

Manfred Buhr

Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie

Leipzig 1972

[5:]

Der historische Ort der Philosophie Francis Bacons*

Die Bedeutung Francis Bacons und seines Werkes für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis ist umstritten. Hochschätzung und Verurteilung wechseln in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie und den Bacon gewidmeten Monographien miteinander. Vierhundert Jahre nach der Geburt des englischen Philosophen am Beginn der bürgerlichen Ära gibt es noch immer keine einhellige Meinung zu seinen wissenschaftlichen Leistungen. Das ist kein Zufall. Die Verwirrung in den Urteilen über Bacon ist die Folge des ideologisch befangenen Herangehens der bürgerlichen Philosophiegeschichte an die Entwicklung des philosophischen Denkens, die sie in erster Linie als geistesgeschichtliche Bewegung zu begreifen sucht, welche sich unabhängig von den konkreten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen vollzieht. Die daraus resultierenden Mängel wurden im Falle „des wahren Stammvaters des englischen Materialismus und aller modernen experimentierenden Wissenschaft“ speziell vermehrt durch die Betroffenheit der konservativen und reaktionären ideologischen Nachfahren der einst progressiven Bourgeoisie gegenüber ihrer eigenen großen Vergangenheit, zu deren hervorragendsten Gestalten Francis Bacon gehörte. Das ist bezeichnend für die Stellungnahmen der bürgerlichen Philosophiegeschichte zu allen materialistischen Philosophen der Bourgeoisie, obgleich in ihren Werken nirgends der Spiegel der bürgerlichen Gesellschaft gebrochen wird.

[6:]

I

Innerhalb der bürgerlichen Philosophiegeschichte kommt Kuno Fischer in seinem Werk *Francis Bacon und seine Schule*¹ von Hegel ausgehend einer adäquaten Einschätzung der Bacon'schen Philosophie am nächsten. Fischer stellt in den Mittelpunkt seiner Darstellung den Satz des Philosophen „Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit“ und begreift sein Werk als Stufe, als Moment der Entwicklung des menschlichen Denkens, vermeidet flache Aktualisierungen. Fischer bestimmt die Philosophie Bacons als an eine bestimmte Zeit gebunden. Bacon „suchte“, schreibt Fischer, „die Wahrheit der Zeit, kein abgeschlossenes, sondern ein progressives Werk, das er selbst mit unverblendetem Urteil der Zeit unterwarf und hingab“.² An anderer Stelle: Bacon „findet die kirchliche Reformation als vollendete Tatsache vor, als öffentlichen Zustand: hier gibt es für die englische Philosophie ... zunächst keine Arbeit ... Ist die kirchliche Reformation in der englischen Staatskirche fest geworden, so ist dagegen die wissenschaftliche Reformation, die Erweiterung des menschlichen Welthorizontes in Fluß und Fortschritt begriffen. Hier liegt die Aufgabe und das Reich der Philosophie, diese Richtung muß sie mit vollem Bewußtsein ergreifen und ihr vorangehen. ‚Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit.‘ Die Zeit ist *neu* geworden; sie verstehen, heißt den Grund dieser umfassenden Welterneuerung durchschauen; aus dieser Einsicht die Philosophie erneuern, heißt sie zeitgemäß machen. Hier erkennt Bacon seine Aufgabe und seinen Beruf: es gilt die Erneuerung der Philosophie im Geiste des Zeitalters.“³ In der Tat, Bacon hat den Sinn seines Bemühens um eine Erneuerung der Wissenschaften nie anders denn als eine Erneuerung im Geiste seines Zeitalters aufgefaßt.

Das gilt freilich mit Einschränkung, Fischer ging in seiner Begeisterung für Bacon zu weit. So richtig es ist, Bacon aus seiner Zeit heraus begreifen zu wollen, so bedenklich werden Fischers Darlegungen, wenn er Hobbes, Locke, [7:] Berkeley, Hume, dazu noch den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, die gesamte französische Aufklärung überhaupt als mehr oder minder einfache „Nachfolge“ Bacons vorführt. Hier macht sich der Einfluß der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Philosophie, als der kontinuierlichen Herausbildung der Grundkategorien und Prinzipien des menschlichen Denkens, zweifellos negativ bemerkbar. Um des „empirischen Prinzips“ willen subsumiert

* Der Wortlaut folgt wesentlich der Vorbemerkung zu: F. Bacon, *Das neue Organon (Novum Organon)*, hrsg. von M. Buhr, Akademie-Verlag, Berlin 1962.

¹ K. Fischer, *Francis Bacon und seine Schule*, 4. Aufl., Heidelberg 1923.

² Ebenda, 2. Aufl., Heidelberg 1875, S. 294.

³ Ebenda, 4. Aufl., Heidelberg 1923, S. 24 f.

Fischer Hobbes und Locke, Berkeley und Hume, Voltaire und Helvetius, ja selbst Rousseau, unter den Begriff „Bacon und seine Schule“. Daß das nicht ohne Konstruktionen und Gewaltigkeiten abgeht, liegt auf der Hand.

Hinzu kommt ein weiteres. In Fischers mehrbändiger Geschichte der Philosophie ist nicht nur Hegel wirksam, sondern es macht sich bereits die Weltanschauung der deutschen Bourgeoisie der Gründerjahre, des Neukantianismus, bemerkbar. Fischer hat ja in seinen philosophiehistorischen Arbeiten einen Janus-Kopf. Auf der einen Seite setzt er die Hegelsche Tradition fort, wie gleich ihm etwa Zeller und Erdmann, auf der anderen Seite ordnet er sich der immer mehr zur Herrschaft gelangenden philosophischen Zeitströmung, dem Neukantianismus, unter. Die Philosophiegeschichte faßt der Neukantianismus wesentlich als Geschichte der Erkenntnistheorie auf, wobei Kant in diesem Zusammenhang als der Begründer der modernen und – dem Prinzip nach – einzig möglichen Erkenntnistheorie gefeiert, während die Entwicklung der Philosophie *vor* Kant als Hinführung zur „kritischen Erkenntnislehre“, die Entwicklung der Philosophie *nach* Kant als Abirring und Verirring aufgefaßt werden. Das hat in unserem Falle zur Folge, daß bei Bacon nach Kategorien, zumindest nach Vorformen von Kategorien der Kantschen „Erkenntniskritik“ gesucht wird. Das Ergebnis solchen Suchens ist hinsichtlich Bacons seit jeher zwangsläufig recht mager ausgefallen. Bei Fischer kommt sie vor allem dort zum Vorschein, wo er die Originalität der Gedankenleistung Bacons zu erfassen versucht. Da er die [8:] Baconsche Originalität aus der Sicht Kants beurteilt, nimmt es nicht wunder, daß er aus Verlegenheit um wirkliche philosophische Leistungen am Ende den Wert Bacons im Künstlerisch-Rhetorischen findet und so seinem eigenen richtigen Ansatz untreu wird.

Dennoch bleibt bei Fischer das Bild Bacons als des großen Neuerers der Philosophie am Beginn der Neuzeit erhalten. Dieser Auffassung schließt sich, oft mit stärkerer Einschränkung, auch Wilhelm Windelband⁴ an.

Einen Einschnitt in der Geschichte der bürgerlichen Bacon-Rezeption bildet die Stellungnahme Ernst Cassirers⁵. Cassirer ging konsequent von der neukantianischen Auffassung der Geschichte der Philosophie aus und kam zu dem Schluß, daß Bacon im allgemeinen überschätzt worden sei und entwicklungsgeschichtlich nicht an den Anfang der Philosophie der Moderne im engeren Sinne, sondern an das Ende der Renaissancephilosophie gehöre. Cassirer begründet das mit der Rückständigkeit des Baconschen Kategoriensystems. Diese Einschätzung machte Schule. Sie beherrscht bis heute fast alle bürgerlichen Philosophiegeschichten und Einzeldarstellungen der Lehre des Philosophen.

Ähnlich hatte schon vor Cassirer Christoph Sigwart⁶ geurteilt. Sigwart schätzt Bacon zwar als Staatsmann, Literaten, mit Einschränkung auch als Naturforscher, hält ihn aber als Philosophen für bedeutungslos.

Um die gleiche Zeit wie Sigwart ließ auch Justus von Liebig⁷ seine absolute Verurteilung Bacons erscheinen. Liebig verurteilt Bacon als Menschen, als Naturforscher und als Philosophen und geht so weit, den englischen Lordkanzler unter Jakob I. verantwortlich zu machen für die Ablehnung, auf die seine, Liebig's, Entdeckungen auf dem Gebiet der Agrikulturchemie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in England stießen.

Von besonderem Einfluß war weder die Einschätzung Bacons durch Sigwart noch die durch Liebig. Innerhalb der bürgerlichen deutschen Philosophiegeschichtsschreibung blieb das Urteil Cassirers das maßgebliche. Nun hat [9:] Cassirer sicher in vielen Einzelheiten recht, worauf wir noch zu sprechen kommen werden. Allein mit seiner Bacon-Auffassung bereitete er auch jenen psychologisierenden Darstellungen den Weg, die in Deutschland seit etwa 1920 in Mode kamen. Wenn Bacon nämlich nach Cassirer – um seine Einschätzung etwas zu überspitzen – weder philosophiegeschichtlich noch wissenschaftsgeschichtlich besonders bemerkenswert ist, dann ist er nur in einer Richtung interessant:

⁴ W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., Tübingen 1950.

⁵ E. Cassirer Funktions- und Substanzbegriff, Berlin 1910, S. 203 f.; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2. Aufl., Berlin 1922, Bd. 2.

⁶ Ch. Sigwart, Ein Philosoph und ein Naturforscher über Bacon; in: Preußische Jahrbücher, Bd. 12, 1863, S. 93 ff.

⁷ J. v. Liebig, Über Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863

als Persönlichkeit. So kam es, daß die Essex-Affäre, Bacons fortlaufende Geldschwierigkeiten, seine Verurteilung durch das Parlament usw. weit mehr im Zentrum der Betrachtungen standen als die philosophischen Errungenschaften des großen Engländers.

Übrigens war in gewisser Weise Helmut Heußler⁸ Cassirer vorangegangen. Von Taine beeinflusst, bezeichnete er Bacons Werk als den Endpunkt der englischen Renaissance: statt der Kunst, wie die italienischen Renaissancephilosophen, weise Bacon der Technik eine ausnehmende Rolle zu und konstruiere im Hinblick auf diese sein Weltbild. 1919 fiel dann das Wort vom „intellektuellen Machtgedanken“ Bacons⁹, das wenig später der Italiener Giuseppe Furlani¹⁰ erneut verwendete. Furlani stützte seine Behauptung durch den Nachweis einer alchimistischen Beeinflussung Bacons. Sicher hat Furlani mit letzterem recht, auch war ihm in diesem Punkte der Franzose Pierre Janet¹¹ 1889 in seiner „These“ vorangegangen. Allein, mit der Feststellung des „intellektuellen Machtgedankens“ war das Werk Bacons endgültig der Psychologie überantwortet worden – und es verging denn auch keine allzu lange Zeit, bis die historisierende Psychoanalyse sich Bacons und seines Werkes annahm.¹²

Damit war der Weg zum eigentlichen Wesen der Baconschen Philosophie versperrt worden. Was bei Kuno Fischer noch offenlag, das wurde durch die psychologisierende Betrachtungsweise im Falle Bacon in den letzten Jahrzehnten verschüttet. So steht eine gerechte und umfassende Würdi-[10:]gung der Baconschen Philosophie bis auf den heutigen Tag aus; dabei ist um kaum einen Philosophen leidenschaftlicher und erbitterter gestritten worden. Aus der jüngeren Vergangenheit kann man eigentlich nur zwei Bücher aus dem Bereich der deutschen bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung nennen, die das Bemühen, Bacon gerecht zu werden, erkennen lassen: Walter Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*, und Hellmut Bock, *Staat und Gesellschaft bei Francis Bacon*.¹³

Wir haben bei weitem nicht alle Bacon-Beurteilungen hier angeführt. Wir beschränkten uns im wesentlichen auf die deutsche Literatur, und aus dieser haben wir nur einige charakteristische Bücher herangezogen. Aber bereits die wenigen von uns genannten Werke machen deutlich, welche divergierende Meinungen über Bacon allein in Deutschland im Umlauf sind. Die Gründe hierfür sind nicht Unzulänglichkeiten der Verfasser der Bacon-Darstellungen oder mangelhafte Material- oder Quellenkenntnis, sondern vielmehr, wie eingangs vermerkt, die unzureichende Methodik der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung, besonders – und im Falle Bacons als materialistischen Philosophen verstärkt – weltanschauliche Aspekte.

II

Stellen wir uns die Fragen, nachdem wir die angeführten Bacon-Einschätzungen mehr oder minder als unzulänglich bezeichnen mußten: Was wollte Bacon eigentlich? Was bezweckte er mit seiner Philosophie? Was war das Charakteristische der Zeit Bacons, von der Kuno Fischer richtig ausging, zu deren Wesen aber auch er nicht vordrang?

Gehen wir bei der Beantwortung von Cassirers Feststellung aus, daß Bacon mit seiner Philosophie dem Weltbild der bürgerlichen Neuzeit eigentlich nichts Neues hinzugefügt habe. In der Tat, wenn man den Maßstab vom mathematisch-mechanistischen Weltbild des 17. und 18. Jahrhunderts oder in der Folge von Kant anlegt, er-[11:]scheint das Baconsche Kategoriensystem als rückständig. Bacon hat weder die universelle Anwendung der Mathematik proklamiert noch Wissenschaftlichkeit und Gewißheit einzig in der Beweisform der euklidischen Geometrie gesehen. Bacon führt auch nicht mechanistisch alles Geschehen auf Bewegungen qualitativ gleichartiger Körper zurück. Und

⁸ H. Heußler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889.

⁹ O. Kraus, Francis Bacon als Philosoph des Machtgedankens; in: Die Naturwissenschaft, Jg. 1919, Nr. vom 17. Januar 1919.

¹⁰ G. Furlani, Die Entstehung und das Wesen der Baconschen Methode; in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Jg. 1920 und 1921.

¹¹ P. Janet, Baco Verulamius alchimis philosophis quid debuerit, Angers 1889 (These).

¹² E. Lewalter, Francis Bacon, Berlin 1939.

¹³ W. Frost, Bacon und die Naturphilosophie, München 1927; Hellmut Bock, Staat und Gesellschaft bei Francis Bacon, Berlin 1937.

schließlich kennt Bacon auch nicht den Grundgedanken der mathematischen Naturwissenschaft und der an ihr orientierten Philosophie von der mechanischen Erklärung der Organismen. Verglichen mit der mathematisch-mechanistischen Philosophie ist Bacons kategorieller Apparat zweifellos viel mehr dem Überkommenen verbunden, als dem Neuen zugewandt. Cassirer hat das richtig herausgefunden. Dazu kommt Bacons Ablehnung vieler zukunftssträchtiger Entdeckungen und Theorien seiner Zeit. Er stellte sich sowohl gegen Kopernikus als auch gegen Galilei und Kepler. Auch gegen Gilbert und Harvey nahm Bacon Stellung. 1617 schreibt er in einem Brief an einen Freund den bezeichnenden Satz: „Ich wollte lieber, die Astronomen Italiens“ (gemeint ist Galilei – M. B.) „hielten sich etwas mehr an die Erfahrung und Beobachtung, anstatt uns mit chimärischen und verrückten Hypothesen“ (gemeint ist die kopernikanische Weltansicht – M. B.) „zu unterhalten.“ Solche und ähnliche Äußerungen brachten Bacon die sarkastische Bemerkung Harveys ein: „Bacon spricht von der Philosophie wie ein Lordkanzler.“

Allein, so richtig Cassirers Hinweis auf die Rückständigkeit des Baconschen kategoriellen Apparates ist und so sehr dieser durch eine Fülle von Belegen, nicht zuletzt eben durch Bacons negative Bemerkungen zu den repräsentativen Naturforschern seiner Zeit, unterstrichen wird, so wenig trifft er in letzter Instanz das Wesen und den Charakter der Philosophie des großen Engländers. Man muß in diesem Zusammenhang vor allem fragen, inwieweit es richtig ist, Bacon vornehmlich vom *Novum Organon* her einzuschätzen. Denn auf der isolierten Einschätzung des *Novum Organon* beruht im wesentlichen [12:] Cassirers Stellungnahme. Das *Novum Organon* aber war für Bacon niemals Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck und Teil eines größeren Ganzen.

Die isolierte Betrachtung des *Novum Organon* führte im überwiegenden Teil der Bacon-Literatur immer wieder zu dem Fehler, Bacon als gescheiterten Reformator der Logik darzustellen und sein gesamtes Wirken auf das „Organon“ zu beziehen. Bacon als Reformator der Logik – das war die, oft stillschweigende, Voraussetzung fast aller bisherigen Bacon-Literatur. Aber gerade diese Voraussetzung ist falsch. Bacon wollte kein Reformator der Logik, sondern ein *Reformator der menschlichen Gesellschaft* sein. „Das wahre und gesetzte Ziel der Wissenschaften ist einfach dies“, so schreibt er, „daß das Leben der Menschen durch neue Entdeckungen und Kräfte reicher werde.“ Diesem Ziel ordnete er alle seine Bemühungen unter, seine wissenschaftlichen und auch seine politischen, staatsmännischen, die von dieser Warte aus zu erklären sind und insofern eine ganz andere Beurteilung erfahren müssen, als sie bisher erfahren haben. In diesen Bemühungen ist das *Novum Organon* nur ein Teilstück. Denn Bacons erklärte Absicht war: das Los des Menschengeschlechts zu verbessern helfen – in erster Linie durch Erweiterung unseres Wissens von der Natur und in der Folge durch Ausweitung der Herrschaft des Menschen über die Natur. Erst auf dieser Basis stellt Bacon dann die weitergehende Frage nach den konkreten Mitteln zur Verwirklichung dieses Zieles, und es entsteht bei ihm der Gedanke einer neuen Grundlegung der Wissenschaften. Bacon wollte nie eine Logik als Lehre vom richtigen Denken begründen, sondern eine Wissenschaft der Erfindung ausarbeiten, gleichsam eine Logik der Erfindung. Nur in dieser Beziehung ist das Wort „Logik“ bei Bacon angebracht. Und Bacon war fest davon überzeugt, daß die Wissenschaft der Erfindung „selbst wieder Fortschritte machen wird im Gefolge der immer neuen Erfindungen“. Jürgen Kuczynski schreibt in einem bemerkenswerten Aufsatz zu Bacons Schrift „Die Weisheit der Antike“ richtig: „Die Aufgabe, die Bacon sich stellt, ... [13:] ist, gewissermaßen eine Wissenschaft der Entwicklung der Produktivkräfte, eine Kunst der technischen Erfindungen, eine Logik der Hebung der Produktivität auszuarbeiten – die entscheidende Aufgabe für einen Wissenschaftler der kapitalistischen Bourgeoisie zu Beginn ihrer Herrschaft.“¹⁴

Marx war der erste, der diese Zusammenhänge, die Absicht Bacons klar erkannte und ihn richtig in den fortschreitenden Prozeß der menschlichen Erkenntnis einzuordnen wußte. *Die heilige Familie* vermerkt: „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 ... Nach seiner Lehre sind die *Sinne*

¹⁴ J. Kuczynski, Studien über schöne Literatur und Politische Ökonomie, Berlin 1954, S. 23.

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* eingeborenen 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 einen Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchender Materie. Die primitiven Formen der letztem 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 seiner allseitigen Entwicklung in sich ... Die aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inkonsequenzen.“¹⁵

Marx umreißt mit wenigen Worten präzise Bacons Stellung innerhalb der Geschichte des menschlichen Denkens. Und obwohl er mit seiner Einschätzung nicht darauf aus war, Kernsätze einer Bacon-Interpretation zu entwickeln, sind solche in nuce doch in seinen Ausführungen enthalten. Marx arbeitet vier Momente heraus, die die Grund-[14:]lage einer Beurteilung der Philosophie Bacons darstellen: Bacons Begründung des modernen englischen Materialismus, Bacons Forderung nach einem soliden Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft und nach einer rationellen Forschungsmethode, Bacons allseitige, das heißt noch nicht mechanistisch verengte Auffassung der Materie, und schließlich Bacons theologische Inkonsequenzen. Diese vier Momente bestimmen sowohl die Größe als auch die Grenzen Bacons.

Die theologischen Inkonsequenzen finden ihren Ausdruck darin, daß Bacon zwischen der Erkenntnis der Natur und der Erkenntnis Gottes unterscheidet und beide Erkenntnisarten gleichberechtigt nebeneinanderstellt. Es handelt sich hierbei um eine Auffassung, die Bacon mit allen materialistischen Philosophen der frühbürgerlichen Entwicklung teilt und die, so fraglich und inkonsequent sie uns heute auch erscheinen mag, dennoch einen großen Fortschritt in der damaligen Zeit bedeutet. Verglichen mit dem Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältnis, in dem sich die Philosophie gegenüber der Theologie im Mittelalter befand, ist die Souveränitätserklärung der Philosophie durch Bacon, seine konsequent durchgeführte Trennung von Philosophie und Theologie, ein großer Schritt vorwärts zur atheistischen Konsequenz des französischen bürgerlichen Materialismus im 18. Jahrhundert.

Im *Kapital* ergänzt Marx seine in der *Heiligen Familie* gegebene Einschätzung der Baconschen Philosophie durch Hinweise auf die Beziehungen zwischen dieser und der Herausbildung des Kapitalismus in England am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts. Er macht darauf aufmerksam, daß Bacon einer Illusion unterliegt, wenn er annimmt, daß „eine veränderte Gestalt der Produktion und praktischen Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode“ anzusehen sei.¹⁶ Diese Feststellung ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert.

Als erstes weist Marx nach, daß die Proklamierung einer neuen Denkmethode noch lange keine Veränderung in [15:] der materiellen Produktion nach sich zieht, was Bacon annimmt, sondern hierzu ganz andere Voraussetzungen vorhanden sein müssen; ja, daß in der Umkehrung der Baconschen Annahme die Wahrheit zu suchen ist. Zugleich macht dieser Sachverhalt jedoch deutlich, daß es Bacon nicht nur um die Schaffung einer neuen Denkmethode, sondern um Veränderungen innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse ging. Die neue Denkmethode war für Bacon nur ein Mittel, mit dessen Hilfe er die für notwendig befundenen Änderungen durchsetzen wollte. Weiter bringt Marx an dieser Stelle Bacon mit Descartes in Zusammenhang und führt aus, daß sowohl Bacon als auch Descartes, die beiden eigentlichen Inauguratoren der bürgerlichen Philosophie, denselben Ausgangspunkt haben und Descartes Bacons Illusion vom unmittelbar praktisch-gesellschaftlichen Niederschlag einer neuen Denkmethode teilt. Bemerkenswert ist Marx' gleichzeitiger Bezug auf Descartes und Bacon auch deshalb, weil ein großer Teil der bürgerlichen Philosophiehistoriker zwar Descartes die Rolle eines bahnbrechenden Denkers am Beginn der Neuzeit einräumt, Bacon dagegen diese Rolle streitig macht. Und schließlich erhellt Marx hier die kausale Abhängigkeit der Lehre Bacons von einer ganz

¹⁵ Marx/Engels, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 2, S. 135 f.

¹⁶ Ebenda, Bd. 23, S. 411.

bestimmten Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft, der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals. Es ist deshalb kein Zufall, daß er im 24. Kapitel des *Kapitals* noch einmal auf Bacon zurückkommt und ihn zustimmend zitiert.¹⁷ Denn Bacons Philosophie ist zweifellos in einem ganz spezifischen Sinne das Produkt jener Zeit, in der sich das Vorspiel der großen Umwälzung vollzog, die die Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise schuf.

Die Hinweise von Marx sind die Grundlage jeder wissenschaftlichen Bacon-Interpretation. Viele Schwierigkeiten in der Bewertung der Baconschen Philosophie und der Persönlichkeit Bacon, mit denen die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung nie recht fertig wurde, beheben sich, geht man von Marx aus.¹⁸ Hierfür zwei Beispiele.

Wie wichtig es ist, Bacons Philosophie im Zusammenhang [16:] mit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals zu sehen, zeigen uns u. a. seine *Essays*. Die *Essays* bieten ja zumindest dadurch interpretatorische Schwierigkeiten, daß in ihnen die Frage nach dem Wesen des Menschen oder dem Sinn des Lebens keine Rolle spielt. Verglichen mit der französischen Moralphilosophie dieser Jahrzehnte ist das eigenartig, worauf in der Bacon-Literatur aufmerksam gemacht wurde. Hält man sich jedoch vor Augen, daß das Leben Bacons in jene Zeit fällt, in der in England die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals ihren Höhepunkt erreicht, so hat man den Schlüssel zur Erklärung dieses Tatbestandes. Bacon lag jeder Idealismus und jede Theorie in Fragen der Moral fern, ihn interessiert die möglichst widerspruchsfreie Ausgestaltung seiner neuen Denkmethode, die, von ihm nicht als Selbstzweck gefaßt, ihrerseits eine neue Naturauffassung begründet und welche – das ist das entscheidend Neue, was Bacon in die Philosophie und Naturforschung einführte – eine ausgesprochen praktische Zielsetzung hat. „Wissen und menschliches Können ergänzen sich insofern, als ja Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlen läßt. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam bändigen; was bei der Betrachtung als Ursache erfaßt ist, dient bei der Ausführung als Regel.“ Diese von Bacon geforderte praktische Zielsetzung der Naturforschung ist aber genau der Trend der Zeit. Bacon ist sein Dolmetscher. Er bildet sich heraus auf der Grundlage der Bestrebungen nach Rationalisierung des Handwerks und des Wunsches nach Erweiterung der Kenntnisse in ganz bestimmten, mit der Industrie der Zeit eng verbundenen Wissenszweigen, wie der Festungsbaukunst, der Nautik, bestimmten Bereichen der Chemie und Mechanik. Den „Rittern der ursprünglichen Akkumulation“ ging es nicht um Wissen schlechthin, ihnen war es relativ gleichgültig, ob Kopernikus sich im Recht oder Unrecht befand, sondern ihnen ging es um Wissen, das sich *unmittelbar praktisch* bewährte. Ihnen war weniger an geschlossenen Theorien als vielmehr an Teilkenntnissen gelegen, die sofort und unmittelbar, ohne Umwege in der [17:] industriellen Praxis verwertet werden konnten. Um ein Höchstmaß an praktischer Verwertbarkeit wissenschaftlicher Ergebnisse zu erreichen, mußten weitgehend alle „bloß“ theoretischen Fragen aus der Wissenschaft ausgeschaltet werden. Dazu gehörte auch die Frage nach dem Wesen des Menschen. Bacon wäre den Intentionen seines eigenen Denkens und dem Geist seiner eigenen Zeit, deren bewußter Sohn er war, untreu geworden, hätte er diese Frage auch nur aufgeworfen, geschweige zu beantworten versucht. Das ist der Grund, warum Bacon in seinen *Essays* die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht reflektiert und sich seine Psychologie in der Sammlung von Beobachtungen über das menschliche Verhalten erschöpft.

Auch eine andere, viel diskutierte Frage ist von Marx aus zu beantworten: Bacons Sturz als Lordkanzler und seine Verurteilung durch das Parlament. Man kann die Antwort auf diese Frage nicht in Bacons Persönlichkeit finden. Es muß gesehen werden, daß die Zeit Bacons nicht nur der Höhepunkt der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals in England war, sondern als solche auch, wie Marx bemerkt, der „Prolog der englischen Revolution“. Die Stellungnahme des Parlaments gegen Bacon war nicht bloß die Verurteilung eines ihrer repräsentativsten Mitglieder wegen Bestechung im Amt, was übrigens unter den englischen königlichen Beamten der damaligen Zeit an der Tagesordnung

¹⁷ Ebenda, S. 747 f.

¹⁸ Von Marx ausgehend schrieb Benjamin Farrington die wohl beste Bacon-Darstellung (Francis Bacon. *Philosopher of Industrial Science*, London 1951) der letzten Jahre; instruktiv auch, auf Farrington beruhend: Gerhard Harig, Die neue Auffassung vom Wesen der Wissenschaft bei Francis Bacon; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 1957, Heft 4.

war, sondern die Verurteilung des ersten Beamten der absolutistischen Krone, die nach vorübergehender Förderung der bürgerlichen Elemente ein Hemmschuh für ihre weitere Entwicklung geworden war. Bacon war somit eines der ersten prominenten Opfer der englischen bürgerlichen Revolution. Die Verurteilung Bacons durch das Parlament muß im Zusammenhang mit dem Heranreifen einer revolutionären Situation in England gesehen werden. Inwieweit Bacon das Urteil wegen Bestechung im Amt trifft oder nicht und inwieweit seine Verfehlungen aus seinem Charakter resultieren, ist dabei von sekundärer Bedeutung. Bacon selber hatte von diesen [18:] Zusammenhängen eine Ahnung, wenn er sagte: „Der erste, Blitz trifft den Kanzler, der zweite wird die Krone treffen.“ Wie sehr er damit recht hatte, offenbarte die Geschichte wenig später. 1649 traf die englische Krone im buchstäblichen Sinne der Blitz, das Beil des Henkers. Dabei ist es nur eine Ironie der Geschichte, wenn Bacon ein Opfer jener Kräfte wurde, für die er auf theoretischem Felde so unendlich viel geleistet hat.

III

Für die Gesamteinschätzung des Baconschen Werkes gilt ein Satz von Henry Thomas Buckle über Descartes. Buckle, einer der letzten progressiven Historiker der bürgerlichen Gesellschaft, sieht den Beitrag Descartes' zur Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft weniger in theoretischen Neuschöpfungen als vielmehr im Abbau alter, überkommener Denkgewohnheiten. „Die Nachwelt ist ihm“ (Descartes – M. B.), schreibt Buckle, „nicht so sehr für das, was er aufgebaut, als für das, was er niedergerissen, verpflichtet. Sein ganzes Leben war ein einziger glücklicher Feldzug gegen die Vorurteile und Überlieferungen der Menschen. Er war groß als Schöpfer, aber bei weitem größer als Zerstörer, er war der große Reformator und Befreier des europäischen Denkens.“¹⁹ Dasselbe kann von Bacon behauptet werden, ja die Feststellung Buckles trifft eigentlich in weit größerem Ausmaß auf ihn zu. Bacon war sicher groß als Schöpfer, allein er war bei weitem größer als Zerstörer. Der Bruch, den er als Ideologe des aufstrebenden Bürgertums mit der geistigen Vergangenheit, d. i. mit der ideologischen Tradition der feudalen Gesellschaft, vollzog, war tief und scharf. Besonders die Zerstörung hergebrachter Meinungen und Vorurteile und des Glaubens an Autoritäten war Bacons geschichtliche Leistung.

Die feudale Ideologie war ja wesentlich ein Denken für und in Autoritäten. Ein solches Denken war für die neue bürgerliche Klasse unannehmbar, weil es ihren ureigensten [19:] Interessen zuwiderlief. Ihren geistigen Wortführern mußte daher, nicht zuletzt als Folge der gesellschaftlichen Stellung der Bourgeoisie in der feudal-absolutistischen Gesellschaft, als einer zwar aufstrebenden, aber noch unterdrückten, noch nicht zur politischen Herrschaft gekommenen Klasse, daran gelegen sein, den Beweis zu erbringen, daß der Mensch frei und unabhängig von jeder Autorität, gleich welcher Art, ist. Insofern geht es dem bürgerlichen Denken zwangsläufig zunächst darum, niederzureißen, den Glauben an Autoritäten zu erschüttern und aus ihm resultierenden Vorurteilen den Kampf anzusagen. Die Lösung dieser Aufgabe war für die erste Generation der bürgerlichen Denker eine Lebensfrage ihrer Klasse. Und es ist ein Kennzeichen für den Grad bürgerlicher Interessenvertretung eines Denkers, inwieweit der Kampf gegen Autoritäten und Vorurteile in seiner Lehre eine Rolle spielt. Wer aber hätte den Kampf gegen Autoritäten und Vorurteile mehr auf seine Fahnen geschrieben als Bacon: „Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit“, so schreibt er, „und nicht der Autorität, und es wäre eine Schande für die Menschheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere, Gestirne in unseren Zeiten unermesslich erweitert und erleuchtet werden, die Grenzen der intellektuellen Welt dagegen in der Enge des Altertums oder Mittelalters festgebannt blieben.“ Bacons Idolenlehre ist nichts anderes als eine scharfe Kampfansage gegen Autoritätsgläubigkeit und Vorurteile. In dieser Lehre, die immer wieder unterschätzt wurde, war er bahnbrechend.

Die Unterschätzung der Idolenlehre resultiert zunächst aus dem Ausgeführten, daß nämlich in der Regel der Maßstab zur Beurteilung Bacons von der mathematischen Naturwissenschaft und der an ihr orientierten Philosophie und in der Folge von Kant hergeholt und so zwangsläufig Bacon ausschließlich unter der erkenntnistheoretischen Fragestellung betrachtet wurde. Abgesehen davon, daß ein solches Herangehen das mathematisch-mechanistische Denken verabsolutierte, statt es als

¹⁹ H. Th. Buckle, Geschichte der Zivilisation in England, Leipzig und Heidelberg 1862, Bd. 2, 2. Abtlg., S. 72.

Moment, als Durchgangsstufe der menschlichen Erkenntnis zu fassen, wird [20:] der Reichtum der Bacon'schen Philosophie so schon im Beurteilungsansatz verarmt, indem von vornherein das Ergebnis auf die Erkenntnistheorie, dazu noch auf eine ganz bestimmte, zugeschnitten erscheint. Gewiß liegt Bacons Stärke nicht auf erkenntnistheoretischem Gebiet im engeren Sinne. Aber Bacon war groß auf einem anderen Gebiet, das jeder Erkenntnistheorie, soll und will sie es wirklich sein, vorhergeht, auf dem Gebiet der *Ideologienkritik*. Mit seiner Lehre von den Idolen schuf er eine Vorform der Ideologienkritik. Wir sprechen absichtlich von einer *Vorform* der Ideologienkritik, weil er in ihr nicht das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein behandelt, sondern zu eliminierende negative Auswirkungen überkommener Begriffe, Vorurteile, falscher Methoden usw. im Bereich der Naturforschung. Cassirer nennt nicht unzutreffend Bacons Lehre von den Idolen „eine Pathologie des Vorstellens und Urteilens“.²⁰ Mit ihr streute er den Samen, der so fruchtbringend in der Vorbereitungszeit der französischen bürgerlichen Revolution aufgehen sollte. Helvetius und Holbach vor allem werden sich ihrer annehmen, sie konsequent ausgestalten und vom Gebiet der Naturforschung, wo sie bei Bacon zunächst ihren Ort hatte, auf das Gebiet der Gesellschaftslehre übertragen. Sieht man die Lehre von den Idolen im Zusammenhang mit ihrer späteren Ausgestaltung und politischen Wirkung in der Vorbereitungszeit der französischen bürgerlichen Revolution, so erscheint sie als ein Kernstück des *Novum Organon*, in dessen erstem Teil sie niedergelegt ist. Daß die Idolenlehre, trotz vorzüglicher Darstellungen ihres Inhalts in der Literatur, in ihrer eigentlichen Bedeutung nie richtig gewürdigt wurde, hat, neben der Verabsolutierung des mathematisch-mechanistischen Denkens, primär weltanschauliche Gründe. In ihrer radikalen Ausgestaltung war die Idolenlehre ein vorzügliches Mittel der jungen Bourgeoisie zur Bekämpfung der politischen und kirchlichen Institutionen des feudal-absolutistischen Staates. Allein, was die aufstrebende Bourgeoisie als ideologisches Kampfinstrument [21:] gegen die feudal-absolutistisch-klerikalen Gewalten entwickelte, warf die herrschende Bourgeoisie über Bord, sobald sich ihre Frontstellung gegen das Proletariat verkehrte. So kam es, daß nicht einmal die *historische* bürgerliche Forschung der Idolenlehre besonderes Interesse entgegenbrachte.

IV

Bacon war der Sohn einer Zeit, in der eine neue Produktionsweise auf den Plan trat, deren Herausbildung und Entwicklung begleitet war von der Entdeckung neuer Erdteile, von epochemachenden Erfindungen, von Erkenntnissen, die den Grundstein zur stürmischen Entwicklung der Wissenschaften für ganze Jahrhunderte legte. Bacon war es nicht vergönnt, an einer dieser großen wissenschaftlichen Erfindungen oder Entdeckungen teilzuhaben. Im Grunde bestand seine Absicht auch gar nicht darin, diese oder jene Erfindung zu machen, sondern bloßzulegen, *wie* man erfindet und *wie* man entdeckt und schließlich, *wie* man denken muß, um erfinden und entdecken zu können. Von dieser Fragestellung ausgehend gelang es *ihm* wie keinem zweiten, den Geist der Zeit zu erfassen, die Philosophie auf die Höhe der Zeit zu bringen und den Zeitgeist dem allgemeinen Bewußtsein zugänglich zu machen. Darin liegt sein unbestreitbares Verdienst. Und letzten Endes dienten alle seine Bestrebungen dem großen humanistischen Ziel, „zu versuchen, ob ... festere Grundlagen für die menschliche Macht und Größe gelegt und deren Grenzen weiter ausgedehnt werden können.“ Mit dieser Forderung begab sich Bacon unter *die* Besten der Menschheitskultur, auf deren Erbe wir uns zu besinnen haben.²¹

1962

²⁰ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 2, S. 7.

²¹ Mit den vorstehenden Bemerkungen ging es nicht um eine kurze Gesamteinschätzung des Bacon'schen Schaffens. Es war uns lediglich darum zu tun, einige Bemerkungen zu der noch ausstehenden Einschätzung des Gesamtwerkes von Bacon zu geben. Viele Fragen mußten unberücksichtigt bleiben. So etwa die Frage nach der Bedeutung der Wiedereinführung der Induktion durch Bacon oder die Frage nach dem „demokratischen“ Charakter seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien. Auf diese Fragen und auf einige andere mehr hat u. E. Parrington bereits eine zureichende Antwort gegeben. Sein Buch sowie eine Reihe weiterer englischer Veröffentlichungen der letzten Zeit (R. W. Gibson, Ch. Hill und E. Dell) werden eine wesentliche Hilfe bei der Durchsicht des Bacon'schen Werkes im Hinblick auf eine noch zu schaffende repräsentative Monographie und Biographie des großen Engländers sein.

Immanuel Kant – Voraussetzungen und Gedankenmaterial*

I

I Die Herausbildung und Entfaltung der Philosophie Immanuel Kants ist durch den Prozeß des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmt. Das ist ihr allgemeiner gesellschaftlich-sozialer Rahmen. Kant versucht diesen Prozeß auf der Grundlage und in Auseinandersetzung mit dem vorgefundenen Gedankenmaterial, der Newtonsehen Naturwissenschaft und der ihm vorangegangenen rationalistischen und empiristischen Philosophie, weltanschaulich zu bewältigen.

Aus der gesellschaftlich-sozialen Grundproblematik der Zeit gewinnt Kant die Überzeugung der (bürgerlichen) Freiheit und menschlichen Würde. Für diese gibt er in seiner Philosophie eine den Interessen des deutschen Bürgertums entsprechende, gegen die Privilegien der feudalklerikalen Klassen gerichtete theoretische Grundlegung. Aus dem vorgefundenen Gedankenmaterial, insbesondere aus der Newtonsehen Naturwissenschaft, gewinnt Kant die Einsicht, daß die objektive Realität von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit (Naturnotwendigkeit) beherrscht ist, die es zu erkennen gilt. Kant bemüht sich, beide Momente – Freiheit und menschliche Würde einerseits, Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit andererseits – in Übereinstimmung zu bringen.

Über diese Problemlage seiner Philosophie hat sich Kant in einem Brief an Christian Garve geäußert. Garve hatte angenommen, daß Kant von den typisch metaphysischen Problemen, dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele usw., ausgegangen und im Verfolg der Lösung dieser Probleme zu seiner Lehre gelangt sei.¹ Kant wandte [23:] dagegen ein: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r.[einen] V.[ernunft]: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der reinen Vernunft selbst hintrieb, um den Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu beheben.“²

In der Tat war Kant mit seiner Philosophie bemüht, neben der objektiven Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens, der der Mensch als Teil der Natur unterliegt, für die Freiheit des menschlichen Willens Raum zu schaffen. Die daraus resultierende Fragestellung war jenes Moment, durch welches Kant seine ersten Anhänger gewann.³ Nicht zuletzt ist hiervon neben Schiller vor allem Fichte angeregt und zum Vertreter der Kantschen Philosophie geworden.⁴

Wir haben es hier zweifellos mit dem Grundanliegen der Kantschen Lehre zu tun. Dieses ist zwar unter dem Eindruck des vorgefundenen Gedankenmaterials formuliert, doch es bringt weit mehr als eine neue philosophische Fragestellung zum Ausdruck. Es ist zugleich die theoretische Fixierung des

* Der Wortlaut folgt (ergänzt und erweitert) einem Abschnitt unserer Kant-Darstellung: M. Buhr, Immanuel Kant, Einführung in Leben und Werk, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1968, S. 71ff.

¹ Ch. Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, Breslau 1798.

² Brief vom 21. September 1798. V gl.: Lose Blätter, hrsg. von Reicke, Bd. I, S. 223 f., und „Kritik der praktischen Vernunft“ (Vorrede und Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft).

³ Auf die Bedeutung der Fragestellung der Antinomienlehre für die Entstehung und Entfaltung der Kantschen Philosophie hat das erstmal Benno Erdmann (Einleitung zu seiner Ausgabe der Prolegomena und Einleitung zu den Reflexionen der Kritik der reinen Vernunft) aufmerksam gemacht. Allerdings unterläßt es Erdmann, den Zusammenhang der Kantschen Philosophie mit dem Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft herzustellen oder auch nur danach zu fragen.

⁴ F. Paulsen (Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre, 6. Aufl., Stuttgart 1920, S. 96) trifft die gleiche Feststellung, schränkt sie jedoch im Hinblick auf den Einfluß Humes auf Kant ein. Wenn man die Kantsche Philosophie von der Geschichte der Erkenntnistheorie her angeht, was alle neukantianisch orientierte und von ihr abhängige Literatur getan hat, dann ist die Einschränkung richtig. Allein die Problemlage der Kantschen Philosophie resultiert nicht primär aus dem Fortschritt der erkenntnistheoretischen Fragestellung, sondern aus der historisch-gesellschaftlichen Grundproblematik der Zeit: dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft unter den Bedingungen der deutschen Zustände.

historisch-gesellschaftlichen Grundproblems der Epoche. Kants Bemühen, neben der objektiven Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens für die Freiheit des menschlichen Willens Raum zu schaffen und beide das menschliche Dasein gleichermaßen bestimmenden Momente in Übereinstimmung zu bringen, führt auf den gesellschaftlichen Tatbestand der ökonomischen und politischen Aktivität der progressiven Bourgeoisie innerhalb der feudal-absolutistischen Gesellschaft zurück und ist auf seine philosophische Begründung gerichtet.

Da Kant diese Problematik in seiner Philosophie umfassend zur Sprache bringt, beginnt mit ihm die klassische bürgerliche deutsche Philosophie. Der weitere philosophische Fortschritt in Deutschland bewegt sich in jenem Rah-[24:]men, den Kant durch seine Fragestellung abgesteckt hat, die aus der gesellschaftlich-sozialen Dynamik der Zeit resultierte. Nur in diesem Zusammenhang ist der Übergang von Kant zu Fichte und die immanente Entwicklung der Fichteschen Philosophie zumindest bis zur Jahrhundertwende zu begreifen.

Beides vollzieht sich mit Beziehung auf das historisch-gesellschaftliche Geschehen der letzten anderthalb Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts. Da Fichte unmittelbarer Zeitgenosse der Französischen Revolution war, ist dieser Sachverhalt in seiner Philosophie augenscheinlicher als im Denken Kants, der seine Philosophie in der vorrevolutionären Periode der Bourgeoisie entwickelte. Um dem Grundproblem der Epoche – für Fichte nunmehr das der bürgerlichen Revolution – gerecht zu werden, eliminiert Fichte aus der Kantschen Philosophie jede Gebundenheit des Denkens an das Objekt, weil er in der gegebenen historisch-gesellschaftlichen Situation nur so den notwendigen Raum zur philosophischen Begründung der menschlichen Aktivität gewinnen konnte.⁵ Daß Fichte das Problem von seinem subjektiv-idealistischen Standpunkt aus nicht lösen konnte, steht auf einem anderen Blatt. Dieser Vorgang war jedoch die Bedingung der weiteren Entwicklung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vom Standpunkt Fichtes über den Schellings bis zur Philosophie Hegels.⁶

Die historisch-gesellschaftliche Grundproblematik der Zeit, um deren Bewältigung Kant bemüht war, entspricht genau der Lösung des Grundproblems der klassischen bürgerlichen Philosophie. Diese unternimmt Kant, ausgehend von der mathematischen Naturerkenntnis und in Abgrenzung gegenüber der rationalistischen und empiristischen Philosophie seiner Vorgänger, auf – kantisch gesprochen – „theoretischem“ Gebiet vor allem in der „Kritik der reinen Vernunft“, auf „praktischem“ zunächst in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Seine Philosophie zerfällt dergestalt in zwei Teile: die *theoretische* und die *praktische Philosophie*. In der theoretischen Philosophie entwickelt [25:] Kant in erster Linie seine Erkenntnistheorie, in der praktischen Philosophie führt er seine Ethik, Ästhetik, Geschichts-, Staats-, Rechts- und Religionsphilosophie aus.

Näher erscheint Kants Lösungsversuch des Grundproblems der klassischen bürgerlichen Philosophie als das Bemühen um wirklich gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis und als Suchen nach wirklich sicheren wissenschaftlichen Kriterien für die ethischen Werte. Dabei spielen Gesichtspunkte der praktischen Philosophie in die theoretische hinein, wie umgekehrt Momente der theoretischen Philosophie die praktische Philosophie durchdringen. Wenn es bei Kant selber auch den Anschein hat, als beabsichtige er, beide Teile seiner Philosophie grundsätzlich voneinander zu scheiden, so tendiert sein Denken doch darauf, diese zu vereinigen.

Kants Philosophie muß mithin als ein großangelegter Versuch angesehen werden, das menschliche Dasein in seinen mannigfaltigen Erscheinungen, Verästelungen und Beziehungen als Totalität zu fassen. Insofern ist es möglich, Kants Lösungsversuch des Grundproblems der klassischen bürgerlichen Philosophie sowohl von seiner theoretischen wie von seiner praktischen Philosophie her zu umschreiben. In der *theoretischen Philosophie* löst Kant das Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie, die rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft zu begründen, dadurch, daß er die Kategorien als *Verstandesformen* einführt, die absolut und uneingeschränkt für jeden Bereich der Erfahrung und jede einzelne Erfahrung, nicht aber für das „absolute Ganze“ der Erfahrung

⁵ M. Buhr, Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution, Berlin 1965.

⁶ M. Buhr, Der Übergang von Fichte zu Hegel, Berlin 1965.

gelten, daß er der menschlichen Erkenntnis alle Erscheinungen prinzipiell zugänglich, die Dinge an sich dagegen unzugänglich sein läßt. In der *praktischen Philosophie* geht Kant analog vor: In der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist das Individuum ein „gesellig-ungeselliges Wesen“, das jeder realen Übereinstimmung mit der Welt und der Gesellschaft entbehrt – diese erfolgt im Formalen, ist anzustrebende „Idee“ und gehört zu den „ewigen [26:] Aufgaben“ der Vernunft, die das Individuum seinen Handlungen immer zugrunde legen soll.

II

Entscheidend für Kant wird seine Begegnung mit der mathematischen Naturwissenschaft in ihrer Newtonsehen Gestalt. Sie gibt ihm die Überzeugung, daß die objektive Realität durchgängig von einer Gesetzmäßigkeit (Naturnotwendigkeit) beherrscht ist. Daß es erkennbare naturgesetzliche Wahrheit gibt, ist für Kant unabdingbare Voraussetzung jeder Wissenschaft. Dabei gilt ihm die Naturwissenschaft der Zeit als Wissenschaft schlechthin, ihre Methode als Muster und Vorbild.

Kant befindet sich hierin in vollem Einklang mit der Tradition, vor allem mit der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, die ihren Erkenntnisbegriff aus der neuen Naturwissenschaft bzw. in engster Anlehnung an sie gewinnt.⁷

Ja, in Kant erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Für Kant ist wahre Wissenschaft eben mathematische Naturwissenschaft, wobei er immer an die Newtonsehe Naturwissenschaft denkt. Alles, was nicht mathematische Naturwissenschaft ist oder zumindest nicht nach ihren Prinzipien in ein System gebracht werden kann, verdient den Namen Wissenschaft. nicht, ist keine „eigentliche Wissenschaft“, sondern „nur uneigentlich so genanntes Wissen“. In jeder Wissenschaft, schreibt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, ist „nur so viel eigentliche Wissenschaft ... als darin Mathematik anzutreffen ist“.⁸ Wissenschaft steht und fällt bei Kant mit der mathematischen Naturerkenntnis.

Diese Auffassung hat für das Kantsche Denken seine Folgen. In der mathematischen Naturwissenschaft nahm „die elementarste Naturwissenschaft, die *Mechanik* der irdischen und himmlischen Körper, den ersten Rang ein, und neben ihr, in ihrem Dienst, die Entdeckung und Vervollkommnung der mathematischen Methoden“.⁹ Die anderen [27:] Naturwissenschaften (Biologie, Chemie, Geologie) waren über die ersten Anfänge noch nicht hinausgekommen. Die Enge des Blickfeldes, die noch sehr beschränkten Kenntnisse vieler – vor allem der organischen – Naturbereiche führten zwangsläufig zu einer statischen und unhistorischen, nämlich undialektischen Naturanschauung. Engels, der in der *Dialektik der Natur* eine gedrängte Skizze der Entwicklung der Naturwissenschaft seit der Renaissance gibt, beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Was diese Periode ... besonders charakterisiert, ist die Herausarbeitung einer eigentümlichen Gesamtanschauung, deren Mittelpunkt die Ansicht von der absoluten Unveränderlichkeit der Natur bildet. Wie auch immer die Natur zustande gekommen sein mochte: einmal vorhanden blieb sie, wie sie war, solange sie bestand ... Die anfangs so revolutionäre Naturwissenschaft stand plötzlich vor einer durch und durch konservativen Natur, in der alles noch heute so war, wie es von Anfang an gewesen, und in der – bis zum Ende der Welt oder in Ewigkeit – alles so bleiben sollte, wie es von Anfang an gewesen.“¹⁰

⁷ Man hat diese Philosophie mit Recht auch als mathematisch-mechanische Philosophie bezeichnet, weil sie – analog zur Naturwissenschaft der Zeit – Evidenz und Wissenschaftlichkeit wesentlich in der Beweisform der euklidischen Geometrie fand und alles Geschehen letztlich auf Bewegungsübertragung qualitativ gleichartiger Körper zurückführte. – Das deutet auf das enge Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft dieser Zeit hin. In diesem Verhältnis ist die Naturwissenschaft nicht nur der zeitlich vorangehende Teil, sondern auch der bestimmende, vorherrschende. Demgemäß setzte sich die Philosophie das Ziel, ein klares und deutliches Bild der Wirklichkeit zu entwerfen, und zwar mit Hilfe der methodischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft. Es galt, die in der Naturwissenschaft bewährte mathematische Methode für die Philosophie fruchtbar zu machen und sie zu einem allgemein gültigen Instrument der Erkenntnis der objektiven Realität in allen ihren Bereichen zu erweitern.

⁸ I. Kant, Werke, Bd. 5, S. 14.

⁹ Marx/Engels, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 20, S. 313.

¹⁰ Ebenda, S. 314 f.

Da die Philosophie die Naturwissenschaft in ihrem damaligen Entwicklungsstand und ihrer undialektischen Denkweise als Muster und Vorbild nahm, konnte es nicht ausbleiben, daß das undialektische Denken auch in ihr zur allgemeinen Herrschaft gelangte. Denken überhaupt und metaphysisches (undialektisches, unhistorisches) Denken sind für die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ein und dasselbe.¹¹ Und auch Kant unterscheidet sich in diesem Punkt durchaus nicht von seinen Vorgängern, auch er setzt metaphysisches Denken und Denken überhaupt in eins.

Doch eine Grenze erkennen, heißt – sie überschreiten. In Kant erreicht die Entwicklung jener Philosophie, die sich an der mathematischen Naturwissenschaft methodisch orientiert, nicht nur ihren Höhepunkt, sondern auch ihren Abschluß. Während seine Vorgänger von der Allmacht der mathematischen Naturerkenntnis fest überzeugt sind, spricht Kant die Überzeugung aus, daß ihre Leistungsfähigkeit auf prinzipielle Schranken stößt.

[28:] Allerdings brachte ihn diese Einsicht nicht dazu, nach einer anderen Erkenntnisart zu suchen, vielmehr verabsolutierte er diese Schranken zu solchen der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Kant hält nämlich am Begriff der Erkenntnis fest, wie ihn die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts in Anlehnung an die neue Naturwissenschaft entwickelt hatte. Ja, sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, diesen Erkenntnisbegriff tiefer zu begründen, rein zu erhalten und gegen jeden Angriff zu verteidigen.

Doch andererseits deutet sich in der Kantschen Philosophie schon jener Fortgang an, in dem die mathematische Naturwissenschaft nicht mehr als *die* Wissenschaft schlechthin erscheint und die von ihr auf den Thron gehobene metaphysische Denkweise sich als zu eng erweist: für alle Probleme der wissenschaftlichen Forschung absolute Geltung zu besitzen. Mag Kant auch selber noch auf dem Standpunkt stehen, daß die mathematische Naturwissenschaft identisch sei mit Wissenschaft überhaupt, daß die *eigentliche* Wissenschaft dort am Ende ist, wo die mathematische Konstruktion aufhört – so überschreitet doch seine Philosophie mit ihren Problemstellungen bereits jenen Rahmen einer allgemeinen Theorie und Methode der Erkenntnis, den sie darstellen soll und der eine Übertragung der Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft auf die Probleme der Philosophie bedeutet. Die Kantsche Philosophie bringt somit das von weiteren philosophischen und wissenschaftlichen sowie gesellschaftlichen Fortschritt gestellte Problem auf den Begriff: die Überwindung der metaphysischen und die Entwicklung der dialektischen Denkweise.

Kants Stellungnahme zur mathematischen Naturwissenschaft ist ein Grundelement seines philosophischen und methodischen Denkens. Sie durchdringt alle seine Bemühungen und darf bei der Interpretation seiner Philosophie nicht außer acht gelassen werden. Sie ist für seine Untersuchungen um so bedeutsamer geworden, als sie einmal die Grundlage seines Wissenschaftsbegriffs abgibt, zum anderen aber seinem Denken eine gewisse Zwiespält-[29:]tigkeit verleiht, die zu einem Knotenpunkt des ferneren philosophischen Fortschritts innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie werden wird.

III

Die Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie vor Kant ist durch die Herausbildung, Entfaltung und Vorherrschaft der rationalistischen und empiristischen Philosophie gekennzeichnet, deren vornehmste Repräsentanten Descartes, Spinoza und Leibniz (Wolff) sowie Locke, Berkeley und Hume waren. Rationalismus und Empirismus sind im wesentlichen – philosophiehistorisch gesehen – die Gedankensysteme, die Kant in seiner Zeit vorfindet und an die er anknüpft.

Diese offenkundige Tatsache bedeutet nicht, daß Kant das rationalistische und empiristische Denken seiner Vorgänger „vereinigt“ und zu einer „großen Synthese“ zusammengefaßt hätte. Diese Auffassung, die man in aller neukantianisch beeinflussten und von ihr abhängigen Literatur finden kann, ist ein Vorurteil. Denn Kants Anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial ist kein aufhebendes Sowohl-Als-auch der Unterschiede und Gegensätze der rationalistischen und empiristischen Philosophie.

¹¹ Das bedeutet nicht, daß die Philosophie dieser Zeit nicht zu dialektischen Einsichten gelangt sei, sondern lediglich, daß das dialektische Denken nicht der bewußten Reflexion unterworfen wurde.

Kants Kategorien sind zwar rational, aber nicht rationalistisch; und die Verbindung, die Kant zwischen den Kategorien (Verstand) und der Erfahrung (Sinnlichkeit) herstellt, ist zwar empirisch, aber nicht empiristisch.

Gewiß, Kant hat sich selber gelegentlich als den Vereiniger von Rationalismus und Empirismus ausgegeben.¹² Und sicher ist, daß sich in seiner Philosophie sowohl rationalistische als auch empiristische Denkelemente ohne weiteres aufzeigen lassen. Bestimmte Sätze aus der *Kritik der reinen Vernunft* etwa sind durchaus im Sinne des Empirismus formuliert: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden.“¹³ Oder: „Alles Denken ... muß [30:] sich, es sei geradezu (directe), oder in Umschweife (indirecte) ... zuletzt auf Anschauung, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“¹⁴

Ebenso könnten Sätze angegeben werden, die von Kant ganz im Sinne des Rationalismus formuliert worden sind. Dennoch kann von einer Vereinigung oder von einer Synthese des Rationalismus und Empirismus bei Kant nicht gesprochen werden. Kant überschreitet mit seiner Philosophie sowohl die Fragestellung als auch die Lösungsversuche des Rationalismus und des Empirismus. Sein Begriff der Erfahrung zum Beispiel ist ganz anderer Art als der des Empirismus, ohne deshalb rationalistisch zu sein. Der zitierte Satz: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“ wird von Kant sofort durch den Hinweis ergänzt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum noch nicht eben aus der Erfahrung.“¹⁵ Dieser Hinweis überschreitet die Fragestellung des Rationalismus und Empirismus und zielt auf eine qualitativ neue Formulierung des Erkenntnisproblems ab.

Die Akzentuierung der Synthese von Rationalismus und Empirismus im Hinblick auf Kant ist nahegelegt durch die Orientierung der neukantianischen Philosophiegeschichtsschreibung auf die Entwicklung der Erkenntnistheorie und durch ihre These, daß Kant *der* Philosoph der neueren Philosophie gewesen sei, demgegenüber Fichte, Schelling und Hegel oder Feuerbach – die nachkantische Entwicklung der Philosophie überhaupt – nur Verfall und Abbau echten philosophischen Denkens bedeuteten.

Diese Interpretation verfehlt darüber hinaus den entscheidenden Zugang zur Philosophie Kants und vernachlässigt andere Momente, die für ihre Entstehung und Entfaltung bedeutsam geworden sind, wie etwa die mathematische Naturwissenschaft oder Rousseau, ja die gesamte westeuropäische Aufklärungsbewegung. Vor allem aber wird [31:] dadurch jene Tatsache verdunkelt, die charakteristisch für die Philosophie Kants und entscheidend für ihre Fortentwicklung sowie Überwindung innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist – die Tatsache, daß die Kantsche Philosophie insgesamt einen Kompromiß darstellt, der Kant durch seine besondere Stellung innerhalb der Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft und der klassischen bürgerlichen Philosophie aufgezwungen wurde: Kant knüpft an ein Gedankenmaterial an, das eine relativ hohe Entwicklungsstufe der bürgerlichen Klassen in anderen Ländern reflektiert – in einem Land, in dem das Bürgertum noch weit entfernt von dieser Entwicklungsstufe ist. Und eben deshalb ist die Behauptung von der Kantschen Philosophie als der Synthese von Rationalismus und Empirismus falsch, weil sie die Frage nach ihren historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen ausschließt und sich bei ihrer Erklärung ausschließlich auf das philosophische Gedankenmaterial im engeren Sinne beschränkt.

Damit wird von uns durchaus nicht geleugnet, daß jeder Denker an vorgefundenes Gedankenmaterial anknüpft, von diesem in gewisse Bahnen gelenkt und durch dieses angeregt wird. „Als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden und wovon sie ausgeht.“¹⁶ Natürlich

¹² I. Kant B 884 (B = Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.; A = 1. Aufl.) und Vorwort zu den Prolegomena.

¹³ I. Kant B 1.

¹⁴ I. Kant B 33.

¹⁵ Kant B 1.

¹⁶ Brief von Engels an Conrad Schmidt vom 27. Oktober 1890.

ist das auch bei Kant so. Aber das Anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial geschieht nicht willkürlich oder zufällig, sondern vollzieht sich unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen: *wie* etwas und *was* aus dem vorgefundenen Gedankenmaterial aufgenommen wird, welche neue Form es durch die Bearbeitung erhält und welche Momente als relevant oder irrelevant betrachtet werden – das alles ist bestimmt durch die sozial-ökonomische Lage und die Klassenkampfsituation, in die ein Denker versetzt ist. Seine Fragen und Probleme sind, soweit es sich um einen wirklich großen Denker handelt, was bei Kant außer jedem Zweifel steht, [32:] die Fragen und Probleme seiner Zeit, das heißt: die seiner Gesellschaft und seiner Klasse.

Was Kant mit dem rationalistischen und empiristischen Denken verbindet oder von diesen Denkweisen trennt, das sind die Grundprinzipien der Philosophie der progressiven Bourgeoisie überhaupt bzw. die Art und Weise ihrer philosophischen Begründung. Das Grundproblem Kants ist das der gesamten klassischen bürgerlichen Philosophie: aufzuzeigen, wie rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft möglich ist. Daß Kant bei der Lösung dieses Problems vom rationalistischen und empiristischen Denken ausgeht und an dieses anknüpft, ist selbstverständlich. Dabei steht Kant vor ganz anderen Schwierigkeiten als etwa Descartes und Bacon am Anfang der Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie: die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft hat, international gesehen, eine relativ hohe Entwicklungsstufe erreicht, in welcher der widerspruchsvolle Charakter der neuen Ordnung bereits offenbar zu werden beginnt und von der Philosophie der englischen Bourgeoisie, dem Empirismus, auch reflektiert wird – wozu jene Schwierigkeiten kommen, die aus den Besonderheiten der kapitalistischen Entwicklung in Deutschland (Rückständigkeit) resultieren. Kants Philosophie ist *sein* Beitrag zur philosophischen Besinnung der Bourgeoisie über ihre Gesellschaft im Namen des deutschen Bürgertums.

Die vorgefundene historisch-gesellschaftliche Situation drängt Kant – wie die gesamte klassische bürgerliche deutsche Philosophie – dazu, das Problem der rationalen Herrschaft über Natur und Gesellschaft nicht bloß, nach Kants Prädikat, „dogmatisch“ zu demonstrieren, wie der Rationalismus, oder ihm „skeptisch“ zu begegnen, wie der Empirismus, sondern es tragfähig und zureichend gegen „dogmatische“ und „skeptische“ Lösungen abzusichern und zu begründen. Für Kant ist die Frage nicht mehr, *daß* rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft überhaupt möglich ist. Daran hat er nie gezweifelt. Das setzte er als durch seine Vorgänger genügend [33:] begründet voraus, und die mathematische Naturwissenschaft war ihm hierfür Richtschnur. Wichtiger war für Kant – und die ganze klassische bürgerliche deutsche Philosophie – die Frage, *wie* rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft unter den Bedingungen der Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung möglich ist. Kants Bemühungen sind deshalb darauf gerichtet, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft optimistisch zu deuten, den dem kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsmechanismus ausgelieferten Menschen harmonisch in seine natürliche und gesellschaftliche Umwelt einzubeziehen.¹⁷

Fichte und Hegel werden Kant in diesem Vorhaben folgen. Fichte wird unter dem unmittelbaren Eindruck der Französischen Revolution diesen Optimismus in seiner Wissenschaftslehre umfassend, uneingeschränkt und auch rücksichtslos philosophisch zu begründen versuchen. Und er wird zugleich die Harmonie des Menschen durch die Wissenschaftslehre erzwingen wollen. Hegel, der in seine Philosophie bereits die Erfahrung des Thermidors und seiner Folgen einbringt, wird diesen Optimismus zwar beibehalten und zu bewahren sich anschicken, dieser wird sich jedoch bei ihm mit der Erkenntnis mischen, daß die Faktizität der bürgerlichen Gesellschaft der Harmonie des Menschen entgegensteht. In diesem Zusammenhang wird Hegel darauf hinweisen, daß bei der Diskussion um die Verwirklichung des Anspruchs der Vernunft innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nicht vom Eigentum abstrahiert werden darf. So dämmert in Hegels Philosophie die Einsicht herauf, daß der Anspruch der Vernunft durch die Wirklichkeit der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung um seine Verwirklichung gebracht wird. Die letzten beiden Worte in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen*

¹⁷ Dieses Problem stand von Anfang an vor der klassischen bürgerlichen Philosophie. Es stellte sich jedoch durch den Skeptizismus des englischen Empirismus in verstärktem Maße der philosophischen Reflexion.

Wissenschaften lauten nicht zufällig „erzeugt“ und „genießt“¹⁸ – *erzeugt*, das heißt: der Mensch ist kraft seiner Vernunft befähigt, Natur und Gesellschaft rational zu beherrschen; *genießt*, das heißt: diese Fähigkeit auf rationale Herrschaft über Natur und Gesellschaft setzt zwar Freiheit als [34:] Fakt voraus, diese kann aber in der bürgerlichen Gesellschaft als Zustand nicht garantiert werden und erscheint insofern nur in der Idee als wirklich. Die Vernunft wird zwar als *aktive* Vernunft gesetzt, jedoch im Hinblick auf die Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Welt und ihrer Auswirkungen auf den Menschen mit dem Zusatz versehen, auch „beobachtende Vernunft“¹⁹ zu sein.

Damit ist die Schranke der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie umschrieben, durch deren Durchbrechung sie zugleich zur theoretischen Quelle des Marxismus werden konnte. Der Anspruch der Vernunft kann uneingeschränkt nur dann verwirklicht werden, wenn die Vernunft von dem Zusatz, auch „beobachtende Vernunft“ zu sein, befreit wird – nämlich durch Beseitigung jener gesellschaftlichen Bedingungen, die sie zur Beschränkung zwingen: durch Beseitigung der bürgerlichen Gesellschaft.

1968

¹⁸ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Berlin 1966, § 577.

¹⁹ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 551.

Größe und Grenzen der Philosophie Immanuel Kants*

Die Philosophie Kants zeichnet sich durch folgende Wesensmerkmale aus:

1. Kant geht von der Naturwissenschaft der Zeit aus und versucht, ihre Ergebnisse und Errungenschaften philosophisch zu verallgemeinern. In diesem Bemühen kommt er zu bleibenden Einsichten (entwicklungsgeschichtliche Theorie von der Entstehung des Planetensystems, Idee vom Kampf entgegengesetzter Kräfte, Einsicht in die Bedeutung der negativen Größen, Herausarbeitung des relativen Charakters der Ruhe und Bewegung), die seinen Namen unauslöschlich in die Wissenschaftsgeschichte eingetragen haben.
2. Die Kantsche Philosophie gehört zu den großen Gestalten der Geschichte der Dialektik. Sie inauguriert jenen Fortschritt der Philosophie, der über Fichte und Schelling zu Hegel, das heißt zur Ausarbeitung der idealistischen Dialektik innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie führt.
3. Die Kantsche Philosophie ist ein Höhepunkt des klassischen bürgerlichen Humanismus in Deutschland. In ihr werden Gedanken antizipiert. (Idee vom ewigen Frieden, Lehre vom beständigen Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Besseren), die auf eine höhere Stufe der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hinweisen.
4. Kant entwickelt eine im Prinzip agnostizistische Erkenntnistheorie, das heißt, er lehrt, daß die objektive Realität ihrer Natur nach, als Ding an sich, nicht zu erkennen sei.
5. Auf der Grundlage seiner agnostizistischen Erkenntnistheorie kommt Kant zu dem Schluß, daß die Welt nur [36:] insoweit erkannt werden kann, als unser Erkenntnisvermögen (unser Verstand) in der Lage ist, das Chaos der gegebenen Sinneseindrücke mit Hilfe der reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und der reinen Formen des Verstandes (Kategorien) zu ordnen, das heißt zu der subjektiv-idealistischen Ansicht, daß in letzter Instanz der menschliche Verstand der objektiven Realität die Gesetze vorschreibt.

Das eigentlich Bleibende der Philosophie Kants besteht in den ersten drei der genannten wesentlichen Merkmale. Die Kantsche Philosophie birgt neben ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im engeren Sinne und ungeachtet ihres metaphysischen (undialektischen) Gesamtcharakters hervorragende dialektische Einsichten. In der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* wendet Kant den Entwicklungsgedanken auf die Entstehung des Planetensystems an und erklärt dessen Herausbildung und Bewegung aus dem Widerstreit entgegengesetzter materieller Kräfte. Die materielle Welt wird, so stellt er fest: „ganz offenbar bloß durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten“.¹ Im *Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, führt Kant die dialektischen Gedanken der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* weiter, indem er die Realentgegensetzung zu einem allgemeinen Prinzip des gesamten Geschehens erklärt. In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* wird das Prinzip der Realentgegensetzung auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ausgedehnt: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen ist, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursachen einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“²

In der *Kritik der reinen Vernunft* arbeitet Kant eine Reihe von dialektischen Bestimmungen des Erkenntnisprozesses im Zusammenhang mit den Problemen Einheit und Vielheit (Mannigfaltigkeit), Endlichkeit und Unendlichkeit [37:] (Antinomienlehre), Teil und Ganzes (Ideenlehre) heraus und

* Größe und Grenzen der Philosophie Immanuel Kants Zuerst veröffentlicht in: Von Cusanus bis Marx, Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten, hrsg. von R. O. Gropp und F. Fiedler, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig 1965, S. 78 ff. (gekürzt).

¹ I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956 ff., Bd. 1, S. 812 f.

² Ebenda, Bd. 6, S. 37.

bezeichnet den Widerspruch als notwendige Bestimmung der Vernunft (Erkenntnis). In der *Kritik der Urteilskraft* liefert er als einer der ersten in der Geschichte der Philosophie eine dialektische Verfassung des Organismusproblems.

Mit diesen dialektischen Einsichten wird Kant zum Wegbereiter der Überwindung der metaphysischen (undialektischen) Methode und der Herausbildung der idealistischen Dialektik innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.

So positiv und befruchtend Kant mit den dialektischen Einsichten seiner Philosophie gewirkt hat, so negativ waren die Ausstrahlungen seiner im Prinzip agnostizistischen und subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie auf den späteren philosophischen Fortgang. Kant entwickelt in der *Kritik der reinen Vernunft* die Ansicht, daß die Dinge nicht erkannt werden können, wie sie an sich selber sind, sondern nur als Erscheinungen und daß der Zusammenhang, die Ordnung (Einheit) zwischen den einzelnen Dingen (Mannigfaltigkeit) nicht objektiv-real ist, sondern durch das Bewußtsein mit Hilfe der reinen Anschauungs- (Raum und Zeit) und Verstandesformen (Kategorien) herausgestellt wird. Die spätbürgerliche und imperialistische Philosophie vom Neukantianismus über den Empiriokritizismus bis zum Neupositivismus nimmt gerade die agnostizistischen und subjektiv-idealistischen Elemente der Erkenntnistheorie Kants auf, bildet sie weiter und kultiviert sie.

Indem Kant dergestalt die objektive Realität dualistisch in zwei Welten teilt, das heißt zwei Seinsphären, die Sphäre der (unerkennbaren) Dinge an sich und die Sphäre der (erkennbaren) Erscheinungen, konstruiert, verleiht er seiner Philosophie insgesamt einen widerspruchsvollen und kompromißhaften Charakter, insbesondere im Hinblick auf die Grundfrage der Philosophie. „Der Grundzug der Kantschen Philosophie ist die Aussöhnung des Materialismus mit dem Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden, [38:] eine Verknüpfung verschiedenartiger, einander widersprechender philosophischer Richtungen zu einem System“, resümierte Lenin.³

Analog der Zweiteilung der objektiven Realität in der theoretischen Philosophie zerlegt Kant in seiner *praktischen Philosophie* auch den Menschen in zwei Wesen: als empirisches Wesen oder Sinnenwesen unterliegt der Mensch der strengen Naturnotwendigkeit, als intelligibles oder geistiges Wesen ist er der Freiheit teilhaftig. Auf diese Weise glaubt Kant, das Grundproblem seines Denkens, der Freiheit neben der Naturnotwendigkeit Raum zu schaffen, gelöst zu haben. In der Tat gelingt es ihm, eine dem deutschen Bürgertum seiner Zeit adäquate Freiheitslehre zu entwickeln. „Die charakteristische Form, die der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland annahm, finden wir bei Kant ..., (der) die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeoisie zu *reinen* Selbstbestimmungen des ‚freien Willens‘, des Willens an und für sich“ macht.⁴ Kant, beeinflusst von der französischen Aufklärung (Rousseau) und in Übereinstimmung mit der gesamten europäischen Aufklärungsbewegung, beantwortet in seiner praktischen Philosophie die Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? betont humanistisch und ohne jede Einschränkung bejahend, sieht mithin die Realisierung der von ihm ausgesprochenen bürgerlichen Forderungen nicht in veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern lediglich im geistigen Fortschritt. Die von ihm vertretenen und im Sinne der aufstrebenden Bourgeoisie theoretisch gerechtfertigten und begründeten Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit, der menschlichen Würde, des ewigen Friedens usw. erscheinen im Rahmen seiner Philosophie als vom Menschengeschlecht zwar ständig anzustrebende, aber nie ganz zu verwirklichende Ziele. Sie sind Forderungen im Sinne von abstrakten Postulaten.

Was Kant im Beschluß der *Metaphysischen Anfangs-[39:]gründe der Rechtslehre* von der Idee des ewigen Friedens sagt, gilt für alle anderen in seiner Philosophie erhobenen progressiven Forderungen des Bürgertums: „Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein ... Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir ... so handeln,

³ W. I. Lenin, Werke, Berlin 1961 ff., Bd. 14, S. 195.

⁴ Marx/Engels, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 3, S. 178.

als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist ... um ihn herbeizuführen ... Und, wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der *Maxime*, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrügerisch anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und, sich seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen zu sehen. – Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand ..., (der) durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.“⁵

Es erhellt, daß Kant die von ihm in seiner praktischen Philosophie vertretenen progressiven bürgerlichen Ideen als unabdingbare humanistische Forderungen der Existenz und des weiteren Fortschritts des gesamten Menschengeschlechts hinstellt, ihre Verwirklichung jedoch in die ferne Zukunft rückt. Wenn dergestalt der praktischen Philosophie Kants eine gewisse Skepsis nicht abgesprochen werden kann, so hat sich ihr zukunftssträchtiger humanistischer Optimismus in letzter Instanz doch als stärker erwiesen. Die von ihm am Schluß des *Achten Satzes* der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [40:] ausgesprochene Hoffnung, „daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde“⁶, ist, von der revolutionären Arbeiterklasse übernommen, im Begriff, in Gestalt des Sozialismus und Kommunismus historische Wirklichkeit zu werden.

1965

⁵ I. Kant, a. a. O., Bd. 4, S. 478 f.

⁶ Ebenda, Bd. 6, S. 47.

Johann Gottlieb Fichte – einige Aspekte der Interpretation seiner Philosophie*

I

Die Herausbildung und Entwicklung der Philosophie Fichtes vollzieht sich unter dem unmittelbaren Eindruck der klassischen bürgerlichen Revolution in ihrem akuten Stadium. Innerhalb der Bewegung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist Fichtes Philosophie, der er den Namen „Wissenschaftslehre“ gibt, diejenige, die, wie Martial Guérout bemerkt, „der Revolution als *geschichtlicher Tatsache* ausgesetzt war“.¹ Dieser Bemerkung muß allerdings hinzugefügt werden, daß sich Fichte der Beziehungen seiner Philosophie zur Französischen Revolution auch bewußt war. Das Wissen darum ist das tragende Motiv seines Denkens – zumindest bis zur Jahrhundertwende.

Aber auch danach bleibt Fichte dem „reichen Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert“, wie er 1793 die Französische Revolution nennt, verpflichtet.² Ein Hörer von Fichtes letzten Vorlesungen an der Berliner Universität berichtet: „Die Grundidee Fichtes in seinen Vorlesungen war, zu demonstrieren, daß Napoleon, durch Unterdrückung des in der Französischen Revolution errungenen Gedankens der Freiheit, die Welt um dieses hohe Gut betrogen habe ... Er erkennt der Französischen Revolution eine welthistorische und, was noch mehr sagen will, eine *sittliche* Berechtigung zu; daß Napoleon die Sache der Revolution *verraten*, erklärt er für seine schwerste Schuld.“³

An diesem Zeugnis müssen zwei Aspekte hervorgehoben werden. Einmal unterstreicht es die Kontinuität und die Konsequenz in den Fichteschen Bemühungen, das historische Grundereignis der Epoche auf den Begriff zu bringen. [42:] Zum anderen macht es deutlich, daß Fichte weder den Thermidor noch die nachthermidorianische Entwicklung in Frankreich historisch einzuordnen wußte. Der Satz: „... daß Napoleon die Sache der Revolution *verraten*, erklärt er für seine schwerste Schuld“ verweist darauf. Als Urteil verbleibt dieser Satz im Bereich moralischer *Verurteilung*. Ein Vergleich Fichtes mit Hegel macht das offenkundig.

Die sicher etwas übertriebene Feststellung Jean Hyppolites, daß für Hegel der Thermidor „die große metaphysische Erfahrung“ darstelle⁴, erhellt im Prinzip richtig den Tatbestand, daß Hegel zum Unterschied von Fichte den Thermidor und die nachthermidorianische Entwicklung als notwendiges Moment der Französischen Revolution selber begriff.⁵ Die bürgerliche Gesellschaft trat mit dem Thermidor in die Periode ihrer ungehemmten Entfaltung ein. Davon hatte Hegel ziemlich früh eine Ahnung, die sich im Laufe der Zeit immer mehr zur Erkenntnis verdichtete, während Fichte die Bedeutung dieses Prozesses verschlossen blieb.⁶ Dennoch vollzog sich Fichtes ursprüngliches Denken im Einklang mit dem historischen Prozeß. Das muß festgehalten werden. Denn es war die Geschichte, die Fichte dazu trieb, mit Kant über Kant hinauszugehen.

II

Davon ist auszugehen, wenn das Werk und Wirken Johann Gottlieb Fichtes historisch eingeschätzt werden soll. Allein, ein solches Unternehmen wird bald auf Schwierigkeiten stoßen. Abgesehen davon, daß bis heute noch keine vollständige zuverlässige Ausgabe der Werke, des Nachlasses und Briefwechsels des Philosophen existiert⁷ und seine Biographie Lücken aufweist, bietet die überkommene bürgerliche Literatur, was ihre Ergebnisse angeht, ein geradezu chaotisches Bild. Darf man ihr glauben, dann war Fichte so ziemlich alles: Revolutionär und Reaktionär, Jakobiner und Dunkelmann,

* Zuerst veröffentlicht in: *Forschen und Wirken*, Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1960, Bd. 1, S. 41 ff. (erweitert).

¹ M. Guérout, in: *Revue philosophique*, Jg. 1940, Sondernummer: *La révolution 1789 et la pensée moderne*, S. 99.

² J. G. Fichte, *Werke*, Bd. 6, S. 39.

³ J. G. Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, hrsg. von H. Schutz, Leipzig 1923, S. 249 f.

⁴ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, S. 76.

⁵ Marx/Engels, *Werke*, Berlin 1956 ff., Bd. 2, S. 130.

⁶ M. Buhr, *Der Übergang von Fichte zu Hegel*. Siehe in diesem Band S. 58-78.

⁷ Neuerdings: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

Kosmopolit und preu-[43:]ßisch-deutscher Chauvinist, Vertreter eines extremen Liberalismus und sogenannten Staatssozialismus, überstiegener subjektiver Idealist, Irrationalist, Mystiker, dann wieder objektiver Idealist, Rationalist, Atheist, Pantheist – es gibt kein philosophisches oder politisches Schlagwort, das nicht auf Fichte Anwendung gefunden hätte. So viele Bücher es über Fichte gibt, so viele Meinungen und Vorurteile waren und sind über, für oder gegen ihn im Schwange.

Freilich, Fichtes Philosophie hat ihre Schwierigkeiten, und die *Persönlichkeit* Fichtes kaum weniger. Es ist nicht leicht, von dem *Denker* Fichte ein richtiges Bild zu entwerfen; der *Mensch* Fichte muß mit berücksichtigt werden. Denn die philosophische Reflexion wird hier von der Persönlichkeit wesentlich getragen: ein Sachverhalt, der in der Geschichte der vormarxistischen Philosophie nicht allzuoft anzutreffen ist. Immer schwingt in Fichtes Denken, auch dort, wo es sich auf der Höhe der Abstraktion befindet, sich anscheinend in einem Reich reiner Gedanken bewegt, der Charakter, das aus dem Mund Fichtes sprechende revolutionäre Zeitalter mit. Heinrich Heine gestand, er verzweifelte fast, „von der Bedeutung dieses Mannes einen richtigen Begriff geben zu können. Bei Kant hatten wir nur ein Buch zu betrachten. Hier aber kommt außer dem Buche auch ein Mann in Betrachtung, in diesem Manne sind Gedanke und Gesinnung eins, und in solcher großartigen Einheit wirken sie auf die Mitwelt. Wir haben daher nicht bloß eine Philosophie zu erörtern, sondern auch einen Charakter, durch den sie gleichsam bedingt wird.“⁸

In der Tat: Fichte gehört zu den ganz wenigen deutschen bürgerlichen Ideologen am Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, für die Gedanke und Gesinnung, Denken und Handeln eins waren. Nicht in bloßer Reflexion, sondern im durch das Denken vermittelten, vom Denken her bestimmten Handeln sieht Fichte Aufgabe und Sendung seiner selbst und jedes vernunftbegabten Wesens. „Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind“ – so lautet seine erste Maxime, der er zeit seines Lebens die Treue halten wird und deren Kenntnis die [44:] Voraussetzung für das Verständnis von Fichtes Werk und Wirken ist. Noch 1812 wird er in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie* (Transzendente Logik) als Wesen und Aufgabe der Philosophie nicht die „trockne Spekulation“, sondern die Einwirkung auf die Welt vorstellen. „Die Philosophie ist nicht trockne Spekulation, und Kramen in leeren Formeln, ... sondern sie ist eine Umschaltung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wurzel: die Einsetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit.“⁹

Gewiß, die Beziehungen werden hier idealistisch verkehrt. Der eigentliche Ausgangspunkt wird als Folge gesetzt, der Geist zum Schöpfer „einer neuen Welt“ gemacht. Allein das Grundmotiv von Fichtes Denken, sich mit der gegebenen Wirklichkeit nicht abzufinden, auf sie umgestaltend einzuwirken, ist auch in der letzten Schaffensperiode gegenwärtig. Bereits 1790 schrieb Fichte an seine Braut: „Den Stand des Gelehrten kenne ich; ich habe da wenig neue Entdeckungen zu machen. Ich selbst habe zu einem Gelehrten von *métier* so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht bloß *denken*. Ich will *handeln* ... Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner Selbst, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich tue, je glücklicher scheine ich mir.“¹⁰ Zwischen diesem Bekenntnis und der Feststellung über Wesen und Aufgabe der Philosophie von 1812 ist im philosophischen Impetus Fichtes eigentlich kein Unterschied vorhanden, der 1790 angeschlagene Ton bleibt erhalten.

Der Widerspruch zwischen Fichtes ehrlichem Wollen, nämlich mit Hilfe *seiner* Philosophie zu verändern, und den von ihm ersonnenen unzureichenden philosophischen Prinzipien als Ausgangspunkt dieses Veränderns ist offensichtlich. Er gehört zweifellos zu den Schwierigkeiten, die einer zuverlässigen Bewertung der Fichteschen Philosophie entgegenstehen. Aber er ist eine Tatsache. Mit ihm muß man fertig werden, was der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung nie recht gelungen ist. Die ideologischen [45:] Prämissen ihrer philosophiehistorischen Methodik ließen es nicht zu, diesen Widerspruch in seiner ganzen Tragweite für die Interpretation der Fichteschen Philosophie zu erfassen.

Dieser Widerspruch weist darüber hinaus auf die wirklichen Prämissen jeder adäquaten Einschätzung der Fichteschen Philosophie hin: auf Fichtes anfängliche Entwicklung und sein Verhältnis zur

⁸ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, (Reclam), Leipzig (o. J.), S. 176.

⁹ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Leipzig (o. J.), Bd. 9, S. 399 f.

¹⁰ J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Berlin 1925, Bd. 1, S. 62 f.

Französischen Revolution – damit auf seine beiden rechtsphilosophisch-politischen Jugendschriften, die *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* und den *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*.

III

Das Grunderlebnis Fichtes und seiner Generation ist die Französische Revolution. Daß zwischen ihr und den vielfältigen und unterschiedlichen ideologischen Strömungen der Zeit in Deutschland, im Guten wie im Schlechten, ein Zusammenhang besteht, ist oft hervorgehoben worden. Marx und Engels haben wiederholt darauf hingewiesen, daß die Berücksichtigung der Beziehungen zwischen der revolutionären Umwälzung in Frankreich und der ideologischen Bewegung in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts eine unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis und die Erklärung der ideologischen Erscheinungsformen dieser Zeit, insbesondere der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und Literatur, ist.¹¹ Tatsächlich wird für die deutschen Ideologen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Französische Revolution in steigendem Maße zum Prüfstein. Die Bedeutung der deutschen Denker dieser Periode läßt sich daran messen, inwieweit die revolutionären Klassenkämpfe in Frankreich und ihre Ausstrahlungen nach Deutschland im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen. Ihr Leben und Wirken ist weitgehend bestimmt durch die Einmaligkeit des geschichtlichen Augenblicks, der eine alte [46:] Welt aus den Angeln hob und einer neuen seinen Stempel aufzudrücken begann.

Innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist das Werk Johann Gottlieb Fichtes am unmittelbarsten und nachhaltigsten vom Gang des revolutionären Ereignisses in Frankreich und seiner Folgen beeinflusst. Fichtes Entwicklung, zumindest bis 1800, steht ganz im Bann der akuten Klassenkämpfe jenseits des Rheins. Schon rein äußerlich ist Fichte in der vordersten Front derjenigen deutschen Denker im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts zu finden, die am entschiedensten für die revolutionäre Umwälzung in Frankreich Stellung beziehen. Seine ersten Schriften¹² sind gedankliche Durchdringung des Problems der Revolution, wie es sich ihm als deutschem Ideologen der kleinbürgerlichen Schichten in der Epoche der klassischen bürgerlichen Revolution darstellt, zugleich aber offene Bekenntnisse, leidenschaftliche und mutige Parteinahmen für die Revolution in Frankreich und die Rechtmäßigkeit einer Staatsumwälzung überhaupt.

Obwohl die Bedeutung der Französischen Revolution für Fichtes Schaffen, durch zahlreiche Selbstzeugnisse und Tatsachen¹³ unterstrichen, auf der Hand liegt, findet man in der Literatur kaum etwas darüber.¹⁴ Auch die größeren, speziell die Entwicklung von Fichtes ursprünglicher Staats- und Rechtsphilosophie behandelnden Werke von R. Strecker, A. Metzger, N. Wallner und G. A. Walz, also jenes Abschnittes von Fichtes Lehre, in dem die Beziehungen seines Schaffens zur Französischen Revolution am offenkundigsten sind, erschöpfen sich in allgemeinen Hinweisen auf seine Begeisterung für die Revolution und notieren diesen Sachverhalt nur in biographischer Hinsicht. Dabei ist es nicht bloß so, daß die Fichtesche Philosophie die revolutionsschwangere Luft der Epoche atmet, den politischen Tatendrang der Zeit widerspiegelt und zum philosophischen Prinzip erhebt – nein, die Beziehungen der Philosophie Fichtes zur Französischen Revolution gehen tiefer, sind konkreter und betreffen einen ganz be-[47:]stimmten Abschnitt der Revolution: den der revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner.

Diese Beziehungen, die die Nachwelt meist nicht sah oder nicht sehen wollte, obwohl ihre Kenntnis für eine richtige Interpretation des Werkes Fichtes unabdingbar ist, erblickten seine Zeitgenossen dagegen ziemlich eindeutig. Benjamin Constant – bei weitem nicht der einzige – bemerkt in seinen Tagebuchaufzeichnungen über die deutsche Kultur, daß Fichte im *Geschlossenen Handelsstaat* (1800!) Prinzipien entwickelte, die sich in vielem mit der Wirtschafts- und Sozialpolitik Robespierres

¹¹ Marx/Engels, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 1, S. 79 f., S. 492; Bd. 2, S. 567; Bd. 3, S. 176 ff. u. a.

¹² Von dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792) hier abgesehen.

¹³ Die Tatsachen fast vollständig bei X. Leon, *Fichte et son temps*, 3 Bände, Paris 1922, 1924 und 1927.

¹⁴ Mit wenigen Ausnahmen: X. Leon, a. a. O., Bd. 1, S. 176-205; A. Stern, *Der Einfluß der Französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, Stuttgart 1928, S. 172 ff., neuerdings: J. Droz, *L'Allemagne et la Revolution française*, Paris 1949, S. 260 ff.

deckten.¹⁵ Sicher ist das in der Absicht geschrieben, Fichte zu verunglimpfen. Aber Beziehungen, Berührungspunkte zwischen Fichte und Robespierre (den Jakobinern) sind in der Tat nicht nur im *Geschlossenen Handelsstaat* gegeben, sondern bei Fichte von Anfang an vorhanden: im *Beitrag*, bei der rechtlichen Begründung revolutionärer Gewalt gegenüber konterrevolutionären Bestrebungen, und dann im *Naturrecht* von 1796/97, bei der Formulierung des Rechts auf Revolution und in den sozialen Fragen gewidmeten Abschnitten des Werkes. Von hier aus gehen sie als konstitutive Bestandteile auch in Fichtes theoretische Philosophie, die Wissenschaftslehre, ein und bestimmen ihre weitere Entwicklung.

Das Ausgeführte bedarf der Präzisierung. Denn der Zusammenhang der klassischen deutschen Philosophie mit der Französischen Revolution ist, so ausgedrückt, nur das generell Gemeinsame. Die Reaktionen der einzelnen bürgerlichen klassischen deutschen Denker auf die revolutionäre Umwälzung jenseits des Rheins waren durchaus verschieden. Auch hat es ja *die* Französische Revolution niemals gegeben, ebensowenig wie *die* klassische deutsche Philosophie. Die Französische Revolution war, wie jedes historische Ereignis, eine *komplexe* Erscheinung, und ihre Ausstrahlungen und Auswirkungen auf andere Nationen und Länder, auf einzelne Denker und ganze gesellschaftliche Schichten waren nicht weniger komplex. Die Französische Revolution kennt ihre Etappen, Stufen, Entwick-[48:]lungsphasen, die wesentlich bestimmt werden durch die jeweils zur Herrschaft gelangte Klasse (besser: Klassenfraktion oder Klassenteilströmung) und ihre gesellschaftlichen Bündnispartner oder ihre Antipoden.

Die neuere marxistische Revolutionsgeschichtsschreibung hat auf die Tatsache der Komplexität und die daraus resultierenden Verästelungen des Revolutionsgeschehens nachdrücklich hingewiesen.¹⁶ Wir denken etwa – um nur die wichtigsten herauszugreifen – an die hervorragenden Studien und Abhandlungen von Georges Lefebvre und Albert Soboul von französischer, Walter Markov von deutscher und – nicht zuletzt, obwohl schon einige Jahre zurückliegend – J. M. Sacher und E. W. Tarlé von sowjetischer Seite. Sie alle förderten – für das Thema Fichte besonders aufschlußreiches – Material zur Phase der revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner bzw. dem „einmaligen Gebilde ‚Jakobinerstaat‘, das heißt der Synthese von bürgerlicher Revolutionsregierung und bäuerlich-plebejischer Volksbewegung“¹⁷, das für eine richtige Einschätzung der Französischen Revolution und auch für die Beurteilung mit der Revolution im Zusammenhang stehender ideologischer Strömungen außerhalb Frankreichs allergrößte Bedeutung hat. Die Philosophiegeschichtsschreibung ist verpflichtet, diese Ergebnisse bei ihren Forschungen zu berücksichtigen und für sie fruchtbar zu machen. Die Pauschalbetrachtungen und Pauschalabhandlungen, in denen *der* Einfluß *der* Französischen Revolution auf *das* deutsche Geistesleben untersucht werden, wirken angesichts der Tatsache, daß die neuere Revolutionsgeschichtsschreibung inzwischen ein historisch-materialistisch fundiertes Bild der Französischen Revolution als komplexer Erscheinung gezeichnet hat, anachronistisch.¹⁸

Hinsichtlich der Einflüsse auf Deutschland bedeutet das, daß die etwa Anfang 1793 in bezug auf die Revolution einsetzende schärfere Differenzierung der verschiedenen ideologischen Strömungen, die eng mit der Dynamik des revolutionären Geschehens in Frankreich verknüpft ist, [49:] konkret untersucht werden muß. Das Ergebnis dieses Differenzierungsprozesses war natürlich nicht, wie Joachim Streisand in diesem Zusammenhang richtig hervorhebt, „ein schematisches Abbild der

¹⁵ Reise durch die deutsche Kultur, hrsg. von F. Schwarz, Potsdam 1919, S. 52 f.: „Ein Tor, wer mit der besten Absicht von der Welt wieder bei Robespierre anfangen wollte, falls er ans Ruder käme.“ Ähnlich Körner an Schiller (29. Dezember 1800): „Indessen wird diese politische Ketzerei“ (Der geschlossene Handelsstaat - M. B.) „wenig schaden. Solche Einschränkungen, als er vorschlägt, könnten allenfalls unter Robespierres Schreckenssystem gewagt werden.“

¹⁶ Eine Zusammenstellung und kritische Einschätzung der neueren Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution bringt W. Markov in der Vorbemerkung zu dem von ihm besorgten Sammelband: Jakobiner und Sansculotten, Berlin 1956, S. VII-XXXIX.

¹⁷ W. Markov, Revolutionsregierung und Volksbewegung in Frankreich 1793 bis 1794; in: Wissenschaftliche Annalen, 6. Jg., August 1957, S. 505.

¹⁸ Obwohl selbst solche Darstellungen in der deutschen Literatur geradezu Seltenheitswert besitzen. A. Stern (a. a. O.) bildet eine Ausnahme, bringt aber zugleich das schlechte Gewissen der bürgerlichen deutschen Literatur- und Philosophiegeschichtsschreibung zu dieser Periode des deutschen Geisteslebens (der deutschen Geschichte!) zum Ausdruck. Neuerdings: B. Willms, Die totale Freiheit, Fichtes politische Philosophie, Köln und Opladen 1967.

Klassenfronten, wie sie in Frankreich bestanden“. Man darf hier nichts vereinfachen und muß beachten, daß „im zurückgebliebenen Deutschland ... die Auseinandersetzungen oft in mehr oder minder theoretisch-abstrakter Form, ja ideologischer Verhüllung geführt (wurden)“.¹⁹ Ungeachtet dessen ist dieser Differenzierungsprozeß immer in Verbindung mit der Weiterentwicklung der Revolution in Frankreich zu sehen. Er läuft zwar nicht zeitlich, aber doch sachlich der Aufspaltung der französischen Bourgeoisie, die ihren sichtbarsten Ausdruck im Übergehen der Staatsmacht in die Hände einer jeweils anderen Fraktion des Bürgertums am 10. August 1792 und 2. Juni 1793 findet, mehr oder weniger parallel, wobei Deutschlands rückständige politische und soziale Bedingungen die freie ideologische Entfaltung freilich hemmen.

IV

Fichtes Verhältnis zur Französischen Revolution bezog sich, wie bereits festgestellt, auf die letzte Phase der Revolution, die revolutionär-demokratische Diktatur der Jakobiner. Ein Tatbestand übrigens, der den Zeitgenossen klar war²⁰, auch von einer anderen Seite her: dem unmittelbaren öffentlichen Eintreten Fichtes für die Revolution. Fichte sah noch 1791 in der Französischen Revolution eine Bewegung, die den breiten Volksmassen kaum Nutzen bringe und eben daher wenig zweckvoll sei, und richtete seine ganze Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage des Volkes, freilich durch Reformen von oben. Das ging so weit, daß er die Religionsedikte unter Friedeich Wilhelm II. verteidigte, wie mehrere Nachlaßstücke beweisen.²¹ Ende 1792 und Anfang 1793 tritt in dieser Hinsicht ein Wandel ein, wird Fichte zu einem enthusiastischen Verteidiger der Revolution. Über diesen Umschwung in Fichte's Haltung zur Französischen Revolution ist in der Literatur, soweit darauf überhaupt eingegangen wurde, viel orakelt worden. Der um die Fichte-Forschung verdienstvolle Xavier Léon liefert u. E. den Schlüssel für eine richtige Erklärung dieses Sachverhalts, indem er darauf hinweist, daß Fichte erst in dem Augenblick seine Stimme für die Revolution erhebt, als sich diese immer mehr mit demokratischem Inhalt zu füllen begann – präzisierend möchten wir hinzufügen: ... als die revolutionären kleinbürgerlichen Schichten im Jakobinerstaat – wenigstens vorübergehend – zum Zuge kamen.

Allerdings muß einem Irrtum vorgebeugt werden. Wenn hier von einer Beziehung Fichtes zur revolutionär-demokratischen Diktatur der Jakobiner gesprochen wird, so kann das niemals bedeuten, daß Fichte selbst jemals Jakobiner gewesen wäre. Es gibt Übereinstimmung zwischen bestimmten Theoremen von Fichte und den jakobinischen Führern. Insofern ist es gerechtfertigt, von „Jakobinischem“²² in Fichtes Philosophie zu sprechen, niemals aber vom *Jakobiner* Fichte – schon deshalb nicht, weil es sich weder bei Fichte noch bei all den anderen Wortführern des sogenannten „Jakobinertums“ außerhalb Frankreichs um „Jakobiner *mit* dem Volke“²³ gehandelt hat, insofern ihnen allen „das unentbehrliche Korrelat des Sansculotten fehlt“.²⁴

Die Französische Revolution ist für Fichte nicht nur in der praktischen Philosophie im engeren Sinne bis 1800 das Grundproblem, sondern ebenso in der theoretischen. Denn die *Zurückforderung* und der *Beitrag* sind keine bloßen politischen Gelegenheitsschriften des mit Begeisterung für die Revolution erfüllten, zum akademischen Proletariat seiner Zeit gehörenden jugendlichen Fichte, wie das immer wieder behauptet worden ist. Im Gegenteil. Die Gedankengänge dieser Schriften beinhalten die rechtsphilosophisch-politische Grundüberzeugung des jungen Philosophen und bilden als solche die Basis seines philosophischen Systems. Fichtes Einstellung zur Französischen Revolution ist der

¹⁹ J. Streisand, Deutschland von 1789 bis 1815, Berlin 1959, S. 49.

²⁰ Vgl. z. B. die Einschätzung Fichtes durch die Zeitschrift: Eudämonia oder deutsches Volksglück, Frankfurt (Main), Jg. 1796, Bd. 2 und 3.

²¹ J. G. Fichte, Politische Fragmente, hrsg. von R. Strecker, Leipzig 1925, S. 118 ff.

²² M. Buhr, Jakobinisches in Fichtes ursprünglicher Rechtsphilosophie; in: Maximilien Robespierre 17 58 bis 1794, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag, in Verbindung mit G. Lefebvre, hrsg. von W. Markov, Berlin 1958 (Sonderausgabe), S. 531 u. 541 ff.

²³ W. I. Lenin, Die Konterrevolution geht zum Angriff über, Jakobiner ohne Volk; in: Werke, Bd. 24, S. 537: „Die historische Größe der wahren ‚Jakobiner‘, der Jakobiner von 1793, bestand darin, daß sie ‚Jakobiner *mit* dem Volke‘ waren, mit der revolutionären *Mehrheit* des Volkes, den *revolutionären* fortschrittlichen Klassen *ihrer* Zeit.“

²⁴ Deutsche Literaturzeitung, Jg. 79, Heft 10, Oktober 1958, Spalte 894 (W. Markov).

Schlüssel einer richtigen Ein-[51:]schätzung auch der „Wissenschaftslehre“. Schon rein zeitlich bleibt Fichtes konsequentes Eintreten für die Revolution nicht nur auf die Jahre 1792 und 1793 beschränkt. Abgesehen davon, daß er ungeachtet aller damals schon einsetzenden Anfeindungen und Verleumdungen 1795 (seit 1794 war er Professor in Jena) den *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* in „zweiter um nichts veränderter Auflage“ erscheinen läßt, sind seine Vorlesungen an der Universität, die er geschickt zu einem indirekten Bekenntnis für die Revolution in Frankreich zu gestalten versteht, vom revolutionären Geist der Epoche getragen. Aus der Fülle der Dokumente, die Fichtes revolutionsfreundliche Gesinnung an der Jenenser Universität belegen, sei eine Tagebuchaufzeichnung angeführt. Der Fichte freundschaftlich gesinnte Forberg vermerkt 1794: „An Fichte wird geglaubt, wie niemals an Reinhold geglaubt worden ist ... Ich und Nicht-Ich sind jetzt das Symbol der Philosophen von gestern, wie es ehemals Stoff und Form waren. An der Rechtmäßigkeit, Verträge einseitig aufzuheben, wird ebensowenig mehr gezweifelt als ehemals an der Mannigfaltigkeit des Stoffes. Die bessern Köpfe disputieren jetzt nur noch darüber untereinander, wie man jene Lehre auf die bestehenden Verhältnisse der Staaten am verwirrendsten anzuwenden habe ... Fichte ist wirklich gesonnen, durch seine Philosophie auf die Welt zu wirken. Der Hang zu unruhiger Tätigkeit, der in der Brust jedes edlen Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt, damit er zu seiner Zeit Früchte bringe. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln! Handeln! die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, daß die Majorität der Jünglinge, die dies zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehen dürfte.“²⁵

Gerade daß Fichte für die Revolution während der Lehrveranstaltungen an der Universität eintrat, wenn auch unter dem Druck der Gegebenheiten verschlüsselt, brachte ihm bald Schwierigkeiten und war der eigentliche Grund [52:] für seinen später von der kursächsischen Reaktion erzwungenen Weggang aus Jena. Der sogenannte Atheismusstreit war für sie nur der längst gesuchte Anlaß, endlich auch die offiziellen Stellen gegen den ihr unbequemen „Demokraten und Jakobiner“ in Bewegung zu bringen und zu Maßnahmen gegen Fichte zu veranlassen.

Die Revolution ist für Fichte in diesen Jahren keine bloß innere Angelegenheit der Französischen Nation, nein: sie ist „wichtig für die gesamte Menschheit“. Hatte Fichte 1793 an den Anfang der *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, den programmatischen Satz gestellt: „Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seiet Herden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit und endlich zum Abschlachten zu dienen“, so ist er auch in der folgenden Zeit nicht bereit, von diesem Bekenntnis ein Wort zurückzunehmen.

Treffend spiegelt sich Fichtes damalige Haltung zur Französischen Revolution in seinem Briefwechsel der Jahre 1795 bis 1798 wider, der von der bisherigen, vor allem deutschen, *Fichte-Forschung* so gut wie nicht ausgewertet worden ist. Ein längerer Abschnitt daraus dokumentiert, daß Fichtes großartige Haltung zur Französischen Revolution nicht nur vorübergehend war und wie Fichte selber die Bedeutung der Revolution für das Entstehen der „Wissenschaftslehre“ einschätzt: Momente, die die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung bis heute verschwiegen oder damit abgetan hat, daß Fichte hier die „Sprache eines religiösen Eiferers“ spreche²⁶, um kundzutun, daß Fichtes sogenannte mystisch-religiöse Periode eigentlich schon in seiner mittleren Zeit angelegt sei.

Im April 1795 schreibt Fichte (Briefempfänger ist wahrscheinlich Baggesen): „Ich werde immer mehr überzeugt, daß die Ausarbeitung der Wissenschaftslehre ein halbes Leben und ein sorgen- und geschäftsfreies Leben erfordert, wo man alles gehörig reifen lassen kann und dem Publi-[53:]kum keine Buchstaben zu geben braucht, die nicht unsre völligste und innigste Billigung haben. Welcher deutsche Gelehrte hat diese Muße. Klopstock wurde durch eine Pension in den Stand gesetzt, sein Gedicht zu vollenden: aber sie war von keinem deutschen Fürsten, sie war vom Könige von Dänemark. Dem

²⁵ Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, hrsg. von H. Schutz, Leipzig 1923, S. 30.

²⁶ G. A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlin 1928, S. 525.

Verfasser der Wissenschaftslehre wird kein König oder Fürst eine Pension geben, weil man es den Grundsätzen derselben ansieht, daß sie nicht in ihr Garn taugen; oder, wenn sie doch einer gebe, er nehme sie nicht. – Das wo ich sie nehme, wäre die französische Nation ... Ich glaube, es steht dieser Nation zu. Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich ... Es ist in den Jahren, da sie mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpfte, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurteilen entstanden; nicht ohne ihr Zutun; ihr *valeur* war, der mich noch höher stimmte und jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies zu fassen. Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahndungen dieses Systems ...²⁷

Soweit Fichte im Jahre 1795, damals Philosophieprofessor an der Weimarerischen Universität Jena. So weit reichte für Fichte die Strahlungskraft der Nation, die es gewagt und vollbracht hatte, das feudal-absolutistische Joch abzuschütteln.

V

Zwischen dem „Beitrag“ und dem Grundgedanken der „Wissenschaftslehre“ besteht mithin ein enger Zusammenhang. Ja, mehr noch: Den Zugang zur „Wissenschaftslehre“ findet man nur über die Ideenwelt des *Beitrags*, nur von ihm her kann zum Verständnis der Fichteschen Lehre vom Ich das das Nicht-Ich setzt, um zum Bewußtsein seiner selbst zu kommen, vorgestoßen werden. Etwas vergrößert formuliert: Die Fichtesche Ich-Lehre ist der [54:] abstrakt-theoretische Ausdruck der Lehre vom freien, bindungslosen Individuum des *Beitrages*, wie umgekehrt die *Individuums-Lehre* der Revolutionsschrift die Anwendung der *Ich-Konzeption* auf Fragen des Staates und der Gesellschaft ist. Beide Theoreme sind nur verschiedene Seiten ein und desselben Sachverhalts und finden ihren Grund im Faktum der Französischen Revolution.

Nun ist Fichtes subjektiv-idealistische Philosophie des öfteren als Perversion menschlichen Denkens bezeichnet worden. Zweifellos besteht dieser Vorwurf zu Recht, vor allem, wenn man ihn innerhalb des erkenntnistheoretischen Bereichs erhebt. Eine Theorie, die in der Behauptung gipfelt, daß der Außenwelt kein wirkliches Sein zukomme, daß nur das Ich wirklich existiere, kann in der Tat als Perversion menschlichen Denkens bezeichnet werden.

Stellt man sich jedoch die Frage nach dem historischen Sinn von Fichtes verstiegener Ich-Konzeption – und eine solche Fragestellung ist nur unter Berücksichtigung der Gesamtproblematik der Epoche möglich: Französische Revolution – Bedingungen im zurückgebliebenen Deutschland –, dann zeigt sich, daß sie die einzig mögliche Form philosophischer Reaktion auf das Grundproblem der Zeit und unter den Bedingungen *dieser* Zeit vom Standpunkt jener gesellschaftlichen Kräfte darstellt, deren Anwalt Fichte war.

Nicht zuletzt drängte Fichtes Persönlichkeit in die Richtung der Übersteigerung. Wie kaum eine andere Persönlichkeit der Zeit war Fichte von einem durch nichts zu erschütternden Glauben an sein revolutionäres Zeitalter durchdrungen. Heinrich Heine schrieb: „Wenn auch der ganze Transzendentalidealismus ein Irrtum war, so lebte doch in den Fichteschen Schriften eine stolze Unabhängigkeit, eine Freiheitsliebe, eine Manneswürde, die besonders auf die Jugend einen heilsamen Einfluß übte. Fichtes Ich war ganz übereinstimmend mit seinem unbeugsamen, hartnäckigen, eisernen Charakter. Die Lehre von einem solchen allmächtigen Ich konnte vielleicht nur einem solchen Charakter entspringen, und ein solcher Charakter [55:] mußte, zurückwurzelnd in eine solche Lehre, noch unbeugsamer werden, noch hartnäckiger, noch eiserner.“²⁸

Und je mehr Schwierigkeiten, ja Entsetzlichkeiten die Welt der Erscheinungen bot, um so vollkommener versuchte Fichte sein Reich der sittlichen Tat auszubauen, und je weniger ihm die Möglichkeit blieb, im Sinne der Grundprinzipien seiner Lehre und damit seiner Grundüberzeugung unmittelbar zu wirken, um so mehr zog er sich in dieses Reich zurück. Der kontemplative Charakter der Fichteschen Philosophie wächst mit den abnehmenden öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten ihres Schöpfers.

²⁷ Briefwechsel, Bd. 1, S. 449.

²⁸ H. Heine, a. a. O., S. 181.

Genau das ist für Fichte charakteristisch: Betonung des aktiven Elements, Hervorkehrung der „tätigen Seite“ – das aber in verstiegener, überschwenglicher Form. Das erste ist theoretischer Ausdruck eines historischen Prozesses, in dessen Verlauf eine alte, überlebte Gesellschaftsordnung vernichtet und durch eine neue, zukunftsträchtige ersetzt wird – das zweite ist Wiederhall der „deutschen Zustände“ und Aufnahme von Elementen des lutherischen Protestantismus.

VI

Die negative Rolle des deutschen Protestantismus bei der Herausbildung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist bisher viel zu wenig beachtet und untersucht worden, obgleich diese ihrem ideengeschichtlichen Ursprung nach vom Protestantismus nicht zu trennen ist. Dieser ist in gewisser Weise als Erbe in die klassischen deutschen philosophischen Systeme eingegangen: aus ihm resultiert jene weithin verbreitete Tendenz unserer klassischen Denker, sich mit der vorhandenen politischen und sozialen Wirklichkeit auszusöhnen, auch wenn sie noch so elend ist.

Diese Tendenz finden wir auch bei Fichte, dessen Denken von einem akzentuierten Stolz auf die „innere Freiheit“ im Sinne des Protestantismus durchzogen wird. Sie ist zwar unter dem unmittelbaren Eindruck der revolutionären Umwälzung in Frankreich bei ihm nicht so durchgängig wie in den Philosophien Kants und Hegels, Bestandteil und tragendes Moment seiner philosophischen Bemühungen ist sie dennoch. So, wenn er die „Selbständigkeit des Denkens“ als erste Voraussetzung für äußere Handlungen betrachtet und diese im Laufe seiner Entwicklung immer höher schätzt als die unmittelbare praktisch-gesellschaftliche Tätigkeit.

Eines ist allerdings bei Fichte nicht zu finden: daß er sein Denken je mit der elenden deutschen Wirklichkeit der Zeit in Übereinstimmung zu bringen versucht hätte. Mit jenen gegenwärtigen bürgerlichen Philosophen, die einen grenzenlosen Konformismus an den Tag legen und unter Berufung auf die Denker der klassischen deutschen Philosophie die protestantisch gewendete „innere Freiheit“ als die *eigentliche* Freiheit deklarieren, hat Fichte nichts gemeinsam. Wenn Theodor Litt in angeblicher Fortführung der Tradition unserer philosophischen Klassik erklärt: „Der äußeren Beschränkungen der Freiheit ledig werden wird nur eine Menschheit, die sich nicht durch das Hinstarren auf äußere Freiheitsgarantien abhalten läßt, den gefährlichsten Feind der Freiheit im Menschenherzen selber zu suchen“²⁹ und damit das Problem Freiheit bewußt auf den „Begriff der inneren Freiheit“ (Wilhelm Flitner) reduziert, so ist zu sagen, daß ein solches Ansinnen mit der klassischen deutschen Philosophie wenig, mit Fichte am allerwenigsten zu tun hat. Was bei Fichte Folge einer bestimmten gesellschaftlichen Situation war, historisch erklärt und auch verstanden werden kann, das offenbart sich bei Litt, Flitner und ihresgleichen als gewollte Apologetik einer längst überfälligen Gesellschaftsordnung, deren politisch-institutioneller Charakter kapitalistisch und deren sozialer Inhalt Ausbeutung und Unterdrückung ist. „Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publikums“, schrieb Fichte im *System der Sittenlehre*, „ist absolute Freiheit und Selbständigkeit im Denken; das Prinzip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allen sich auf eignes Nachdenken zu stüt-[57:]zen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist.“³⁰

Das Erbe Johann Gottlieb Fichtes haben so nicht jene angetreten, die sich lautstark auf ihn berufen, sondern jene, die die tiefsten Intentionen seines Denkens und Bemühens verstanden, theoretisch weitergeführt und damit die Voraussetzung ihrer Verwirklichung geschaffen haben. Friedrich Engels' Bekenntnis gilt heute noch – besonders im Hinblick auf das philosophische Dunkelmännertum unserer Tage: „Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel.“³¹

1960

²⁹ Th. Litt, Tradition, Vernunft, Freiheit; in: Das Parlament, Hamburg 1953, Nr. 43, S. 648.

³⁰ J. G. Fichte, Werke, Bd. 4, S. 249.

³¹ F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Einleitung zur deutschen Ausgabe. [MEW 19, S. 188]

Der Übergang von Fichte zu Hegel*

I

Das Entstehen und die Entwicklung der philosophischen Systeme von Fichte und Hegel sind untrennbar mit dem Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland verbunden. Dieser Tatbestand wurde – nach Fichte und Hegel selber – zuerst von Heinrich Heine¹, dann von Lorenz von Stein² mehr oder weniger bewußt ausgesprochen, schließlich energisch von Karl Marx und Friedrich Engels hervorgehoben. Er bildet den eigentlichen Zugang sowohl zur Philosophie Fichtes als auch zu der Hegels.

Mit Beginn der rückläufigen Entwicklung des deutschen Bürgertums nach der gescheiterten Revolution von 1848/49 wurde dieser Zugang für die Interpretation der Philosophien Fichtes und Hegels von der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung verschüttet.³ Besonders folgenreich waren in dieser Hinsicht Rudolf Hayms *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*⁴. Was Fichte und Hegel selber noch bewußt und der Ausgangspunkt aller positiven oder kritischen Interpretation ihrer Lehren bis zu den Junghegelianern gewesen war, nämlich der Zusammenhang ihrer Philosophien mit dem Prozeß des Heraufkommens der bürgerlichen Gesellschaft, blieb der bürgerlichen philosophiehistorischen Forschung nach Hayms Schuldspruch, daß Hegel die Philosophie zur „wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Restauration“⁵ und zur „wissenschaftlich formulierten Rechtfertigung des Karlsbader Polizeisystems und der Demagogieverfolgung“⁶ benützt habe, verborgen. Es wurde üblich, Hegel – und mit ihm die gesamte klassische bürgerliche deutsche Philosophie – losgelöst von der realen geschichtlichen Bewegung zu betrachten.

[59:] Den von Haym eingeleiteten Prozeß bloß „akademischer“ oder geistesgeschichtlicher Auslegung Hegels⁷ brachte dann Wilhelm Dilthey mit seiner *Jugendgeschichte Hegels*⁸ zum Abschluß. In

* Der Wortlaut folgt wesentlich: Manfred Buhr, *Der Übergang von Fichte zu Hegel*, Akademie-Verlag, Berlin 1965 (Vortrag gehalten auf der Sitzung der Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 14. Januar 1965), Vorträge und Schriften, Heft 98.

¹ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1833), Drittes Buch.

² L. v. Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig 1842, 2. Aufl. 1848. – *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830* (Einleitung), 2. Aufl., Leipzig 1855 (1. Aufl. 1850). – *Zu Steins Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft: P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925, S. 125-207.

³ Dieser Tatbestand ist nur Moment des philosophiehistorischen Aspekts der allgemeinen Tendenz der bürgerlichen Ideologie in Deutschland nach der Revolution von 1848/49 – und der gleichzeitigen Entstehung und Herausbildung des Marxismus – zum ideologischen Verfall und muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Marx hat diesem Vorgang innerhalb der bürgerlichen Ideologie überhaupt in seiner Schrift „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“ (1852) mit folgendem Satz Ausdruck gegeben: „Die Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alte Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet“ (dazu gehörte in Deutschland vorrangig auch die Philosophie Fichtes und Hegels – M. B.), „ihre Spitze gegen sie selbst kehrten, daß alle Bildungsmittel, die sie erzeugt, gegen ihre eigene Zivilisation rebellierten, daß alte Götter, die sie geschaffen, von ihr abgefallen waren.“ Marx/Engels, *Werke*, Berlin 1958 ff., Bd. 8, S. 153.

⁴ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857. – Ferner: Feuerbach und die Philosophie, Halle 1847.

⁵ R. Haym, a. a. O., S. 359.

⁶ Ebenda, S. 364.

⁷ Die Kritik Hayms an Hegel setzt zwar die Hegelkritik der Junghegelianer, Feuerbachs und Marx' voraus, vernachlässigt aber zum Unterschied von dieser die Widerspiegelung der Problematik der bürgerlichen Gesellschaft in der Hegelschen Philosophie. Dadurch wird Haym zum Wegbereiter Diltheys. – K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 4. Aufl., Stuttgart 1958, S. 72, bemerkt durchaus zutreffend: „Soweit ... Haym Hegels Philosophie einer sachlichen Kritik unterzieht, modifiziert er nur in akademischer Form diejenigen Motive der Hegelkritik, welche schon Feuerbach, Ruge und Marx in radikaler Weise vorgebracht hatten. – Was Haym als erster ungeniert aussprach und zum Prinzip seiner Darstellung machte, ist auch das Anliegen von Erdmann, Fischer und Dilthey gewesen.“

⁸ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften).

der Nachfolge Diltheys haben später Richard Kroner⁹, Theodor Haering¹⁰, Justus Schwarz¹¹, Hermann Glockner¹² u. a. sogar die politische Philosophie¹³ Hegels unabhängig von ihren historischen Bedingungen dargestellt. Es entstand ein ahistorisches und - in der Folgezeit – unpolitisches Hegel-Bild¹⁴, das von jeder der spätbürgerlichen und imperialistischen philosophischen Richtungen – positiv oder negativ – in Anspruch genommen werden konnte.¹⁵ Erst in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, vor allem seit dem Ende des zweiten Weltkriegs, lernte die bürgerliche Philosophie Hegel wieder als einen der größten und tiefsten Denker der bürgerlichen Gesellschaft begreifen; allerdings nicht als Höhepunkt eines Prozesses, der über sich selbst hinausweist und von der realen geschichtlichen Bewegung, nämlich durch den Marxismus und seine praktischen gesellschaftlichen Folgen, bereits aufgehoben und überholt worden ist, sondern als Moment gegen den historischen Prozeß und den historischen Fortschritt. In der bürgerlichen Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung der Gegenwart kommt Hegel *gegen* oder *für*, auch: *statt Marx* zu stehen. Dabei ist der Hegel der modernen bürgerlichen Philosophie eher *Hegel-Geschichte* als der historische Hegel.¹⁶ Für die gegenwärtige bürgerliche Hegel-Interpretation gilt allgemein das, was Marx über die Lassalleschen Bemühungen um Hegel an Engels schrieb: „Der Bursche träumt sogar von einer Hegelschen Philosophie auf der zweiten Potenz, die er schreiben will.“¹⁷ Was bei Lassalle jedoch nur Anmaßung und Eitelkeit war, ist bei den modernen bürgerlichen Hegel-Interpreten mangelnde Fähigkeit, den historischen Prozeß zu begreifen – Mangel an einer Eigenschaft also, die Hegel selber vorzüglich eigen war und die der Beurteilung jeder Aussage über Hegels Philosophie Maßstäbe setzt. Die bürgerliche Hegel-Beschäftigung der Gegenwart zeichnet sich, trotz [60:] ihrer Vielzahl und Vielgestaltigkeit, nicht durch eine besondere Nähe zu Hegel, sondern durch Hegel-Ferne aus.

Entgegen dieser Rezeption Hegels seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts müssen wir seine Philosophie von ihren Beziehungen zum Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft, genauer: von der Problematik des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus im Deutschland der Wende

⁹ R. Kroner, Von Kant zu Hegel, Tübingen 1921 und 1924. – Die bürgerliche Gesellschaft in Hegels System; in: Archiv für angewandte Soziologie, 4. Aufl. (1931), S. 1-20.

¹⁰ Th. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk, Leipzig/Berlin 1929 und 1938. – Gemeinschaft und Persönlichkeit in der Philosophie Hegels; in: Philosophie der Gemeinschaft, hrsg. von F. Krüger, Berlin 1929, S. 59-85. – Hegels Lehre von Staat und Recht, Stuttgart 1940.

¹¹ J. Schwarz, Hegels philosophische Entwicklung, Frankfurt (Main) 1938.

¹² H. Glockner, Hegel, Stuttgart 1929 und 1940. – Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen, Tübingen 1922. – Glockner begründet sein Vorgehen, die politische Philosophie Hegels aus seiner Darstellung auszuschließen, damit, daß Hegels „Rechts- und Staatslehre ... mit seiner politischen Publizistik nichts zu tun“ habe, weil sie „zu seinem System gehört“ (Hegel, Bd. 1, S. 393, Anm. 1), Glockner tut damit so, als sei das Hegelsche System frei stehend, gleichsam in einer politisch gesäuberten Atmosphäre entstanden. Dadurch bleibt allein schon unerklärt, wieso es zu der mit ausgesprochen politischem Akzent geführten Auseinandersetzung innerhalb der Hegelschen Schule gekommen ist.

¹³ Daß nicht nur Hegels Staats- und Rechtsphilosophie ein Politikum darstellt, sondern die Hegelsche Philosophie insgesamt ein „Politikum höchsten Grades“ ist, darauf macht W. R. Beyer in der Auseinandersetzung mit neueren Erscheinungen der Hegel-Interpretation aufmerksam: Aktuelle juristische Hegeliana; in: Archiv für Sozial- und Rechtsphilosophie, 1961, S. 227 ff.

¹⁴ Eines der Hauptkennzeichen dieses Hegel-Bildes ist, daß die konstitutive Bedeutung der Französischen Revolution für die Philosophie Hegels in Abrede gestellt wird.

¹⁵ Die bürgerliche Literatur der letzten Jahre reflektiert diesen Vorgang durch die zahlreichen „... und ...“ Darstellungen: „Hegel und Marx“, „Hegel und Kierkegaard“, „Hegel und Nietzsche“, „Hegel und Heidegger“ usw. Einige Beispiele: H. Leisegang, Hegel, Marx und Kierkegaard, Berlin 1948; J. van der Meulen, Heidegger und Hegel, Meisenheim am Glan 1953; P. Henrici, Hegel und Blondel, Pullach 1958; U. Hommes, Hegel und Feuerbach, Freiburg (Br.) 1957. – Die Ausführung könnte beliebig vermehrt werden. Übrigens gilt von der Mehrzahl der modernen bürgerlichen Hegel-Bücher das, was Plechanow über die bürgerlichen Hegelbücher seiner Zeit anlässlich des 60. Todestages von Hegel mit beißender Ironie in der „Neuen Zeit“ (Jg. 10 [1892], S. 198 ff.) schrieb.

¹⁶ W. R. Beyer, Hegel-Bilder, Kritik der Hegel-Deutungen, Berlin 1964, S. 60-152.

¹⁷ Marx/Engels, Briefwechsel, Berlin 1950, Bd. 3, S. 23 (Brief vom 7. Mai 1861).

vom 18. zum 19. Jahrhundert her erschließen.¹⁸ Auch dem Verhältnis Hegels zu seinen unmittelbaren Vorgängern, also dem Weg von Kant über Fichte zu Hegel, können wir nur so gerecht werden.¹⁹

II

Der Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft kulminiert zur Zeit Fichtes und Hegels in der Französischen Revolution. Diese selber haben über die Beziehungen ihrer Philosophien zur Französischen Revolution und deren unmittelbaren Folgen keinen Zweifel gelassen. In einem 1795 geschriebenen Brief bekundet Fichte, daß ihm die ersten Winke und Ahnungen der Wissenschaftslehre im Zusammenhang mit der Niederschrift des *Beitrags zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* gekommen seien.²⁰ Dieses Selbstzeugnis geht mit jener Einschätzung Hegels in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* konform, in der er die Systeme Kants, Fichtes und Schellings beschreibt als solche, in denen „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen“ sei. Nach dieser Charakterisierung der Philosophien seiner unmittelbaren Vorgänger unterstreicht Hegel dann die welthistorische Bedeutung der Französischen Revolution, „dieser großen Epoche in der Weltgeschichte“, „deren innerstes Wesen“ in der Weltgeschichte zu begreifen ist.²¹ In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* bezeichnet Hegel die Französische Revolution schließlich als „herrlichen Sonnenaufgang“, weil sie das seit Anaxagoras in der Philosophie waltende Prinzip der Vernunft zum ersten Male [61:] praktisch zu verwirklichen unternahm. Woraus für Hegel folgt, daß die Vernunft der Französischen Revolution als identisch mit der Vernunft der überlieferten Philosophie zu denken ist.²²

Für Hegel ist die Vernunft der überlieferten Philosophie zugleich die Einheit aller Philosophie, „das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ... (und) zu allen Zeiten dieselbe ...“, so daß „in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie ... es weder Vorgänger noch Nachgänger“ gibt. Daraus erhellt, in welchem Ausmaß Hegel seine eigene Philosophie und die seiner unmittelbaren Vorgänger im Zusammenhang mit der Französischen Revolution sah²³, und es wird deutlich:

¹⁸ J. Streisand, Georg Friedrich Wilhelm Hegel und das Problem des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus in Deutschland; in: Die deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben, hrsg. von J. Streisand, Berlin 1963, S. 56-78.

¹⁹ M. Buhr, Philosoph – Humanist – Patriot. Zur 200. Wiederkehr des Geburtstages Johann Gottlieb Fichtes; in: Einheit, 4 (1962), S. 66-76. – J. Streisand, Fichte und die Geschichte der deutschen Nation; in: Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, hrsg. von M. Buhr, Berlin 1962, S. 62-98.

²⁰ Fichte schreibt rückblickend über das Entstehen seiner Philosophie: Sie „ist in den Jahren, da sie“ (die französische Nation – M. B.) „mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpfte, durch inneren Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurteilen entstanden; nicht ohne ihr Zutun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, und jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies zu fassen. Indem ich über diese Revolution“ (die Französische – M. B.) „schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems“ (der Wissenschaftslehre – M. B.). J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. von H. Schulz, Leipzig 1925, Bd. 1, S. 61.

²¹ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), hrsg. von H. Glockner, Bd. 11: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Stuttgart 1959, Bd. 3, S. 534.

²² G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke, Bd. 11, 3. Aufl., Stuttgart 1949, S. 557 f.: „Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich“ (in der Französischen Revolution – M. B.) „mit einemmale geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der Nous die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“

²³ G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Sämtliche Werke, Bd. 1, 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 41: „Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“

man kann weder die Philosophie Fichtes noch die Hegels aus ihrer inneren Verwobenheit mit der geschichtlichen und sozialen Bewegung der Zeit herauslösen, ohne sie umzudeuten, ja ihres eigentlichen Sinns zu berauben.

Joachim Ritter hat in seiner Studie über *Hegel und die Französische Revolution*²⁴ mit Recht darauf hingewiesen, daß „die Hartnäckigkeit“, mit der sich das von Haym und anderen „in der Mitte des vorigen Jahrhunderts geschaffene Hegelbild hält ... nicht zuletzt darin begründet (ist), daß die Schulphilosophie und ihre Philosophiehistorie nach dem sogenannten Zusammenbruch des deutschen Idealismus bis in unsere Tage hinein fast jeden Kontakt mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft verloren hat“. Dergestalt sei es dazu gekommen, „daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neben Lorenz von Stein nur Marx und Engels um die epochale Bedeutung der Hegelschen Philosophie wußten“. Und Ritter bemerkt weiter, daß zumindest die Erschließung der politischen Philosophie Hegels „heute von denen ausgeht und ausgehen muß, die zu ihren weltgeschichtlichen Gegenspielern geworden sind“.²⁵

Ritter hat zweifellos richtig gesehen. Wenn er diese Situation jedoch „paradox“ nennt, so vermögen wir ihm nicht mehr zu folgen. Denn nur dadurch, daß Marx und Engels als Ideologen des revolutionären Proletariats mit dem [62:] Problem Hegel das Problem der Überwindung jener Gesellschaft stellten, die seine Philosophie in Gedanken faßte, waren sie in der Lage, die epochale Bedeutung der Hegelschen Philosophie zu erkennen. Das Erkennen der wirklichen Bedeutung der Hegelschen Philosophie hat die Destruktion ihrer metaphysischen Überhöhungen vom Standpunkt jener gesellschaftlichen Klasse zur Voraussetzung, die zum Träger des geschichtlichen Fortschritts seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts geworden ist.²⁶

Mit Ritter halten wir jedoch fest, daß die Lösung der bürgerlichen deutschen Philosophie von den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft nach der Revolution von 1848/49 verantwortlich für jenes Bild der Hegelschen Philosophie ist, das heute immer noch im Schwange ist, das aber an ihrem Kern vorbeigeht, weil in ihm ihre innigen Beziehungen zur geschichtlich-sozialen Bewegung der Zeit nicht berücksichtigt werden.

III

Was auf Hegel zutrifft, gilt allgemein auch für Kant und Fichte. Auch der Weg von Kant und Fichte zu Hegel ist vom Zusammenhang ihres Denkens mit dem Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft her zu begreifen. Dabei muß die oben schon angeführte Bemerkung von Hegel zugrunde gelegt werden, daß in den Philosophien Kants, Fichtes und Schellings „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen ist“.

Dieser Ansatz Hegels zur Darstellung der Systeme Kants, Fichtes und Schellings deckt sich im Kern mit dem Vergleich Heinrich Reines von Kant und Robespierre im Dritten Buch *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Er geht auch mit der von Marx und Engels mehrfach getroffenen Feststellung konform, daß die „politische Revolution Frankreichs von einer philosophischen Revolution in Deutschland begleitet“ wurde²⁷ und daß dergestalt der hergestellte Konnex zwischen der revolu-[63:]tionären Umwälzung in Frankreich und der ideologischen Bewegung in Deutschland am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts eine Voraussetzung für das Verständnis und die Erklärung der verschiedenen ideologischen Erscheinungsformen dieser Zeit, insbesondere der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und Literatur, ist.²⁸

Was Fichte angeht, so hat die bürgerliche Literatur die Tatsachen, die die positive Einstellung des Philosophen zur Französischen Revolution offenbar werden lassen, als biographische Sachverhalte

²⁴ J. Ritter *Hegel und die französische Revolution*, Köln und Opladen 1957.

²⁵ Ebenda, S. 51 f.

²⁶ Zu Ritters instruktivem Buch: M. Buhr in: *Deutsche Literaturzeitung*, 11 (1958), Sp. 987 ff., und W. R. Beyer, *Aktuelle juristische Hegeliana*, S. 231 f.

²⁷ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 452.

²⁸ Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, S. 552.

wohl zusammengetragen, sie in ihrer Bedeutung für die Herausbildung der Fichteschen Philosophie aber nicht erkannt. Zwar hat sie zur Sprache gebracht, daß Fichte mit einer Verteidigung der Französischen Revolution 1793 die Bühne der literarischen Öffentlichkeit betreten hat; allein sie hat die in Fichtes Einsatz augenscheinlich vorhandenen Beziehungen zur Französischen Revolution und damit zum Kulminationspunkt der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft nicht weiterverfolgt. Dadurch erhält Fichtes Engagement für die Große Revolution einen zufälligen Charakter. Was in Wahrheit die Grundlegung eines der repräsentativsten und folgenreichsten philosophischen Systeme der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie war, erscheint als Episode im Leben Fichtes mit bestenfalls biographischem Wert.

In Wirklichkeit liegt den Revolutionsschriften von 1793 aber die für die weitere Entwicklung der Philosophie Fichtes höchst bedeutsame Erkenntnis zugrunde, daß mit der Französischen Revolution die gesellschaftliche Entwicklung sichtbar in eine neue, höhere Etappe eingetreten ist, der sich die Philosophie, will sie auf der Höhe der Zeit stehen, zu verpflichten hat.²⁹

Ihrem Wesen nach stellt die Philosophie Fichtes den Versuch dar, die von der klassischen bürgerlichen Revolution aufgeworfenen historisch-politischen Fragen philosophisch zu beantworten und ihre Probleme in philosophische Kategorien umzusetzen. Die theoretische Voraussetzung [64:] dafür war, daß Fichte Kants durchgängige Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft fallenließ. Er orientierte sich vorwiegend auf gesellschaftliche Probleme, die er vornehmlich als ethische Probleme, als Probleme der sittlichen Tat und Pflicht auffaßte.

Das Ergebnis ist bekannt. Fichte erscheint die gesamte Außenwelt als Produkt der Vernunft, als ihre sittliche Hervorbringung. Es kann in diesem Zusammenhang gefragt werden, ob das Ergebnis in dieser verstiegenen subjektiv-idealistischen Form notwendig war. Fichte hatte kaum eine andere Wahl. Indem er von Kant ausging, stand er auf der Höhe der philosophischen Entwicklung der Zeit.³⁰ Aber mit Kants transzendentalen Idealismus war es Fichte schwer möglich, die durch die Französische Revolution aufgeworfenen Probleme der gesellschaftlichen Entwicklung in philosophische Fragestellungen zu übersetzen.³¹ Der das Kantsche System durchziehende schroffe Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung, Verstandes- und Sinnenwelt, Freiheit und Notwendigkeit usw. erwies sich als Hemmschuh. Nach eigenem Eingeständnis hatte sich Fichte ja deshalb zur Philosophie Kants bekannt, weil er glaubte, mit ihr seine gesellschaftlichen Forderungen philosophisch begründen zu können.³² Fichte war aber gezwungen, über Kant hinauszugehen – um so mehr, als er seine Theorie im Hinblick auf das akute Stadium der Revolution und unter dessen Eindruck entwickelte.³³

IV

Das Verhältnis Kant-Fichte ist das von vorrevolutionärem und revolutionärem Stadium der bürgerlichen Gesellschaft. Wenn Marx die praktische Philosophie Kants „die *deutsche Theorie* der Französischen Revolution“ nannte³⁴, so trifft das viel unmittelbarer auf Fichte zu. Fichte entwickelt direkt eine

²⁹ M. Buhr, Jakobinisches in Fichtes ursprünglicher Rechtsphilosophie; in: Maximilien Robespierre. Beiträge zu seinem 200. Geburtstag, hrsg. von W. Markov, Berlin 1958, S. 529-552, 2. Aufl., 1961, S. 479-503.

³⁰ E. Albrecht, Die Erkenntnistheorie I. Kants und ihre Weiterentwicklung und Kritik durch Fichte, Schelling und Hegel; in: Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken, Halle (Saale) 1959, S. 33 ff.

³¹ M. Buhr, Spekulation und Handeln - Grundthema der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes; in: Wissen und Gewissen, a. a. O., S. 46 ff.

³² J. G. Fichte, Briefwechsel, Bd. 1, S. 142 f. Zur Problematik: M. Buhr, Philosoph – Humanist – Patriot, a. a. O., S. 71, und J. Streisand, Fichte und die Geschichte der deutschen Nation, a. a. O., S. 69.

³³ Daß Fichtes Versuch, die Kantsche Philosophie in eine die gesellschaftlich-soziale Sphäre aktiv verändernde Lehre umzugestalten, nicht gelungen ist, von den Grundprinzipien der Kantschen Philosophie her, auch in seiner Zeit und vom Standpunkt seiner Klasse aus gar nicht gelingen konnte, schließlich mit den subjektiv-idealistischen Konsequenzen, die er aus der „kritischen Philosophie“ zog, nicht zu bewältigen war, ist einsichtig. Wichtig bleibt in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß Fichte den Übergang von der „kritischen Philosophie“ zur Wissenschaftslehre nicht als bloß spekulativen Vorgang verstanden wissen wollte, sondern als Bemühung, den tiefsten Intentionen der Kantschen Philosophie, die von ihm als richtig empfunden wurden, eine praktisch-politische Note zu verleihen.

³⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 80.

Theorie der bürgerlichen Revolution als System des geschlossenen Vernunftstaates, entwirft gleichsam einen Katalog der „natürlichen Rechte“ des Menschen als Citoyen in der bürgerlichen Gesellschaft.³⁵ [65:] Die Möglichkeit ihrer Verwirklichung konnte er nur dadurch versprechen, daß er das Ich des Citoyen absolut setzte. Daß Fichte damit theoretisch die historische Entwicklung übersprang und überspringen mußte, gilt auf Grund der seitdem gemachten Geschichtserfahrung als selbstverständlich. Aber auch die Revolution selber hatte im Jakobinerstaat den geschichtlichen Sollstand überzogen.³⁶ Sie wurde durch den Thermidor auf ihren Normalwert zurückgeführt. Die Zurückführung der Theorie Fichtes auf den Normalwert unternahm Hegel als Denker des nachrevolutionären Stadiums der bürgerlichen Gesellschaft. Mit anderen Worten: So wie die historische Entwicklung in Frankreich durch den Thermidor und die nachthermidorianische Entwicklung auf den geschichtlichen Sollstand zurückgeleitet wurde, führte Hegel die Philosophie, die durch Fichte theoretisch über diesen Sollstand hinausgegangen war, wieder auf ihren Normalwert zurück – freilich unter Preisgabe wesentlicher revolutionärer Inhalte: Fichtes Katalog der „natürlichen Rechte“, sein System des geschlossenen Vernunftstaates wird von Hegel ersetzt durch die Analyse der Formen und Inhalte des „geistigen Tierreichs“ (= kapitalistische Gesellschaftsordnung), beispielsweise, wenn an die Stelle der von Kant und noch mehr von Fichte geübten Rousseau-Interpretation bei Hegel historische und ökonomische Studien treten, obwohl auch er dem Genfer Citoyen verbunden bleibt.

Das letzte wird deutlich an den Grundeinstellungen Fichtes und Hegels zur Wirklichkeit. Mario Rossi hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei Hegel „ein entschiedenes Ja-Sagen zur Welt“ an die Stelle des bei Kant im Ansatz und bei Fichte vorhandenen „Willens zu ihrer Veränderung“ tritt.³⁷ Dieses Ja-Sagen Hegels zur Wirklichkeit hängt eng mit dem Perspektivwechsel bei Hegel als einem Denker des nachrevolutionären Stadiums der bürgerlichen Gesellschaft zusammen. Fichte hatte trotz der ihn umgebenden elenden deutschen gesellschaftlichen Wirklichkeit eine gesellschaftlich-soziale Perspektive, die er vor-[66:]nehmlich in seinen Werken bis 1798 entwickelte. Fichte konnte diese Perspektive haben, weil er noch annehmen konnte, daß die Französische Revolution einen Gesellschaftszustand bringen werde, der als die Verwirklichung des Rousseauschen Gleichheitsideals zu betrachten sei. Diese Annahme – verbunden mit einer rationalistischen naturrechtlichen Vertragstheorie – involviert, wenn es wie bei Fichte in Beziehung auf die deutschen Verhältnisse der Zeit geschieht, revolutionäre, auf die Veränderung des gegebenen gesellschaftlich-sozialen Schemas ausgehende Inhalte – freilich unter ihrer Abbiegung ins Abstrakt-Idealistische: Fichtes Ethik des Sollens ist der beste Beleg hierfür.

Es ist nun bezeichnend, daß Hegel zwar den abstrakt-idealistischen Charakter der Fichteschen Sollens-Ethik klar gesehen und ihre theoretischen Fundamente scharf kritisiert hat, die unter der abstrakt-idealistischen Hülle verborgenen revolutionären Inhalte jedoch nicht erkannte. Der Grund hierfür ist, daß es Hegel nicht mehr möglich war, sich am französischen Vorbild zu orientieren, und ihm demzufolge, zumindest in seiner frühen Zeit, eine gesellschaftlich-soziale Perspektive fehlte. Dieser Tatbestand ist verantwortlich dafür, daß Hegel die Fichtesche Sollens-Ethik zwar theoretisch zerschlagen, sie aber niemals aufgehoben hat. Denn ihre theoretische Zerschlagung erfolgte, indem ihre revolutionären Inhalte preisgegeben wurden. Hegel verfällt zwar nicht der romantischen Flucht aus der Wirklichkeit. Er beschreitet auch nicht den Weg der Utopie, das heißt unter den Bedingungen der Zeit, der Auflehnung gegen die neuentstandene bürgerliche Ordnung. Sein Ziel ist es vielmehr, die Wirklichkeit zu begreifen, die Idee „der Freiheit durch theoretische Durchdringung der Wirklichkeit zu realisieren. Hegel will mit seiner Philosophie der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen bürgerlichen Gesellschaft ihr theoretisches Bewußtsein geben, seine Philosophie soll ihre Selbsterkenntnis sein. Im Unterschied zu Fichte handelt es sich nun für Hegel nicht mehr darum, um nochmals Mario Rossi zu zitieren, „auf die Wirklichkeit einzuwirken, um [67:] sie zu verändern, da

³⁵ G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin 1954, S. 70 f.

³⁶ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 367. – W. Krauss, *Einführung in das Studium der französischen Aufklärung*; in: *Studien und Aufsätze*, Berlin 1959, S. 203.

³⁷ M. Rossi, *Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung*; in: *Hegel-Jahrbuch*, hrsg. von W. R. Beyer, München 1961, 1. Halbband, S. 14 – *Marx e la dialettica hegeliana*. 1. *Hegel e lo Stato*, Rom 1960, S. 52-302.

das wahre Ziel der Weisheit und also die Aufgabe der Philosophie im Gegenteil darin besteht, zur Begreifung von ‚dem was ist‘ zu gelangen“. Nachdem Hegel diesen Standpunkt einmal gewonnen hatte – und er gewann ihn sehr früh –, ist seine „Kritik der Kantschen und Fichteschen Philosophie stets von der Kritik und der verächtlichen, oft sogar unwilligen Ablehnung des Sollens begleitet“.³⁸

Das Ja-Sagen zur Wirklichkeit findet sich schon in der Spezifik des Hegelschen Denk-Einsatzes. Für Hegels anfängliche Entwicklung ist ja – im Unterschied zur Jugendentwicklung Kants, Fichtes oder auch Schellings – kennzeichnend, daß der Einsatz seines Denkens nicht unmittelbar im Anschluß an ein vorgefundenes philosophisches System vonstatten ging. Der Hegelsche Denk-Einsatz war überhaupt kein philosophischer im engeren Sinne, sondern erfolgte im Hin-Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit seiner Zeit. Es waren vorwiegend Probleme historischer und politischer Natur, mit denen sich Hegel zunächst auseinandersetzte. Das gilt zumindest bis zum Antritt des Jenaer Lehramtes.

Sicher, der Einfluß Kantscher Gedanken auf das Denken Hegels in seiner Jugend, insbesondere jener der *Kritik der praktischen Vernunft*, ist unverkennbar. Aber niemals – auch nicht vorübergehend – ging die Einwirkung der Kantschen Philosophie auf den jungen Hegel so weit, daß sie seinen Denk-Einsatz entscheidend mitbestimmt oder gar bestimmt hätte. Daran ändert auch die von Hegel 1795 an Schelling brieflich mitgeteilte Überzeugung nichts, daß er von der Kantschen Philosophie „eine Revolution in Deutschland“ erwarte. Im Gegenteil. Der weitere Wortlaut des Briefes an Schelling macht deutlich, daß Hegel – ähnlich Fichte, aber zum Unterschied von den Kantianern – die soziale Bedeutung, das bürgerlich-antifeudale Wesen der Philosophie Kants sicher erfaßt hatte. Das zeigen die folgenden Sätze des Briefes: „Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird; aber warum ist [68:] man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung aller Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen – sich aneignen. Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Ideen, wie etwas sein *soll*, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.“³⁹

Es ist bemerkenswert, daß Hegel zunächst gerade diese, die soziale Seite der Kantschen Philosophie und nicht irgendein erkenntniskritisches Problem als wesentlich betrachtete. Eben deshalb ist es u. E. der frühen Entwicklung Hegels unangemessen, sie als „theologische Periode“ zu bezeichnen, wie es seit Wilhelm Dilthey⁴⁰ und Hermann Nohl⁴¹ bis auf Jean Wahl⁴² immer wieder getan worden ist und noch heute unter deren Einfluß geschieht, oder – in bloßer Antithese dazu – als „republikanische Periode“, wie es Georg Lukács⁴³ getan hat. Es lassen sich in Hegels frühen Werken mit Leichtigkeit

³⁸ M. Rossi, a. a. O., S. 14.

³⁹ Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, Bd. 1, S. 24 f.

⁴⁰ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905.

⁴¹ *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907.

⁴² J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929. Wahls Buch wurde zum Ausgangspunkt der existentialistischen Hegel-Deutung in Frankreich. Es weist Verwandtschaft mit Diltheys *Jugendgeschichte Hegels* auf. Während Dilthey Hegel im Sinne der Lebensphilosophie deutet und den Begriff des Lebens zu einer zentralen Kategorie der Hegelschen Philosophie macht, ist es Wahl darum zu tun, Hegel im Sinne des Existentialismus zu deuten und den Begriff der Tragik (nach dem Vorbild Kierkegaards) zu einer entscheidenden Kategorie der Hegelschen Philosophie zu erheben. Beide indessen betonen das theologische Moment in Hegels *Jugendschriften* und von da aus in Hegels Philosophie überhaupt. – Zur neueren Hegel-Deutung des französischen Existentialismus: W. R. Beyer, *Hegel-Bilder*, S. 143 ff.

⁴³ G. Lukács, a. a. O. Lukács hat im Gegensatz zu Dilthey die gesellschaftliche Bezogenheit der Hegelschen Philosophie betont. Er geht jedoch so weit, theologische (religiöse) Motive im Denken des jungen Hegel nahezu ganz in Abrede zu stellen. Um sein Ziel zu erreichen, interpretiert er in das Denken des jungen Hegel Marxsche Kategorien hinein und umgekehrt Hegelsche Kategorien in Marx. Dergestalt kommt er, obwohl von einem durchaus

Stellen finden, die in der einen oder anderen Richtung ausgelegt werden können, also im Sinne einer „theologischen“ oder „republikanischen Periode“. Hegels anfängliches Denken war stark schillernd und insofern unbestimmt. Bestimmt war es nur in seinem Ausgangspunkt, in der bewußten Reflexion auf die gesellschaftliche Wirklichkeit seiner Zeit. Die Aussagen, die Hegel jedoch über diese Wirklichkeit anfänglich macht, sind viel zu unbestimmt, als daß man sie eindeutig auf „theologisch“⁴⁴ oder „republikanisch“ festlegen könnte.

[69:] In diesen unbestimmten Aussagen kommt allerdings ein Moment durchgängig zum Vorschein, das als bestimmt, vielleicht auch eindeutig angesehen werden kann: Hegels Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen des damaligen Deutschlands. Doch auch hier muß sofort festgehalten werden, daß sich diese Unzufriedenheit – in Übereinstimmung mit Hegels allgemeiner theoretischer und praktischer Unbestimmtheit dieser Jahre – nur in schillernden und illusionären Aussagen ausdrückt: einmal in der Hoffnung, eine Umwandlung des gesellschaftlichen *status quo* Deutschlands könne durch eine Erneuerung der christlichen Religion herbeigeführt werden, zum anderen in der historischen Überhöhung des klassischen Griechenlands als Vorbild für moderne Gesellschaftsstrukturen.⁴⁵ Beide Momente treten meist gemeinsam auf, wie etwa in dem Fragment *Volksreligion und Christentum*⁴⁶, in dem unter Hinweis auf das klassische Griechenland als Ergebnis formuliert wird: „Volksreligion – die große Gesinnungen erzeugt und nährt – geht Hand in Hand mit der Freiheit. – Unsere Religion will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd ... Geist des Volks, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben – lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten ... Die Moralität einzelner Menschen zu bilden, ist Sache einer Privatreligion, der Eltern, eigener Anstrengungen und der Umstände – den Geist des Volkes zu bilden, ist zum Teil auch Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse.“⁴⁷

Uns scheint, daß von einem festgefügt philosophischen System Hegels erst mit der *Phänomenologie des Geistes* gesprochen werden kann. Insofern ist es für die Interpretation der Hegelschen Philosophie verhängnisvoll, wenn seit Diltheys *Jugendgeschichte Hegels* und Nohls Ausgabe der Jugendschriften stillschweigend die frühen Arbeiten Hegels in ihrer Bedeutung den späteren Werken gleichgestellt [70:] werden. So bedeutungsvoll diese Arbeiten für die Herausbildung der Hegelschen Philosophie auch sein mögen, so darf doch nicht übersehen werden, daß der Weg Hegels zur *Phänomenologie*, die Vorbereitungsperiode seiner Philosophie, verglichen mit der Jugendentwicklung anderer Philosophen, wie etwa Fichtes oder Schellings, verhältnismäßig lang war.

berechtigten Anliegen ausgehend und durchaus richtige und treffende Einzelergebnisse vorführend, im Resultat zu einer bloßen Antithese zu Dilthey.

⁴⁴ Übrigens: Auf Hegel selber trifft – *mutatis mutandis* – bereits das zu, was Engels später über Feuerbach sagt: „Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 271). Insofern ist jüngst richtig festgestellt worden, daß jede Beschäftigung Hegels mit theologischen (religiösen) Fragen auf „jeder Stufe seiner Entwicklung eine politische Bedeutung hat“: B. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960, § XIII. Für diese These nur eine Aussage des jungen Hegel als Beleg: „Und ist es dem Rechte der Vernunft eines jeden Menschen entgegen, daß er einem solchen fremden Kodex unterworfen sei, so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmäßig; und auf das Recht, sich selbst ein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein“ (Theologische Jugendschriften, S. 212).

⁴⁵ Hegel gehorcht hier den allgemeinen Gesetzen der ideologischen Entwicklung der Bourgeoisie in ihrer heroischen Phase. Wie alle progressiven Geister der aufstrebenden Bourgeoisie beteiligt auch er sich an den „weltgeschichtlichen Totenbeschwörungen“, um an der Aufgabe der Zeit, der „Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft“ mitzuwirken. „Die Totenerweckung ... diente ... dazu, die neuen Kämpfe zu verherrlichen, nicht die alten zu parodieren, die gegebene Aufgabe in der Phantasie zu übertreiben, nicht von ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzublichten, den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder ungeschehen zu machen.“ Marx/Engels, Werke, Bd. 8, S. 116.

⁴⁶ Hegels theologische Jugendschriften, S. 3-69.

⁴⁷ Ebenda, S. 27. Vgl. auch das Fragment „Die Positivität der christlichen Religion“. Ebenda, S. 138-239, besonders S. 220 ff. Auffallend ist hier, daß Hegel die Frage nach der Verdrängung der römischen Religion durch das Christentum mit einer Analyse der politischen und ökonomischen Entwicklung des Römischen Reiches beantwortet.

Wenn es einen beständigen Punkt in Hegels Bemühungen während dieser Zeit gegeben hat, dann war es dieser: Antwort auf jene Fragen zu finden, die die Französische Revolution und der mit ihr verbundene und durch sie befestigte Sieg der Bourgeoisie über den Feudalismus aufwarfen, besonders auf die Frage, welche Notwendigkeiten sich daraus für Deutschland ergaben und wie diese philosophisch zu begründen waren.

Damit wird nicht behauptet, daß Hegel in diesen ganzen Jahren keinen philosophischen Standpunkt gehabt hätte, also gleichsam erst mit der *Phänomenologie des Geistes* zur Philosophie durchgestoßen wäre. Die Frage ist lediglich, welche Bedeutung man den Hegelschen Fragmenten und Schriften vor der *Phänomenologie* einräumt; und die ist wohl sehr oft überschätzt worden.

Die Vorbereitungszeit der Hegelschen Philosophie scheint deutlich in zwei Perioden zu zerfallen, wobei die Jahre 1799 und 1800 sichtbar eine Zäsur darstellen.⁴⁸

Die Jahrhundertwende bietet sich aus drei Gründen als Einschnitt an. Zunächst war Hegel durch den Tod seines Vaters im Januar 1799 in die Lage versetzt, eine selbständige wissenschaftliche Tätigkeit aufzunehmen. Die Erbschaft war zumindest so hoch, daß er jetzt daran denken konnte, das demütigende Hauslehrerdasein aufzugeben. Das ist der äußere Grund, der einen Einschnitt in Hegels Entwicklung nahelegt.

Zweitens finden sich im sogenannten Frankfurter Systemfragment⁴⁹ mit dem Datum des 14. September 1800 im Umriß die wesentlichen Elemente (Vorstufen) der Hegelschen Dialektik zusammen⁵⁰, wie die Frankfurter Zeit überhaupt die Entstehungszeit der Hegelschen Dialektik [71:] ist, während in der folgenden Jenaer Periode von Hegel der Grundstein zu seinem objektiv-idealistischen System gelegt wurde.⁵¹

Schließlich entstammt der Frankfurter Zeit auch die Schrift *Die Verfassung Deutschlands*⁵². Sie begründet die welthistorische Notwendigkeit einer bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland. Hegel stellt fest: „Das deutsche Staatsgebäude ist nichts anderes als die Summe der Rechte, welche die einzelnen Teile dem Ganzen entzogen haben, und diese Gerechtigkeit, die sorgsam darüber wacht, daß dem Staat keine Gewalt übrigbleibt, ist das Wesen der Verfassung.“⁵³ Aus dieser Feststellung leitet Hegel dann die Forderung ab, den deutschen politischen status quo umzugestalten: „Der gemeine Haufen des deutschen Volkes nebst ihren Landständen, die von gar nichts anderm als Trennung der deutschen Völkerschaften wissen und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müßte durch die Gewalt eines Eroberers in Eine Masse versammelt, sie müßte gezwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten.“⁵⁴

Die Einsicht Hegels in die welthistorische Notwendigkeit einer bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland ist für seine weitere Entwicklung entscheidend. Im Prinzip hält er daran bis an sein Lebensende fest.

⁴⁸ Es ist üblich geworden, die Jugendentwicklung Hegels nach seinen jeweiligen Aufenthaltsorten, also nach rein äußerlichen Merkmalen einzuteilen. Demgegenüber muß betont werden, daß Hegels Entwicklung im engsten Zusammenhang mit den einzelnen Etappen der Französischen Revolution und der nachrevolutionären Entwicklung (Thermidor, Direktorium, Napoleon) fortschreitet.

⁴⁹ Theologische Jugendschriften, S. 343-351.

⁵⁰ Eben da, S. 345 f.: „... absolute Entgegensetzung gilt. Eine Art der Entgegensetzung ist die Vielheit Lebendiger; die Lebendigen müssen als Organisationen betrachtet werden; die Vielheit des Lebens wird entgegengesetzt, ein Teil dieser Vielheit (und dieser Teil ist selbst eine unendliche Vielheit, weil er lebendig ist) wird bloß in Beziehung betrachtet, sein Sein nur als Vereinigung habend – der andere Teil (auch eine unendliche Vielheit) wird nur in Entgegensetzung betrachtet, sein Sein nur durch die Trennung von jenem Teil habend, und so wird jener Teil auch so bestimmt, als sein Sein nur durch die Trennung von diesem habend.“

⁵¹ Es ist das Verdienst von N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Mailand 1962, sachkundig und umfassend nachgewiesen zu haben, daß, von der Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Philosophie her gesehen, die Ursprünge der Hegelschen Dialektik und des Hegelschen Systems nicht in den sogenannten theologischen Jugendschriften zu suchen sind, sondern im Frankfurter Systemfragment und in der Jenenser Realphilosophie.

⁵² G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1930, S. 3 ff.

⁵³ Ebenda, S. 13 f.

⁵⁴ Ebenda, S. 91.

Als weiteres Moment kommt hinzu, daß Hegel selber das Gefühl hatte, am Anfang einer neuen Periode seiner Entwicklung zu stehen. Unter dem 2. November 1800 schreibt er an Schelling: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.“⁵⁵

Nach 1800 werden Hegels Aussagen bestimmter und ent-[72:]wickeln sich zu einem klar umrissenen philosophischen Standpunkt. Hegels Weg führt jetzt stetig und fest zur Höhe der *Phänomenologie des Geistes*. Sieht man in Hegels Jugendentwicklung die Genesis der *Phänomenologie*, gleichsam ihren Schlüssel, dann erscheint sie als der großangelegte Versuch, die um 1800 gewonnene Erkenntnis von der welthistorischen Notwendigkeit einer bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse Deutschlands theoretisch-philosophisch zu begründen. Nur von diesem Aspekt her ist u. E. der tiefere Sinn jener Sätze Hegels aus der Selbstanzeige der *Phänomenologie* in der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung zu verstehen, daß das Werk den auf den „ersten Blick sich als Chaos darbietenden Reichtum der Erscheinungen des Geistes ... in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht (habe), welche sie nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit ist“.⁵⁶ Denn die Behauptung, daß die Erscheinungen ihre „Notwendigkeit“ dadurch offenbaren, daß „die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind“, ist nur die theoretisch-philosophische Fassung jener von der gesamten klassischen deutschen Philosophie und Literatur vertretenen und durch die Französische Revolution praktisch bestätigten These von der kontinuierlichen Aufwärts- und Höherentwicklung des Menschengeschlechts. Eine Aufwärts- und Höherentwicklung, die sich trotz aller individuellen Tragödien durchsetzt und in letzter Instanz nicht nur dem Menschengeschlecht insgesamt, sondern auch jedem Individuum eine mit Optimismus erfüllte Perspektive eröffnet. Innerhalb der gesamten klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und Literatur hat Hegel diese These in seiner Philosophie, vor allem in der *Phänomenologie des Geistes*, am tiefsten und konsequentesten ausgesprochen. Hegel war dazu vor allem in der Lage, weil er „in seiner Darstellung der organischen Weltentwicklung ... den Hauptpunkt nicht auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit (legte), sondern auf die Gegenwart“.⁵⁷ [73:] Hegel hatte den Ehrgeiz, das theoretische Gewissen seiner Zeit – allerdings auch wieder *nur* dieses – zu sein. Durch diese Beschränkung auf das „was ist“, und durch das daraus resultierende Begreifen-Wollen kam er zwar zu weitaus tieferen Einsichten in den historischen Prozeß als Fichte, verfiel aber gleichzeitig einem Rechtfertigungsstreben, das sich in seinen reiferen Jahren vor allem in seinem gesellschaftspolitischen Denken negativ auswirkte und ihm sehr bald – zu Recht – den Vorwurf eines konservativen Denkers eintrug.

Es war kein Zufall, daß Hegel genau um die Jahrhundertwende zu der für seine weitere philosophische Entwicklung entscheidenden Erkenntnis von der welthistorischen Notwendigkeit einer bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland kam. Diese Erkenntnis wurde nahegelegt von der sich immer deutlicher abzeichnenden Verlagerung des Kräfteverhältnisses von Feudalismus und Kapitalismus in Europa zugunsten der kapitalistischen Entwicklung. Die Jahre um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bedeuten so nicht nur für Hegels Entwicklung einen

⁵⁵ Briefe von und an Hegel, S. 59 f. – Zehn Jahre später bekennt Hegel rückblickend zu Windischmann mit deutlicher Anspielung auf die Zeit um 1800: „Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse in ein Chaos der Erscheinungen hineingemacht hat und wenn (sie), des Zieles innerlich gewiß, noch nicht hindurch, noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist ... Jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendepunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurch und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird, zur Sicherheit des gewöhnlichen Alltagslebens, und wenn er sich bereits unfähig gemacht hat, von demselben ausgefüllt zu werden, zur Sicherheit einer innern edlern Existenz.“ (Ebenda, S. 314, Brief vom 27. Mai 1810.)

⁵⁶ Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung vom 28. Oktober 1807, abgedruckt in: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, 4. Aufl., Leipzig 1937, S. XXXVIII.

⁵⁷ A. Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, *Leben und Werk*, Berlin 1954, Bd. 1, S. 39.

Einschnitt, sondern stellen vor allem eine sichtbare Zäsur in politischer Hinsicht dar, aus der sich die Hegelsche Fragestellung erst ergibt.⁵⁸

V

Um die Jahrhundertwende, genau im Jahre 1800, erschien auch *Der geschlossene Handelsstaat* von Fichte, ein durchaus zwiespältiges Werk. Auf der einen Seite stellt es ein System kleinbürgerlicher Diktatur zur Durchsetzung einer Gesellschaft kleiner Eigentümer mit maximaler Vermögensgleichheit dar⁵⁹, trägt zugleich stark plebejischen Einschlag und läßt so an Babeuf denken.⁶⁰ Trotzdem wird der bürgerliche Spiegel im *Geschlossenen Handelsstaat* nirgends gebrochen. Fichte verkehrt lediglich die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse, indem er der ökonomischen Basis die dienende Rolle gegenüber einer erhofften Staatsform zuweist – analog der Verkehrung der [74:] Beziehungen von Kapitalismus und Demokratie in der Wirtschafts- und Sozialpolitik des Jakobinerstaates.⁶¹ Auf der anderen Seite ist ein Zug zur Resignation dem *Geschlossenen Handelsstaat* unverkennbar eigen. Das von Rousseau herkommende Gleichheitsideal des progressiven Kleinbürgertums wird nicht mehr mit jener bürgerlich-antifeudalen Konsequenz vertreten wie in den Revolutionsschriften, im Naturrecht und in der Sittenlehre.⁶²

Erst im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Napoleonische Fremdherrschaft wird Fichte wieder ungebrochene, zu geschichtlicher Wirksamkeit bestimmte Aussagen finden. Und in dieser Zeit wird er auch wieder zu jener Erkenntnis vorstoßen, die Hegel um die Jahrhundertwende gewann, daß es ein Zurückgehen hinter den durch die Französische Revolution erreichten Zustand der gesellschaftlichen Entwicklung, welthistorisch gesehen, nicht mehr geben kann. Dann allerdings wird Fichte viel schärfer und radikaler formulieren und – vor allem – fordern als Hegel.

Fichte hatte einen realistischen Blick für historische Gegebenheiten. Aber dieser Blick, der seine Werke bis 1798 und nach 1806/07 ausgezeichnet, war in der dazwischenliegenden Zeit getrübt. Der Grund hierfür waren weniger die persönlichen Enttäuschungen Fichtes im Zusammenhang mit dem „Atheismusstreit“ als vielmehr sein Nichtverstehen der französischen Entwicklung nach dem Thermidor.

Demgegenüber ist es das Große an Hegels Arbeiten um 1800 und danach, daß sie den Veränderungen im europäischen Kräfteverhältnis von Feudalismus und Kapitalismus realistisch Rechnung trugen. Und nicht nur das: Hegel begann langsam die nachthermidorianische Entwicklung⁶³ als historisch notwendiges Moment der Französischen Revolution selbst zu begreifen.⁶⁴

Hegel war einer der wenigen und vielleicht der erste deutsche Denker, der zu dieser mit dem tatsächlichen Geschichtsverlauf übereinstimmenden Einsicht kam und aus ihr die geschichtsphilosophischen Konsequenzen zog.

[75:] In diesen Fragenkomplex gehört auch das in der Literatur viel strapazierte Thema des Verhältnisses von Hegel zu Napoleon. Weil Hegel die nachthermidorianische Entwicklung historisch einschätzte, konnte er – und das wieder in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Tatsachen – in Napoleon den Bewahrer des durch die Französische Revolution erreichten Gesellschaftszustands sehen. Infolgedessen hielt er den Glauben an die Sendung seines Helden viel länger aufrecht als die

⁵⁸ J. Streisand, *Deutschland von 1789 bis 1815*, 2. Aufl., Berlin 1961.

⁵⁹ M. Buhr, *Jakobinisches in Fichtes ursprünglicher Rechtsphilosophie*, a. a. O., S. 498.

⁶⁰ W. Markov, *Babeuf in Deutschland*; in: *Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag* (Festschrift Werner Krauss), hrsg. von W. Bahner, Berlin 1961, S. 61-77.

⁶¹ W. Markov, *Grenzen des Jakobinerstaates*; in: *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin 1955, S. 271.

⁶² J. Streisand, *Fichte und die Geschichte der deutschen Nation*, a. a. O., S. 46.

⁶³ In der *Jenenser Realphilosophie* sagt Hege! über den Sturz Robespierres: „Seine Kraft hat ihn verlassen, weil die Notwendigkeit ihn verlassen.“ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1930, Bd. 2, S. 248.

⁶⁴ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, S. 76, spricht – vielleicht etwas übertrieben, aber sicher nicht zu Unrecht – von „der großen metaphysischen Erfahrung“, die Hegel der Thermidor vermittelt habe.

meisten seiner deutschen Zeitgenossen. In diesem Punkt verkannte Hegel allerdings die spezifische historische Problemlage in Deutschland, die Fichte nach 1806/07 weitaus richtiger erfaßte. Zum Unterschied von Hegel erkannte Fichte nach dem Krieg von 1806/07, daß das bürgerliche Frankreich infolge der Eroberungspolitik Napoleons seine bis dahin fortschrittliche Rolle den feudalen europäischen Staaten gegenüber zu spielen aufgehört hatte.

Das führte dazu, daß Fichte der augenblicklichen Forderung des Tages in Deutschland viel entschiedener nachkam als Hegel, in der Erkenntnis des welthistorischen Prozesses, der sich vor seinen Augen vollzog, jedoch hinter Hegel zurückblieb. Fichte durchdachte die mit dem Thermidor beginnende Entwicklung und damit das Problem Napoleon weniger mit geschichtsphilosophischen als mit moralischen Kategorien. Fichte sah in Napoleon den Exponenten des Verrats an den Prinzipien der Französischen Revolution, was für ihn – als Sprecher der kleinbürgerlichen Schichten – immer Verrat an dem von Rousseau herkommenden Gleichheitsideal, wie er es durch die Wirtschafts- und Sozialpolitik des Jakobinerstaates verwirklicht gesehen hatte, bedeutete.

Die Geschichte nahm jedoch mit dem Thermidor eine Korrektur ihres eigenen Verlaufs vor, der mit moralischen Kategorien nicht beizukommen war. Hegels Denk-Einsatz, die gesellschaftliche Wirklichkeit der Zeit, war für eine adäquate Erfassung des mit dem Thermidor sich vollziehenden historischen Vorgangs weitaus besser geeignet. Und so kam es, daß sich Hegel im Laufe der Zeit eine [76:] mehr oder minder klare Vorstellung vom Inhalt der nachthermidorianischen Entwicklung bildete, deren soziales Wesen Marx später mit folgenden Sätzen umschrieb: „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, sosehr der *Terrorismus* sie einem antik-politischen Leben aufopfern wollte – in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach kommerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; *wirkliche* Aufteilung 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 neuentstandenen bürgerlichen Gesellschaft. Die *bürgerliche Gesellschaft* wird *positiv* repräsentiert durch die *Bourgeoisie*. Die Bourgeoisie *beginnt* als ihr Regiment. Die *Menschenrechte* hören auf, *bloß* in der *Theorie* zu existieren.“⁶⁵ Daß mit dem Thermidor die bürgerliche Gesellschaft in die Periode ihrer ungehemmten Entfaltung eingetreten war, davon hatte Hegel eine Ahnung; sie verdichtete sich im Laufe der Zeit zur Erkenntnis, während Fichte die Bedeutung dieser Tatsache verschlossen blieb.

VI

Aus der realistischen, am historischen Prozeß orientierten Einschätzung der Wirklichkeit zieht Hegel die philosophischen Konsequenzen. Als theoretischer Vorgang bedeutet sie die eigentliche Geburtsstunde seiner historischen Dialektik. Der Hegelschen Dialektik liegt in erster Linie – ungeachtet der Bedeutung der theoretischen Vorarbeiten [77:] Kants, Fichtes und Schellings, die nicht unterschätzt werden dürfen und sollen – die realistische Registrierung und (geschichts-) philosophische Durchdringung jener historischen Ereignisse zugrunde, die mit der Französischen Revolution ihren Anfang nahmen. Weil Hegel die widerspruchsvolle Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit, den Prozeß des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus genau beobachtete, gedanklich erfaßte und theoretisch verarbeitete, konnte er zu der seine Philosophie bestimmenden historisch-dialektischen Entwicklungslehre kommen, die das große Erbe seiner Philosophie ausmacht. Friedeich Engels hat diesen Tatbestand klar herausgestellt: Im Hegelschen System wurde „zum erstenmal – und das ist sein großes Verdienst – die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, das heißt als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt und der Versuch gemacht ..., den innern Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung

⁶⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 130.

nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus erschien die Geschichte der Menschheit ... als der Entwicklungsprozeß der Menschheit selbst, dessen allmählicher Stufengang durch alle Irrwege zu verfolgen und dessen innere Gesetzmäßigkeit durch alle scheinbaren Zufälligkeiten hindurch nachzuweisen jetzt die Aufgabe des Denkens wurde.“⁶⁶ Diese Aufgabe zu lösen unternahm Hegel umfassend in der *Phänomenologie des Geistes*. Daß er sie nicht gelöst hat, von seiner weltanschaulichen Position aus und in seiner Zeit auch gar nicht lösen konnte, steht auf einem anderen Blatt. Sie jedoch gestellt und wesentliche Elemente zu ihrer Lösung beigetragen zu haben, macht seine epochale Bedeutung aus.

Der Weg von Fichte zu Hegel läuft dergestalt dem Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft unter den gesellschaftlich-sozialen Bedingungen in Deutschland am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts parallel. Die Problematik des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus findet in den Systemen Fichtes und Hegels ihre philosophische Umsetzung. Insofern bedarf die von [78:] der bürgerlichen philosophiehistorischen Literatur nur allzuoft gestellte Frage der Umkehrung. Fichtes und Hegels Philosophien sind zunächst nicht aus der Geschichte des Denkens, das heißt aus der bloßen geistigen Bewegung der Zeit, sondern aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit oder, was dasselbe ist, aus der *Geschichte* zu erklären. Dadurch wird der latenten Gefahr, der die überkommene bürgerliche philosophiehistorische Forschung immer wieder erlegen ist, nämlich einer Entfremdung des Fichte und Hegel-Bildes vom Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft, entgangen, zugleich aber der richtige methodische Ansatz für die Interpretation – die Orientierung auf die historische Wirklichkeit – gegeben. Dadurch werden Konstruktionen wie „theologische“ oder „republikanische Periode“ für die Hegelsche Jugendentwicklung gegenstandslos.

1965

⁶⁶ Ebenda, Bd. 19, S. 206.

[79:]

Die Stellung Schellings in der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling gehört mit wesentlichen Werken seiner ersten Schaffensperiode zu jener philosophischen Bewegung des letzten Drittels des 18. und der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, die unter dem Namen „klassische bürgerliche deutsche Philosophie“ in die Geschichte der Philosophie eingegangen und zu einer der theoretischen Quellen des wissenschaftlichen Kommunismus geworden ist.

Die epochale Leistung dieser Bewegung war, daß sie, wenn auch von idealistischen Prinzipien ausgehend und zu idealistischen Ergebnissen kommend, umfassend den dialektischen Charakter der gesellschaftlichen Entwicklung und des menschlichen Denkens nachwies sowie auf die dialektische Struktur der Natur aufmerksam machte. Den Abschluß fand die klassische bürgerliche deutsche Philosophie in der Philosophie Hegels, „worin zum ersten Mal – und das ist ihr großes Verdienst – die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, das heißt als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen, dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den innern Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen“.¹

Schellings Bedeutung liegt darin, daß er im ersten anderthalben Jahrzehnt seines philosophischen Wirkens, zunächst im unmittelbaren Anschluß an Kant und Fichte, später selbständigere Gedanken entwickelnd, an der Herausarbeitung der Dialektik der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie tätigen Anteil hatte.

[80:]

I

Schelling wurde 1775 in Leonberg (Württemberg) geboren und starb 1854 auf einer Reise in Bad Ragaz (Schweiz). Seine geistige Frühreife und ausgezeichnete Begabung öffneten ihm bereits mit fünfzehn Jahren die Pforten des Tübinger Stifts, wo er Theologie und Philosophie studierte und 1792 promovierte. In Tübingen verband ihn enge Freundschaft mit Hegel und Hölderlin, die, fünf Jahre älter als er, ebenfalls am Stift studierten.

Im Herbst 1795 sehen wir Schelling als Hauslehrer in Leipzig, nachdem er sich durch mehrere Schriften und Abhandlungen in der philosophischen Welt bereits einen Namen gemacht hatte. Die Jahre, die Schelling in Leipzig verbringt, sind für seine Entwicklung von besonderer Bedeutung: Er treibt vornehmlich naturwissenschaftliche und medizinische Studien und nimmt die experimentelle Naturforschung der Zeit zur Kenntnis. Diese Studien sind es, die seinen weiteren geistigen Fortschritt bestimmen und in ihm den Gedanken einer *Philosophie der Natur* reifen lassen.

1798 wird Schelling als Nachfolger Fichtes an die Universität Jena berufen. An ihr verbleibt er bis zum Winter 1803/04. Die Jenaer Jahre sind Schellings wissenschaftlich fruchtbarste und erfolgreichste Zeit. In ihr gelangt die Idee zu einer Philosophie der Natur zur Ausführung, durch die er in erster Linie zur Bewegung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie gehört.

In die Jenaer Zeit fällt auch die nähere Bekanntschaft Schellings mit dem Kreis der Romantiker, mit den Brüdern Friedrich und August Wilhelm Schlegel, mit Tieck und Novalis, fallen seine wiederholten Begegnungen mit Fichte, mit Goethe und Schiller, und in Jena lernt er auch den Physiker Johann Wilhelm Ritter kennen, dem er die Einsicht in das Wesen des Phänomens des Calvinismus für die Wechselbeziehungen zwischen den organischen und anorganischen Prozessen und in die „Triplizität“ des galvanischen Prozesses verdankt.

* Der Wortlaut folgt wesentlich der Vorbemerkung zu: F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1966.

¹ Marx/Engels, Werke, Berlin 1962, Bd. 19, S. 206.

[81:] Das entscheidende Ereignis in Jena für Schellings fernere Entwicklung ist aber wohl seine Freundschaft und Liebe zu Caroline Schlegel, die er nach ihrer Scheidung von A. W. Schlegel schließlich heiratete. Die Liebe dieser außergewöhnlichen, mit Gemühtiefe und Geistesstärke begnadeten Frau vermochte das Schaffen Schellings gewaltig zu inspirieren und zu steigern. Als Caroline 1809 starb, machte sich bei Schelling fortan ein Schwinden seiner geistigen Produktivität bemerkbar.

„Mir bleibt der ewige durch nichts als den Tod zu lösende Schmerz“, schreibt Schelling in einem Brief kurz nach dem Ableben Carolines. Und in einem anderen Brief bekennt er: „Ich sehne mich immer mehr nach Verborgenheit.“ In der Tat scheint Schelling nach dem Tode Carolines eine schwere Gemütskrise durchgestanden zu haben, von der er sich nie mehr recht erholt hat. Bei allen Gründen, die für das philosophische und politische Versagen Schellings nach 1810, das keimhaft im Schaffen der früheren Zeit angelegt ist und wesentlich auch aus seinen wenig schmeichelhaften Charaktereigenschaften (Eitelkeit, Unaufrichtigkeit) resultiert, angeführt werden können, bedeutet Carolines Tod doch eine Zäsur in seiner Entwicklung, ohne welche die jetzt folgende schriftstellerische Stagnation, sein literarisches Schweigen, seine nun fortwährend gesuchten Streitereien mit seinen Zeitgenossen, schließlich seine Ausfälle gegen andere Denker, vor allem gegen Hegel, nicht restlos aufgeklärt werden können.

Im Winter 1803/04 geht Schelling als Professor nach Würzburg und von dort 1806 nach München, wo er Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften wird und als Generalsekretär der eben errichteten Akademie der bildenden Künste wirkt. Von 1820 bis 1826 hält er Vorlesungen an der Universität Erlangen. 1827 kehrt er als Professor an die neugegründete Universität München zurück.

1841 wird Schelling von Friedrich Wilhelm IV. in reaktionärer Absicht nach Berlin auf den Lehrstuhl Hegels (dieser war nach dem Tod Hegels, seit 1831, unbesetzt ge-[82:]blieben) berufen. Seine vom König selbst formulierte Aufgabe in Berlin ist, die „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ auszurotten. Gleichzeitig wird er Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Allein Schelling ist an der Berliner Universität trotz großer Erwartungen seines Auditoriums kein Erfolg beschieden. Von dem Mißlingen seiner wenig ehrenhaften Mission überzeugt, tritt er nach kurzer Zeit vom Berliner Lehramt zurück und verzichtet bis zu seinem Tode auf jede weitere öffentliche Wirksamkeit.

II

Das philosophische Schaffen Schellings ist für die Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie nur bis etwa 1810 bedeutungsvoll. Während er bis dahin ein außerordentlich fruchtbarer, ideenreicher und wandlungsfähiger philosophischer Schriftsteller war, veröffentlichte er danach so gut wie nichts mehr. Von seiner philosophischen Entwicklung nach 1810 kann nur aus dem Nachlaß Kenntnis genommen werden. Sie bewegt sich in mystischen Gedankengängen, in denen es schwerfällt, den Schelling der Naturphilosophie wiederzuerkennen. Seine philosophischen Autoritäten sind nun nicht mehr Kant und Fichte, sondern der katholische theosophische Denker Franz Baader, der französische mystische Religionsphilosoph Saint-Martin und, durch diesen auf ihn aufmerksam geworden, Jakob Böhme. Die um 1810 beginnende philosophische Entwicklung Schellings ist denn auch nur biographisch und zeitgeschichtlich von Wert und insofern, als die spätbürgerliche und imperialistische Philosophie gerade diesen Schelling hervorkehrt und bei ihm Anleihen macht. Eine Ausnahme hiervon bilden seine Erlanger und Münchener Vorlesungsmanuskripte philosophiehistorischen Inhalts, weil sie der Sache nach weitgehend frei sind von mystischen Überlagerungen des Schellingschen Denkens nach 1810 und Wesentliches zur Verlebendigung der philosophischen Diskussion der Zeit [83:] und so zur Erhellung ihrer tatsächlichen Entwicklung beitragen.

Zur klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie gehört Schelling zunächst durch folgende Schriften und Abhandlungen, die noch eine starke Abhängigkeit von Kant, auch Spinoza, vor allem aber Fichte verraten: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) und *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1796).

Schellings selbständigerer Beitrag zur Entwicklung der Dialektik der klassischen bürgerlichen Philosophie beginnt mit den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) und erstreckt sich über die Schriften *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798/99) und *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) bis – mit Einschränkung – zum *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Diese Schriften enthalten das, was Marx² später Schellings „aufrichtigen Jugendgedanken“ nennt und womit er die philosophische Formulierung der Dialektik im Entwicklungsprozeß der Natur durch Schelling meint.

Den folgenden Schriften ist zwar die Idee einer Philosophie der Natur noch immanent, andererseits finden sich in diesen jedoch bereits deutliche Spuren jener Gedankengänge, die Schelling in seiner mystischen Spät- und Altersphilosophie (Philosophie der Mythologie und Offenbarung) auszuführen versucht hat: *Darstellung meines Systems* (1801), *Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (1802), *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806).

Die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) stehen bereits unter dem Einfluß Franz Baaders und bedeuten den Übergang Schellings zu [84:] seiner mystischen Spät- und Altersphilosophie. Diese Schrift ist darüber hinaus das letzte größere Werk von einiger Bedeutung, das zu Lebzeiten Schellings veröffentlicht wurde.

Charakteristisch für die Schellingschen Schriften ist, daß sie keinen gereiften philosophischen Grundgedanken ausführen, sondern eine Sammlung einzelner Ideen darstellen. Schellings Denken befand sich im ständigen Fluß und in dauernd wechselnder Abhängigkeit. Insofern ist er zum Unterschied von Kant, Fichte und Hegel, deren Philosophien fest umrissene Stufen der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie sind, innerhalb ihrer Bewegung eine permanente Übergangserscheinung. Hegel stellt deshalb mit Recht und nicht ohne Ironie fest: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung und stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichtesche Prinzip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchem er anfang; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstellt, so kann man keine solche nennen.“ Die Schellingsche Philosophie ist „nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind ..., es ist nur ihre allgemeine Idee anzugeben“.³ In der Tat ist es – das hat Hegel richtig herausgefunden – im Falle der Schellingschen Philosophie nur möglich, einzelne Ideen oder Ideenkomplexe zu fassen.

III

Der eigenständige philosophische Einsatz Schellings erfolgt zunächst im Hinblick auf einen Mangel der Philosophie Fichtes. In Fichtes weitgehend ethischer, das heißt [85:] vornehmlich auf Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung orientierter Weltanschauung war für die Natur kein Platz gewesen. In der Lehre Fichtes tritt die Natur als Nicht-Ich in Erscheinung und wird so zu einem Phantom herabgewürdigt, das lediglich Material der Fichteschen Pflicht-Ethik ist. Die Natur ist bei Fichte bloße Negation (des Ich) und als solche ohne jede eigene Realität. Schellings Bemühungen laufen darauf hinaus, diesen Mangel der Fichteschen Philosophie zu beheben: der Natur im System der Philosophie eine selbständige Bedeutung einzuräumen. Zu diesem Zweck entwickelt er seine *Naturphilosophie*, die er, wie Ludwig Feuerbach feststellte, „der Beschränktheit des Fichteschen“ (subjektiven – M. B.) „Idealismus, der nur ein negatives Verhältnis zur Natur hatte“, entgegensetzt.⁴ In der Ausführung dieser Absicht war es dann „unausbleiblich, daß die Natur eine Bedeutung *für sich selbst* erhielt. Das

² Marx/Engels, Werke, Berlin 1963, Bd. 27, S. 420.

³ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), Stuttgart 1959, Bd. 19, S. 647 ff.

⁴ L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Berlin 1955, S. 54.

Objekt“ (die Natur – M. B.) „war schon aus den Schranken des subjektiven Idealismus entlassen, indem es auch nur als Objekt einer *besonderen* Wissenschaft gesetzt wurde.“⁵ Schellings besonderes Verdienst in diesem Zusammenhang besteht darin, daß er im Gegensatz zu Fichte die Philosophie auf die beachtlichen Erfolge der Naturwissenschaft der Zeit aufmerksam macht und die Forderung erhebt, diese in das System der Philosophie einzubringen.

Im Grunde nimmt Schelling an der Philosophie Fichtes nur eine Korrektur vor: er ersetzt das (*subjektiv-idealistische*, besondere) Ich Fichtes durch ein allgemeines, absolutes, die Natur mit umgreifendes Ich. Durch diese Korrektur an der Lehre Fichtes vollzieht Schelling den Übergang vom subjektiven zum *objektiven* Idealismus innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.

Schelling gibt dergestalt die idealistische Grundhaltung Fichtes nicht auf, sondern wendet dessen subjektiv-idealistische Lehre lediglich ins Objektiv-Idealistische. „Die Naturphilosophie“ (Schellings – M. B.) „ließ ... den Idealismus in seiner vollen Integrität bestehen; sie wollte eigentlich nur *a posteriori*“ (auf dem Wege der Erfah-[86:]rung – M. B.) „beweisen, was der Idealismus“ (Fichtes – M. B.) „*a priori*“ (aus dem bloßen Denken heraus – M. B.) „von sich ausgesagt hatte. Es war zwischen beiden nur ein Unterschied im Wege, in der Methode.“⁶

Die idealistische Grundhaltung Schellings muß unterstrichen werden, weil sonst seine Auffassung der Natur unverständlich bleibt. Sosehr Schelling auch die von Fichte mißachtete Natur wieder in das Zentrum der philosophischen Reflexion rückt, so meint er doch mit „Natur“ nicht „die Natur als bloßes Produkt (*natura naturata*)“, sondern: „die Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir Natur als Subjekt, und auf diese allein geht alle Theorie“.⁷

Als solche, nämlich als Subjekt, als Produktivität, als schaffende Natur ist die Natur für Schelling dann nichts anderes als die ständige Objektivierung des unendlichen göttlichen Subjekts. Die Natur ist „das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, im Idealen ausdrücken“.⁸ Aufgabe der Philosophie ist es deshalb, „die Geburt der Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung ist, ist die Philosophie der Natur die erste notwendige Seite der Philosophie überhaupt“.⁹

Diese Natur ist aber nun für Schelling nichts Totes, Starres, sondern Lebendiges, Bewegtes. In Schellings Natur steckt Leben, Unruhe, und zwar nicht von außen in sie hineingetragen, sondern ihr immanent. Zur Illustration des Naturbegriffs zieht Schelling öfter das Bild des Organismus heran. Der Organismus ist das „Bild des Universums, Ausdruck des Absoluten“.¹⁰ In der Natur ist „keine reine Leiblichkeit“, sondern „Seele in Leib symbolisch umgewandelt“.¹¹ Deshalb erreicht die Natur auch ihr „höchstes Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden ..., erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes ist als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur voll-[87:]ständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Unbedingtes und Bewußtes erkannt wird“.¹²

So abstrus idealistisch die Naturauffassung Schellings auch ist, sie beinhaltet gegenüber Fichte doch einen großen Schritt nach vorn in Richtung einer bewußt *dialektischen Naturauffassung*. Einmal dadurch, daß der Natur in der philosophischen Reflexion durch Schelling überhaupt wieder ein gebührender Platz zugewiesen wird, zweitens aber vor allem dadurch, daß er die Natur als in ständiger Bewegung und Veränderung begreift. Die philosophische Naturlehre, stellt Schelling fest, muß zunächst die *Polarität der ganzen Natur* denken. Sie darf dabei die Natur nicht als etwas Fertiges,

⁵ Ebenda, S. 52.

⁶ Ebenda.

⁷ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff., I, Bd. 3, S. 284.

⁸ Ebenda, I, Bd. 5, S. 218.

⁹ Ebenda, S. 324.

¹⁰ Ebenda, S. 340.

¹¹ Ebenda, S. 325.

¹² Ebenda, I, Bd. 3, S. 341.

sondern muß sie als etwas Gewordenes und Werdendes und als ständig Neues Schaffendes betrachten. Die *produktive Tätigkeit* der Natur ist das erste, worauf alle philosophische Reflexion auszugehen hat. Zwar ist alles Einzelne in der Natur nur *eine* Form des Seins und erscheint dem denkenden Bewußtsein als etwas Fertiges, Starres, da aber das Sein insgesamt *absolute (produktive) Tätigkeit* ist, so kann das einzelne Sein nicht die Negation dieser Tätigkeit sein. Eben deshalb ist in der Natur alles Entwicklung, Prozeß, wie die Natur selber infolge ihres polaren Charakters Entwicklung, Prozeß ist. Anzumerken ist jedoch auch hier, daß Schelling in seiner Naturphilosophie weniger eine geschlossene dialektische Naturauffassung entwickelt als vielmehr, oft in genialer Weise, einzelne dialektische Ideen, einzelne dialektische Einsichten gleichsam hinwirft, ohne dafür eine nähere Begründung oder Ableitung zu geben.

Diese Art zu philosophieren, die bei jedem Schelling-Text zu beobachten ist, hat Marx – im Positiven wie im Negativen – in einem Brief an Ludwig Feuerbach hervorgehoben. Er bezeichnet die dialektischen Elemente der Schellingschen Naturphilosophie einmal, wie bemerkt, als „aufrichtigen Jugendgedanken“, zum anderen aber als „phantastischen Jugendtraum“.¹³ Zweifellos hat es sich bei Schelling um zum Teil hervorragende Antizipationen von [88:] dialektischen Einsichten in das Wesen der Natur gehandelt. Aber es waren eben nur mit bloßer Spekulation gemischte Antizipationen. Zu einer in sich geschlossenen dialektischen, wenn auch idealistisch-dialektischen Naturanschauung ist er nicht fortgeschritten. Schellings Naturphilosophie bleibt, was die dialektische Seite der Angelegenheit angeht, Programm, Ankündigung. Trotzdem – oder gerade deshalb konnte Engels später feststellen: „Die Naturphilosophen verhalten sich zur bewußt-dialektischen Naturwissenschaft wie die Utopisten zum wissenschaftlichen Kommunismus.“¹⁴

Diesem progressiven Gehalt der Schellingschen Naturphilosophie steht freilich eine reaktionäre, weil aristokratische und irrationalistische Erkenntnislehre gegenüber. Insofern war Schellings mystische Spät- und Altersphilosophie schon in den Schriften und Abhandlungen seiner ersten Schaffensperiode im Keim vorhanden. Davon bilden auch die Schriften und Abhandlungen zur Naturphilosophie keine Ausnahme. Philosophische Erkenntnis ist nämlich nach Schelling nur durch „intellektuelle Anschauung“ möglich, die schöpferischer Akt und Blick Gottes auf seine Schöpfung in einem ist. Er sagt: „Dieses Wissen“ (durch „intellektuelle Anschauung“ – M. B.) „muß a) ein absolut-freies sein, eben deswegen, weil anderes Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen; b) ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objektes ist – eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend und in welcher das Produzierende eins und dasselbe ist. – Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.“¹⁵

Die „intellektuelle Anschauung“ vergleicht Schelling mit dem Schöpfungsakt großer Kunstwerke, das heißt, er setzt philosophische Erkenntnis mit künstlerischer Genieleistung (im Sinne der Romantik) gleich. Dadurch wird die philo-[89:]sophische Erkenntnis bei Schelling zur Sache weniger Ausgewählter, deren Aussagen sich der Nachprüfung entziehen. Die „intellektuelle Anschauung“ ist „das, was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen“. Und: „Daß sie“ (die „intellektuelle Anschauung“ – M. B.) „nichts sei, das gelehrt werden könne, ist klar; alle Versuche, sie zu lehren, sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da sie notwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.“¹⁶ Schließlich spricht Schelling mit aller Offenheit davon, daß eine strenge wissenschaftliche Haltung und Einstellung sowie strenge wissenschaftliche Prinzipien und Methoden in der Philosophie nichts zu suchen haben und die Philosophie ebensowenig ein allgemeines wissenschaftliches und weltanschauliches Bildungsmittel für ausnahmslos alle Menschen

¹³ Marx/Engels, Werke, Berlin 1963, Bd. 27, S. 420 f. (Brief vom 3. Oktober 1843).

¹⁴ Ebenda, Berlin 1962, Bd. 20, S. 12 Anm.

¹⁵ F. J. W. Schelling, a. a. O., S. 369.

¹⁶ Ebenda, Bd. 4, S. 361.

darstellt: „Zu begreifen ist ... nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isolieren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.“¹⁷ Schellings Werk durchzieht denn auch etwas Orakelhaftes, wie Schelling es insgesamt auch als Orakel verstanden wissen wollte.

Schelling war nicht nur der Inaugurator der an dialektischen Elementen reichen Naturphilosophie innerhalb der Bewegung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, sondern ebenso ein legitimer Vorläufer der irrationalistischen Erkenntnislehren der verschiedenen philosophischen Richtungen und Strömungen der imperialistischen Bourgeoisie.¹⁸

1965

¹⁷ Ebenda, S. 362.

¹⁸ Neuerdings ist im Hinblick auf Schelling zu verweisen auf: H.-J. Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit, Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt (Main) 1968; F. W. J. Schelling, Stuttgart 1970.

Die dialektische Struktur der Geschichte. Zu Hegels Philosophie der Geschichte

I

In seiner Rezension zu Marx' *Zur Kritik der politischen Ökonomie* aus dem Jahre 1859 hielt Friedrich Engels fest: „Was Hegels Denkweise vor der aller andern Philosophen auszeichnete, war der enorme historische Sinn, der ihr zugrunde lag. So abstrakt und idealistisch die Form, so sehr ging doch immer seine Gedankenentwicklung parallel mit der Entwicklung der Weltgeschichte ...“ Hegel „war der erste, der in der Geschichte eine Entwicklung, einen innern Zusammenhang nachzuweisen versuchte ...“ Und im Anschluß an diese Feststellungen steht Engels dann nicht an zu erklären: Die Hegelsche „epochemachende Auffassung der Geschichte war die direkte theoretische Voraussetzung der neuen materialistischen Anschauung“.¹

In der Tat liegt in dem, was Engels den „enormen historischen Sinn“ der Hegelschen Philosophie nennt und was Lenin später zu der Bemerkung veranlassen wird, daß „in der *Stellung* der Frage [durch Hegel] vieles ausgezeichnet“ ist², ihre Bedeutung als eine der theoretischen Quellen des dialektischen und historischen Materialismus – und damit ihrer Aktualität – beschlossen. Denn indem Hegel „die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als einen Prozeß, das heißt als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen“ in seiner Philosophie vorführte, legte er den Weg dafür frei, „die Geschichte der Menschheit“ als „Entwicklungsprozeß der Menschheit selbst“ zu begreifen.³

„... enormer historischer Sinn“, „Großartigkeit der Grundanschauung“, „epochemachende Auffassung der Geschichte“ – so die Prädikate von Engels über Hegel, „in der *Stellung* der Frage vieles ausgezeichnet“ – so Lenin ... [91:] Und Jacques d'Hondt hat kürzlich in einem der – wie wir meinen – erregendsten Bücher der letzten Jahre zu Hegel von diesem als „Philosophen der lebendigen Geschichte“ gesprochen. Insbesondere der Philosophie der Geschichte gesteht d'Hondt „einen bestechenden Sinn“, die „Würde als großes und stolzes, beunruhigendes und aufwühlendes Werk“ zu.⁴

Wie das? – so könnte angesichts der Tatsache gefragt werden, daß bereits 1848 ein Kritiker die Philosophie der Geschichte das „Schandstück“ der Hegelschen Philosophie genannt hat. Wir haben es hier mit einem Vorwurf zu tun, der die Hegelsche Philosophie der Geschichte bis in die Gegenwart trifft. Vor allem die von einem konservativen Standpunkt aus urteilenden Ideologen befließigen sich seiner Konservierung.

Vorgeworfen wird Hegel ein „Zwang zur permanenten Epochalisierung“, um die Formulierung eines modernen Kritikers zu gebrauchen.⁵ Hegel suche die historischen Ereignisse und Begebenheiten weltgeschichtlich einzuordnen. Diesem Einwand ist eigentlich schon vor Hegel, nämlich von Friedrich Schiller, begegnet worden. In seiner 1789, also am Vorabend der Französischen Revolution, gehaltenen Jenaer Antrittsvorlesung mit dem programmatischen Titel „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ bekundete er, daß der Universalhistoriker zum Unterschied vom bloßen Historiker aus der ganzen Summe der historischen Begebenheiten diejenigen heraushebt, „welche auf die *heutige* Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben“. Und im nächsten Satz bekräftigt Schiller: „Das Verhältnis eines historischen Datums zu der *heutigen* Weltverfassung ist es also, worauf [in der Weltgeschichte] gesehen werden muß ...“⁶

¹ Marx/Engels, Werke, Berlin 1958 ff., Bd. 13, S. 473 f.

² W. I. Lenin, Werke, Berlin 1961 ff., Bd. 38, S. 304.

³ Marx/Engels, Werke, Bd. 19, S. 206.

⁴ J. d'Hondt, Hegel Philosophie de l'histoire vivante, Paris 1966, S. 1.

⁵ H. Lübke, Geschichtsphilosophie und politische Praxis; in: Hegel und die Folgen, hrsg. von G.-K. Kaltenbrunner, Freiburg 1970, S. 115 ff.; auch: H. Lübke, Herrschaft und Planung; in: Festschrift Max Müller (Die Frage nach dem Menschen), hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München 1966, S. 188 ff.

⁶ Schillers sämtliche Werke (historisch-kritische Ausgabe), Neunter Teil: Kleine historische Schriften, hrsg. von W. Müldener, Stuttgart (Cotta) 1870, S. 94.

Schiller artikuliert hier eine Überzeugung, die aller großen Philosophie eigen war und ist, vor allem aber der von Kant, Fichte, Hegel. Gerade dieses Erbe werden Marx und Engels aufnehmen. Sie werden durch die Erkenntnis [92:] von der welthistorischen Mission der Arbeiterklasse dann jenen Punkt markieren, von dem aus Geschichte zur *Weltgeschichte* nicht nur in der Theorie, also geschichtsphilosophisch, sondern in der gesellschaftlichen Praxis zu werden vermag – und durch die weltgeschichtliche Zäsur unseres Jahrhunderts, den Roten Oktober des Jahres 1917, dann auch tatsächlich – unwidersprechlich, würde Schiller sagen – geworden ist.⁷

Erforscht man von der klassischen geschichtsphilosophischen Tradition und ihrer kritischen Weiterführung im dialektischen und historischen Materialismus her Geschichte, dann wirkt es geradezu komisch, wenn – wie auf dem Internationalen Hegel-Kongreß in Paris von Hermann Lübbe – gegen die Geschichte und ihre Gestaltung durch die Menschen mit der Behauptung Einspruch erhoben wird, daß die „moderne Wissenschaft“ (man beachte das unbestimmte „*moderne* Wissenschaft“) „keine Gesetze kennt“, die die Geschichte nach ihrem „epochalen Verlauf“ hin, vor allem „das Ganze der Geschichte“, zu bestimmen in der Lage wäre.⁸

Aus solchen Worten sprechen Ignoranz und ein schwer zu überbietender historischer Agnostizismus, die beide seit jeher die geschichtsphilosophische Schablone reaktionärer Politik abgegeben haben. Wichtiger scheint uns in unserem Zusammenhang, daß jene gesellschaftlichen Kräfte, die unsere Epoche bestimmen und gestalten, gerade jenen Elementen klassischer geschichtsphilosophischer Tradition verbunden sind, die das hermeneutische Selbstverstehen⁹ aus ihr hinwegzuinterpretieren versucht.

Diese Kräfte wissen insbesondere um Hegels „enormen historischen Sinn“, um das Ausgezeichnete seiner „Stellung der Frage“ und auch um die „Würde“ und den „bestechenden Sinn“ seiner Philosophie der Geschichte. Sie nehmen Hegel als Gestalt der Geschichte und der Gegenwart, als einen Denker, der, durch die Theorie von Marx, Engels und Lenin vermittelt, aktuell ist. Sie trennen demnach nicht Hegel von seiner Wirkung und die Wirkung nicht von der Hegelschen Philosophie.¹⁰

[93:]

II

Hegels Philosophie und ihre Wirkung als Einheit sehen, heißt zugleich, sich jener Tradition zu versichern, deren Abschluß und Höhepunkt die Philosophie Hegels darstellt: des klassischen bürgerlichen Denkens. *Dieses* Denken wurde von der Idee vom beständigen Fortschreiten der Menschheit zu Höherem bestimmt. Es war die Überzeugung der klassischen bürgerlichen Philosophie von Bacon und Descartes bis Hegel und Feuerbach, daß es dem Menschen prinzipiell möglich sei, Natur und Gesellschaft durch Erkenntnis ihrer Gesetze zu beherrschen.¹¹ Die einzige Voraussetzung, die die Philosophie mitzubringen habe – so Hegel –, ist der „einfache Gedanke“, daß „die Vernunft die Welt beherrsche“.¹² Dieser lapidare Satz Hegels faßt die Grundüberzeugung des klassischen bürgerlichen Denkens zusammen. Er artikuliert zugleich, daß es – unter der Voraussetzung einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft – den Menschen aufgegeben ist, die Gesetze der Natur und Gesellschaft zu erkennen und sie für die Gestaltung der Gesellschaft (das Dasein des Individuums eingeschlossen) fruchtbar zu machen.

Diesem Fortschrittsglauben der progressiven Bourgeoisie hat Hegel im Prinzip mit allen Vertretern der klassischen bürgerlichen Philosophie gemeinsam. Was ihn jedoch von diesen unterscheidet bzw.

⁷ Vgl. M. Buhr/M. Klein, Oktoberrevolution – Grundanliegen der Menschheit, Berlin 1967.

⁸ Siehe Anm. 5.

⁹ Zu Lübbes hermeneutischem Vorgehen: W. Seeberger, La actualidad politica de Hegel; in: Folia Humanistica, Tomo VIII - Num. 88, Barcelona Abril 1970, S. 333 ff.

¹⁰ Vgl. W. R. Beyer, Warum Hegel heute?; in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln, Juni 1970, S. 607; ferner: A. Abusch/M. Buhr, Was bedeutet uns Hegel?; in: Spektrum, Berlin, August 1970, S. 5 ff.

¹¹ M. Buhr, Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen Philosophie. Siehe in diesem Band S. 109-133. Vgl. auch: Buhr/Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, Teil I, Berlin 1968.

¹² G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, 3. Aufl., Stuttgart 1949, Bd. 11, S. 34.

über diese hinausführt, das ist seine Begründung. Hegel versucht nachzuweisen, daß sich der Fortschritt der Menschheit in Widersprüchen vollzieht, das heißt ein *dialektischer Prozeß* ist, der vom Niederen zum Höheren führt. Mehr noch: Hegel will diesen dialektischen Prozeß in seiner Notwendigkeit, seiner Gesetzmäßigkeit erfassen. Nur von hier aus ist der oft zitierte und nicht weniger oft mißverständliche Satz Hegels zu verstehen, daß die Weltgeschichte der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ sei. Denn Hegel ergänzt sofort erläuternd: „... ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“.¹³

[94:] Als Vollzugsorgane des dialektischen Prozesses Weltgeschichte betrachtet Hegel – in Weiterführung von Kant und Fichte – die Menschen, ihre Handlungen, Leidenschaften und Bedürfnisse. Von hier aus gesehen ist es dann durchaus nicht zufällig, daß für Hegel die Arbeit die Grundbedingung des menschlichen Lebens sowie jeder Entwicklungsstufe darstellt.

Hegel gab jedoch als *idealistischer* Denker dem Denken, der geistigen Tätigkeit den unbedingten Vorrang vor der materiellen Produktion. Seine großartigen und tiefen Einsichten in das Denken und die Geschichte der Menschheit blieben aus diesem Grunde auf der Ebene der Reflexion, der Theorie, und konnten deshalb nicht zu Prinzipien geschichtlich handelnder Kräfte werden. An diesem Punkt scheiterte Hegel als *idealistischer* Denker, zugleich aber auch – und beides gehört zusammen bzw. bedingt sich gegenseitig – als Denker der *bürgerlichen* Klasse.

Dennoch muß Hegels Betonung der geschichtsbildenden Kraft der Menschen und seine Absicht, die Weltgeschichte in ihrer Notwendigkeit als dialektischen Prozeß zu erfassen und darzustellen, hervorgehoben werden. Denn dadurch kulminiert in ihm die Herausbildung der idealistischen Dialektik innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.

Ein weiteres Moment verweist auf die Größe Hegelschen Denkens. Hegel entwickelte die humanistische Grundidee seiner Philosophie vom dialektischen Fortschritt der Menschheit in engster Orientierung am gesellschaftlich-historischen Prozeß der Zeit, des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland.¹⁴ Wir haben in Hegels Philosophie einen der wenigen Versuche in der Geschichte des Denkens vor Marx und Engels vor uns, eine Verbindung von Humanismus *und* Geschichte herzustellen, ohne dabei ins Feld der Utopie oder des bloßen Sollens auszuweichen.¹⁵

[95:]

III

Kant und Fichte waren in dieser Hinsicht Hegel vorangegangen. Der theoretische Ansatz ihres Denkens muß daher in dem Versuch gesehen werden, Humanismus und Geschichte zu verbinden. Der wirkliche Hintergrund dieser Problematik ist der gesellschaftlich-historische Prozeß der Zeit. Die Herausbildung und Entwicklung der Dialektik innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist deshalb nur in diesem Rahmen zu begreifen. Der Prozeß des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus ist in der Philosophie Kants dann gleichsam zum Zeugungsort der Dialektik geworden. Sein Höhepunkt, die Französische Revolution, wird durch Fichte zum Ort der Bewährung des bürgerlichen Subjekts im dialektisch aufgefaßten Geschichtsverlauf. Zugleich reflektiert Fichte mit seiner Philosophie das Versagen des bürgerlichen Subjekts – und damit der Bourgeoisie als Klasse – im gesellschaftlich-historischen Prozeß. Und der Ausgang dieses Prozesses, nämlich die Etablierung der Bourgeoisie als herrschende Klasse in der nachthermidorianischen Entwicklung, wird in der Philosophie Hegels zur eigentlichen Geburtsstunde der Dialektik vor Marx und Engels werden.

So hält Kant am Beginn der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie mit weltgeschichtlichem Bewußtsein fest: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie,

¹³ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 63.

¹⁴ J. Streisand, *Georg Friedrich Wilhelm Hegel und das Problem des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus in Deutschland*; in: *Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft*, Berlin 1964, S. 56 ff.; ferner: J. Streisand: *Hegel und die sozialen Wandlungen seiner Zeit*; in: *Hegel-Jahrbuch 1968/69*, hrsg. von W. R. Beyer, Meisenheim 1970, S. 8 ff.

¹⁵ M. Buhr, *Der Übergang von Fichte zu Hegel*, Berlin 1965.

ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigne Absicht verfolgen, sie unmerkelt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten.“¹⁶ Zugleich bewegt Kant jene Problematik, die Hegels Philosophie der Geschichte primär beherrschen wird: die Erkenntnis der Notwendigkeit des weltgeschichtlichen Verlaufs. Resignierend und hoffend in einem gesteht Kant: „Was hilft’s die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu [96:] preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn *der* Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allen diesem den Zweck erhält – die Geschichte des menschlichen Geschlechts –, ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?“¹⁷

Doch schon Fichte wird Kants Resignation im Hinblick auf die Geschichte verwerfen und als unmittelbarer Zeitgenosse eines weltgeschichtlichen Ereignisses in gläubiger Übersteigerung des Bewußtseins seiner Klasse fordern, daß „die gesamte Menschheit ... sich selbst in ihre eigne Hand, unter die Botmäßigkeit ihres eigenen Begriffs“ zu nehmen habe, um „aus sich selbst“ zu machen, „was sie aus sich nur machen wollen kann“.¹⁸

IV

Diese Gedankengänge Kants und Fichtes, Kernpunkte ihrer Philosophien, implizieren die Forderung nach Gesellschaftsgestaltung durch die Menschen und nur durch die Menschen. Was jedoch bei Kant und Fichte mehr Ahnung, Hoffnung und Forderung als Erkenntnis war, das durchzieht die Philosophie Hegels als tiefe Einsicht.

Hegel hält fest: „... das Allgemeine [ist] in den besonderen Zwecken [der Geschichte] und vollbringt sich durch dieselben.“¹⁹ Und an anderer Stelle: „Das Reich des Geistes ist das, was von dem Menschen hervorgebracht wird. Man mag sich allerlei Vorstellungen vom Reiche Gottes machen, so ist es immer ein Reich des Geistes, das im Menschen realisiert und von ihm in die Existenz gesetzt werden soll.“²⁰

Hegel wiederholt in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder, daß die Geschichte das Werk der Menschen ist. So lesen wir in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, „daß die Handlungen der Menschen von [97:] ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Tätigkeit nur diese Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als Triebfedern [der Geschichte] erscheinen und [in dieser] als das Hauptwirksame vorkommen.“²¹

Und in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* stehen jene für die Hegelsche Auffassung vom Menschen und der Geschichte charakteristischen Sätze: „In der Tat aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich ... Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vergangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein.“²²

Hegel hat damit ein Motiv geschichtsphilosophischen Denkens anklingen lassen, das Marx und Engels aufnehmen, dialektisch-materialistisch entfalten und in der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf seine materiellen Voraussetzungen zurückführen werden.

¹⁶ I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 6, Frankfurt (Main) 1964, S. 34.

¹⁷ I. Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 30.

¹⁸ J. G. Fichte, Werke, hrsg. von F. Medicus, Leipzig (o. J.), Bd. 2, S. 409.

¹⁹ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 11, S. 54 f.

²⁰ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, a. a. O., S. 50.

²¹ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 11, S. 48.

²² Ebenda, Bd. 17, S. 28.

V

Die Bedeutung dieses Erbes der Hegelschen Philosophie haben Marx und Engels ziemlich früh erkannt und zu würdigen gewußt. Bereits in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* ist von Engels zu lesen: „Alle Sozialphilosophie, solange sie noch ein paar Sätze als ihr Endresultat aufstellt ... ist noch sehr unvollkommen; es sind nicht die nackten Resultate, die wir so sehr bedürfen, als vielmehr das *Studium*; die Resultate sind nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat, das wissen wir schon seit Hegel, und die Resultate sind schlimmer als nutzlos, wenn sie für sich fixiert, wenn sie nicht wieder zu Prämissen für die fernere Entwicklung gemacht werden.“²³

Einige Seiten weiter wird dann mit jugendlichem, an [98:] Feuerbach erinnernden, aber durchaus nicht unbegründetem Pathos vorgetragen: „Uns fällt es nicht ein, die ‚Offenbarung der Geschichte‘ zu bezweifeln oder zu verachten, die Geschichte ist unser Eins und Alles und wird von uns höher gehalten als von irgendeiner andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel ... *Wir* reklamieren den Inhalt der Geschichte; aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung ‚Gottes‘, sondern des Menschen, und nur des Menschen.“²⁴

Wir haben diese Stellen von Engels angeführt, weil sie den Beginn historisch-materialistischer Denkweise bezeichnen. Das angeschlagene Thema wird in den Werken von Marx, Engels und Lenin weitergeführt. Es ist seitdem der Theorie des Marxismus-Leninismus immanent. Zugleich unterstreicht es die Bedeutung der dialektisch-historischen Denkweise Hegels für die Entstehung und Herausbildung des Marxismus.

VI

Im Hinblick auf Hegels dialektisch-historische Denkweise sind allerdings – zumindest – zwei Einschränkungen zu machen. Sie bezeichnen zugleich zwei Kernpunkte der marxistisch-leninistischen Philosophie, durch die Marx und Engels die Hegelsche Philosophie hinter sich gelassen haben. Sie hängen mit Hegels Idealismus zusammen bzw. resultieren aus diesem. Anders formuliert: Hegels Griff nach der Geschichte ist nur konsequent innerhalb seines idealistischen philosophischen Systems.

Zunächst: Bei aller Betonung der geschichtsbildenden Kraft der Menschen durch Hegel läuft seine Philosophie der Geschichte doch auf eine Trennung von Mensch und Geschichte hinaus. In letzter Instanz ist es bei Hegel – so könnte man sagen – die Geschichte selber, die die Geschichte vollzieht (oder ihr zugrunde liegt) – nicht die Menschen. Die Menschen sind bei Hegel nur das Werkzeug der Geschichte, nicht deren bewußte Gestalter, [99:] eigentliche und alleinige Schöpfer. Die Geschichte wird so von Hegel zu ihrem eigenen Subjekt erhöht. Den Menschen gesteht er im Geschichtsprozeß lediglich eine Rollenfunktion zu. Sie verläuft hinter dem Rücken der Menschen, besser: neben diesen.

Weiter: Hegel schließt, obwohl er die natürlichen Voraussetzungen der Geschichte anerkennt, aus ihr das theoretische und praktische Verhalten der Menschen zur Natur aus. Daher dringt er – ungeachtet aller richtigen Einsichten in den dialektischen Charakter des Geschichtsverlaufs – nicht zu den materiellen Voraussetzungen der Geschichte vor. Was Marx und Engels in der *Heiligen Familie* gegen die Junghegelianer einwenden, das trifft – in unserem Zusammenhang – auch Hegel: „Glaubt die kritische Kritik, in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum *Anfang* gekommen zu sein, solange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und Industrie, *aus* der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie, irgendeine Periode in der Tat schon erkannt zu haben, ohne zum Beispiel die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst erkannt zu haben? ... 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.“²⁵

²³ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 538.

²⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 545.

²⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 158 f.

Marx und Engels kritisieren so die Hegelsche Philosophie der Geschichte primär nach zwei Seiten: Sie lehnen Hegels idealistische Überhöhung der Geschichte gegenüber deren eigentlichen Gestaltern, den Menschen, ab. Im Gegensatz zu Hegel sehen sie in den die Geschichte machenden Menschen das eigentliche und alleinige Subjekt des Geschichtsprozesses und nicht in dieser selber. Und Marx und Engels kritisieren an Hegel seine Vernachlässigung des theoretischen und praktischen Verhaltens der Menschen zur Natur. Geschichte ist für Marx und Engels immer theoretische [100:] *und* praktische Aneignung (Erkenntnis *und* Umgestaltung) von Natur *und* Gesellschaft durch die Menschen in einem. Die *produzierenden* Menschen sind für Marx und Engels „die Lösung des Sphinxrätsels“, das Geschichte heißt.²⁶

VII

Hieraus erhellt der Sinn des Marxschen Diktums, das er *mit* Hegel und zugleich *gegen* diesen formuliert: *die Menschen machen ihre Geschichte selbst*.

Marx: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“²⁷

Mit anderen Worten: Die Gesetze der Geschichte wirken objektiv, das heißt: unabhängig vom menschlichen Willen und Bewußtsein. Und dennoch – oder gerade deswegen –, sind es die Menschen, die den Geschichtsprozeß gestalten. Die bewußte Tätigkeit der Menschen ist die notwendige Bedingung der Geschichte. Oder: Die Gesetze der Geschichte wirken zwar objektiv, aber sie „setzen sich nicht unabhängig vom Denken und Handeln des Menschen durch“.²⁸

In der Polemik gegen die junghegelianische Interpretation der Hegelschen Philosophie der Geschichte formulieren Marx und Engels diesen Sachverhalt so: „*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.“²⁹

Von hier aus gesehen besteht im Hinblick auf die Geschichte dasselbe Verhältnis wie zwischen Mensch und Natur. Die Menschen können die Natur – das wußten schon Bacon und Descartes – nur unter der Voraussetzung [101:] der Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeiten beherrschen. In diesem Sinne ist dann die Notwendigkeit der Geschichte nicht irgendein Zwang, genausowenig, wie die Naturgesetze dem Menschen gegenüber Zwangscharakter haben, sondern der gesetzmäßige Verlauf und Ablauf der Geschichte.

Sind es jedoch „in der Natur“, um mit Engels zu sprechen, „lauter bewußtlose blinde Agenzien, die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt“, so sind „dagegen in der Geschichte der Gesellschaft ... die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel“.³⁰

Dergestalt kommt es – strenggenommen – nur über und durch die bewußte Tätigkeit des Menschen zu historischen Gesetzen. Eben deshalb ist die bewußte menschliche Tätigkeit nicht nur eine notwendige, sondern ebensowenig – und zum Unterschied vom Naturgeschehen – eine spezifische Bedingung für das Wirken der Gesetze des Geschichtsprozesses.³¹ Und eben deshalb sind die menschlichen Zwecksetzungen innerhalb des Geschichtsprozesses nicht mit Willkür zu verwechseln. Was die Menschen tun, wie sie den Geschichtsprozeß gestalten – genauer: gestalten können, das hängt ab von der

²⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 546.

²⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 8, S. 115.

²⁸ J. Streisand, Deutsche Geschichte in einem Band, Berlin 1968, S. 8.

²⁹ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 98.

³⁰ Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 296.

³¹ Bauer/Eichhorn/Kröber u. a., Philosophie und Prognostik, Berlin 1968, S. 103 ff.

Struktur jener Gesellschaft, in die sie hineinversetzt sind, „die vor ihnen da ist, die sie nicht schaffen, die das Produkt vorhergehender Generationen ist“.³²

In der Auseinandersetzung mit der subjektivistischen Geschichtsbetrachtung der Volkstümler demonstriert Lenin – Marx und Engels folgend – die Problematik wie folgt: „Der Objektivist spricht von der Notwendigkeit des gegebenen historischen Prozesses; der Materialist trifft genaue Feststellungen über die gegebene sozialökonomische Formation und die von ihr erzeugten antagonistischen Verhältnisse ... Der Objektivist spricht von ‚unüberwindlichen geschichtlichen Tendenzen‘; der Materialist spricht [102:] von der Klasse, die die gegebene Wirtschaftsordnung ‚dirigiert‘ und dabei in diesen oder jenen Formen Gegenwirkungen der anderen Klassen hervorruft. Auf diese Weise ist der Materialist ... folgerichtiger als der Objektivist und führt seinen Objektivismus gründlicher, vollständiger durch. Er begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Prozesses, sondern klärt, welche sozialökonomische Formation diesem Prozeß seinen Inhalt gibt, *welche Klasse* diese Notwendigkeit festlegt.“³³

Genau *diese* Einsicht in die Dialektik der Geschichte führt Marx, Engels und Lenin zu eben jener Erkenntnis, die in ihrer Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann und von der aus theoretische Einsicht in praktisch-gesellschaftliche Realisierung umschlägt: zur Erkenntnis der welthistorischen Rolle des Proletariats und der Notwendigkeit der sozialistischen Revolution – jener Voraussetzungen dafür, daß die Menschen die Geschichte auch *wirklich* selber machen, nämlich *bewußt*, „mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan“, wie es Engels einmal ausdrückte.³⁴ Diese Erkenntnis bedeutet zugleich die Zurückführung der Hegelschen Philosophie der Geschichte auf den gesellschaftlich-historischen Sollstand, der weder idealistische Überhöhungen noch subjektivistische Willkür und ebensowenig distanzierte Skepsis in Sachen der Geschichte verträgt.

VIII

Die bürgerliche und revisionistische Kritik am dialektischen und historischen Materialismus hat diesem nun immer wieder vorgeworfen, daß er – was sein Verhältnis zur Geschichte angehe – einen unlösbaren Widerspruch fixiere. Auf der einen Seite werde von ihm der objektive und notwendige Charakter der Gesetze des Geschichtsprozesses betont, auf der anderen Seite jedoch die Möglichkeit bewußter menschlicher Tätigkeit innerhalb seiner behauptet. Es wird argumentiert, daß nach Marx, Engels [103] und Lenin die sozialistische Gesellschaft mit dialektischer Notwendigkeit aus den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung hervorgehe und sich insofern unabhängig von der menschlichen Erkenntnis und einem darauf beruhenden gesellschaftlichen Handeln der Menschen durchsetzen werde. Die Erkenntnisse des dialektischen und historischen Materialismus über den Unterschied von Gesetzen der Gesellschaft bzw. der Geschichte und Gesetzen der Natur bleiben dabei außerhalb der Diskussion. Dialektische Notwendigkeit wird hier als naturgesetzliche Notwendigkeit behauptet und als authentische Auffassung des dialektischen und historischen Materialismus ausgegeben.

Diese Art von Argumentation wird seit über siebzig Jahren, mindestens seit Rudolf Stammers neukantianischer Intervention gegen den historischen Materialismus, von der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie in ihrem Kampf gegen den Marxismus-Leninismus stets von neuem praktiziert. Stammer meinte dem historischen Materialismus so begegnen zu müssen: „Die *materialistische Geschichtsauffassung* erweist sich als *nicht ausgedacht*. Sie *beschränkt sich* auf die Beobachtung des *Werdens* einer sozialen Bewegung und auf die Feststellung der *Tendenz* einer Entwicklung ... Und sie verstrickt sich in einen unlöslichen Widerspruch, indem sie ... *das naturgesetzliche Werden* einer sozialen Bewegung, das sie wissenschaftlich erkannt haben will, durch Parteibestrebungen *begünstigen* möchte. Aber wenn es sich wirklich nur um naturgesetzliche Beobachtung von Erscheinungen handelte, so wäre es mit dem ‚Begünstigen‘ nichts. Es hat keinen Sinn, einen Verein zu gründen, der das Werden einer astronomisch erwarteten Mondfinsternis noch *begünstigen* möchte.“³⁵

³² Karl Marx an Annenkow, 28. Dezember 1894.

³³ W. I. Lenin, Werke, Bd. 1, S. 414.

³⁴ Engels an Starkenburg, 25. Januar 1894.

³⁵ R. Stammer, Die materialistische Geschichtsauffassung, Gütersloh 1921, S. 58 f.

Plechanow, den wir hier würdigen, weil er von der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie neben Engels als der Vereinfacher und Vulgarisator der Ideen von Marx vorgeführt wird, nannte die Stammersche Argumentation gegen den historischen Materialismus schon zu seiner Zeit [104:] „höchst absurd“ und unterstrich im Anschluß an Marx und Engels, daß in der Geschichte die bewußte menschliche Tätigkeit „ein *notwendiges Glied* in der Kette der *notwendigen Bedingungen*“ ist, deren Gesamtheit den Geschichtsprozeß ausmacht.³⁶

Dem „erzdummen Beispiel“, wie Plechanow den Stammerschen Vergleich zwischen historischer Gesetzmäßigkeit und Mondfinsternis nannte, begegnet man heute noch immer im Lager der Kritik am Marxismus. Insbesondere der gegenwärtige Positivismus wiederholt die Stammerschen Argumente – natürlich ohne Quellenangabe! – aufs Wort. Einer der engagiertesten Positivisten, Ernst Topitsch, schreibt: „Nicht nur der Marxismus, sondern jede Gesellschaftslehre oder Geschichtsphilosophie, welche soziales Verhalten zugleich vorhersagen und motivieren will, müßte sich ... darüber klarwerden, ob *die von ihr vorausgesagten Entwicklungen nur auf Grund eines durch sie motivierten Handelns oder auch ohne ein solches eintreten sollen.*“ Und weiter: „Wenn Engels einmal behauptet hat, der Kapitalismus werde mit derselben naturgesetzlichen Notwendigkeit zusammenbrechen, mit welcher die Erde einst in die Sonne stürzen wird, so hat man dagegen mit Recht eingewendet, daß dann die Gründung einer sozialistischen Partei ebenso sinnvoll sei wie die eines Vereins, der sich zum Ziele setzt, daß sich die Menschheit mit der Erde um die Sonne drehen möge.“³⁷

Soweit Topitsch, den wir stellvertretend auch für viele anführen, die nicht nur und immer für die Sparte der Positivisten optieren. Gegen eine solche Art von Kritik wandte sich schon Engels, und zwar derselbe Engels, der von Topitsch u. a. fälschend und unterstellend heraufbeschworen wird, um ihrem „Geschäfte“, wie Kant sagen würde, den Schein eines Problems zu verleihen. Engels nannte diese Art von Kritik am historischen Materialismus „verschrobene Behauptung des Metaphysikers Dühring ... als mache sich bei Marx die Geschichte ganz automatisch, ohne Zutun der (sie doch machenden) Menschen, und als würden diese Menschen von den ökonomischen [105:] Verhältnissen (die doch selbst Menschenwerk sind!) als pure Schachfiguren ausgespielt“.³⁸

Daß ein solcher verkürzter und vermeintlicher Zugang zum historischen Prozeß in der Tat nicht nur die Domäne des Positivismus, sondern auch in den Reihen anderer Gegner des Marxismus weit verbreitet ist, zeigt der zum Existentialismus neigende Jean Wahl, der kurz und bündig erklärt: „Die Geschichte kann nicht gleichzeitig zu machen sein und gemacht sein.“³⁹

Allein, das Problem steht in dieser Gegensätzlichkeit überhaupt nicht. Denn Marx, Engels und Lenin sind weder Apostel einer blinden historischen Notwendigkeit, eines sogenannten „ehernen Geschichtsgesetzes“, noch anarchistische Schwärmer. Sie fassen die bewußte Tätigkeit der Menschen im Geschichtsprozeß, insbesondere die der Arbeiterklasse zur Herbeiführung und Durchführung der sozialistischen Revolution und zur Gestaltung der vollendeten sozialistischen Gesellschaft, als immanenten Teil der historischen Notwendigkeit – als notwendige Bedingung, daß Geschichte überhaupt statthat und erkannt werden kann.

Nicht zufällig betonte Marx: „Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat [die] weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs ..., weil sie die Proletarier für *Götter* halten. Vielmehr umgekehrt.“ Denn: „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.“⁴⁰ Und ebensowenig zufällig hielt Marx in anderem Bezug fest, daß die bewußte Gestaltung des Geschichtsprozesses nur „als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden“ kann.⁴¹

³⁶ G. W. Plechanow, Ausgewählte philosophische Werke in 5 Bänden, Moskau 1957, Bd. 3, S. 54 (russ.).

³⁷ E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, S. 144 f.

³⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 22, S. 83.

³⁹ J. Wahl, Quel avenir attend l'homme, Colloque de Royaumont, 17. bis 20. Mai 1961, S. 24.

⁴⁰ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 38.

⁴¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 533 f.

Im Grunde genommen unterstreicht schon der einfache Arbeitsprozeß die Erkenntnis des dialektischen und historischen Materialismus vom gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte. Jede menschliche Tätigkeit, die nicht bloßes Spiel sein soll, ist auf ein gewolltes Resultat hin ausgerich-[106:]tet und hat zur Voraussetzung, daß der Mensch dieses in seinem Kopf in ideeller Form zunächst vorwegnimmt. Er muß sich darüber hinaus nicht nur über das gewollte Resultat seiner Tätigkeit im klaren sein, sondern auch die Bedingungen zu seiner Realisierung kennen, um diese herbeiführen zu können.

IX

Historisch gesehen ziehen Marx, Engels und Lenin das Fazit aus dem geschichtsphilosophischen Denken der bürgerlichen Neuzeit, das in Hegel kulminierte und dessen Grundthese: Erkenntnis des Geschichtsprozesses kann nur deshalb stattfinden, weil dieser von den Menschen selber „gemacht“ ist, wohl von Vico am eindringlichsten ausgesprochen worden ist. Und dennoch ist der dialektische und historische Materialismus mehr als der Vollzug der geschichtsphilosophischen Tradition des progressiven Bürgertums oder die Vollendung der Hegelschen Philosophie der Geschichte.

Denn die Feststellung: die Geschichte kann erkannt werden, weil sie von den Menschen „gemacht“ ist, erfährt durch den Marxismus-Leninismus – und das ist entscheidend – im Hinblick auf die sozialistische Gesellschaft ihre Umkehrung: die Geschichte wird von den Menschen *bewußt* gestaltet, weil ihre Gesetzmäßigkeiten von ihnen erkannt wurden, besser: indem die Menschen die Geschichte „machen“, erkennen sie diese und umgekehrt.

Das alles hat nichts zu tun mit einer, wie Adorno meint, „Vergottung der Geschichte“ durch Marx und Engels.⁴² Im Gegenteil. Denn die Berufung auf die „Macht der Negativität“ ist viel zu schmalbrüstig, um der geschichtlichen Wirklichkeit standzuhalten. Auch der tröstende Hinweis Herbert Marcuses, „daß wir zum Positiven immer noch früh genug kommen“, ändert an dieser Sachlage nichts.⁴³ Wie sagte Hegel? Das Individuum „kann geistreicher sein als viele andere, nicht aber kann es den Volksgeist übertreffen“.⁴⁴ Ersetzen wir „Volksgeist“ durch ge-[107:]sellschaftlich-historischen Prozeß oder – was dasselbe ist – durch Dialektik des Klassenkampfes, so wird die ganze Tragik, um nicht Tragödie zu sagen, der Ideologen der Negativität offenbar. Geschichte verträgt kein philosophisches Katz-und-Maus-Spiel. Sie erheischt eine Philosophie, die *kämpft*. Eine Philosophie aber, die nicht kämpft, verliert das Recht, Philosophie genannt zu werden.

Wer sich weigert, der Geschichte ins Angesicht zu schauen, der verfehlt theoretisch den gesellschaftlich-historischen Prozeß und vermag auch diesen nicht aufzuhalten. Er begibt sich in die Situation jenes Scholastikers, der sich weigerte, durch das Fernrohr Galileis zu schauen, um nach den Monden zu blicken, die es seiner Überzeugung gemäß nicht geben durfte. Aber genausowenig wie dieser Scholastiker und die Scholastik insgesamt die Herausbildung und den schließlichen wissenschaftlichen Sieg der klassischen Mechanik verhindern konnten, vermögen die Ideologen der Negativität die „wirkliche Bewegung“ unserer Epoche, „welche den jetzigen Zustand aufhebt“, die revolutionäre Arbeiterklasse nämlich, von der Tagesordnung der Geschichte zu streichen. Denn, um mit Marx zu sprechen: „Die Arbeiterklasse verlangt keine Wunder ... Sie hat keine fix und fertigen Utopien ... Sie weiß, daß, um ihre eigne Befreiung und mit ihr jene höhere Lebensform hervorzarbeiten ..., daß sie, die Arbeiterklasse, lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden. Sie hat keine Ideale zu verwirklichen.“

Und Marx fährt fort: „Im vollen Bewußtsein ihrer geschichtlichen Tendenz und mit dem Heldenentschluß, ihrer würdig zu handeln, kann die Arbeiterklasse sich begnügen, zu *lächeln* gegenüber den plumpen Schimpfereien der Lakaien von der Presse wie gegenüber der lehrhaften Protektion

⁴² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt (Main) 1966, S. 313; zu Adorno: W. R. Beyer, Vier Kritiken: Heidegger – Sartre – Adorno – Lukács, Köln 1970, S. 151 ff.

⁴³ H. Marcuse, Das Ende der Utopie, Frankfurt (Main) 1968, S. 58; zu Marcuse: R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, Berlin 1969.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, a. a. O., S. 60.

wohlmeinender Bourgeoisiedoktrinäre, die ihre unwissenden Gemeinplätze und Sektiereremarotten im Orakelton wissenschaftlicher Unfehlbarkeit abpredigen.“⁴⁵

[108:] Damit aber ist das verbunden, was die Überlegenheit des historischen Materialismus gegenüber der Hegelschen Philosophie der Geschichte ausmacht: für Hegel konnte es zur Erkenntnis der Geschichte immer nur dann kommen, wenn diese sich schon vollzogen, ja erfüllt hatte. Hingegen kann nach Marx von Geschichte im eigentlichen Sinne erst dann gesprochen werden, wenn die Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft durch die Menschen den Geschichtsprozeß beinhaltet. Denn nur so kann die Bloßlegung der historischen Notwendigkeit zugleich Selbsterkenntnis der von den Menschen gemachten Geschichte sein.

Und eben deshalb begegnet der Marxismus-Leninismus der Geschichte nicht erst mit der anbrechenden Dämmerung und malt ihre Gestalten nicht grau in grau, sondern nimmt sie als zu gestaltende Gegenwart und das Heraufkommen der Zukunft in einem – nimmt Geschichte als den Ort der Menschen, in dem es gilt, gemäß seinem humanistischen Anliegen, „die Rechte der Menschheit herzustellen“.⁴⁶

1970

⁴⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 17, S. 343.

⁴⁶ I. Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. 20, S. 44.

Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie*

Der Prozeß der Entfaltung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie von Kant zu Hegel und Feuerbach ist Teil, Höhepunkt und Abschluß der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie insgesamt.¹

Unter klassischer bürgerlicher Philosophie verstehen wir die Entwicklung des philosophischen Denkens von Bacon und Descartes bis auf Hegel und Feuerbach – jene philosophische Bewegung also, welche die Interessen und Forderungen der progressiven Bourgeoisie ausspricht, von diesen vorangetrieben wird, sie im Kampf gegen die feudal-klerikale Ideologie fixiert und in einer eigenen Weltanschauung zu systematisieren und theoretisch zu begründen versucht.

Zum Zentrum der neuen bürgerlichen Weltanschauung steht der *Begriff der Vernunft*. Wie verschiedenartig die Ausgestaltungen der einzelnen Systeme der klassischen bürgerlichen Philosophie auch sein mögen, sie alle gehen auf diese oder jene Weise vom Begriff der Vernunft aus und führen zu ihm hin. „Vernunft“ wird dabei als das ursprüngliche kritische Vermögen des Menschen gefaßt, sich vom Überlieferten und Überkommenen zu emanzipieren. Sie erscheint in den Systemen der klassischen bürgerlichen Philosophie als diejenige Kraft, welche die überlieferte Ideologie und die überkommene Gesellschaftsordnung des Feudalabsolutismus im Sinne des bürgerlichen Denkens und einer bürgerlichen gesellschaftlichen Entwicklung umzugestalten vermag.

An der französischen Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die – besonders in Gestalt des französischen [110:] Materialismus – zweifellos den Höhepunkt des klassischen bürgerlichen Denkens vor der Entfaltung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie darstellt, hob Friedrich Engels hervor: „Die großen Männer, die in Frankreich die Köpfe für die kommende Revolution klärten, traten selbst äußerst revolutionär auf. Sie erkannten keine äußere Autorität an, welcher Art sie auch sei. Religion, Naturanschauung, Gesellschaft, Staatsordnung, alles wurde der schonungslosesten Kritik unterworfen; alles sollte sein Dasein vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtfertigen oder aufs Dasein verzichten. Der denkende Verstand wurde als alleiniger Maßstab an alles angelegt.“ Dies „... zuerst in dem Sinn, daß der menschliche Kopf und die durch sein Denken gefundenen Sätze den Anspruch machten, als Grundlage aller menschlichen Handlung und Vergesellschaftung zu gelten; dann aber später auch in dem weitem Sinn, daß die Wirklichkeit, die diesen Sätzen widersprach, in der Tat von oben bis unten umgekehrt wurde. Alle bisherigen Gesellschafts- und Staatsformen, alle altüberlieferten Vorstellungen wurden als unvernünftig in die Rumpelkammer geworfen; die Welt hatte sich bisher lediglich von Vorurteilen leiten lassen; alles Vergangene verdiente nur Mitleid und Verachtung. Jetzt erst brach das Tageslicht, das Reich der Vernunft an; von nun an sollte der Aberglaube, das Unrecht, das

* Zuerst veröffentlicht in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 16 (1968), Heft 3.

¹ Teil, weil sie in allen ihren Erscheinungsformen Widerspiegelung des Entwicklungsprozesses der *bürgerlichen* Gesellschaft ist und insofern von ihr der *bürgerliche* Spiegel ihres Denkens nirgends gebrochen wird. – *Höhepunkt*, weil ihr Einsatz in eine Zeit fällt, in der – international gesehen – der Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft seinem Kulminationspunkt zustrebt, ihn mit der Französischen Revolution erreicht und mit dem Thermidor überschreitet. Im Unterschied zu dem ihr vorangegangenen bürgerlichen Denken und unter der Bedingung der Aufnahme seiner Resultate ist die klassische bürgerliche deutsche Philosophie deshalb in die Lage versetzt, die bürgerliche Gesellschaft als *Totalität* zu denken. Höhepunkt hat also in unserem Zusammenhang nichts zu tun mit absoluter Überlegenheit. Die einzelnen Systeme, Richtungen, Strömungen der klassischen bürgerlichen Philosophie bezeichnen alle auf ihre Art Stufen der Herausbildung und Formierung bürgerlicher Weltanschauung und bürgerlichen Klassenbewußtseins. Der Fortgang von Stufe zu Stufe war dabei keine jeweilige unbedingte Höherentwicklung, konnte es schon deshalb nicht sein, weil alle vormarxistische Philosophie in sich widerspruchsvoll war, sein mußte, insofern sie Klassenideologie repräsentierte. – *Abschluß*, weil die letzten Aussagen ihrer Vollenendung und ihr Ausgang in jene Zeit fällt, in der der welthistorische Gegenspieler der bürgerlichen Klasse, das Proletariat, seine ersten selbständigen sozialen und politischen Aktionen unternimmt, die die Negation der bürgerlichen Gesellschaft bedeuten, und diese Zeit zugleich die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse darstellt, die die Negation und Aufhebung des bürgerlichen Denkens ist.

Privilegium und die Unterdrückung verdrängt werden durch die ewige Wahrheit, die ewige Gerechtigkeit, die in der Natur begründete Gleichheit und die unveräußerlichen Menschenrechte.“²

Diese Charakterisierung von Engels trifft nicht nur auf die französische Aufklärung zu. Sie wird durch die gesamte Entwicklungsgeschichte des klassischen bürgerlichen Denkens bestätigt. Die klassische bürgerliche Philosophie steht und fällt mit dem Begriff der Vernunft. Schon bei Hobbes ist zu lesen: „Die wahre Weisheit ist nun aber die Kenntnis der Wahrheit in allen Dingen. Sie entspringt aus der durch feste und bestimmte Namen erweckten Erinnerung an die Dinge und ist nicht das Werk eines heftigen [111:] Geistes und einer plötzlichen Aufwallung, sondern das Werk der *rechten Vernunft, das heißt der Philosophie*.“³ Und Diderot formuliert: „Die Vernunft bedeutet für den *Philosophen*, was die Gnade für den Christen bedeutet. Die Gnade bestimmt den Christen zum Handeln, die Vernunft bestimmt den *Philosophen*.“⁴ Für die klassische bürgerliche Philosophie sind „Vernunft“ und „Philosophie“ gleichbedeutend.

Auffallend ist, daß sich die klassische bürgerliche Philosophie kaum um eine eindeutige und umfassende Bestimmung des Begriffs der Vernunft bemüht. Sie setzt ihn einfach voraus. Zwar wird in ihren Systemen sehr viel von der Vernunft gesprochen, doch man begegnet in ihnen keiner wirklich kritischen Reflexion über ihren Begriff; und zwar auch dort nicht, wo es zunächst, wie etwa bei Kant, durchaus den Anschein hat. Darüber dürfen die mannigfaltigen Versuche der klassischen bürgerlichen Philosophie, den Begriff der Vernunft zu bestimmen, nicht hinwegtäuschen. Diese sind jeweils nur *allgemein* auf ein kritisches Denken und – zum Teil – Handeln hin ausgerichtet, die dann mit „Vernunft“ umschrieben werden. Insofern ist es durchaus berechtigt, von einem Vernunftglauben der klassischen bürgerlichen Philosophie zu sprechen.

Dieser Sachverhalt ist keineswegs zufällig. Denn was die klassische bürgerliche Philosophie mit „Vernunft“ meint, weist über den Bereich bloßen kritischen Denkens und auch angestrebten Handelns hinaus. Es überschreitet vor allem die Bereiche der Logik und der Erkenntnistheorie. Die Vernunft des bürgerlichen Denkens der Neuzeit geht auf das Zentralproblem der Epoche: den Übergang von der feudalen zur bürgerlichen „Gesellschaft. Die klassische bürgerliche Philosophie entwickelt dafür die Formel der Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft, und zwar kraft der Vernunft. Dieser Begriff der Vernunft hat dergestalt einen gewollten *gesellschaftskritischen Aspekt*.

Diese Einsicht ist unabdingbar für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philo-[112:]sophie. „Ihr darf nicht entgegengehalten werden, daß sich die Diskussionen um den Begriff der Vernunft innerhalb der Philosophie des progressiven Bürgertums meist nur in erkenntnistheoretischen Fragestellungen bewegten (etwa während des Streits um die angeborenen Ideen zwischen Descartes, Leibniz und Locke). Auch in diesen Auseinandersetzungen ging es um die historisch-gesellschaftliche Grundproblematik der Zeit aus der Sicht der progressiven Bourgeoisie. Sie waren nur aus immanent philosophischen (ideengeschichtlichen) und wissenschaftshistorischen Gründen erkenntnistheoretisch formuliert.

Das zeigt sich schon in den Anfängen des bürgerlichen Denkens. Als dieses am Beginn seiner Entwicklung betont im Namen der Vernunft auftrat, waren die Vertreter des überlieferten Denkens schockiert. Denn es kritisierte das, was man bislang als Ausdruck der Vernunft und deshalb als Autorität schlechthin genommen hatte. Mehr noch: Indem es die Autorität kritisierte, griff es die herrschende Gewalt an, die ihre Legitimität von eben dieser Autorität herleitete. Zugleich aber setzte dieses neue Denken etwas voraus, was eigentlich erst begründet werden mußte: die Vernunft.

Eine französische Quelle aus dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts vermerkt: „In Anbetracht dessen, daß seit einiger Zeit eine Unbekannte, die sich Vernunft nennt, es unternommen hat, mit Gewalt in die Hörsäle der Universitäten einzudringen, daß sie mit Hilfe gewisser obskurer Spaßvögel, die

² Marx/Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 189.

³ Th. Hobbes, Grundzüge der Philosophie, Dritter Teil: Lehre vom Bürger, Leipzig 1949, S. 60. (Hervorhebung von mir – M. B.)

⁴ D. Diderot, Philosophische Schriften, Berlin 1961, Bd. 1, S. 385.

sich Gassendisten, Cartesianer, Malebranchianer benamsen, von ganz dunklen Existenzen, Aristoteles nachprüfen und vertreiben will ...“ Paul Hazard, der dieses Zeitdokument anführt, kommentiert: „Das stimmte: Die Vernunft erschien tatsächlich voll Angriffslust auf dem Plan und wollte nicht allein Aristoteles nachprüfen, sondern jeden, der jemals gedacht oder geschrieben hatte. Sie maßte sich an, mit allen früheren Irrtümern aufzuräumen und das Leben von neuem zu beginnen. Sie war keine Unbekannte, denn man hatte sie zu allen Zeiten immer angerufen, aber sie hatte ein neues [113] Gesicht.“⁵ In der Tat: Die Vernunft war keine Unbekannte, aber ihrem Begriff wurde durch das beginnende bürgerliche Denken ein Inhalt unterschoben, der ihn radikal von der „Vernunft“ der Tradition unterscheidet. Insofern mußte die Vernunft des neuen bürgerlichen Denkens allen an der überliderten Ideologie hängenden Geistern als Unbekannte erscheinen. Die Vernunft war zwar als Vermögen menschlichen Denkens, insbesondere eines, das am *göttlichen* teilhaben sollte, von der Tradition her überliefert. Aber gerade die Teilhabe am göttlichen Denken machte sie ja zu einer *passiven*, für den Ideologen der progressiven Bourgeoisie unannehmbaren Vernunft. Das sich herausbildende bürgerliche Denken setzt sie als *aktive* Vernunft. Und im Laufe der Entwicklung wird sie für die klassische bürgerliche Philosophie gleichsam alles – vor allem *Subjekt, Aktivität, Tätigkeit*, schließlich *Tätigsein*; Mittel der Kritik des Bestehenden, Vermögen der Naturbeherrschung und der Gesellschaftsgestaltung. Sie wird als jene Kraft ausgegeben, die den Menschen in die Lage versetzt, sich von der überlieferten Ideologie frei zu machen, die Natur zu beherrschen und die überkommene gesellschaftliche Ordnung zu verändern. Und darin war eingeschlossen, daß sich der Mensch selber, in Unabhängigkeit von jedweder Autorität und jedem Gegebenen oder „Positiven“, das heißt völlig *autonom*, kraft der Vernunft in den Griff bekommt.

Die klassische bürgerliche Philosophie setzt deshalb Vernunft mit bürgerlichem Denken und bürgerlicher gesellschaftlicher Entwicklung gleich. Insofern war diese Vernunft gleichbedeutend mit dem Anspruch, Natur und Gesellschaft rational zu beherrschen. Dieser Anspruch konnte aber nur verwirklicht werden, wenn im Namen der Vernunft alles das angegriffen wurde, was ihm entgegenstand. „So mußte die Vernunft sich denn zunächst ans Aufräumen machen. All diese unzähligen Irrtümer zu zerstören, war ihre Sendung, und sie beeilte sich, diese Sendung zu erfüllen, die sie aus sich selbst herleitete, aus der Würde ihres eigentlichen Wesens.“⁶ Das blieb der Denk-[114:]Einsatz der klassischen bürgerlichen Philosophie von Bacon und Descartes bis zu Hegel und Feuerbach, die ihre Forderungen ungeteilt im Namen der Vernunft vortragen und zugleich in ihrem Namen alles Bestehende kritisieren. Und sie wird alle ihre Bestrebungen voraussetzungslos als in der Vernunft begründet ausgeben.

„Indessen müssen wir auf dieser Welt mit Hilfe [der] Vernunft urteilen“, und es ist „der Stimme der Vernunft zu folgen“, heißt es bei Holbach lapidar.⁷ Und wenn Kant die Vernunft als das Vermögen bestimmt, „von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere ... nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen“, so meint er das nicht nur erkenntnistheoretisch. Das „nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen“ heißt bei ihm: verbindlich für alle Menschen, vor allem im praktischen (gesellschaftlichen) Bereich. Schon der nächste Satz gibt darüber Aufschluß: „Man kann [die Vernunft] auch durch das Vermögen, nach Grundsätzen zu *urteilen* und (in praktischer Rücksicht) zu *handeln*, erklären.“⁸ Hegel wird später davon sprechen, daß „der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ... der einfache Gedanke der Vernunft [ist], daß die Vernunft die Welt beherrsche“.⁹ Und der bewußte Einsatz seines Denkens wird von der Einsicht getragen: „Was der Mensch sein Ich nennen kann, und was über Grab und Verwesung erhaben ist, ... ist fähig, sich selbst zu richten. Es kündigt sich als Vernunft an, deren Gesetzgebung von nichts mehr sonst abhängig ist, der keine andere Autorität auf Erden oder im Himmel einen anderen Maßstab des Richtens an die Hand

⁵ P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes (La Crise de la „tonsetence Européenne 1680-1715), Hamburg 1939, S. 149.

⁶ Ebenda, S. 150.

⁷ P. Th. d'Holbach, System der Natur, Berlin 1960, S. 482 und 117.

⁸ I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 6, Wiesbaden 1956, S. 509.

⁹ G. F. W. Hegel, Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), hrsg. von H. Glockner, Bd. 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 3. Aufl., Stuttgart 1949, S. 34.

geben kann.“¹⁰ In Hegels Philosophie wird sich noch einmal die unerschütterliche Überzeugung der Repräsentanten der progressiven Bourgeoisie von der Kraft und der Mächtigkeit der Vernunft in großartiger und zugleich tragischer Weise manifestieren. Diese ihre Überzeugung war derart intensiv, daß Robespierre noch am 7. Mai 1794, nach fast fünfjähriger Revolutionserfahrung und nur knapp drei Monate vor seinem Sturz und seiner Hinrichtung, im Konvent erklären konnte: „Alle Erdichtungen [115:] schwinden vor der Wahrheit dahin, und alle Narrheit zerfällt vor der Vernunft.“¹¹

Das klassische bürgerliche Denken wird vom Glauben an die Vernunft vorangetrieben. Seine besten Köpfe sehen zugleich, daß die Wirklichkeit in sich vernünftig sein muß, wenn die Vernunft in ihr herrschen soll. Ihr Bestreben ist deshalb darauf gerichtet, Brücken von der Vernunft zur Wirklichkeit und umgekehrt zu schlagen. Denn das ist das Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie: die Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft philosophisch zu begründen.

Daß es ihr trotz ihrer mannigfachen Anstrengungen nicht gelingt, den Begriff der Vernunft eindeutig und umfassend zu bestimmen, hängt mit der historischen Funktion jener Klasse zusammen, deren Weltanschauung sie ist: der Bourgeoisie. Der Prozeß des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft ist ein Vorgang, in dem zwar eine alte durch eine neue, fortgeschrittenere Gesellschaftsordnung ersetzt wird; aber beide Gesellschaften, die alte feudale wie die neue bürgerliche, sind *Ausbeuterordnungen*. In diesem Prozeß konstituiert sich die Bourgeoisie nicht nur zur herrschenden, sondern auch zur unterdrückenden und ausbeutenden Klasse der neuen Gesellschaft. Der beim Begriff der Vernunft in der Theorie auftretende Mangel ist ein Vor-Reflex der *antagonistischen* Klassenstruktur der bürgerlichen Gesellschaft. Die Vernunft, vom klassischen bürgerlichen Denken immer als *allgemeinmenschliche* gesetzt, entlarvt sich nach Etablierung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung als *bürgerliche* Vernunft. Die mit der Vernunft theoretisch begründete bürgerliche Gesellschaft verwirklicht sich als höchst unvernünftigste Ordnung in der Welt. Und die allgemeinmenschliche Vernunft des klassischen bürgerlichen Denkens selber scheitert als eben *bürgerliche* Vernunft an der Mehrwertrate.¹²

Die Ideologen der etablierten bürgerlichen Klasse werden diesen Sachverhalt als selbstverständlich hinnehmen und ihn als naturgegeben betrachten. Ihr Denken will dann [116:] nicht mehr *vernünftig*, sondern *positiv* sein. Das heißt: es ist mit den antagonistischen kapitalistischen Verhältnissen ausgesöhnt. Und nur eine kurze Zeit wird vergehen, bis das bürgerliche Denken seinen einstigen Anspruch, die Wirklichkeit im Sinne der Vernunft zu gestalten, ganz aufgeben wird, um nunmehr einer apologetischen Unvernunft zu frönen. Friedeich Engels schreibt an der oben schon herangezogenen Stelle weiter, wobei die Geltung auch dieser Sätze über das 18. Jahrhundert hinausreicht: „Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war als *das idealisierte Reich der Bourgeoisie* ...“ Und er fährt fort: „So wenig wie alle ihre Vorgänger konnten die großen Denker des 18. Jahrhunderts hinaus über die Schranken, die ihnen ihre eigne Epoche gesetzt hatte.“¹³

Die Entfaltung des Begriffs der Vernunft in den Systemen der klassischen bürgerlichen Philosophie gehört in das Kapitel der „heroischen Illusionen“ der progressiven Bourgeoisie. Die progressive Bourgeoisie brauchte den Begriff der Vernunft für ihren Eintritt in die Geschichte. Sie bedurfte die Vernunft als *allgemeinmenschlicher* vor allem, „um den *bürgerlich beschränkten* Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu

¹⁰ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907, S. 89.

¹¹ M. Robespierre, Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt? (Reden), hrsg. von K. Schnelle (Reclam), Leipzig (o. J.), S. 364.

¹² Dennoch waren die Bemühungen der klassischen bürgerlichen Philosophie um den Begriff der Vernunft progressiv in ihrer Zeit und im Hinblick auf den historischen Fortschritt insgesamt. Sie waren Ausdruck der Kämpfe der fortgeschrittensten Klasse der Epoche der Bourgeoisie, die zur Ablösung der feudalen und zur Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft führten. Die bürgerliche Gesellschaft schafft ihrerseits die Existenzbedingungen zur Errichtung der sozialistischen Gesellschaft – sie ist deren notwendige Voraussetzung. Lenin hat diesen Sachverhalt am Beispiel des Verhältnisses der bürgerlichen zur proletarischen Revolution klar herausgestellt. W. I. Lenin, Werke, Bd. 9, Berlin 1950, S. 37.)

¹³ Marx/Engels, a. a. O., S. 190. (Hervorhebungen von mir – M. B.)

halten“.¹⁴ Das klassische bürgerliche Denken verbarg so, vom Ergebnis des historischen Prozesses her gesehen, den eigentlichen Inhalt des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft, nämlich seine Bestimmung, von einer Ausbeuterordnung zu einer anderen überzuleiten.¹⁵ Insofern die aufstrebende Bourgeoisie infolge ihrer Klassensituation immer nur nach einer Seite hin fortschrittlich ist, gegenüber dem Feudalismus, seinen Institutionen und seiner Ideologie, kann sie sich des gesellschaftlichen Fortschritts als eines unteilbaren Ganzen nicht bemächtigen.¹⁶ Es ist deshalb ein durchaus objektiv begründeter Vorgang, wenn nach der Herausbildung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die bürgerlichen Ideologen der Vernunft und allen aus ihr abgeleiteten Forderungen abschwören, sie zumindest nicht mehr als für alle Menschen geltende [117:] wahrhaben wollen. Das Thema der Vernunft geht denn auch ein in die Ideologie jener Klasse, die als Antipode der Bourgeoisie dazu berufen ist, durch ihre Befreiung die Befreiung der gesamten Menschheit von Ausbeutung und Unterdrückung zu bewerkstelligen: in die wissenschaftliche Weltanschauung des Proletariats.

II

Die klassische bürgerliche Philosophie hebt mit Bacon und Descartes an. Ihr Denken unterscheidet sich grundlegend von der überkommenen Ideologie der feudalen Gesellschaft: Bacon und Descartes betrachten die objektive Realität nicht mehr, wie das feudal-klerikale Denken, als von Gott gegeben und auf ihn hin bezogen, sondern als vom Menschen selber beherrschbar und gestaltbar.¹⁷ Bacon formulierte: „Der Menschen Herrschaft über die Dinge beruht allein auf den Künsten und Wissenschaften ... Mit eherner Notwendigkeit wird daraus eine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse und eine Erweiterung [des Menschen] Macht über die Natur folgen.“¹⁸ Und Descartes fordert eine Philosophie, „die vom größten Nutzen für das Leben [ist] ..., durch die wir die Kräfte und Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmels und überhaupt aller uns umgebenden Körper ebenso deutlich kennenlernen, wie uns die verschiedenen Kunstgriffe unserer Handwerker bekannt sind; wir könnten sie also ebensogut in allen geeigneten Fällen anwenden und uns so zu Herren und Meistern der Natur machen“.¹⁹

¹⁴ Marx/ Engels, Werke, Bd. 8, Berlin 1960, S. 116. (Hervorhebungen von mir - M. B.)

¹⁵ Ebenda, S. 117.

¹⁶ W. Markov, Grenzen des Jakobinerstaats; in: Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin 1955, S. 241. – Was Markov hier übrigens über das Verhältnis von französischer Aufklärung und Französischer Revolution sagt, das gilt – mutatis mutandis – für das Verhältnis von klassischer bürgerlicher Philosophie und dem In-Existenz-Treten der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt: „Aufklärung und Revolution sind der gleichen Wurzel, der bürgerlichen Emanzipation von der Feudalität, entwachsen. Beide sind infolgedessen zusammengehörige, jedoch zugleich komplexe Erscheinungen. Beide tragen Elemente in sich, die bei der Konstituierung der Bourgeoisie zur Klasse, bei der Aufrichtung ihrer ökonomischen und politischen Herrschaft, ihres Welt- und Geschichtsbildes nicht haltmachen, da die Bourgeoisie ohne ihr antagonistisches proletarisches Korrelat nicht denkbar ist. Die Philosophen haben die Revolution weder verursacht noch gemacht. Soweit sie sie erlebten, haben sie sie fast alle mißverstanden und sich in ihr verirrt. Aber sie sind ebensowenig nur ihre mechanischen Projektoren und Formelspieler. Was sie – nebst vielem bedeutungslosen Beiwerk – einfangen und festhalten, sind wirkliche gesellschaftliche Bedürfnisse, die erst durch ihre Vermittlung faßbar, politisch anmeldbar und umsetzbar werden. Darin liegt der direkte, aktive Beitrag der Aufklärung zur Revolution weit über die Grenzen der Philosophie- und Literaturgeschichte hinaus.“ – Vgl. auch: W. Krauss, Einführung in das Studium der französischen Aufklärung; in: Studien und Aufsätze, Berlin 1959, S. 201.

¹⁷ Bacon und Descartes wollten den Menschen vor allem durch die Erfindung einer neuen Denkmethode in die Lage versetzen, sich der objektiven Realität zu bemächtigen. „Daß Descartes ebenso wie Bacon eine veränderte Gestalt der Produktion und praktischen Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachtete, zeigt sein ‚Discours de la Methode‘.“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 411.) Freilich, Bacon und Descartes unterliegen mit dieser Annahme einer Illusion; denn die Proklamierung einer neuen Denkmethode zieht keine unmittelbaren Resultate in der angestrebten Natur- und Gesellschaftsbeherrschung nach sich. Hierzu sind ganz andere Voraussetzungen vonnöten. Ja, die Wahrheit in der Bacon-Descartesschen Annahme ist eher in ihrer Umkehrung zu suchen. Doch war andererseits die radikale Umgestaltung der überlieferten Denkweisen der feudalklerikalen Ideologie unabdingbare Notwendigkeit, um dem Anspruch des neuen bürgerlichen Denkens auf rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft seinen Stellenwert in der Theorie zu sichern. Vgl. M. Buhr, Der historische Ort der Philosophie Francis Bacons. Siehe in diesem Band S. 5-21.

¹⁸ F. Bacon, Das neue Organon (Novum Organon), hrsg. von M. Buhr, Berlin 1962, S. 136 und 305.

¹⁹ R. Descartes, Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, (Reclam), Leipzig (o. J.), S. 69.

Mit dieser Forderung haben Bacon und Descartes die weitere Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie bis Hegel und Feuerbach weitgehend vorgezeichnet. Ihr Denken wird immer wieder um jene Frage kreisen, die Bacon und Descartes als erste gestellt haben: Wie kann der Mensch Natur und Gesellschaft rational beherrschen? Die theoretische Begründung einer solchen Fragestellung impliziert zunächst das Bild eines erken-[118:]nenden Menschen, der keinerlei irgendwie gearteten Beschränkungen unterliegt. In der Tat geht es dem klassischen bürgerlichen Denken in Frontstellung gegen das Menschenbild der feudal-klerikalen Ideologie darum, daß der Mensch – jetzt: das Individuum – frei ist von jeder äußeren Bindung. Proklamiert wird die Unabhängigkeit des Menschen von jedweder Autorität.²⁰ Das Individuum wird vom bürgerlichen Denken als *Ich*, als *Subjekt*, das *tätig* und *aktiv*, zu selbständigen Handlungen und Entscheidungen befähigt ist, eingeführt. Kant formuliert diesen Sachverhalt am Anfang seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ so: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, das ist ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes *Wesen*.“²¹

Diese veränderte Auffassung vom Menschen impliziert für die klassische bürgerliche Philosophie die Aufgabe, seine „wahre Natur“ zu ergründen. Sie will den Menschen denn auch „natürlich“ erklären, nicht „übernatürlich“, das heißt, nicht von Gott her gesehen und auf ihn hingeeordnet, wie das feudalklerikale Denken. Bei Thomas von Aquin ist der Mensch „gleichsam zwischen Gott und das Irdische gestellt“.²² Die Philosophie der bürgerlichen Neuzeit dagegen führt den Menschen als *autonomes Wesen*, als *Subjekt* vor. Daraus folgt der gesellschaftskritische Charakter des Menschenbildes der klassischen bürgerlichen Philosophie. Er schließt die Forderung ein, die überkommene gesellschaftliche Ordnung in Übereinstimmung mit der „wahren Natur“ des Menschen zu bringen.

Mit dem neuen Menschenbild der klassischen bürgerlichen Philosophie geht eine andere Bewertung der Außenwelt (Natur) einher; sie wird innerhalb ihrer Systeme immer mehr zu etwas rein Äußerlichem. Je mehr die bürger-[119:]lichen Elemente die Gesellschaft durchdringen und in ihr bestimmend werden, desto stärker wird die Außenwelt von der klassischen bürgerlichen Philosophie als störend, dem Menschen gegenüberstehend und sein Tun einschränkend betrachtet: Sie wird in ihren verschiedenen Manifestationen zu einer dem Menschen *fremden Außenwelt*.

Die klassische bürgerliche Philosophie begegnet diesem Sachverhalt mit Erkenntnisoptimismus. Ihr Denk-Einsatz ist die These von der Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft kraft seiner Vernunft. Der Versuch, diese These in immer neuen Anläufen philosophisch zu begründen, wird zu ihrem durchgängigen Grundproblem. Sie bestimmt zugleich das Herangehen der klassischen bürgerlichen Denker an die objektive Realität. Am augenscheinlichsten tritt das in der rationalistischen Entwicklungsstufe der klassischen bürgerlichen Philosophie (und auch noch im französischen Materialismus) hervor. Diese nimmt die objektive Realität nach dem Vorbild der mathematischen Erzeugung und geometrischen Konstruktion als *geschaffen*, als von der Vernunft *erzeugt*, als ihr *Produkt* – wodurch sie eben vom Menschen beherrscht werden könne. Hobbes spricht diesen Gedanken das erste Mal konsequent aus, indem er diktiert: nur solche Gegenstände sind erkennbar, die von der menschlichen Vernunft erzeugt sind. Spinozas Proklamation der Identität von

²⁰ Galileo Galilei schrieb: „Nach meiner Ansicht müssen diejenigen, welche um eine Behauptung zu beweisen, ausschließlich auf das Gewicht der Autoritäten zählen, ohne sich anderer Argumente zu bedienen, des Unverstandes geziehen werden. Ich für mein Teil wünsche, daß Streitfragen frei gestellt und ohne irgendwelche Speichelleckerei frei erörtert werden, wie sich dies für jeden geziemt, der aufrichtig nach der Wahrheit forscht.“ (Zitiert nach F. Jodl, Geschichte der neueren Philosophie, Wien 1924, S. 130.) Das klassische bürgerliche Denken empfing am Beginn seiner Herausbildung überhaupt die stärksten Antriebe von der neuen Naturwissenschaft und hatte an ihrer Entwicklung maßgeblichen Anteil. Seine Loslösung vom Denken in und für Autoritäten stand zunächst unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und ihrer Erfolge.

²¹ I. Kant, Werke, Bd. 6, S. 407.

²² N. Hinske, Thomas von Aquin; in: De homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, hrsg. von M. Landmann, Freiburg/München 1962, S. 112 ff.

Denken und Sein, die Leibnizsche Harmonie der Monaden und Kants „kopernikanische Wendung“ des Erkenntnisproblems sind weitere Versuche der klassischen bürgerlichen Philosophie, die objektive Realität als vom Menschen beherrschbar nachzuweisen.

Kant formuliert die „kopernikanische Wendung“ des Erkenntnisproblems in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. [120:] Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“²³ Dies ist einer der vielen von der klassischen bürgerlichen Philosophie unternommenen Versuche, die These von der rationalen Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft zu begründen und dadurch ihr Grundproblem zu bewältigen. Dieser Gedanke klingt das erste Mal bei Bacon und Descartes an und kehrt in der gesamten klassischen bürgerlichen Philosophie immer wieder. Wir verwiesen auf Hobbes, Spinoza, Leibniz und Kant. Selbst Berkeleys Leugnung der Existenz der Außenwelt liegt dasselbe Problem zugrunde wie der von Holbach aufgestellten Hypothese, daß die Materie die Fähigkeit zu denken besitze.²⁴ Und auch Fichtes Theorie vom autonomen Ich, das das Nicht-Ich setzt, um zum Bewußtsein seiner selbst zu kommen, ist eine Antwort auf dieses Problem, ebenso wie Schellings Lehre von der intellektuellen Anschauung oder Hegels Auffassung des Inhalts der Logik als der „Darstellung Gottes ..., wie er ... vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“.²⁵

Die verschiedenen Lösungsversuche des Grundproblems der klassischen bürgerlichen Philosophie innerhalb ihrer Entwicklungsgeschichte entsprechen dem Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser ist der allgemeine historisch-gesellschaftliche Rahmen, in dem sich die Entfaltung der klassischen bürgerlichen Philosophie vollzieht. Die historisch aufgetretenen Gestalten des klassischen bürgerlichen Denkens reflektieren die jeweils erreichte Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft, und zwar ökonomisch, gesellschaftlich, ideologisch und politisch. Dieser Fortgang war kein geradliniger. Er konnte es gar nicht sein, weil der Prozeß des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft genausowenig ein [121:] geradliniger war. Insofern war die philosophische Bewältigung des Problems der bürgerlichen Gesellschaft kein theoretischer Vorgang, der sich etwa von Stufe zu Stufe oder von System zu System kontinuierlich vollzogen hätte. Rationale Beherrschung von Natur und Gesellschaft war zwar die Forderung, die der Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie insgesamt zugrunde lag. Doch die Art und Weise der philosophischen Besinnung darüber bei den einzelnen Denkern war abhängig vom Stand der Herausbildung und Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft in den verschiedenen europäischen Ländern und von der Reife jener bürgerlichen Schichten, deren Sprecher sie jeweils waren.²⁶

III

In diesem Sinne sind die der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vorangegangenen philosophischen Strömungen in Frankreich und England, nämlich Rationalismus sowie Materialismus und Empirismus, Lösungsversuche des Grundproblems des klassischen bürgerlichen Denkens unter dem Eindruck und der Einwirkung unterschiedlicher gesellschaftlicher Bedingungen: des erreichten Entwicklungsstandes der englischen und französischen Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Der Unterschied beider Gesellschaften kann in einem Satz zusammengefaßt werden: Die französische Bourgeoisie steht *vor* der bürgerlichen Revolution, die englische hat diese *hinter* sich gebracht.

²³ I. Kant, Werke, Bd. 2, S. 25.

²⁴ P. Th. d'Holbach, System der Natur, Erster Teil, 7. Kapitel; vgl.: G. W. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Berlin 1957, S. 17.

²⁵ G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1948, Erster Teil, S. 31.

²⁶ Selbstverständlich spielen das vorgefundene Gedankenmaterial und die Wissenschaftsentwicklung dabei keine untergeordnete Rolle. Wir können sie jedoch in unserem Zusammenhang, in dem es um die Hervorkehrung der allgemeinen Gesichtspunkte geht, vernachlässigen, da dieser Vorgang bei jedem Denker ein spezifischer ist.

Hieraus resultiert der unterschiedliche Charakter, den die französische und englische Philosophie dieser Jahrhunderte annehmen, und wie er zunächst im Rationalismus²⁷ und Empirismus seine jeweilige Ausprägung findet. Beide philosophischen Strömungen sind ideologische Schöpfungen der progressiven Bourgeoisie – aber nicht der progressiven Bourgeoisie schlechthin, sondern der französischen und der englischen, woraus das ihnen Gemeinsame wie das sie Trennende sich erklären.

Dem Rationalismus und Empirismus gemeinsam sind jene [122:] Momente, durch welche die klassische bürgerliche Philosophie insgesamt zur Weltanschauung der *progressiven* Bourgeoisie geworden ist: diesseitiges Denken, kritisches Herangehen an das Überlieferte und das Überkommene, Hervorkehrung des Individuums und seiner autonomen Rolle in der Gesellschaft (bürgerlicher Individualismus) und – damit zusammenhängend – die Forderung nach Freiheit und rechtlicher Gleichheit.

Der Unterschied beider Strömungen kommt vor allem in der Grundhaltung ihrer Vertreter der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber zum Vorschein. Der französische Rationalismus nimmt diese Wirklichkeit als *unvernünftig* oder *noch nicht vernünftig*, das heißt als nicht oder noch nicht übereinstimmend mit seinen Forderungen, denen der progressiven Bourgeoisie. Sein Denken wird durch den Anspruch vorangetrieben, die Wirklichkeit im Sinne der Vernunft zu gestalten. Diese Einstellung des französischen Rationalismus kennzeichnet ihn als Weltanschauung des noch um politischen Einfluß und um Durchsetzung seiner Forderungen ringenden französischen Bürgertums. Der Rationalismus ist ein ideologisches Kampfmittel der aufstrebenden französischen Bourgeoisie gegen die überkommene Gesellschaft des Absolutismus, ihre Institutionen und ihre feudal-klerikale Ideologie. Im Zentrum seiner Bemühungen steht die Vernunft. An dieser wird alles gemessen, nach ihren Prinzipien sollen Gesellschaft und Staat eingerichtet werden.

Der englische Empirismus hingegen ist die Philosophie einer schon weiterentwickelten Bourgeoisie, die ihre Ziele – wenn auch nicht ohne einen Kompromiß mit den alten Kräften – weitgehend erreicht hat und konservativ zu werden beginnt. Der Empirismus nimmt daher die gesellschaftliche Wirklichkeit, so wie sein Träger, das englische nachrevolutionäre Bürgertum, als *gegeben* – das heißt, wie sie ist, nicht als unvernünftig oder noch nicht vernünftig, wie der französische Rationalismus und später der französische Materialismus, sondern als *natürlich* und darum als dem Menschen am besten angemessen.

[123:] Freilich, auch der Empirismus stellt Unzulänglichkeiten innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse Englands fest. Der Hinweis Humes etwa, daß dem Bewohner eines anderen Planeten die Erde als ein Tollhaus erscheinen müsse, unterstreicht das. Doch diese „Tollhaus“-Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet der englische Empirismus als bloß notwendiges, nicht aber als notwendig zu überwindendes Übel. Das Maß der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist für ihn nicht mehr die Vernunft, sondern die Faktizität seiner Gesellschaft, deren er sich umfassend zu versichern sucht.

Das unterschiedliche Herangehen der rationalistischen und empiristischen Philosophen an die gesellschaftliche Wirklichkeit – ihnen von der jeweiligen Struktur *ihrer*, nämlich der französischen und englischen Gesellschaft der Zeit aufgegeben – fand in ihren Theorien seinen Niederschlag. Der französische Rationalismus unterstrich die uneingeschränkte Mächtigkeit der Vernunft. Die Begriffe, Prinzipien und Ideen der Vernunft galten ihm als *allgemeingültige* und *notwendige*. Mit ihrer Hilfe versuchte er, ebenso allgemeingültige und notwendige Gesetze zu formulieren. Diese gab er dann als aus der Vernunft selber hergeleitete Gesetze aus. Sie waren für ihn zugleich – und darauf kam es ihm an – verbindlich für jeden und für alle Menschen.

Der englische Empirismus stellte nun solches gerade in Abrede. Er behauptete, daß kein Begriff, kein Prinzip und keine Idee der Vernunft je als allgemeingültig und notwendig angesehen werden dürfe. Die auf ihrer Grundlage formulierten Gesetze seien weder verbindlich für alle Menschen noch in der Vernunft begründet. Was gemeinhin als allgemeine Begriffe (Prinzipien, Ideen) oder als Vernunft

²⁷ Der Übergang vom französischen Rationalismus zum französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts kann hier außer Betracht bleiben. Der französische Materialismus hatte auf den Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, nämlich Kant, keine unmittelbare Wirkung. Für Kant sind Rationalismus und Empirismus das Gedankenmaterial, das er vorfindet und an das er anknüpft.

selber ausgegeben werde, sei nichts anderes als Gewohnheit, Übung oder Sitte. Nur Einzeldinge, einzelne Tatsachen seien wirklich. Sie machten als solche das Gegebene (erkenntnistheoretisch: die Erfahrung) aus. An dieses aber hätten sich Philosophie und Wissenschaft allein zu halten. Locke: „Das Allgemeine und das Universale [124:] [gehören] nicht zur realen Existenz der Dinge. Sie sind vielmehr nur Erfindungen und Schöpfungen des Verstandes, die dieser für seinen eigenen Gebrauch gebildet hat, und betreffen nur Zeichen, seien es Wörter oder Ideen, Wörter sind ... allgemein, wenn sie als Zeichen allgemeiner Ideen dienen und ohne Unterschied auf viele Einzeldinge anzuwenden sind. Ideen sind allgemein, wenn sie als Repräsentanten vieler einzelner Dinge aufgestellt werden. Universalität kommt jedoch nicht den Dingen selbst zu; denn die Dinge sind in ihrer Existenz sämtlich einzeln ... Wenn wir somit die Einzeldinge beiseite lassen, so sind die Generalia, die übrigbleiben, nur Schöpfungen, die von uns selbst stammen.“²⁸ Und für Hume „repräsentieren“ die Allgemeinbegriffe jeweils nur das Besondere, das für ihn immer Einzelnes ist, niemals das Allgemeine oder ein Allgemeines. Das Allgemeine sei nur ein Produkt der „Gewohnheit oder Übung“; „Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunfttätigkeit“ – wie überhaupt die „Gewohnheit die große Führerin im menschlichen Leben“ ist.²⁹ Schließlich: „Die Vernunft, weil kühl und uninteressiert, ist kein Motiv zum Handeln ...“³⁰

Mit diesen Anschauungen untergrub der englische Empirismus zunächst die metaphysischen Aspekte der Lehren des französischen Rationalismus und schärfte das erkenntnistheoretische Denken. Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts wird an die sensualistische Erkenntnistheorie des englischen Empirismus (vor allem an die Lockes) anknüpfen und sie konsequent mechanisch-materialistisch weiterführen. Allein das ist die eine, die positive Seite der Angelegenheit. Die andere Seite: indem der englische Empirismus das menschliche Denken ausschließlich auf das Gegebene festlegte, war er darauf aus, der Philosophie der progressiven Bourgeoisie ihre gesellschaftskritische Spitze abzurechen. Denn seine Forderung, sich nur ans „Gegebene“ zu halten, schloß die Aufforderung ein, das bestehende – eben das „gegebene“ – soziale Schema zu akzeptieren und unangetastet zu lassen. Seine Orientierung auf das Einzelne [125:] führte zwangsläufig zum V erzichtet, sich des Allgemeinen dieses Einzelnen zu versichern. In erkenntnistheoretischer Hinsicht liefen die Lehren des englischen Empirismus auf den *Skeptizismus* (Hume) hinaus, in gesellschaftspolitischer Beziehung redeten sie dem *Konformismus* das Wort.

Schon bei Locke hieß es: „Wir Menschen haben allen Anlaß, mit dem zufrieden zu sein, was Gott für uns passend gefunden hat, weil er uns ... alles, was für die Bequemlichkeit des Lebens und zum Unterricht in der Tugend erforderlich ist, gegeben und erkennbar gemacht hat.“³¹ Der englische Empirismus stieß so die Vernunft, gesellschaftlicher Stolz und ideologische Waffe aller progressiven Bourgeoisie, gleichsam von ihrem Thron. Er zwang sie, abzudanken. In der philosophischen Diskussion der Zeit brachte er das Thema der Vernunft zum bloßen Formenspiel, bestenfalls zu einem Wort des guten Tons herunter.³² Humes Ansicht vom Geist als einer „Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen“³³, ist ebenso beredt wie seine Feststellung: „Es erscheint einleuchtend, daß die letzten Zwecke der menschlichen Handlungen sich nie und nimmer durch die *Vernunft* erklären lassen, sondern daß für sie ausschließlich Gefühle und Neigungen der Menschen, ganz unabhängig von ihren intellektuellen Fähigkeiten, maßgebend sind.“³⁴

²⁸ J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Berlin 1962, Drittes Buch, III, II.

²⁹ D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hrsg. von R. Richter, (Meiner), Leipzig (o. J.), Fünfter Abschnitt, Erster Teil.

³⁰ D. Hume, Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Leipzig 1929, S. 146.

³¹ J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Leipzig 1913, Buch I, Kapitell, § 5.

³² Über Locke schrieb Marx treffend: „John Locke, der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklasse und die Paupers, die Kommerziellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokraten gegen die Staatsschuldner, [wies] in einem eigenen Werk sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand [nach].“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1964, S. 61. [Hervorhebungen von mir – M. B.]

³³ D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, I. Teil: Über den Verstand, Leipzig/Hamburg 1912, S. 327.

³⁴ D. Hume, Untersuchung über die Prinzipien der Moral, a. a. O., S. 144.

Die Lehren des englischen Empirismus waren ihrem Wesen nach ein *Angriff auf die Vernunft*. Innerhalb der Entwicklungsgeschichte des klassischen bürgerlichen Denkens waren sie der erste und einzige Angriff, der gegen die Vernunft vorgetragen wurde. Der Empirismus blieb in der Geschichte der Philosophie von Bacon und Descartes bis zu Hegel und Feuerbach eine Episode. In der nachklassischen Entwicklung der bürgerlichen Ideologie wird er jedoch auf den Thron gehoben. Sein Angriff auf die Vernunft wird durch die spätbürgerliche und imperialistische [126:] Philosophie in Gestalt des Positivismus und der ihm in dieser Beziehung verwandten verschiedenen irrationalistischen Strömungen kultiviert und zur permanenten Ideologie.³⁵

Freilich, die Philosophie des Empirismus war den Interessen der englischen nachrevolutionären Bourgeoisie angemessen. Sie war in ihren Konsequenzen jedoch unannehmbar für eine Bourgeoisie wie die französische, die ihre Revolution noch vor sich hatte. Den bürgerlichen Ideologen im rückständigen Deutschland mußte sie darüber hinaus geradezu verhängnisvoll und gefährlich erscheinen. Für sie bedeutete der Angriff des englischen Empirismus auf die Vernunft die Aufgabe der Hoffnung auf ein vernünftiges Fortschreiten des Menschengeschlechts. Es war deshalb kein Zufall, daß niemand mehr als Kant – und nach ihm Fichte und Hegel – die Lehren des englischen Empirismus als verhängnisvoll und gefährlich betrachtete.³⁶

In der Tat waren die Auseinandersetzungen zwischen Rationalismus und Empirismus im 17. und 18. Jahrhundert und der folgende Kampf der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie gegen den Empirismus und ihre durch ihn angeregte scharfe Kritik am Rationalismus kein bloßer Streit um nur erkenntnistheoretische Fragen. Diese Auseinandersetzungen resultierten letztlich aus der historisch-gesellschaftlichen Realität in Frankreich und Deutschland: dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft. Auf philosophischer Ebene ging es dabei um den Bestandteil der Philosophie selber und um ihre Rolle bei der Herstellung der bürgerlichen Gesellschaft.

IV

Die klassische bürgerliche Philosophie war vom Anbeginn ihrer Herausbildung mit dem Anspruch aufgetreten, Mittel zur rationalen Herrschaft über Natur und Gesellschaft bereitzustellen. Sie wollte Wege weisen, *wie* Natur und [127:] Gesellschaft vom Menschen beherrscht bzw. verändert werden können. Den zureichenden Grund solchen Unterfangens fand sie in der Vernunft und – insofern sie sich mit dieser identifizierte – in sich selber. An der Möglichkeit der Verwirklichung ihres Anspruchs und damit an der „Macht der Vernunft“³⁷ hat die klassische bürgerliche Philosophie bis zum Emporkommen des englischen Empirismus nie gezweifelt. Die Erfolge in der Naturerkenntnis (mathematische Naturwissenschaft), die Fortschritte in der Wissenschaftsentwicklung insgesamt und in der

³⁵ Hatte der englische Empirismus selbst in seiner skeptizistischen Phase etwa die Hinzufügung neuer Erfahrung zu schon gemachter und ihre erkenntnismäßige Verarbeitung im Prinzip durchaus noch zugelassen, so wird von seinen „modernen“ Nachfahren mit gewollter Spitze gegen jeden möglichen kritischen, weil das Gegebene überschreitenden Impuls der Philosophie in geradezu masochistischer Manier als Aufgabe „theoretischen“ Denkens verkündet: „Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringung neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten.“ Denn „wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unseren Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“ (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*; in: *Schriften*, Frankfurt (Main) 1963, S. 342.)

³⁶ Fichte wird so weit gehen, jeden Empirismus des Bündnisses mit der Reaktion zu verdächtigen. (Vgl. etwa: J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin o. J. [1845], Bd. 6, S. 71 f.) – Hegel sieht im Empirismus nicht nur unreflektiertes Verstandeswissen, das den Menschen unfähig macht, sich über das bloß Gegebene zu erheben, sondern auch eine „Lehre der Unfreiheit“: „Indem nun dieses Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dies eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhängige von einem Inhalt, der ich selbst bin. Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv, das heißt, wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen, so wie es ist, und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist.“ (G. F. W. Hegel, *Werke* [Freundesvereinsausgabe], Bd. 6, Berlin 1840, S. 83.) – In der Tat spielt jede Reaktion das positiv Gegebene bzw. historisch Gewordene gegen revolutionäre Umwälzungen und Forderungen auf Veränderung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse aus. Sie rechtfertigt mit dem Positiven das Unvernünftige, Überlebte. Marx (*Werke*, Bd. 1, Berlin 1956, S. 79 f.) hat in seiner Polemik gegen Gustav Hugo, einen Vorläufer der historischen Rechtsschule, die zweifelhaft Dialektik dieser Art von Empirismus scharf gegeißelt.

³⁷ B. Spinoza, *Die Ethik*, *Schriften und Briefe*, hrsg. von F. Bülow, Stuttgart 1966, S. 269.

Philosophie selber schienen dem klassischen bürgerlichen Denken die Richtigkeit des von ihm eingeschlagenen Weges zur Realisierung seines Anspruchs zu beweisen und die uneingeschränkte Mächtigkeit der Vernunft zu unterstreichen. Diese Erfolge und Fortschritte waren für die klassische bürgerliche Philosophie zugleich Beweis genug, daß dereinst, das heißt nach Überwindung der feudal-absolutistischen Gewalten und der sie stützenden Ideologien, auch in der vernünftigen Gestaltung der Gesellschaft Fortschritte zu erhoffen seien.

Allein die Verwirklichung rationaler Herrschaft über Natur und Gesellschaft war für die klassische bürgerliche Philosophie von der Konstituierung *allgemeiner* Begriffe, Prinzipien, Ideen-Gesetze und ihrer Bewährung in der Erkenntnis von Natur und Gesellschaft abhängig. Die Philosophie „eröffnet den Weg von der Betrachtung der einzelnen Dinge zu den allgemeinen Gesetzen“, stellte Hobbes fest.³⁸ Allgemeine Begriffe, Prinzipien, Ideen-Gesetze, das aber war für die klassische bürgerliche Philosophie gleichbedeutend mit Begriffen, Prinzipien, Ideen-Gesetzen der Vernunft. Doch gerade deren Gültigkeit bestritt der englische Empirismus. Er beschwor dadurch eine Situation herauf, in der die Vernunft – der Bestand und Fortbestand der Philosophie und Wissenschaft – in Frage gestellt wurde.

Mit dieser Situation war die klassische bürgerliche deutsche Philosophie am Beginn ihrer Entwicklung konfrontiert. Sie stand vor der Aufgabe, der Herausforderung des [128:] englischen Empirismus *als Philosophie* zu begegnen. Ihre Auseinandersetzung mit dem englischen Empirismus war dergestalt ein Kampf um die Philosophie als solche.³⁹ Kants Bemühungen müssen zunächst als Zurückweisung des

³⁸ Th. Hobbes, Grundzüge der Philosophie, Dritter Teil: Lehre vom Bürger, S. 60.

³⁹ H. Marcuse, Vernunft und Revolution, Neuwied am Rhein 1962 (englische Originalausgabe: New York 1941), S. 26. In diesem seinem sicher besten Buch (wenn von seinen Verdiensten um die Edition der sogenannten Frühschriften von Marx abgesehen wird, die weniger Landshut und Meyer als vielmehr ihm zukommen) hat Marcuse in Abwehr jener Versuche innerhalb der Hegel-Auslegung, die die Hegelsche Philosophie mit der Ideologie des Faschismus in Zusammenhang bringen wollte, betont auf die gesellschaftskritische Tendenz des klassischen bürgerlichen Denkens aufmerksam gemacht und diese – durchaus richtig – mit seinem Anspruch auf rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft in Zusammenhang gebracht. Mit dieser zutreffenden Einsicht in die Grundproblematik der klassischen bürgerlichen Philosophie ging bei Marcuse jedoch eine unzulässige Modernisierung und Verselbständigung ihrer gesellschaftskritischen Tendenz einher. Diese war gegen alle Formen der Feudalität gerichtet und zielte auf die Herstellung der bürgerlichen Gesellschaft als Reich der Vernunft ab. Sie hatte insofern konkret-historischen Charakter. Ihr historischer und gesellschaftlich-klassenmäßiger Standort war eindeutig. In keiner Phase der Entwicklung der klassischen bürgerlichen Philosophie ist der bürgerliche Spiegel ihres Denkens gebrochen worden. Marcuse überhöhte die gesellschaftskritische Tendenz des klassischen bürgerlichen Denkens jedoch derart, daß aus ihr ein unabdingbares Moment philosophischen Denkens überhaupt und jeder theoretischen Besinnung auf den historisch-gesellschaftlichen Prozeß überhaupt wurde. Dieser Sachverhalt verführte Marcuse in seinen Werken der letzten Jahre dazu, die historisch und gesellschaftlich bezogene kritische Tendenz des klassischen bürgerlichen Denkens gleichsam zu einem System transzendenter Utopie auszuweiten, das – im Unterschied zu der klassischen bürgerlichen Philosophie – nicht mehr mit dem historischen Prozeß einhergeht, sondern ihn überspielt. Die Forderung nach rationaler Gestaltung der Gesellschaft wird bei Marcuse deshalb zwangsläufig zu ihrer bloßen theoretischen Negation. Das hat, nimmt man Marcuses Thesen ernst und konfrontiert sie mit der kapitalistischen Wirklichkeit der Gegenwart, unweigerlich Formen theoretischen und praktischen Anarchismus zur Folge; denn in ihnen ist von den – konkreten Formen des Klassenkampfes unserer Epoche abstrahiert. Der Argumentation Marcuses liegt eine Verkennung des Wesens der gegenwärtigen Epoche, ihrer Klassenstruktur und historisch-gesellschaftlichen Grundtendenz zugrunde: Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus zu sein. Marcuse mißt die sozialistische Wirklichkeit unserer Zeit nicht am historischen Prozeß, sondern am Ideal transzendenter Utopie. So kommt es, daß er durchaus richtige Erkenntnisse über den gegenwärtigen Kapitalismus und seine Denkformen auf die Wirklichkeit der sozialistischen Gesellschaft überträgt und die Hauptkraft des geschichtlichen Prozesses unserer Tage, die Arbeiterklasse, als Moment bürgerlicher Daseinsgestaltung ausgibt. Marcuse verkennet insbesondere, daß die von ihm in Rückgriff auf die progressive Tradition des klassischen bürgerlichen Denkens angerufene „Vernunft“ nur dort in Existenz getreten ist und in Existenz treten konnte, wo ihre Negation und positive Aufhebung, der Marxismus, mit der Arbeiterklasse in Gestalt ihrer marxistisch-leninistischen Partei zur Einheit verschmolz und so gleichsam zum Schlüssel der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft und zur Errichtung der neuen, sozialistischen Gesellschaft wurde. Marcuse (im Nachwort 1954): „Die Freiheit befindet sich auf dem Rückzug, sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem der Gesellschaft. Weder die Hegelsche noch die Marxsche Idee der Vernunft ist einer Verwirklichung nähergekommen“ (S. 369). Und: „Das ungeheure Anwachsen der Produktivität der Arbeit innerhalb des Rahmens der herrschenden gesellschaftlichen Institutionen machte Massenproduktion, aber auch Massenmanipulation unvermeidlich. Das Resultat war, daß der Lebensstandard mit der Konzentration der ökonomischen Macht zu monopolistischen Größenverhältnissen anstieg. Damit ging

Angriffs des englischen Empirismus auf die Vernunft und damit auf Philosophie und Wissenschaft gesehen werden. Sie laufen zugleich auf die Erneuerung des ursprünglichen Anspruchs der klassischen bürgerlichen Philosophie hinaus, Mittel zur rationalen Herrschaft über Natur und Gesellschaft bereitzustellen.

Kants Größe liegt darin, daß er den Ernst der durch die Lehren des englischen Empirismus heraufbeschworenen Lage für die Philosophie erkannte, diese aber nicht nur als eine immanent philosophische oder gar bloß erkenntnistheoretische Problematik verstand, sondern ebenso sehr als historisch-gesellschaftliches Anliegen, von dessen theoretischer Durchdringung der weitere Fortschritt des Menschengeschlechts abhängt. Dieser Sachverhalt ist in Kants Bestreben augenscheinlich, die theoretische mit der praktischen Vernunft zu verknüpfen, und in der Rolle, die er in seinem System der praktischen Philosophie einräumt (Primat der praktischen Vernunft). Gerade in diesem Punkt sind Fichte und Hegel Kant weitgehend verpflichtet. Sie folgen Kant hierin, ungeachtet aller sonstigen Kritik, die sie an ihm üben.

Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie entspricht so der Problematik der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Einsicht ist für das Verständnis der philosophischen Entwicklung von Kant zu Hegel in Deutschland unerlässlich. Sie ist insbesondere unabdingbar für den Stellenwert der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie als theoretischer Quelle des Marxismus. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie muß deshalb von ihren Beziehungen zum Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft, genauer: von der Problematik des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus im Deutschland der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert her begriffen werden. In ihr fin-[129:]det sowohl die internationale Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als auch die nationale Problematik des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus ihren Niederschlag. Die Philosophien Kants, Fichtes, des jungen Schelling und Hegels bezeichnen Stufen versuchter theoretischer Bewältigung des Problems der bürgerlichen Gesellschaft unter internationalen und nationalen Aspekten in Deutschland um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Der Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft kulminierte zur Zeit der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie in der Französischen Revolution – ihrer unmittelbaren Vorbereitung, ihrem akuten Stadium und ihren unmittelbaren Folgen. Dieses Zusammenhangs ihrer Philosophien mit der Französischen Revolution waren sich insbesondere Fichte und Hegel bewußt. In einem 1795 geschriebenen Brief bekundet Fichte, daß ihm die ersten Winke und Ahnungen der Wissenschaftslehre

einher, daß der technische Fortschritt die Gewichtsverteilung der gesellschaftlichen Kräfte grundlegend änderte. Die Barrikade verlor ihren revolutionären Wert wie der Streik seinen revolutionären Inhalt. Die ökonomische und kulturelle Eingliederung der arbeitenden Klassen wurde durch das Veralten ihrer traditionellen Waffen begleitet und ergänzt“ (S. 373). Daraus leitet Marcuse die Forderung ab: „Die Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, erscheint wieder als Utopie“ (S. 374). Wenn die Vernunft des klassischen bürgerlichen Denkens insbesondere geschichtsphilosophisch einen Sinn hat, dann den: in der welthistorischen Rolle des Proletariats aufgehoben zu sein, was übrigens Marcuse selber dereinst (1941) – wenigstens teilweise – wußte: „Die Einwirkung der Hegelschen Philosophie auf die Gesellschaftstheorie und die spezifische Funktion moderner Gesellschaftstheorie können nur aus der voll entfalteten Form der Philosophie Hegels und ihrer kritischen Tendenzen verstanden werden, wie sie in die Marxsche Theorie eingingen“ (S. 228). Und noch früher, nämlich 1928: „Der Marxismus ... erscheint nicht als wissenschaftliche Theorie, als System von Wahrheiten, deren Sinn allein in ihrer Richtigkeit als Erkenntnisse liegt, sondern als Theorie des gesellschaftlichen Handelns, der geschichtlichen Tat. Der Marxismus ... ist Wissenschaft, insofern das revolutionäre Handeln, das er freimachen und festigen will, der Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit: in die Wahrheit seines Seins bedarf. Er lebt in der unzerreißen Einheit von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Tat, und jede marxistische Untersuchung muß diese Einheit als obersten Leitfaden bewahren. Sie verfehlt von vornherein ihren Gegenstand, wenn sie von irgendeinem dem Marxismus transzendenten Ort her seine logische Geschlossenheit, universale Widerspruchslosigkeit, zeitlose Geltung nachprüfen will.“ (H. Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus; in: Philosophische Hefte, hrsg. von M. Beck, Heft 1 [1928], S. 45.) – Die neuerliche Verwandlung von „Vernunft“ in „Utopie“ durch Marcuse läßt sein Denken „in Zweifel und Resignation“ (das sind seine eigenen Worte über Hegels Geschichtsphilosophie) enden. Zu Marcuses letztem größerem Werk (H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967; englische Originalausgabe: Boston, Mass. 1964) vgl. die kritischen Bemerkungen von R. Steigerwald, Herbert Marcuses Dialektik der Verzweigung; in: Marxistische Blätter, Frankfurt (Main), Nr. 6 [1967]. S. 33 ff. Neuerdings: R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, Berlin 1969.

bei der Niederschrift des *Beitrags zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* gekommen seien.⁴⁰ Dieses Selbstzeugnis Fichtes geht mit jener Einschätzung Hegels in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* konform, in der die Systeme Kants, Fichtes und Schellings als Philosophien beschrieben werden, in denen „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen“ sei. Nach dieser Charakterisierung der Philosophien seiner unmittelbaren Vorgänger unterstreicht Hegel dann die welthistorische Bedeutung der Französischen Revolution, „dieser großen Epoche der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte“.⁴¹ Und eben in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* bezeichnet Hegel die Französische Revolution dann als „herrlichen Sonnenaufgang“, weil sie das seit Anaxagoras in der Philosophie waltende Prinzip der Vernunft zum ersten Male praktisch zu verwirklichen unternommen hätte, woraus folge, daß die Vernunft der Französischen Revolution als identisch mit der Vernunft der überlieferten Philosophie zu denken sei.⁴²

[130:] Erinnert man sich, daß für Hegel die Vernunft der überlieferten Philosophie die Einheit aller Philosophie darstellt, daß „das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ... [und] zu allen Zeiten dieselbe ist ...“, so daß „in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie ... es weder Vorgänger noch Nachgänger“ gibt, dann wird deutlich, in welcher enger Beziehung Hegel seine eigene Philosophie und die seiner unmittelbaren Vorgänger zur Französischen Revolution und damit zum Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft brachte.⁴³

In der Tat ist das Denken der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vom Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu trennen. Für ihre Beurteilung liefert die Bemerkung Hegels einen Schlüssel, daß in den Philosophien Kants, Fichtes und Schellings – und wir dürfen hinzufügen: auch Hegels – „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen ist“.

Dieser Ansatz Hegels zur Darstellung der Systeme Kants, Fichtes und Schellings trifft sich im Kern mit dem Vergleich Heinrich Heines von Kant und Robespierre im Dritten Buch *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Er geht aber auch mit der von Marx und Engels mehrfach getroffenen Feststellung konform, daß die „politische Revolution Frankreichs von einer philosophischen Revolution in Deutschland begleitet“ wurde⁴⁴ und daß dergestalt die Erkenntnis der Beziehungen zwischen der revolutionären Umwälzung in Frankreich und der ideologischen Bewegung in Deutschland am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts für die Erklärung der verschiedenen ideologischen Erscheinungsformen dieser Zeit, vorweg der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und Literatur, unabdingbar sind.⁴⁵

Die Beziehungen der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie zum Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft sind auch dort vorhanden, wo ihr Denken in der Form bloßer philosophischer Diskussionen verläuft. [131:] Diese sind das unumgängliche, vom vorgefundenen Gedankenmaterial her aufgegebene Beiwerk jeder ideologischen Erscheinung, die gesellschaftliche Prozesse reflektiert, an diesen teilhat und teilhaben will. Der Fortschritt der Epoche artikuliert sich auch – und nicht zuletzt – in diesem Beiwerk.

So steht etwa Kants „transzendente Synthesis der Apperzeption“ durchaus im Zusammenhang mit seiner Lehre vom „Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“: dem „höchsten politischen Gut“, dem „ewigen Frieden“.⁴⁶ Fichtes Lehre vom „autonomen Subjekt“ ist die Voraussetzung für seine Formulierung des Rechts auf Existenz durch Arbeit.⁴⁷ Und Hegels „Idee der

⁴⁰ J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. von H. Schulz, Leipzig 1925, Bd. 1, S. 61.

⁴¹ G. F. W. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Stuttgart 1959, Bel. 3, S. 534.

⁴² G. F. W. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 11, S. 557 f.

⁴³ G. F. W. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 1: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 41.

⁴⁴ Marx/Engels, Werke, Bel. 1, S. 452.

⁴⁵ Marx/Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 552.

⁴⁶ I. Kant, Werke, Bd. 4, S. 479.

⁴⁷ J. G. Fichte, Werke, Bd. 3, S. 212 ff.

Vernunft“ ist die Bedingung seiner Feststellung, daß die bürgerliche Gesellschaft in ihren „Gegensätzen und ihrer Verwirklichung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“ darstellt.⁴⁸

Und alle diese Lehren, Forderungen und Ansprüche der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie gehen auseinander hervor und werden bis zu jenem Punkt vorangetrieben, von dem aus die Entwicklung der Gesellschaft insgesamt als gesetzmäßiger Prozeß erscheint und gleichzeitig die Schranken der bürgerlichen Gesellschaft markiert werden können. „Ihren Abschluß fand [die] neuere deutsche Philosophie im Hegelschen System, worin zum erstenmal – und das ist sein großes Verdienst – die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, das heißt als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen, dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den innern Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus erschien die Geschichte der Menschheit nicht mehr als ein wüstes Gewirr sinnloser Gewalttätigkeiten, die vor dem Richterstuhl der jetzt gereiften Philosophenvernunft alle gleich verwerflich sind und die man am besten so rasch wie möglich vergißt, sondern als der Entwicklungsprozeß der Menschheit selbst, dessen all-[132:]mählichen Stufengang durch alle Irrwege zu verfolgen und dessen innere Gesetzmäßigkeiten durch alle scheinbaren Zufälligkeiten hindurch nachzuweisen jetzt die Aufgabe des Denkens wurde.“⁴⁹

Freilich, diese Aufgabe hat weder die klassische bürgerliche deutsche Philosophie insgesamt noch ihre letzte große Gestalt, die Philosophie Hegels, umfassend gelöst. Sie war im Bannkreis einer Philosophie, die auf die bürgerliche Gesellschaft abzielte und deren Kategoriensystem bildete, nicht zu bewältigen. Es bedurfte dazu der Negation dieser Philosophie qua Philosophie, das heißt der Zurückführung der philosophischen Problematik auf ihre ökonomisch-sozialen und historisch-gesellschaftlichen Ursprünge. Und erst auf dieser Grundlage konnte die Negation der Philosophie zugleich zu ihrer positiven Aufhebung werden: zur Neuformulierung des Inhalts der Philosophie, nämlich *Weltanschauung des Proletariats* und damit Artikulierung des historisch-gesellschaftlichen Prozesses selber zu sein. Als solche zielt Philosophie nicht mehr auf die bestehende (= bürgerliche) Gesellschaft ab, sondern auf ihre Überwindung, ihre Kritik und ihre Abschaffung. Sie bezieht ihr Kategoriensystem nicht mehr auf die Gegenwart und legitimiert es nicht mehr mit der Vergangenheit, sondern gewinnt ihren Bezug und erheischt ihre Legitimation aus der Zukunft: der welthistorischen Rolle der fortgeschrittensten Klasse der Epoche und ihrem geschichtlichen Auftrag, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.⁵⁰

So gesehen kann die sozialistische Revolution deshalb „ihre Poesie nicht mehr aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. Sie kann nicht mit sich selber beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat“. Die bürgerliche Revolution bedurfte „der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben“. Die sozialistische Revolution „muß die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen. Dort ging die [133:] Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus“.⁵¹

Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie läßt sie dergestalt zur theoretischen Quelle des Marxismus werden.

Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus – das aber heißt, den Anspruch der Vernunft als welthistorische Rolle des Proletariats zu sehen und die aus ihm resultierenden kritischen Tendenzen als aufgehobene Momente der Weltanschauung der Arbeiterklasse zu begreifen.

1968

⁴⁸ G. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von J. Hoffmeister, 4. Aufl., Berlin 1956, S. 166.

⁴⁹ Marx/Engels, Werke, Bel. 19, S. 206.

⁵⁰ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 385.

⁵¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 8, S. 117.