z.B. *Fleischhammer*:

"Sie werden mich *vollständig (!) begreifen (!)*, wenn ich Ihnen sage, daß man kaum ausgehen kann, ohne jungen katholischen Geistlichen in ihren langen schwarzen Kutten und Mänteln zu begegnen."

Ja, in ihrer *Angst hören* die Korrespondenten die kritische Kritik *sagen, antworten, ausrufen, auslachen!*

<154> So z.B. *Zerrleder*: "Aber - *sagen* Sie; nun gut, so hören Sie."  
So *Fleischhammer*: "Doch, ich höre schon, was Sie *sagen* - ich meinte damit *auch nur*."  
So *Hirzel*: "Edelmann, werden Sie *ausrufen!*" So ein Tübinger Korrespondent:  
"*Lachen* Sie mich *nicht aus!*"

Die Korrespondenten gebrauchen daher auch die Wendung, daß sie der kritischen Kritik *Tatsachen* mitteilen und ihr die *geistige Interpretation* zumuten, ihr Prämissen liefern und ihr die Konklusion überlassen oder sich gar *entschuldigen*, ihr längst Bekanntes wiederzukäuen.

So *Zerrieder*:

"Es ist Ihrem Korrespondenten nur möglich, ein Bild, eine Schilderung der Tatsachen zu geben. Der *Geist*, der diese Dinge belebt, wird *ja Ihnen gerade* nicht unbekannt sein." Oder auch: "Nun werden Sie *sich schon selber* den *Schluß* ziehen."

So *Hirzel*:

"Daß jede Schöpfung aus dem Extrem ihres Gegensatzes hervorgegangen, mit diesem spekulativen Satze werde *ich Sie nicht erst noch unterhalten dürfen.*"

Oder auch die *Erfahrungen* des Korrespondenten sind bloß die *Erfüllung und Bestätigung kritischer Prophezeiungen.*

So *Fleischhammer*:

"Ihre *Vorhersagung* ist eingetroffen."

So *Zerrieder*:

"Die Tendenzen, welche ich Ihnen als in der Schweiz immer weiter um sich greifend geschildert habe, weit entfernt, unheilvoll zu sein, sind nur *glückliche - nur eine Bestätigung Ihresschon oft ausgesprochenen Gedankens*" etc.

Die kritische Kritik fühlt sich zuweilen gedungen, die Herablassung auszusprechen, die in ihrem Korrespondieren liege, und sie motiviert diese Herablassung dadurch, daß der Korrespondent irgend *ein Pensum* glücklich absolviert habe. So schreibt Herr Bruno dem Tübinger Korrespondenten:

"Es ist wirklich eine Inkonsequenz von mir, daß ich auf deinen Brief antworte. - - Auf der andern Seite hast du wieder ... so *Treffendes* bemerkt, daß ich dir ... die erbetene Aufklärung nicht versagen *kann.*"

Die kritische Kritik läßt sich *aus der Provinz* schreiben, worunter nicht die Provinz im politischen Sinne, die bekanntlich in Deutschland nirgendwo existiert, zu verstehen ist, sondern die *kritische Provinz*, deren Hauptstadt Berlin ist, *Berlin*, der Sitz der kritischen Patriarchen und der heiligen kritischen Familie, während in den Provinzen die kritische Masse haust. Die **<155>** *kritischen Provinzialen* wagen nur unter Bücklingen und Entschuldigungen die Aufmerksamkeit der *höchsten kritischen Stelle* in Anspruch zu nehmen.

So schreibt ein Anonymus an Herrn *Edgar*, der als Mitglied der heiligen Familie ebenfalls ein vornehmer Herr ist:

"Geehrter Herr! Darin, daß die Jugend sich gern bei gemeinschaftlichen Bestrebungen zusammenschließt (unsere beiderseitige *Altersverschiedenheit* beruht nur auf zwei Jahren), wollen Sie die *Entschuldigung* für diese Zeilen finden."

Dieser Altersgenosse des Herrn Edgar bezeichnet *sich* nebenbei als *das Wesen* der *neuesten Philosophie*. Ist es nicht in der Ordnung, daß *die* Kritik mit dem Wesen der Philosophie in Korrespondenz steht? Wenn der Altersgenosse des Herrn Edgar versichert, daß er seine Zähne schon verloren habe, so ist das nur eine Anspielung auf sein *allegorisches* Wesen. Dies "Wesen der neuesten Philosophie" hat "von *Feuerbach* das Moment der Bildung in die objektive Anschauung setzen gelernt". Es gibt sogleich eine Probe von seiner *Bildung* und *Anschauung*, indem es Herrn Edgar zugleich versichert, es habe eine "*Totalitätsanschauung* von seiner Novelle" - "Es leben feste Grundsätze!" - gewonnen, und zugleich offen gesteht, Herrn Edgars Absicht sei ihm durchaus nicht recht klar geworden, ja schließlich die Versicherung der

gewonnenen Totalitätsanschauung durch die Frage paralyisiert: "Oder habe ich Sie *total mißverstanden?*" Nach dieser Probe wird man es in der Ordnung finden, wenn das Wesen der neuesten Philosophie in bezug auf die Masse sich dahin äußert:

"Wir müssen uns wenigstens einmal *herablassen*, den Zauberknoten untersuchen und lösen, der dem gemeinen *Menschenverstand* den Eingang in die *unbeschränkte Denkflut* nicht gestattet."

Will man sich eine vollständige Anschauung von der kritischen Masse erwerben, so lese man Herrn *Hirzels* aus Zürich *Korrespondenz*. (Heft V.) Dieser Unglückliche memoriert mit wahrhaft rührender Gelehrigkeit und lobenswertem Gedächtnis die kritischen Stichworte. Herrn Brunos Lieblingsphrasen von den Schlachten, die er geliefert, von den Feldzügen, die er entworfen und geleitet habe, fehlen nicht. Namentlich aber erfüllt Herr *Hirzel* seinen Beruf als Glied der kritischen Masse, wenn er über die *profane* Masse und ihr Verhältnis zur *kritischen Kritik* eifert.

Er spricht von der Masse, die an der Geschichte teilzuhaben meine, "von der reinen Masse", von der "reinen Kritik", von der "Reinheit dieses Gegensatzes" - "ein Gegensatz, so rein - wie ihn die Geschichte nie so rein gegeben habe" -, von dem "*malkontenten Wesen*", von der "vollendeten Leerheit, Verstimmung, Mutlosigkeit, Herzlosigkeit, Zaghaftigkeit, Wut, Erbitterung **<156>** der Masse gegen die Kritik", von "der Masse, die nur dazu da sei, um die Kritik durch ihren Widerstand schärfer und wachsamer zu machen". Er spricht von der "Schöpfung aus dem Extrem des Gegensatzes", von der Erhabenheit der Kritik über *Haß* und dergleichen profane Affekte. Auf diesen Reichtum an kritischen Stichworten beschränkt sich die ganze Lieferung des Herrn *Hirzel* an die "*Literatur-Zeitung*". Wie er der *Masse* ihre Zufriedenheit mit der bloßen "Gesinnung", dem "guten Willen", "der Phrase", dem "Glauben" etc. vorwirft, so begnügt er sich selbst als ein Glied der *kritischen Masse* mit Phrasen, mit Äußerungen seiner "kritischen Gesinnung", seines "kritischen Glaubens", seines "kritischen guten Wollens", und überläßt Herrn Bruno & Comp. das "Handeln, Arbeiten, Kämpfen" und die Werke".

Trotz der fürchterlichen Schilderung, welche die Mitglieder der "kritischen Masse" von der welthistorischen Spannung der profanen Welt gegen die "kritische Kritik" entwerfen, ist wenigstens für den Ungläubigen noch nicht einmal der Tatbestand konstatiert, der Tatbestand dieser *welthistorischen* Spannung. Die dienstfertige und unkritische Wiederholung der kritischen "Einbildungen" und "Prätensionen" im Munde der Korrespondenten beweist nur, daß die fixen Ideen des Herrn auch die fixen Ideen des Dieners sind. Einer der kritischen Korrespondenten versucht zwar, aus *Tatsachen* zu beweisen.

"Ihr seht", schreibt er der heiligen Familie, "daß die 'Literatur-Zeitung' ihren Zweck erfüllt, d.h. daß sie keinen *Anklang* findet. Anklang könnte sie nur finden, wenn sie mit der Gedankenlosigkeit mitklingelte, wenn Ihr mit dem Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitscharenmusik gangbarer Kategorien stolz voranschrittet."

Ein Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitscharenmusik gangbarer Kategorien! Man sieht, der kritische Korrespondent bestrebt sich, in nicht "gangbaren" Redensarten einherzutrabem. Seine Auslegung der Tatsache, daß die "Literatur-Zeitung" keinen Anklang findet, muß indes als rein *apologetisch* zurückgewiesen werden. Man könnte diese Tatsache vielmehr umgekehrt dahin auslegen, daß die

kritische Kritik sich im *Einklang* mit der großen Masse, nämlich der großen Masse der Skribenten befindet, die *keinen* Anklang findet.

Es genügt also nicht, daß die *kritischen* Korrespondenten die kritischen Redensarten zugleich als "Gebet" an die heilige Familie und zugleich als "Verfluchungsformel" gegen die Masse richten. Es bedarf *unkritischer, massenhafter* Korrespondenten, es bedarf *wirklicher* Abgeordneter der Masse an die kritische Kritik, um die *wirkliche* Spannung der Masse mit der Kritik zu beweisen.

<157> Die kritische Kritik räumt daher auch der *unkritischen Masse* eine Stelle ein. Sie läßt unbefangene *Repräsentanten* derselben mit sich *korrespondieren*, den Gegensatz zu sich als wichtig, als absolut anerkennen und den *Angstschrei* nach Erlösung aus dem Gegensatz erschallen.

## 2. Die "unkritische Masse" und die "kritische Kritik"

### a) Die "verstockte Masse" und die "unbefriedigte Masse"

Die Herzenshärte, die Verstocktheit und blinde Ungläubigkeit "der Masse" hat *einen* ziemlich entschiedenen Repräsentanten. Dieser Repräsentant spricht von der nur "hegelsphilosophischen Ausbildung der Berliner Couleur".

Der wahre Fortschritt", sagt er, "den wir machen können, liegt nur allein in der Erkenntnis der Wirklichkeit. Von Ihnen aber erfahren wir nur, daß unser Erkennen nicht von der Wirklichkeit, sondern von etwas Unwirklichem war."

Er bezeichnet die "Naturwissenschaft" als die Grundlage der Philosophie.

"Ein guter Naturforscher verhält sich zum Philosophen wie dieser zum Theologen."

Er bemerkt ferner von der "Berliner Couleur":

"Ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich den Zustand dieser Leute daraus zu erklären suche, daß sie zwar den Prozeß des geistigen Mauserns durchgemacht haben, aber den Mausernstoff noch nicht losgeworden sind, um die Elemente der Neubildung und Verjüngung in sich aufnehmen zu können." "Diese" (die naturwissenschaftlichen und industriellen) "Kenntnisse müssen wir uns noch aneignen." "Die Welt- und Menschenkenntnis, die uns vor allem nötig ist, kann auch nicht allein durch die Schärfe des Denkens gewonnen werden, sondern alle Sinne müssen mitwirken und alle Anlagen des Menschen als nötiges und unentbehrliches Werkzeug dazu verwandt werden, sonst muß die Anschauung und das Erkennen stets mangelhaft bleiben ... und den moralischen *Tod* herbeiführen."

Dieser Korrespondent vergoldet indes die Pille, die er der kritischen Kritik reicht. Er "läßt *Bauers Worte* die richtige Anwendung finden", hat *Bauers Gedanken* verfolgt", er läßt "*Bauer richtig gesagt haben*", er polemisiert endlich scheinbar nicht gegen *die* Kritik selbst, sondern gegen eine von ihr unterschiedene "Berliner Couleur".

<158> Die kritische Kritik, welche sich getroffen fühlt und überdem in allen *Glaubensangelegenheiten* empfindlich wie eine alte Jungfer ist, läßt sich durch diese Distinktionen und halbe Huldigungen nicht täuschen.

"Sie *haben sich getäuscht*", antwortet sie, "wenn Sie in der Partei, die Sie im Eingang Ihres Briefes schildern, *Ihren Gegner* zu sehen meinten, *gestehen* Sie es sich vielmehr" - und nun folgt die niederschmetternde Bannformel - "*Sie sind ein Gegner der Kritik selbst!*"

Der Unglückliche! Der Massenhafte! Ein Gegner *der Kritik selbst!* Was aber den Inhalt jener *massenhaften* Polemik betrifft, so erklärt die kritische Kritik den *Respekt* für ihr kritisches Verhältnis zur *Naturforschung* und zur *Industrie*.

"*Allen Respekt vor der Naturforschung! Allen Respekt vor James Watt und*" - wahrhaft erhabene Wendung! - "gar keinen Respekt vor den Millionen, die er seinen Vettern und Basen verschafft hat."

Allen Respekt vor dem Respekt der kritischen Kritik! In demselben Briefe, worin die kritische Kritik der eben erwähnten *Berliner Couleur* vorwirft, daß sie über gediegene und tüchtige Arbeiten mit leichter Mühe hinaus sind, ohne sie zu studieren, daß sie mit einem Werke *fertig* sind, indem sie darüber die Bemerkung machen, es sei epochemachend etc., in demselben Briefe wird *sie selbst* durch eine einfache Respektserklärung mit der gesamten *Naturforschung* und *Industrie fertig*. Die Klausel, welche die kritische Kritik ihrer Respektserklärung vor der *Naturforschung* anhängt, erinnert an des seligen Ritters *Krug* erste Donnerkeile gegen die Naturphilosophie.

"Die Natur ist nicht die einzige Wirklichkeit, *weil wir sie in ihren einzelnen Produkten essen und trinken.*"

Die kritische Kritik weiß von den *einzelnen Produkten* der Natur soviel, "daß wir sie *essen und trinken*". Allen Respekt vor der Naturwissenschaft der kritischen Kritik!

Konsequenterweise stellt sie der unbequem zudringlichen Zumutung, "Natur" und "Industrie" zu studieren, folgende unstreitig geistreiche, rhetorische Ausrufung gegenüber:

"Oder (!) meinen Sie, mit der Erkenntnis der *geschichtlichen* Wirklichkeit sei es *schon* zu *Ende*? Oder (!) wissen Sie eine einzige Periode der Geschichte, die *in der Tat* schon erkannt ist?"

Oder glaubt die kritische Kritik, in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum *Anfang* gekommen zu sein, solange sie das theo- <159> retische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie, *aus* der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie irgendeine Periode in der Tat schon erkannt zu haben, ohne z.B. die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die *theologische* kritische Kritik kennt nur - kennt wenigstens in ihrer Einbildung - die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der *grob-materiellen* Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte.

Der Repräsentant der "verstockten" und "herzensharten" Masse, mit seinen treffenden Rügen und Zureden, wird als *massenhafter Materialist* abgefertigt. Nicht besser geht es einem andern, minder böswilligen, minder massenhaften Korrespondenten, der zwar

Erwartungen in die kritische Kritik setzt, ohne sie aber befriedigt zu finden. Der Repräsentant der "*unbefriedigten*" Masse schreibt:

"Doch muß ich gestehen, daß das erste Heft Ihrer Zeitung noch gar *nicht befriedigt* hat. Wir hätten doch etwas anderes erwartet."

Der *kritische Patriarch* antwortet in eigener Person:

"Daß es die Erwartungen nicht befriedigen würde, wußte ich im voraus, weil ich diese Erwartungen mir ziemlich leicht vorstellen konnte. Man ist so ermattet, daß man *alles auf einmah* haben will. Alles? Nein! Womöglich alles und nichts zugleich. Ein Alles, das keine Mühe macht, ein Alles, das man aufnehmen kann, ohne eine Entwicklung durchzumachen - ein Alles, das in einem Worte da ist."

In seiner Verstimmung über die ungebührlichen Anforderungen der "Masse", die von der aus Grundsatz und Naturanlage "*nichts gebenden*" Kritik *etwas*, ja *alles* verlangt, erzählt der kritische Patriarch in der Weise alter Herren eine *Anekdote*. Neulich habe ein Berliner *Bekannter* über die Weitschweifigkeit und breite Umständlichkeit seiner Schriften - bekanntlich schlägt Herr Bruno aus dem Minimum eines noch so kleinen angeblichen Gedankens ein vielbogiges Werk - sich bitter beklagt. Er vertröstete ihn mit dem Versprechen, ihm zur leichteren Aneignung die für den Abdruck des Buchs nötige Druckerschwärze, in eine kleine Kugel geformt, zu schicken. Der Patriarch erklärt sich die Breite seiner "Werke" aus der schlechten Verteilung der Druckerschwärze, wie er das Nichts seiner "Literatur-Zeitung" **<160>** aus der Leere der "profanen Masse" erklärt, die, um sich zu füllen, alles und nichts auf einmal verschlucken möchte.

Sowenig man die Wichtigkeit der bisherigen Mitteilungen verkennt, sowenig kann man einen *welthistorischen* Gegensatz darin erblicken, daß ein massenhafter Bekannter der kritischen Kritik sie für hohl, sie ihn dagegen für unkritisch erklärt, daß ein zweiter Bekannter seine Erwartungen in der "Literatur-Zeitung" nicht befriedigt und daß ein *dritter* Bekannter und Hausfreund ihre Werke zu breit findet. Indessen der Bekannte Nr. 2, der Erwartungen hegt, und der Hausfreund Nr. 3, der die Geheimnisse der kritischen Kritik wenigstens kennenzulernen wünscht, bilden den Übergang zu einem *inhaltsvolleren* und gespannteren Verhältnis der Kritik und der "unkritischen Masse". So grausam *die* Kritik gegen die Masse von "verstocktem Herzen" und "gemeinem Menschenverstand" ist, so herablassend werden wir sie gegen die nach *Erlösung* aus dem Gegensatz wimmernde Masse finden. Die Masse, welche sich zerschlagenen Herzens, bußfertigen Sinnes und demütigen Geistes der Kritik nähert, wird manch *gewiegttes, prophetisches, biderbes* Wort zum Lohn ihres wackern Strebens empfangen.

## **b) Die "weichherzige" und "erlösungsbedürftige" Masse**

**<164>** Der Repräsentant der *sentimentalen, herzlichen, erlösungsbedürftigen Masse* fleht und wedelt um ein wohlmeinendes Wort der kritischen Kritik mit Herzensergießungen, Bücklingen und Augenverdrehungen. wie folgende:

"Warum ich Ihnen dies schreibe, warum ich mich gegen Sie verantworte? Weil ich Sie achte und deshalb Ihre *Achtung* wünsche; weil ich Ihnen in bezug auf meine Entwicklung den größten *Dank* schuldig bin und Sie deshalb *liebe*. *Mein Herz* treibt mich, gegen Sie, der mich ... getadelt, mich zu *verantworten* ... Ich bin *weit entfernt*,

mich Ihnen hiermit *aufdringen* zu wollen, und nach *mir* urteilend habe ich mir gedacht, daß Ihnen *selbst wohl* ein Beweis der *Teilnahme* von seiten eines Ihnen sonst noch wenig bekannten Mannes *erfreulich* sein könnte Ich mache *keineswegs* die *Prätension*, daß Sie diesen Brief beantworten sollen: ich will *weder* Ihnen die Zeit rauhen, die Sie besser gebrauchen können, noch Ihnen eine Last aufladen, nach *auch* mich der Kränkung aussetzen, etwas, worauf ich hoffte, *unerfüllt* zu sehn. *Mögen Sie mir* das Schreiben für *Sentimentalität*, *Zudringlichkeit* oder *Eitelkeit* (!) auslegen, oder wofür Sie wollen, mögen Sie antworten oder nicht, ich kann dem *Triebe* nicht widerstehen, es abgehen zu lassen, und wünsche nur, daß Sie den *freundlichen* Sinn darin erkennen mögen, der es eingegeben hat."

Wie Gott sich von jeher der *Kleinmütigen* erbarmte, so sieht auch dieser massenhafte, aber demutsvolle und nach der kritischen Erbarmung jammernde Korrespondent seine Wünsche *erfüllt*. Die kritische Kritik antwortet **<161>** ihm wohlmeinend. Noch mehr! Sie gibt ihm die *tiefsten* Aufschlüsse über die Gegenstände seiner Wißbegierde.

"Vor zwei Jahren", belehrt die kritische Kritik, "war es zeitgemäß, an die Aufklärung der Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts zu erinnern, um in der Schlacht, die damals geschlagen wurde, an einer Stelle auch diese *leichten Truppen* agieren zu lassen. Jetzt ist es was *ganz anderes*. Wahrheiten ändern sich jetzt sehr schnell. Was damals an der *Stelle war*, ist jetzt ein *Versehen*."

Natürlich war es auch damals nur "ein *Versehen*", aber ein Versehen "*an der Stelle*", wenn die absolute Kritik Allerhöchstselbst, "Anekdoten" II, p. 89, diese *leichten Truppen* "*unsere Heiligen*", unsre "*Propheten*", "*Patriarchen*" etc. nannte. Wer wird *leichte Truppen* eine *Truppe von "Patriarchen"* nennen? Es war ein Versehen, "an der Stelle", wenn sie enthusiastisch von der Selbstverleugnung, sittlichen Energie und Begeisterung sprach, womit diese *leichten* Truppen "zeitlebens für die Wahrheit gedacht, gearbeitet - und studiert hätten". Es war ein "Versehen", wenn sie im "Entdecken Christentum, Vorrede", erklärte, diese "*leichten*" Truppen hätten "unüberwindlich geschienen, und *jeder Kundige* hätte ihnen im voraus das Zeugnis ausgestellt, sie würden *die Welt aus den Fugen reißen*", und es habe "unzweifelhaft geschienen, daß es ihnen auch gelingen würde, der *Welt eine neue Gestalt* zu geben". *Diesen leichten Truppen?*

Weiter doziert die kritische Kritik dem wißbegierigen Repräsentanten der "*herzlichen Masse*":

"Wenn auch die Franzosen sich ein *neues* geschichtliches Verdienst durch ihre Versuche, eine soziale Theorie aufzustellen, erworben haben, so sind sie *jetzt doch erschöpft*, ihre neue Theorie war noch nicht *rein*, ihre sozialen Phantasien, ihre *friedliche Demokratie* sind durchaus noch nicht von den Voraussetzungen des alten Zustandes frei."

Die Kritik spricht hier - wenn sie anders von irgend etwas spricht - vom *Fourierismus*, und zwar speziell vom Fourierismus der "Démocratie pacifique". Dieser aber ist weit davon entfernt, die "soziale Theorie" der Franzosen zu sein. Die Franzosen haben *soziale Theorien*, aber nicht *eine* soziale Theorie, der verwässerte Fourierismus nun gar, wie ihn die "Démocratie pacifique" predigt, ist nichts als die soziale Lehre eines Teils der philanthropischen Bourgeoisie, das Volk ist *kommunistisch*, und zwar in eine Menge verschiedener Fraktionen gespalten; die

wahre Bewegung und Verarbeitung dieser verschiedenen sozialen Schattierungen hat sich nicht nur nicht *erschöpft*, sondern *fängt* erst recht an. Sie wird aber nicht in der reinen, d.h. abstrakten *Theorie*, wie es die kritische Kritik haben möchte, sondern in **<162>** einer ganz *praktischen Praxis* endigen, die sich um die kategorischen Kategorien der Kritik in keiner Weise bekümmern wird.

"Keine Nation", plaudert die Kritik weiter, "hat bis *jetzt* etwas vor der andern voraus. Wenn eine dahin kommen kann, über die anderen ein geistiges Übergewicht ... zu bekommen, so wird es die sein, die imstande ist, sich und die andern zu kritisieren und die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen."

*Jede Nation hat bis jetzt etwas vor der andern voraus. Wenn aber die kritische Prophezeiung richtig ist, so wird keine Nation einen Vorzug vor der andern haben, denn alle zivilisierten Völker Europas - Engländer, Deutsche, Franzosen - "kritisieren" jetzt "sich und die andern" und "sind imstande, die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen". Endlich ist es eine phrasenhafte Tautologie, zu sagen, daß das "Kritisieren", "Erkennen", daß geistige Tätigkeit ein geistiges Übergewicht geben, und die Kritik, die sich mit unendlichem Selbstbewußtsein über die Nationen stellt und harrt, bis diese zu ihren Füßen kniend um Erleuchtung flehen, zeigt durch diesen karikierten, christlich-germanischen Idealismus erst recht, daß sie noch bis über die Ohren im Drecke der deutschen Nationalität steckt.*

Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte, jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die *wirkliche menschliche Tätigkeit* von Individuen, die werktätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Kommunismus ein Sozialismus, in dem sie praktische, handgreifliche Maßregeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln, ist die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft, die Erkenntnis der Ursachen "des Verfalls".

Nach den Aufklärungen der kritischen Kritik an das wißbegierige Glied der Masse kann sie mit Recht von ihrer "Literatur-Zeitung" sagen:

"Hier wird die reine, darstellende, die Sache ergreifende, nichts hinzusetzende Kritik geübt."

Hier wird "*nichts Selbständiges* gegeben", hier wird überhaupt *nichts gegeben* als die *nichtsgebende* Kritik, das heißt die Kritik, die sich bis zur äußersten Unkritik vollendet. Die Kritik läßt angestrichene Stellen drucken und erreicht ihre Blüte in *Exzerpten*. *Wolfgang Menzel* und *Bruno Bauer* reichen sich die Bruderhand, und die kritische Kritik steht *da*, wo die *Identitätsphilosophie* in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts stand, als *Schelling* gegen die massenhafte Zumutung protestierte, daß er etwas geben wolle, irgend etwas als die *reine*, die *ganz philosophische* Philosophie.

### **c) Der Gnadendurchbruch der Masse**

Der weichherzige Korrespondent, dessen Belehrung wir soeben beiwohnten, stand in einem *gemütlichen* Verhältnisse zu der Kritik. Die Spannung der *Masse* mit der *Kritik* ist an ihm nur auf eine idyllische Weise angedeutet. Beide Seiten des *welthistorischen* Gegensatzes verhielten sich *wohlmeinend* und *höflich*, darum *exoterisch* zueinander.

Die kritische Kritik in ihrer *sanitätswidrigen*, geisterschütternden Wirkung auf die Masse erscheint erst an einem Korrespondenten, der mit dem einen Fuß schon in der Kritik, mit dem andern noch in der profanen Welt steht. Er repräsentiert die "Masse" in ihren *innern* Kämpfen mit der Kritik.

In manchen Momenten scheint es ihm, "daß Herr Bruno und seine Freunde *die Menschheit* nicht verstehen", "die eigentlich Verblendeten sind". Er korrigiert sich sogleich:

"Ja, es steht mir ganz *sonnenklar* vor Äugen, daß Sie recht haben und daß Ihre Gedanken wahr sind, aber *entschuldigen* Sie, das Volk hat *auch nicht* unrecht ... Ach *ja!* das Volk hat recht ... Daß Sie recht haben, kann ich nicht leugnen ... Ich weiß wirklich nicht, wo das alles hinaus soll: Sie werden sagen ... nun, so bleib doch zu Hause ... *Ach*, ich kann nicht mehr ... *Ach* ... man müßte sonst am Ende *verrückt* werden ... Sie werden *wohlwollend* aufnehmen ... Glauben Sie mir, von der gewonnenen Erkenntnis wird es einem manchmal so *dumm*, als ginge einem ein Mühlrad im Kopf herum."

Auch ein anderer Korrespondent schreibt, daß er "*mitunter* die *Fassung* verliere". Man sieht, in jenem massenhaften Korrespondenten *arbeitet* die *kritische Gnade* am *Durchbruch*. Der arme Wurm! Die sündhafte Masse zieht ihn von der einen Seite, die kritische Kritik von der andern. Es ist nicht die gewonnene Erkenntnis, welche den Katechumenen der kritischen Kritik in diesen Zustand von Hebetismus wirft, es ist die *Glaubens-* und *Gewissensfrage*, kritischer Christus oder Volk, Gott oder Welt, Bruno Bauer und seine Freunde oder profane Masse! Wie aber dem Durchbruch der *göttlichen* Gnade die äußerste Zerrissenheit des Sünders vorhergeht, so ist eine niederschlagende *Verdummung* der Vorläufer der *kritischen* Gnade. Kommt diese endlich zum Durchbruch, so verliert der Auserwählte zwar nicht die Dummheit, wohl aber das *Bewußtsein der Dummheit*.

### **3. Die unkritisch-kritische Masse oder die Kritik und die "Berliner Couleur"**

<164> Es ist der kritischen Kritik nicht gelungen, sich als *den wesentlichen Gegensatz* und darum zugleich als *den wesentlichen Gegenstand* der Menschheit in Masse darzustellen. Abgesehen von den Repräsentanten der *verstockten* Masse, welche der kritischen Kritik ihre *Gegenstandslosigkeit* vorhält und ihr auf die galanteste Weise zu verstehen gibt, daß sie den geistigen "*Mausernprozeß*" noch nicht durchgemacht habe, vor allem aber sich erst solide Kenntnisse erwerben müsse - ist der *weichherzige* Korrespondent einmal kein *Gegensatz*, dann aber ist sein eigentlicher Annäherungsgrund an die kritische Kritik ein *rein persönlicher*. Er will, wie man in seinem Briefe eines weiteren nachlesen mag, eigentlich nur seine Pietät für Herrn Arnold Ruge mit seiner Pietät für Herrn *Bruno Bauer* vermitteln. Dieser Vermittelungsversuch macht seinem guten Herzen Ehre. Er bildet aber keinesfalls ein *massenhaftes Interesse*. Der zuletzt auftretende Korrespondent endlich war nicht mehr *wirkliches* Glied der Masse, er war ein Katechumene der kritischen Kritik.

Überhaupt ist die *Masse* ein *unbestimmter* Gegenstand, der daher weder eine bestimmte Aktion ausüben noch auch in ein bestimmtes Verhältnis treten kann. *Die* Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat nichts gemein mit den *wirklichen* Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich

bilden. *Ihre* Masse ist von ihr selbst "gemacht", wie wenn ein Naturforscher, statt von bestimmten Klassen zu reden, *die* Klasse sich gegenüberstellte.

Außer dieser *abstrakten* Masse, ihrem eignen Hirngespinnst, bedarf die *kritische Kritik* daher noch einer *bestimmten*, empirisch aufweisbaren, nicht bloß vorgeschützten *Masse*, um einen wirklich massenhaften Gegensatz zu besitzen. Diese Masse muß in der kritischen Kritik zugleich ihr *Wesen* und zugleich die *Vernichtung ihres Wesens* erblicken. Sie muß kritische Kritik, Nicht-Masse sein *wollen*, ohne es sein zu *können*. Diese kritisch-unkritische Masse ist die obenerwähnte "*Berliner Couleur*". Auf eine Berliner Couleur reduziert sich die mit der kritischen Kritik ernstlich beschäftigte Masse der Menschheit.

Die "*Berliner Couleur*", der "*wesentliche Gegenstand*" der kritischen Kritik, mit dem sie immer in Gedanken beschäftigt ist und den sie immer in Gedanken mit sich beschäftigt sieht, besteht, soviel wir wissen, aus wenigen ci-devant <ehemaligen> *Junghegelianern*, denen die kritische Kritik, wie sie <165> behauptet, teils den *horror vacui* <*Schauer vor dem Leeren*>, teils das Gefühl *der Nichtigkeit* einflößt. Wir untersuchen nicht den Tatbestand, wir verlassen uns auf die Äußerungen *der* Kritik.

Die *Korrespondenz* ist nun hauptsächlich dazu bestimmt, dem Publikum dieses *welthistorische* Verhältnis *der* Kritik zu der "*Berliner Couleur*" *weitläufig* auseinanderzusetzen, seine tiefe Bedeutung zu enthüllen, die notwendige Grausamkeit der Kritik gegen diese "Masse" darzutun und endlich den Schein hervorzubringen, als sei *alle Welt um* diesen Gegensatz ängstlich bemüht, indem sie bald für, bald gegen das Verfahren *der* Kritik sich äußert. So schreibt die *absolute* Kritik z.B. einem Korrespondenten, der die Partei der "*Berliner Couleur*" nimmt:

"Dergleichen Dinge habe ich *schon* so *oft* gehört, daß ich gar nicht mehr darauf Rücksicht zu nehmen beschlossen hatte."

Die Welt ahnt nicht, wie oft sie sich mit *dergleichen* kritischen Dingen zu schaffen machte.

Hören wir nun, wie ein Glied der *kritischen* Masse über die Berliner Couleur berichtet:

"Wenn einer die Bauers anerkennt" (man muß die heilige Familie immer *pêlemêle* <in Bausch und Bogen> anerkennen), "begann seine Antwort, 'so bin *ich* es: aber die "Literatur-Zeitung"! Alles, was recht ist!' Es war mir interessant zu hören, was einer dieser Radikalen, dieser Klugen von Anno 42 über Euch dächte ..."

Es wird nun berichtet, daß der Unglückliche allerlei an der "Literatur-Zeitung" zu tadeln hatte.

Die Novelle des Herrn Edgar, "Die drei Biedermänner", fand er roh und outriert. Er begriff nicht, daß die *Zensur* weniger ein Kampf Mann an Mann, weniger ein Kampf nach außen als ein innerlicher ist. Sie geben sich nicht die Mühe, in sich selbst einzukehren und an die Stelle der *zensurwidrigen Phrase* den *feind* durchgeführten, nach allen Seiten hin auseinandergelegten *kritischen Gedanken* zu setzen. Den Aufsatz des Herrn Edgar über Béraud fand er ungründlich. Der kritische Berichterstatte findet ihn gründlich. Er gesteht zwar selbst: "Ich kenne Bérauds Buch -

*nicht.*" Dagegen *glaubt* er, daß es Herrn Edgar *gelingen* ist etc., und der Glaube macht bekanntlich selig. "Überhaupt", fährt der kritische Gläubige fort, "ist er (der von der Berliner Couleur) mit Edgars Sachen *gar nicht rechtzufrieden.*" Er findet auch "*Proudhon* nicht mit genug *gründlichem* Ernste behandelt". Hier nun erteilt der Berichterstatter Herrn Edgar das Testimonium:

<166> "*Ich* kenne *nun zwar* (!?) Proudhon, ich *weiß*, daß die Darstellung Edgars die *charakteristischen* Punkte aus ihm genommen und auf anschauliche Weise nebeneinandergestellt hat."

Der einzige Grund, warum Herrn Edgars so *vortreffliche* Kritik Proudhons nicht gefällt, kann nach dem Berichterstatter nur der sein, daß Herr Edgar *keine übeln Winde* gegen das Eigentum *losgelassen.* Ja, man bedenke, der Gegner findet Herrn Edgars Aufsatz über die Union ouvrière *unbedeutend.* Der Berichterstatter vertröstet Herrn Edgar:

"Natürlich, es ist ja darin nichts *Selbständiges* gegeben, und diese Leute haben sich wirklich auf den *Gruppischen* Standpunkt, auf dem sie freilich *immer standen*, zurückbegeben. Geben, geben, *geben* soll *die* Kritik!"

Als habe die Kritik nicht ganz neue linguistische, historische, philosophische, nationalökonomische, juristische Erfindungen gegeben! Und sie ist so bescheiden, sich sagen zu lassen, sie gebe nichts *Selbständiges!* Selbst unser kritischer Korrespondent hat der bisherigen Mechanik Unbekanntes gegeben, wenn er Leute *auf denselben* Standpunkt, auf dem sie immer standen, zurückkehren läßt. Ungeschickt ist die Erinnerung an den Gruppischen Standpunkt. Gruppe fragte in seiner sonst elenden und nicht nennenswerten Broschüre bei Herrn Bruno an, was er nun Kritisches über die *spekulative Logik* zu geben habe? Herr Bruno wies ihn an kommende Geschlechter, und -

"ein Narr wartet auf die Antwort".

Wie Gott schon den ungläubigen Pharao dadurch strafte, daß er ihn verstockten Herzens machte und seiner Erleuchtung *nicht wert erachtete*, so versichert der Berichterstatter:

"Sie sind daher auch *gar nicht wert*, in Eurer 'Literatur-Zeitung' den Inhalt zu sehen oder zu erkennen."

Und statt seinem Freunde Edgar anzuraten, sich Gedanken und Kenntnisse zu verschaffen, gibt er den Rat:

"Edgar möge sich einen *Phrasensack* anschaffen und künftig bei seinen Aufsätzen blind hineingreifen, um einen beim Publikum anklingenden Stil zu erhalten."

Außer den Versicherungen von einer "gewissen Wut, Mißliebigkeit, Inhaltslosigkeit, Gedankenlosigkeit, Ahnung der Sache, hinter die sie nicht kommen können, Gefühl der Nichtigkeit" - alle diese Epitheta, versteht sich, gelten der Berliner Couleur - werden der heiligen Familie Elogen wie folgende gemacht:

<167> "Die Sache durchdringende Leichtigkeit der Behandlung, die Beherrschung der Kategorien, die durch Studium gewonnene Einsicht, kurz, die *Herrschaft* über *die* Gegenstände. Er (der von der Berliner Couleur) macht es sich

mit der Sache leicht, Ihr macht die Sache leicht." Oder: "Ihr übt in der 'Literatur-Zeitung' die reine, darstellende, die Sache ergreifende Kritik."

Schließlich heißt's:

"Ich habe Euch das alles so weitläufig geschrieben, weil ich weiß, daß ich Euch durch Mitteilungen der Ansichten meines Freundes *eine Freude* mache. Ihr seht daraus, daß die 'Literatur-Zeitung' ihren Zweck erfüllt."

Ihr Zweck ist ihr Gegensatz zur Berliner Couleur. Haben wir soeben die *Polemik* der *Berliner Couleur* gegen die kritische Kritik und ihre Zurechtweisung für diese Polemik erlebt, so wird uns nun in doppelter Weise ihr Streben nach der Erbarmung der kritischen Kritik geschildert.

Ein Korrespondent schreibt:

"Meine Bekannten in Berlin sagten mir, als ich Anfang dieses Jahres dort war, daß Sie alles von sich zurückstießen und fernhielten, sich ganz vereinsamten und jede Annäherung, jeden Umgang mit Geflissentlichkeit vermeiden. Ich kann natürlich nicht wissen, auf welcher Seite die Schuld ist."

Die *absolute* Kritik antwortet:

"Die Kritik macht keine *Partei*, >will keine Partei für sich haben, sie ist *einsam* - einsam, indem sie sich in *ihren* (!) Gegenstand vertieft, einsam, indem sie sich ihm gegenüberstellt. Sie *löst sich von allem* ab."

Wie die kritische Kritik sich über alle dogmatischen Gegensätze zu erheben meint, indem sie an die Stelle der wirklichen Gegensätze den eingebildeten ihrer *selbst und der Welt, des heiligen Geistes* und der *profanen Masse* setzt, so glaubt sie sich *über die Parteien* zu erheben, indem sie *unter den Parteistandpunkt* herabfällt, indem sie sich selbst als *Partei* der übrigen Menschheit gegenüberstellt und alles Interesse in der Persönlichkeit des Herrn Bruno & Comp. konzentriert. Daß die Kritik in der Einsamkeit der *Abstraktion* thront, daß sie selbst, wenn sie sich scheinbar mit einem *Gegenstand* beschäftigt, nicht aus ihrer gegenstandslosen Einsamkeit heraus in ein wahrhaft *gesellschaftliches* >Verhältnis zu einem *wirklichen Gegenstand* tritt, weil *ihr Gegenstand* nur der Gegenstand *ihrer Einbildung*, nur ein eingebildeter Gegenstand ist: die Wahrheit dieses kritischen *Geständnisses* beweist unsere ganze Darstellung. Ebenso richtig bestimmt sie den Charakter ihrer *Abstraktion* als der *absoluten* Abstraktion dahin, daß "sie sich, von *allem ablöst*", also eben diese Ablösung des *Nichts von allem*, von *allem* Denken, Anschauen etc., der *absolute Unsinn* ist. Die Einsamkeit übrigens, welche durch **<168>** die Ablösung, Abstraktion von *allem* erreicht wird, ist ebensowenig frei von dem Gegenstand, wovon sie abstrahiert, als *Origenes* frei von dem *Zeugungsgliede* war, das er von sich *ablöste*.

Ein anderer Korrespondent beginnt damit, daß er *einen* von der "Berliner Couleur" den er gesehen und gesprochen habe, als "mißmutig", "gedrückt", "nicht mehr den Mund auf tun könnend", der sonst immer mit einem "recht *frechen* Worte bei der Hand gewesen sei", als "kleinmütig" schildert. Dies Mitglied der "Berliner Couleur" erzählt dem Korrespondenten, der seinerseits der Kritik referiert:

"Er könne nicht begreifen, wie Leute wie Ihr beide, die doch sonst dem Humanitätsprinzip huldigten, sich so abschließend, so abstoßend, ja hochmütig benehmen könnten." Er wisse nicht, "warum es einige gibt, die, wie es scheint, absichtlich eine Spaltung hervorrufen. Wir stehen doch alle auf demselben Standpunkte, wir *huldigen* alle dem Extrem, der Kritik, sind alle fähig, einen extremen Gedanken, wenn auch nicht zu erzeugen, so doch aufzufassen und anzuwenden." Er "finde bei dieser Spaltung kein anderes leitendes Prinzip als Egoismus und Hochmut".

Nun legt der Korrespondent ein gutes Wort ein:

"Haben denn nicht wenigstens einige unter unsern Freunden *die* Kritik erfaßt, oder vielleicht *den guten Willen der Kritik* ... 'ut desint vires, tamen est laudanda voluntas' <'Fehlen auch die Kräfte, so ist doch der Wille zu loben'>."

*Die* Kritik antwortet durch folgende *Antithesen* zwischen sich und der Berliner Couleur:

"*Es* seien *verschiedene* Standpunkte der Kritik." Jene "glaubten die Kritik in der Tasche zu haben", sie "kenne und wende wirklich die Macht der Kritik an", d.h. sie behalte sie nicht in der Tasche. Für die erste sei die Kritik reine Form, für sie dagegen das "*Inhaltvollste*, vielmehr das einzig *Inhaltvolle*". Wie das absolute Denken sich selbst als für alle Realität gilt, so die kritische Kritik. Sie erblickt daher *außer sich* keinen Inhalt, sie ist daher nicht die Kritik *wirklicher*, außer dem kritischen Subjekt hausender Gegenstände, sie *macht* vielmehr den Gegenstand, sie ist absolutes *Subjekt-Objekt*. Weiter! "Die erste Art der Kritik setze sich mit Redensarten über alles, über das Studium der Sachen hinweg, und die zweite löse sich mit Redensarten *von allem ab*." Die erstere ist "*unwissend klug*", die zweite ist "lernend". Die zweite ist allerdings unklug und lernt *par ça, par là* <hier und da>, aber nur scheinbar, aber nur, um das oberflächlich Erlernte als selbsterfundene Weisheit zum "Stichwort" gegen die Masse, von der sie gelernt, schleudern und es in kritisch-kritischen Unsinn auflösen zu können.

<169> Der ersteren sind Worte wie 'Extrem', 'weitergehen', 'nicht weit genug gehen', von Bedeutung und höchste angebetete Kategorien, die andere *ergründet die Standpunkte* und wendet nicht die *Maße* jener abstrakten Kategorien auf sie an."

Die Ausrufungen der Kritik Nr. 2, es sei nicht mehr die Rede von der Politik, die Philosophie sei abgetan, ihr Hinwegsetzen über soziale Systeme und Entwicklungen durch Worte wie "phantastisch", "utopisch" etc., was ist das alles anders als eine *kritisch-emendierte* Wendung des "Weitergehens", "Nicht-weit-genug-Gehens"? Und ihre "Maße", wie "*die* Geschichte", *die* Kritik", "Zusammenfassen der Gegenstände", "das Alte und das Neue", "Kritik und Masse", "die Ergründung der Standpunkte" - kurz, alle ihre Stichworte, sind etwa keine *kategorischen* und abstrakt kategorischen *Maße*!

"Die erstere ist theologisch, boshaft, neidisch, kleinlich, anmaßend, die andere das *Gegenteil* von alledem."

Nachdem *die* Kritik auf diese Weise sich in einem Atemzuge ein Dutzend Lobsprüche gespendet hat und alles das von sich aussagt, was der Berliner Couleur abgeht, wie Gott alles das *ist*, was der *Mensch nicht ist*, stellt sie sich das Zeugnis aus:

"Sie erreichte eine Klarheit, eine Lernbegierde, eine Ruhe, in der sie *unangreifbar* und *unüberwindlich* ist."

Sie kann daher über ihren Gegensatz, die Berliner Couleur, "höchstens das Geschäft des *olympischen Gelächters* auf sich nehmen". Dieses *Auslachen* - mit gewohnter Gründlichkeit entwickelt sie, was dieses Auslachen ist und was es nicht ist - "dieses Auslachen ist kein Hochmut". Beileibe nicht! Es ist die Negation der Negation. Es ist "nur der Prozeß, den der Kritiker mit Behagen und Seelenruhe gegen einen *untergeordneten Standpunkt*, der sich ihm *gleich dünkt*" - welcher Dünkel! - "anwenden muß". Also wenn der Kritiker lacht, so wendet er einen Prozeß an! Und in seiner "Seelenruhe" wendet er den Prozeß des Lachens nicht gegen Personen, sondern gegen einen Standpunkt! Selbst das Lachen ist eine Kategorie, die er anwendet und gar anwenden muß!

Die *außerweltliche* Kritik ist keine *Wesenstätigkeit* des *wirklichen*, darum der in der *gegenwärtigen* Gesellschaft lebenden, leidenden, an ihren Qualen und Freuden teilnehmenden *menschlichen Subjekts*. Das *wirkliche* Individuum ist nur ein *Akzidens*, ein irdisches Gefäß der kritischen Kritik, die sich in ihm als *die ewige Substanz* offenbart. Nicht die Kritik des menschlichen Individuums, sondern *das unmenschliche Individuum der Kritik* ist Subjekt. Nicht die Kritik ist eine *Äußerung des Menschen*, sondern der Mensch **<170>** eine *Entäußerung der Kritik*, der Kritiker lebt daher völlig außer der Gesellschaft.

"Kann der Kritiker in derjenigen Gesellschaft leben, die er kritisiert?"

Vielmehr: Muß er nicht in dieser Gesellschaft leben, muß er nicht selbst eine Lebensäußerung dieser Gesellschaft sein? Warum *verkauft* der Kritiker seine Geistesprodukte, da er hiermit das schlechteste Gesetz der heutigen Gesellschaft zu dem seinigen macht?

"Der Kritiker darf es nicht einmal wagen, sich *persönlich* in die Gesellschaft einzulassen."

Darum bildet er sich eine *heilige Familie*, wie auch der einsame Gott in der heiligen Familie seine langweilige Trennung von aller Gesellschaft aufzuheben trachtet. Wenn der Kritiker sich von der *schlechten Gesellschaft losmachen will*, so mache er sich vor allem von der *Gesellschaft seiner selbst* los.

"So entbehrt der Kritiker *aller Freuden der Gesellschaft*, aber auch *ihre Leiden* bleiben ihm fern. Er kennt weder *Freundschaft*" - mit Ausnahme der kritischen Freunde - "noch Liebe" - mit Ausnahme der *Selbstliebe* -, "dafür prallt aber die Verleumdung machtlos an ihm ab; nichts kann ihn beleidigen; ihn berührt kein Haß, kein Neid; Ärger und Gram <In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung": Grimm> sind ihm *unbekannte Affekte*."

Kurz, der Kritiker ist frei von allen *menschlichen Leidenschaften*, er ist eine *göttliche Person*, er kann von sich das Lied der Nonne singen:

Ich gedenk' an keine Liebe,  
Ich gedenk' an keinen Mann,  
Ich gedenk' an Gott den Vater,  
Der mich erhalten kann.

Es ist der Kritik nicht gegeben, irgendeinen Passus zu schreiben, ohne sich zu widersprechen. So sagt sie uns schließlich:

"Das Philistertum, das den Kritiker mit Steinen wirft" - nach biblischer Analogie muß er gesteinigt werden -, "das ihn mißkennt und ihm *unreine* Motive unterschiebt" - der *reinen* Kritik *unreine* Motive unterzuschieben! -, "um *ihn sich gleich* zu machen" - der oben gerügte Gleichheitsdünkel - "es wird von ihm *nicht verlacht*, denn das ist es nicht wert, sondern durchschaut und von ihm mit Ruhe in seine unbedeutende Bedeutendheit zurückgewiesen."

Mehr oben *mußte* der Kritiker den *Prozeß des Auslachsens* gegen den sich "gleichdünkenden, untergeordneten Standpunkt anwenden". Die Unklarheit der kritischen Kritik über ihre Verfahrungsweise gegen die gottlose <171> Masse" scheint fast auf eine innerliche Gereiztheit, auf eine Galle hinzudeuten, für welche die "Affekte" keine "Unbekannten" sind.

Man darf indes nicht verkennen. Nachdem die Kritik bisher als ein Herkules gekämpft, um sich von der unkritischen "profanen Masse" und "allem" *abzulösen*, hat sie endlich ihre *einsame, göttliche, selbstgenügsame absolute* Existenz glücklich herausgearbeitet. Wenn in dem ersten Aussprechen dieser ihrer "neuen Phase" die alte Welt der *sündlichen Affekte* über sie selbst noch eine Macht zu haben scheint, so werden wir sie nun in einer "*Kunstgestalt*" ihre ästhetische Abkühlung und *Verklärung* finden und ihre Buße vollbringen sehen, damit sie endlich als zweiter, triumphierender *Christus* das *kritische jüngste Gericht* feiern und nach ihrem Sieg über den Drachen ruhig zum Himmel fahren könne.

## VIII. KAPITEL

### **Weltgang und Verklärung der "kritischen Kritik" oder "die kritische Kritik" als Rudolph, Fürst von Geroldstein**

<172> *Rudolph*, Fürst von Geroldstein, *büßt* in seinem *Weltgang* ein *doppeltes* Vergehen, sein *persönliches* Vergehen und *das* Vergehen der *kritischen Kritik*. Er selbst hat im eifrigen Zwiegespräch das Schwert auf seinen Vater gezückt, die kritische Kritik hat im eifrigen Zwiegespräch sich zu sündlichen Affekten gegen die Masse hinreißen lassen. Die kritische Kritik hat nicht *ein einziges* Geheimnis enthüllt. Rudolph tut dafür Buße und enthüllt *alle* Geheimnisse.

Rudolph ist, wie Herr Szeliga berichtet, der *erste* Diener des *Staats* der Menschheit. (*Humanitätsstaat* des Schwaben *Egidius*. Siehe "Konstitutionelle Jahrbücher" von Dr. Karl Weil, 1844, 2. Band.)

Damit *die Welt nicht untergehe*, müssen nach Herrn Szeligas Behauptung die

"Männer der rücksichtslosen Kritik auftreten ... Rudolph ist ein *solcher* Mann ... Rudolph faßt den Gedanken *reiner Kritik*. Und dieser Gedanke ist fruchtbringender für ihn und die Menschheit als *alle* Erfahrungen, welche diese in ihrer *Geschichte* gemacht, als *alles* Wissen, das Rudolph aus dieser Geschichte, geleitet selbst von dem treuesten Lehrer, sich hat aneignen können ... Das unparteiische Gericht, mit welchem Rudolph seinen Weltgang verewigt, ist *in der Tat* nichts anderes als

*die Enthüllung der Geheimnisse der Gesellschaft.*"  
Er ist "*das enthüllte Geheimnis aller Geheimnisse*".

Rudolph hat über unendlich mehr äußere Mittel zu gebieten als die übrigen Männer der kritischen Kritik. Sie vertröstet sich:

"Unerreichbar sind für den weniger von dem Geschick Begünstigten Rudolphs *Resultate* (!), nicht unerreichbar das schöne Ziel (!)."

Die Kritik überläßt es daher dem von dem Geschick begünstigten Rudolph, ihre eignen *Gedanken zu verwirklichen*. Sie singt ihm zu:

*Hahnemann,*  
Geh du voran,  
Du hast die großen Wasserstiefel an!

<173> Begleiten wir Rudolph auf seinem kritischen Weltgang, der "*fruchtbringender* für die *Menschheit* ist als *alle Erfahrungen*, welche die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, als *alles Wissen*" etc., der *zweimal* die Welt vor dem *Untergehn* rettet.

## 1. Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund oder der Chourineur

*Chourineur* <*Messerheld*> - Spitzname, den er als ehemaliger Bagnosträfling erhalten hatte> war von Haus aus ein Metzger. Verschiedene Kollisionen machen den gewaltsamen Naturmenschen zum Mörder. Rudolph findet ihn zufällig, als er eben die Fleur de Marie mißhandelt. Rudolph versetzt dem gewandten Raufbold einige meisterhafte, imponierende Faustschläge auf das Haupt. Rudolph erwirbt dadurch Chourineurs Achtung. Später in der Verbrecherkneipe äußert sich Chourineurs gutherziges Temperament. Rudolph sagt ihm: "Du hast noch Herz und Ehre." Er flößt ihm durch diese Worte Achtung vor sich selbst ein. Chourineur ist gebessert, oder, wie Herr Szeliga sagt, in ein "*moralisches Wesen*" umgewandelt. Rudolph nimmt ihn unter seine Protektion. Folgen wir dem von Rudolph geleiteten Bildungsgang Chourineurs.

1. *Stadium*. Der erste Unterricht, den Chourineur erhält, ist ein Unterricht in der Heuchelei, Treulosigkeit, Heimtücke und *Verstellung*. Rudolph benutzt den moralisierten Chourineur ganz in derselben Weise, wie *Vidocq* die von ihm moralisierten Verbrecher benutzte, d.h. er macht ihn zum *Mouchard* <*Polizeispion*> und *Agent provocateur*. Er gibt ihm den Rat, sich bei dem *maître d'école* <*Schulmeister*> das "*Ansehen zu geben*", als habe er seine "Prinzipien, nicht zu stehlen", verändert, dem *maître d'école* eine Diebesexpedition vorzuschlagen und ihn dadurch in eine von Rudolph gestellte Falle zu locken. Chourineur hat das Gefühl, daß man ihn zu einer "Farce" mißbrauchen will. Er protestiert gegen die Anmutung, die Rolle des *Mouchard* und *Agent provocateur* zu spielen. Rudolph überzeugt den naturwüchsigen Menschen leicht durch die "*reine*" *Kasuistik* der kritischen Kritik, daß ein schlechter Streich kein schlechter Streich ist, wenn er aus "*guten, moralischen*" Gründen verübt wird. Chourineur lockt als *Agent provocateur* unter dem Schein der Kameradschaft und des Vertrauens seinen ehemaligen Gefährten ins Verderben. Zum *ersten Male* in seinem Leben begeht er eine *Infamie*.

<174> 2. *Stadium*. Wir finden den Chourineur wieder als *garde-malade* <*Krankenwärter*> Rudolphs, den er aus einer Lebensgefahr errettet hat.

Chourineur ist ein so *anständiges moralisches* Wesen geworden, daß er den Vorschlag des Negerarztes David, sich auf den Fußboden zu setzen, ablehnt, aus Furcht, den Teppich zu beschmutzen. Ja, er ist zu *schüchtern*, um sich auf einen Stuhl zu setzen. Erst setzt er den Stuhl auf den Rücken und dann sich selbst auf die Vorderfüße des Stuhls. Er verfehlt nicht, sich jedesmal zu entschuldigen, sobald er Herrn Rudolph, den er aus Todesgefahr errettet, seinen "Freund" oder Monsieur <Herr> statt Monseigneur <gnädiger Herr> anredet.

Bewundernswürdige Dressur des rücksichtslosen Naturmenschen! Chourineur spricht das innerste Geheimnis seiner kritischen Verwandlung aus, wenn er dem Rudolph gesteht, für ihn dasselbe Attachment zu fühlen, welches ein *Bulldogge* für seinen Herrn empfindet. "Je me sens pour vous, comme qui dirait *l'attachement* d'un *bouledogue* pour son maître." <"Ich fühle für Sie so etwas wie *die Anhänglichkeit* einer *Bulldogge* an *ihren Herrn*."> Der ehemalige Metzger ist in einen Hund verwandelt. Von nun an werden sich alle seine Tugenden in die Tugend des Hundes, in das reine "*divaument*" <"*Aufopferung*"> für seinen Herrn auflösen. Seine Selbständigkeit, seine Individualität werden vollständig verschwinden. Wie aber schlechte Maler ihrem Gemälde einen Zettel in den Mund legen müssen, um zu sagen, was es bedeuten soll, so wird Eugen Sue dem "*bouledogue*" Chourineur einen Zettel in den Mund legen, der fortwährend beteuert: "Die beiden Worte: Du hast Herz und Ehre, haben mich zum *Menschen* gemacht." Chourineur wird bis zu seinem letzten Atemzug nicht in seiner menschlichen Individualität, sondern in diesem Zettel das Motiv seiner Handlungen finden. Als Probe seiner moralischen Besserung wird er über seine eigne Vortrefflichkeit und über die Schlechtigkeit anderer Individuen vielfach reflektieren, und sooft er mit moralischen Redensarten um sich wirft, wird ihm Rudolph sagen: "Ich höre dich gern so *sprechen*." Chourineur ist kein gewöhnlicher, sondern ein *moralischer Bulldogge* geworden.

3. Stadium. Wir haben schon den spießbürgerlichen Anstand, der an die Stelle der rohen, aber kühnen Ungeniertheit Chourineurs getreten ist, bewundert. Wir erfahren nun, daß er, wie es einem "moralischen Wesen" geziemt, auch den Gang und die Haltung des Spießbürgers sich angeeignet hat.

"A le voir marcher - on l'eût pris pour le *bourgeois* le plus inoffensif du monde." <"Wer ihn so gesehen - hätte ihn für den unschuldigsten *Bürger* von der Welt halten müssen.">

<175> Noch trauriger wie diese Form ist der Gehalt, den Rudolph seinem kritisch reformierten Leben gibt. Er schickt ihn nach Afrika, um als "ein lebendiges und heilsames Exempel der Reue der ungläubigen Welt zum Schauspiel zu dienen". Nicht seine eigne menschliche Natur hat er von nun an darzustellen, sondern ein christliches Dogma.

4. Stadium. Die kritisch-moralische Umwandlung hat den Chourineur zu einem stillen, vorsichtigen Mann gemacht, der sein Betragen nach den Regeln der Furcht und Lebensklugheit einrichtet.

"Le chourineur", berichtet Murph, dessen indiskrete Einfalt beständig aus der Schule plaudert, "n'a pas dit un mot de l'exécution du maître d'école, de *pour* de *setrouver* compromis."

<"Der Chourineur hat kein Wort von der Bestrafung des Schulmeisters gesagt, aus *Furcht*, *sich* zu kompromittieren.">

Chourineur weiß also, daß die Exekution des maître d'école eine rechtswidrige Handlung war. Er plaudert sie nicht aus, aus Furcht, sich zu kompromittieren. *Weiser*Chourineur!

5. *Stadium*. Chourineur hat seine moralische Bildung so weit vollendet, daß er sein *hündisches* Verhältnis zu Rudolph unter einer zivilisierten Form - sich zum Bewußtsein bringt. Er sagt zu *Germain*, nachdem er ihn aus einer Todesgefahr errettet hat:

"Ich habe einen Protektor, der für mich dasselbe ist, was *Gott* für die *Priester* - es ist um sich auf die Knie vor ihm zu werfen."

Und in Gedanken liegt er vor seinem Gott auf den Knien.

"*Herr Rudolph*", fährt er zu *Germain* fort, "beschützt Sie. Ich sage *Herr*, aber ich müßte sagen *gnädiger Herr*. Doch ich habe die Gewohnheit, ihn *Herr Rudolph* zu und er erlaubt es mir."

"Herrliches Erwachen und Erblühen!" ruft *Szeliga* im kritischen Entzücken aus!

6, *Stadium*. Chourineur beendet würdig seine Laufbahn des reinen *dévouement*, des moralischen Bulldoggentums, indem er sich schließlich für seinen gnädigen Herrn totstechen läßt. Im Augenblick, wo das Skelett den Prinzen mit seinem Messer bedroht, hält Chourineur den Arm des Mörders auf. Skelett durchsticht ihn. Der sterbende Chourineur aber sagt zu Rudolph:

"Ich hatte recht zu sagen, daß ein *Stück Erde*" (ein Bulldogge) "wie ich manchmal großen *gnädigen Herrn* wie Ihnen nützlich sein könne."

## IX. KAPITEL

### Das kritische jüngste Gericht

Die kritische Kritik hat durch *Rudolph* zweimal die Welt vor dem Untergehn gerettet, aber nur, um nun *selbst* den *Weltuntergang* zu beschließen.

Und ich sah und hörte einen starken Engel, Herrn *Hirzel*, von Zürich aus mitten durch den Himmel fliegen. Und er hatte in seiner Hand ein Büchlein als wie das fünfte Heft der "Allgemeinen Literatur-Zeitung" aufgetan; und er setzte seinen rechten Fuß auf die Masse und den linken auf Charlottenburg; und er schrie mit großer Stimme, wie ein Löwe brüllt, und seine Worte erhoben sich wie eine Taube Zirb! Zirb! in die Region des Pathos und zu den donnerähnlichen Aspekten des *kritischen jüngsten Gerichts*.

"Wenn endlich sich *alles* gegen die Kritik verbündet, und - wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dieser Zeitpunkt ist nicht mehr fern - wenn die ganze zerfallende Welt - es ward ihr gegeben, zu streiten mit den Heiligen - sich zum letzten Angriff um sie herum gruppiert, *dann* wird der Mut der Kritik und ihre Bedeutung die größte Anerkennung gefunden haben. Um den Ausgang kann es uns nicht bange sein. Das Ganze wird darauf hinauslaufen, daß wir das Konto mit den einzelnen Gruppen schließen - und wir werden sie voneinander scheiden, gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wir werden die Schafe zu unserer Rechten stellen und die Böcke zur

Linken - und ein allgemeines Armutszeugnis der feindlichen Ritterschaft - es sind Geister der Teufel, sie gehen aus auf den ganzen Kreis der Welt, sie zu versammeln in den Streit, auf jenen großen Tag Gottes, des Allmächtigen - ausstellen, und werden sich verwundern, die auf Erden wohnen."

Und da der Engel schrie, redeten sieben Donner ihre Stimmen:

Dies irae, dies illa  
Solvat saeculum in favilla.  
Iudex ergo cum sedebit,  
Quidquid latet adparebit,  
Nil inultum remanebit,  
Quid sum miser tunc dicturus? etc.

<Der Tag des Zornes, jener Tag  
wird die Welt in Asche zerstäuben.  
Wenn dann der Richter zu Gericht sitzen wird,  
wird zum Vorschein kommen, was verborgen ist,  
nichts wird ungestraft bleiben,  
was werde ich Elender dann sagen?>

**<223>** Ihr werdet hören Kriege und Geschrei von Kriegen. Das muß zum ersten alles geschehen. Denn es werden falsche Christus und falsche Propheten aufstehen, Herr *Buchez* und *Roux* von Paris, Herr *Friedrich Rohmer* und *Theodor Rohmer* von Zürich, und werden sagen: Hier ist Christus! Aber alsdann wird erscheinen das Zeichen der Gebrüder *Bauer* in der Kritik, und erfüllen wird sich das Schriftwort über das *Bauernwerk*:

Quand les bœufs vont deux à deux  
Le *labourage* en va mieux!

<Wenn die Ochsen paarweise gehen,  
dann geht die *Feldarbeit* besser voran!>

**Freeditorial** 