

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XVII —

Eric Voegelin

Die Entstehung der Revolutionsidee von
Marx



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XVII —

Eric Voegelin

Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1939); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, XVII, April 2000

2. überarb. Aufl. November 2003

Eric Voegelin,

Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Herausgegeben und mit einem editorischen Nachwort von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Nils Winkler

OCCASIONAL PAPERS

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2003 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

ERIC VOEGELIN:

DIE ENTSTEHUNG DER REVOLUTIONSIDEE VON MARX

Gnostische Revolte	6
Die Feuerbach-Thesen – der Neue Materialismus.....	9
Kritik des Himmels und Kritik der Erde.....	13
Politische Revolution des Westens und radikale deutsche Revolution.....	15
Emanzipation und Entfremdung	21
Substanz und Prozeß der Geschichte	23
Sozialistischer Mensch.....	27
Roher Kommunismus und wahrer Kommunismus	32
Das Manifest	34
Taktik der Kommunisten	42
Schlußfolgerungen.....	44
Epilog	51
Anmerkungen des Übersetzers.....	52
Editorische Notiz	54
Personenverzeichnis	60

ERIC VOEGELIN
DIE ENTSTEHUNG DER REVOLUTIONSIDEE VON
MARX

Die Marxsche Idee von der großen proletarischen Revolution, die die Vorgeschichte der Menschheit beenden und ihre wahre Geschichte einleiten wird, wurde öffentlich wirksam durch das *Kommunistische Manifest*¹. Während die Entwicklung dieser Idee nach ihrer Formulierung und Veröffentlichung 1848 wohlbekannt ist, wissen wir über den Prozeß ihrer Entstehung im vorangehenden Jahrzehnt vergleichsweise wenig. Der Hauptgrund für diese unbefriedigende Situation muß in der Tatsache gesucht werden, daß die Materialien für ein Studium der Entstehung der Idee erst nach 1932 vollständig zugänglich gewesen sind.² In der Zwischenzeit hat die monographische Literatur zu dem Thema viele Einzelheiten geklärt; eine umfassende Studie aber steht weiterhin aus.³

¹ Diese Studie zur "Genesis of the Marxian Idea" ist meiner *History of Political Ideas* entnommen, die von der Macmillan Company in New York herausgegeben werden soll.*

² Marx-Engels: *Gesamtausgabe* (Erste Abteilung). Band I-V (1927, 1932); und Karl Marx: *Der Historische Materialismus*. Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut und J.P. Mayer (2 Bände). Leipzig, 1932.

³ Trotz ihrer Kürze ist die "Einleitung" von Landshut und Mayer zu ihrer Ausgabe der *Frühschriften* eine der besten Untersuchungen zum frühen Denken bei Marx. Von großem Wert sind weiterhin die Abschnitte zu Karl Marx bei Karl Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich – New York, 1941). Von besonderem Interesse für die philosophische Anthropologie von Marx ist der Abschnitt "Feuerbach et l'illusion religieuse" bei Henri de Lubac, S.J.: *Le Drame de l'Humanisme Athée* (3. Auflage; Paris, 1945). Einen Bericht über die Schriften Marx' bis 1847 findet der englische Leser bei H.P. Adams: *Karl Marx in his Earlier Writings* (London, 1940). Unglücklicherweise hat es der Autor unterlassen, die Probleme bei Marx zu analysieren, während er über die Inhalte berichtet.

Gnostische Revolte

„Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: ‚In einem Wort, ich hasse alle Götter‘, ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen.“ Das menschliche Selbstbewußtsein ist der Gott des Philosophen und „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender“⁴.

Dieses zentrale Thema wurde von Marx in einer Anmerkung zur Existenz Gottes ausgearbeitet⁵. Existenzbeweise Gottes sind erkenntnistheoretisch (*“logically”*) wertlos, und überdies zielen sie am wesentlichen vorbei. Denn Götter, griechische oder christliche, haben insofern wirklich existiert, als sie eine *“wirkliche Macht”* im Leben des Menschen waren. Wenn Götter als wirklich vorgestellt werden, werden sie in der Tat im Geist der Gläubigen wirksam sein. Nichtsdestoweniger handelt es sich um subjektive Ideen, und sie sind dort unwirksam, wo man diese subjektive Idee nicht in sich trägt.

„Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. (...) Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.“⁶

Die Implikationen aus der Letztgültigkeit des vernünftigen Selbstbewußtseins werden deutlicher durch den Zweck, zu dem die Existenzbeweise Gottes nach der Ansicht von Marx verwendet werden können. Wenn sie auch nicht die Existenz Gottes beweisen können, so werden sie wenigstens die Existenz des menschlichen

⁴ Ebd.: S. 10.

⁵ Es handelt sich um eine Anmerkung zum *“Anhang”* der Dissertation, mit dem Titel *Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie*. Der Anhang selbst ist verloren gegangen. Die Anmerkung findet sich ebd.: S. 80f.

⁶ Ebd.: S. 81.

Selbstbewußtseins beweisen. Sie sind tatsächlich “logische Explikationen” des Bewußtseins. Im ontologischen Beweis, zum Beispiel, ist das als Quelle der Gottesvorstellung unmittelbar gegebene Sein nicht Gott, sondern das Selbstbewußtsein. In diesem Sinn sind alle Existenzbeweise Gottes in Wirklichkeit Beweise seiner Nicht-Existenz. Solche Beweise müßten korrekterweise lauten: “Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott” oder “Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott”. Doch was könnten solche Formulierungen anderes bedeuten, wenn nicht: “Wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott”? Marx faßt das Ergebnis seiner Überlegungen in dem Satz zusammen: “(...) die Unvernunft ist das Dasein Gottes.”⁷

Die Souveränität des Bewußtseins und die antitheistische Revolte sind also von Anfang an vorhanden. Sie gehen als Motive in Marxens Überlegungen zur philosophischen Situation ein, die durch das System Hegels geschaffen worden war. Es gibt Systeme wie diejenigen von Hegel und von Aristoteles, in denen “die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat”; es sind “Knotenpunkte” in der Philosophie, die den Fortschritt in gerader Linie unterbrechen. Da eine weitere Vollendung des Systems durch Denken (“*contemplation*”) unmöglich ist, werden seine Nachfolger sich der philosophischen Praxis und der Kritik des Zeitalters zuwenden. “Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille (...) sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt.”⁸ Dieses Schauspiel solch eines Halb-Denkens und einer Halb-Aktion ist weder in der nacharistotelischen noch in der nachhegelianischen “*curriculum vitae*” einer Philosophie erbaulich. Doch während die Leistung der Epigonen deprimierend ist, ist die

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.: S. 64, 131–132.

Situation als solche unvermeidlich.⁹ Denn ist das menschliche Selbstbewußtsein in einem System dieser Art erst einmal vollständig verwirklicht, dann kann man nicht mehr zur Unvernunft des Glaubens zurückgehen.¹⁰ Man kann lediglich über den halbherzigen epigonischen Kompromiß zwischen Philosophie und Welt hinaus zur völligen Aufhebung der Philosophie und zu einer radikalen “Kritik” der Welt fortschreiten. “(...) Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, (bewog) die Athener, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen.”¹¹ Die genaue Bedeutung dieses Schrittes war Marx scheinbar schon vor der Abfassung seiner Dissertation bewußt. Zumindest finden wir in einem Brief an seinen Vater vom 10. November 1837 Andeutungen, daß ein alter Glaube zerbrochen und “neue Götter” auf den Altar gestellt worden waren. Von der idealistischen Philosophie hatte sich Marx im Alter von neunzehn abgewendet, um “im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. (...) Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden”¹².

⁹ Die Wahl des Themas für die Dissertation war durch diese Einsicht bestimmt. Marx war an der nacharistotelischen Philosophie interessiert aufgrund der Parallele zu seiner eigenen, nachhegelianischen Situation. Dieser Punkt wird explizit angesprochen (ebd.: S. 131).

¹⁰ Marx charakterisiert die religiöse Kultur des Mittelalters als “die Zeit der realisierten Unvernunft” (ebd.: S. 9). In diesem Argument liegt der Irrtum des Marxschen Denkens. Wenn die philosophische Spekulation vollständig “verwirklicht” worden ist, d.h., wenn sie den toten Punkt einer radikal gnostischen Interpretation des Universums wie bei Hegel erreicht hat, ist das einzige, was ein geistiger Realist tun kann, die Gnosis fallenzulassen und zu den ursprünglichen Quellen von Ordnung in der Seele zurückzukehren, d.h. zu den Erfahrungen des Glaubens. Die “Notwendigkeit”, unter der Marx zu stehen glaubte, rührt nicht von der philosophischen Situation her, sondern von der Tatsache, daß er sich in dämonischer Revolte gegen Gott befand.

¹¹ Ebd.: S. 132.

¹² Karl Marx: *Der Historische Materialismus* (Erster Band), S. 7.

Die Feuerbach-Thesen – der Neue Materialismus

Die Dissertation zeigt Marx unbefriedigt über die halbherzigen Aktionen der politischen Intellektuellen seiner Zeit. Er fordert den Übergang von einer spekulativen Philosophie zu einer “radikalen” Kritik, die nicht weniger sein kann als die Verkörperung der Idee in der Wirklichkeit durch revolutionäre Tat. Dies ist der Kern der Marxschen Idee. Dieser Kern selbst ist von Marx wiederholt und ausführlich herausgearbeitet worden, und hinter diesem Teil seiner Arbeit erstrecken sich die noch umfangreicheren Verzweigungen von Details. Im gegenwärtigen Kontext müssen wir uns auf die Analyse einiger weniger Dokumente beschränken, in denen sich die Formulierungen am stärksten verdichten. Wir werden uns zu-erst den *Thesen zu Feuerbach* zuwenden – ein Dokument, das von unschätzbare Bedeutung ist, weil es uns erlaubt, die Terminologie von Marx auf die traditionellen philosophischen Begriffe zu beziehen.¹³

Über das grundlegende Problem des Konfliktes zwischen der Philosophie und der neuen Nicht-Philosophie unterrichtet uns *These 11*: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an sie zu verändern.” Dieser Satz ist der Schlüssel zum Verständnis der Thesen im ganzen. Wenn die Gegenüberstellung von “Interpretation” und “Veränderung” synonym mit der traditionellen aristotelischen Gegenüberstellung von Theorie und Praxis wäre, dann würde die Antithese keinen Sinn ergeben. Selbstverständlich “interpretieren” Philosophen die Welt; diese Aufgabe des *bios theoretikos* zu entwerten, indem man auf die Bedeutung der Veränderung der Welt hinweist, ist sinnlos, denn niemand behauptet, daß das Denken ein Ersatz für die Praxis ist oder *vice versa*. Darüber hinaus kann man nicht “die Welt verändern”, so

¹³ Zwei Seiten mit diesem Titel finden sich in einem Notizbuch von Marx und enthalten elf Thesen “ad Feuerbach”. Sie sind veröffentlicht in der *Gesamtausgabe*, Band V, S.533–535.

wie man “die Welt interpretieren” kann; man kann lediglich *innerhalb* der Welt handeln. Mit dieser merkwürdigen Terminologie enthüllt Marx seine Absicht, eine Haltung zur Welt in “Praxis” umzusetzen, die nur im Denken möglich ist. Die “Praxis” von Marx kann die “Welt” verändern, weil die Welt als ein Daseinsstrom verstanden wird, in dem sich die Idee oder die Vernunft konkret bewegt. Der *logos* ist keine unveränderliche Ordnung der Seele und der Welt, die es in kontemplativer Loslösung (“*contemplative detachment*”) zu entdecken gilt; er ist eine sich dialektisch bewegende Idee innerhalb der Welt; und wir können diese sich bewegende Idee nur in den Griff bekommen, wenn wir uns selbst durch Praxis in ihre historisch konkrete Bewegung einfügen.¹⁴

Die “Welt” ist der konkrete Strom der Geschichte; und das Leben des Menschen ist wesentlich Teil des Lebens der Menschheit in der Geschichte. Der Mensch besitzt kein Schicksal der Seele im religiösen Sinn, abgesondert von dem Schicksal der gesellschaftlichen und historischen Welt der Menschheit. Von diesem Standpunkt aus kritisiert Marx Feuerbach, weil letzterer – während er die Religion psychologisch in eine illusionäre (“*illusionary*”) Konstruktion des Menschen auflöst – das Wesen des einzelnen Menschen noch als den Urheber der Illusion bestehen lassen. Nach Feuerbach ist Gott ein imaginäres Subjekt, projiziert durch den Geist des Menschen, dem die höchsten menschlichen Werte zugewiesen werden. “Das absolute Wesen, der Gott des Menschen, ist das Wesen des Menschen selbst.” Gott ist “der Spiegel des Menschen”; der Mensch hat “seine höchsten Gedanken und seine reinsten Gefühle” in Gott hineinprojiziert; daher ist Gott “das Wesen des Menschen”. Der große Wendepunkt der Geschichte wird eintreten, wenn “dem Menschen bewußt wird, daß der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist. *Homo homini deus!*“. Das Gespenst von Gott muß gebannt wer-

¹⁴ Ebd.

den; und der Mensch muß wieder zurücknehmen, was er weg-
geworfen hat, indem er es in eine göttliche, übernatürliche Existenz
hineinprojiziert hat.¹⁵ Mit all dem befindet sich Marx in herzlicher
Übereinstimmung. Nicht einverstanden ist er jedoch mit dem, was er
Feuerbachs Auflösung des “religiöse[n] Wesen[s] in das mensch-
liche Wesen” nennt (*These 6*). Das menschliche Wesen, das “reli-
giöse Gemüt für sich” ist ein nicht existierendes Abstraktum (*6 und*
7). Feuerbach setzt ein “isoliertes” Individuum voraus als den
Schöpfer der religiösen Illusion. Das Individuum besitzt jedoch kein
“menschliches Wesen”; “in seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble
der gesellschaftlichen Verhältnisse” (*6*). Das “religiöse Gemüt”
selbst ist ein gesellschaftliches Produkt; ein Individuum empfindet
religiös, weil es “einer bestimmten Gesellschaftsform angehört” (*7*).
Feuerbach hat “das Faktum der religiösen Selbstentfremdung” –
durch die Schöpfung einer übernatürlichen, göttlichen Existenz und,
in der Folge, durch die “Verdopplung der Welt in eine religiöse und
eine weltliche” – richtig erkannt. Er hat tatsächlich “die religiöse
Welt in ihre weltliche Grundlage (aufgelöst)”. Das wichtigste
Problem hat er aber nicht erkannt, daß es einen Grund dafür geben
muß, daß “die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und
sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert”. Dieser eigen-
tümliche Prozeß kann nur aus “der Selbstzerrissenheit und dem Sich-
selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage” erklärt werden.
Feuerbachs Analyse geht Marx nicht weit genug. Der Widerspruch
in der weltlichen Grundlage selbst muß “sowohl (...) verstanden, als
praktisch revolutioniert werden” (*These 4*).

Mit diesen Klarstellungen zur Bedeutung von “Praxis” im Hinter-
kopf müssen wir einen summarischen Satz wie den folgenden lesen:
“Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich p r a k t i s c h” (*These*

¹⁵ Zu den Ansichten Feuerbachs siehe Henri de Lubac: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Otto Müller Verlag: Salzburg, 1950, S. 28ff., sowie die Bibliographie in den Fußnoten.*

8). Wir sollen die Praxis des gesellschaftlichen Lebens nicht als eine Grundlage für ein Leben der Meditation in Einsamkeit verstehen. Die Beifügungen bedeuten vielmehr, daß jedes Leben durch und durch gesellschaftlich ist, daß es keine Dimension der Einsamkeit besitzt; und daß jedes Leben durch und durch praktisch ist, daß es also keine legitime Dimension der Kontemplation im Aristotelischen Sinn besitzt. Daher finden “alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, (...) ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis” (8). In seinem Eifer, den Strom der existentiellen Praxis hermetisch gegen alle Formen kontemplativer Ablenkung (“*all deviations into contemplation*”) abzuschließen, verurteilt Marx ausdrücklich jeden Versuch, gesellschaftliche Veränderung durch Erziehung herbeizuführen. Derartige Versuche würden die Tatsache übersehen, daß die Erzieher selbst erzogen werden müssen; sie würden die Gesellschaft in zwei Teile spalten, von denen der eine dem Rest auf wundersame Weise überlegen ist. Die Umstände können nur durch die Tat verändert werden; und diese Veränderung und die Tat fallen zusammen, so daß eine Veränderung der Umstände tatsächlich eine Selbstveränderung ist; und diese Selbstveränderung ist eben der Prozeß, der als “*revolutionäre Praxis*” verstanden werden muß (*These 3*). Die Idee eines erkennenden und sittlichen Subjekts, das sich von den Gegenständen der Erkenntnis und der Moral unterscheidet, muß aufgegeben werden; das Subjekt selbst muß als “*gegenständlich*” gedacht werden und die menschliche Tätigkeit als “*gegenständliche Tätigkeit*”. Andererseits darf die Wirklichkeit nicht als Objekt für ein Subjekt gedacht werden, sondern als “*sinnlich menschliche Tätigkeit*” (*These 1*). Auf diese Weise wird – in Begriffen der philosophischen Tradition – die revolutionäre Praxis als ein existentieller Strom definiert, in dem das Subjekt vergegenständlicht und das Objekt substantiviert wird. Dies ist der Standpunkt, den Marx als seinen “*neuen Materialismus*” bezeichnet; es ist der Standpunkt der “*menschliche[n] Gesellschaft*”

oder [der] gesellschaftliche[n] Menschheit“, in Abgrenzung zu dem Standpunkt, der die Existenz des einzelnen Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft anerkennt (*Thesen 9 und 10*).¹⁶

Kritik des Himmels und Kritik der Erde

Die kritische Praxis von Marx beginnt mit der Kritik der Religion und geht über zur Kritik der Politik und der Wirtschaft. Das Problem dieser – systematisch gesehen – zweiten Phase wurde von Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formuliert.¹⁷

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (...)“¹⁸

“[Die] Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.” In der illusionären Wirklichkeit des Himmels suchte der Mensch “einen Übermenschen”; stattdessen fand er “nur den Widerschein seiner selbst”. Jetzt erkennt er, daß er selbst der Übermensch ist; und er wird nicht mehr damit zufrieden sein, sich selbst als den “Unmenschen” anzuerkennen, der er früher zu sein glaubte. “Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.” Dieser Mensch ist jedoch kein abstraktes Wesen außerhalb der Welt (gegen Feuerbach gerichtet!). “Der Mensch (...) ist die Welt des Menschen”, d.h.

¹⁶ Eine völlig andere Interpretation der *Thesen zu Feuerbach* findet sich bei Sidney Hook: *From Hegel to Marx*, London, 1936. S. 272–307.

¹⁷ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung (1843), in: *Gesamtausgabe* (Band I/1), S. 607ff.

¹⁸ Ebd.: S. 614f.

Staat und Gesellschaft. Diese gesellschaftliche Welt produziert die Religion als “ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt [ist]”. Die Religion ist die “allgemeine Theorie” einer verkehrten Welt. Sie ist die “phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist”. Das religiöse Elend ist Ausdruck des wirklichen Elends, und zugleich ein Protest dagegen. Die Religion ist der Aufschrei der unterdrückten Kreatur – “sie ist das Opium des Volks.”¹⁹

Die Zerstörung der Religion ist somit der Anfang der Revolution, nicht ihr Ende. Das “illusorische Glück des Volkes” muß jetzt durch “sein wirkliches Glück” ersetzt werden. Die “imaginären Blumen an der Kette” sind nicht abgerissen worden, damit die Menschheit nun eine “phantasielose, trostlose Kette trage”; im Gegenteil, der Mensch sollte jetzt die Kette abwerfen und die lebendige Blume pflücken.²⁰ Der enttäuschte Mensch sollte seinen Verstand wiedergewinnen und “sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege[n]”. Jetzt, da das “Jenseits der Wahrheit” verschwunden ist, ist es “die Aufgabe der Geschichte”, “die Wahrheit des Diesseits” zu etablieren. “Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde”, die Kritik der Religion und Theologie in die Kritik des Rechts und der Politik.²¹

¹⁹ Ebd.: S. 607.

²⁰ Ebd.: S. 608. Das Gleichnis der “imaginären Blumen an der Kette” usw. ist wahrscheinlich die letzte Umformung des Rosenkreuz-Symbolismus von Hegel.

²¹ Ebd.: S. 508.

Politische Revolution des Westens und radikale deutsche Revolution

Betrachtet man seine Kritik des Rechts und der Politik genauer, so kritisierte Marx nicht die bestehenden Institutionen; er kritisierte vielmehr die *Rechtsphilosophie* Hegels. Indem er dieses Vorgehen rechtfertigte, leistete er einen Beitrag zum Verständnis der deutschen Politik und ihres Konflikts mit der politischen Kultur des Westens, der auch heute noch im ganzen sehr lesenswert ist. Im gegenwärtigen Kontext müssen wir uns jedoch auf sein Prinzip der Interpretation beschränken.

Marx beobachtete die Zeitverzögerung in der politischen Entwicklung zwischen Deutschland und dem Westen. Die Englische und die Französische Revolution beseitigten jeweils auf ihren Gebieten das *ancien régime* und entwickelten den modernen Nationalstaat als Ausdruck und Instrument der bürgerlichen Gesellschaft. Die Revolutionen wurden durch eine Klasse zum Erfolg geführt, aber erlebt wurden sie als repräsentative Revolutionen der Nation. Eine Revolution dieser Art kann nicht mit Erfolg durchgeführt werden, bevor bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Daß "ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt", ist erst möglich, wenn die revolutionäre Klasse "von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft" unternehmen kann. Die politische Emanzipation von dem feudalen Regime kann nur als allgemein gültig erlebt werden, wenn die neuen Werte der ökonomischen und der Bildungsprivilegien für jedermann zugänglich werden – zumindest im Prinzip. Da dieser Fall tatsächlich kaum jemals eintreten wird, "(kann) keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft (...) diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im Allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr

verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird (...) Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren".²² "Revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl" reichen zur Erlangung dieser Emanzipation nicht aus. Um zu erreichen, daß "die Revolution eines Volkes und die Emanzipation einer besonderen Klasse (...) zusammenfallen", muß es eine andere Klasse geben, die als "soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät" erlebt wird, so daß die Befreiung von dieser Klasse als die allgemeine Befreiung erscheinen kann. Die "negativ-allgemeine" Bedeutung des französischen Adels und Klerus bedingte die "positiv-allgemeine" Bedeutung der französischen Bourgeoisie als der sich emanzipierenden Klasse.²³

Die deutsche politische Entwicklung ist in jeder dieser Hinsichten rückständig. Keine Revolutionen haben sich ereignet; ein anachronistisches *ancien régime* dauert an. Und es besteht keine Aussicht auf eine Revolution im westlichen Sinn, denn Deutschland besitzt weder eine Klasse mit einem solchen "Mut" und einer "Rücksichtslosigkeit", daß sie als "negativer Repräsentant" der Gesellschaft erscheinen könnte, noch besitzt es einen Stand mit ausreichender "Breite der Seele" und "revolutionärer Kühnheit", daß auch die vorübergehende Identifizierung mit der "Volksseele" möglich wäre. "Das Verhältnis der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sondern episch." In der Folge erlebt jede Sphäre der deutschen Gesellschaft "ihre Niederlage, bevor sie ihren Sieg (...) feiert", entwickelt ihre Beschränktheit, bevor sie ihren Großmut entfalten kann, ist in ihren Kampf gegen die untere Klasse verwickelt, wenn sie ihren Kampf gegen die obere Klasse beginnt. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum,

²² Ebd.: S. 617.

²³ Ebd.: S. 618.

der Bureokrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden.“²⁴

Der Unterschied der politischen Entwicklung zwischen den westlichen Nationalstaaten und Deutschland hat tiefgreifende Konsequenzen. Die westlichen Revolutionen sind nicht das Ende der Geschichte. Der moderne Staat in seiner Vollendung hat den Menschen insofern befreit, als Unterschiede in der Religion und im Besitz nicht länger Unterschiede des politischen Status des Individuums festsetzen. “Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungslieben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben.” Nichtsdestoweniger wird das gesamte Gefüge des “egoistischen Lebens” als bürgerliches Leben außerhalb der Staatssphäre beibehalten. Im vollkommenen politischen Staat führt der Mensch ein Doppelleben: Im politischen Gemeinwesen lebt er als das Gemeinwesen, in der bürgerlichen Gesellschaft lebt er als ein Privatmensch. Die vollständige Befreiung durch die vollständige Sozialisation des Menschen ist noch nicht erreicht. “Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt”; nichtsdestoweniger ist sie “nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation”; sie ist lediglich “die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung”.²⁵ In Deutschland wurde – im Unterschied zum Westen – bisher nicht einmal die politische Emanzipation erreicht. Aber gerade weil die deutsche politische Situation anachronistisch ist und fern ernsthafter Erörterbarkeit (“*below serious discussion*”), konnte die deutsche politische Spekulation von dieser Realität abstrahieren und stattdessen – durch Hegel – das “Gedankenbild des modernen Staats” bis in seine letzten Konsequenzen entwickeln. “Die Deutschen haben in

²⁴ Ebd.: S. 618f.

²⁵ Karl Marx: *Bruno Bauer: Die Judenfrage* (1843), in: *Gesamtausgabe* (Band I/1), S. 584f.

der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen.“ Die Unvollständigkeit der menschlichen Emanzipation durch den politischen Staat ist im deutschen politischen Denken zum Bewußtsein gelangt. Die Frage ist: Kann Deutschland zu einer Praxis, d.h. zu einer Revolution, *à la hauteur des principes*, gelangen, die es nicht nur “auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird”?²⁶

In seiner Theorie der Opposition zwischen Deutschland und den westlichen Völkern, und insbesondere in der gerade erhobenen Frage, kam Marx einem deutschnationalen Denken sehr nahe. Er sorgte sich ernsthaft um die Stellung Deutschlands unter den Völkern. Er sah das politische Elend, das alle Hoffnung auf eine historische Rolle von Bedeutung zunichte zu machen schien; er sah jedoch ebenso die großartige intellektuelle Leistung. Er spürte, selbst ein Denker zu sein, der die praktischen Konsequenzen aus der Hegelschen Staatsphilosophie ziehen konnte; aber er war hoffnungslos hinsichtlich des Vermögens des deutschen Volks, der Träger der letztgültigen Revolution zur Befreiung der Menschheit zu werden. Deutschland, so glaubte er, habe “die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern” erklimmen. Es hat in der Praxis nicht die Stufen erreicht, die es in der Theorie überschritten hat. Wie könnte der “*salto mortale*” der “radikalen Revolution” möglich sein? Ein anderes Ende scheint wahrscheinlicher: “Deutschland wird sich daher eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat.”²⁷ Diese prophetische Vision wurde von Marx jedoch verworfen. Er hielt eine

²⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung (1843), in: *Gesamtausgabe* (Band I/1), S. 613f.

²⁷ Ebd.: S. 616.

politische Revolution im westlichen Sinn für Deutschland nicht für möglich, aber er glaubte noch an die Möglichkeit der radikalen Revolution. “Nicht die radikale Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die allgemein menschliche Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die nur politische Revolution (...)”²⁸ Die deutsche Emanzipation wird niemals wie im Westen stückweise durch besondere Klassen der Gesellschaft erreicht werden, aber sie kann mit einem Schlag durch eine Klasse erreicht werden, die Teil der bürgerlichen Gesellschaft und zugleich kein Teil derselben ist – durch das Proletariat.²⁹

Das Proletariat ist “ein Stand, welcher die Auflösung aller Stände ist”, “eine Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt”; es stellt keine besondere Forderung, weil gegen es kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht als solches begangen worden ist; es besitzt keinen historischen Titel, es hat nicht mehr als den menschlichen Titel.

Das Proletariat ist eine soziale Sphäre, “welche sich nicht emanzipieren kann, ohne (...) alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat. (...) Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung”.³⁰

Das Proletariat wird somit die materielle Waffe der Philosophie sein, während es in der Philosophie seine geistigen Waffen finden wird. Ist der Blitz des Gedankens in diesen Volksboden eingeschlagen, wird die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollzogen sein. “Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das

²⁸ Ebd.: S. 617.

²⁹ Ebd.: S. 619ff.

³⁰ Ebd.: S. 620.

Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.”³¹

Der Glaube an die Übersetzung der Philosophie in die Realität durch das deutsche Proletariat wird unterstützt durch eine historische Überlegung zur deutschen Reformation. Der Glaube an eine Revolution, die mit der Spekulation anhebt, macht im Licht der deutschen Vergangenheit Sinn. “Deutschlands r e v o l u t i o n ä r e Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die R e f o r m a t i o n . Wie damals der M ö n c h , so ist es jetzt der P h i l o s o p h , in dessen Hirn die Revolution beginnt.” Luthers Reformation war die erste Stufe einer deutschen Revolution. Luther brach den Glauben an die Autorität, aber er hat die Autorität des Glaubens an seine Stelle gesetzt. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, aber er hat die Religiosität zum inneren Kern (“*substance*”) des Menschen gemacht. Der Protestantismus brachte somit zwar nicht die wahre Lösung, aber sicherlich enthüllte er die wahre Aufgabe, d.h. den Kampf gegen den priesterlichen Kern des Menschen. “Die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte”, der Bauernkrieg, zerbrach an der Mauer der neuen protestantischen Theologie. Heute, wo diese Theologie selbst zusammengebrochen ist, wird der anachronistische, politische Staat durch die neue Philosophie zerschlagen werden.³² Diese Passagen zeigen, daß sich Marx des Zusammenhangs zwischen seinem eigenen Denken und dem deutschen Protestantismus vollkommen bewußt war. Es gibt in der Tat eine erkennbare Sinnlinie (“*intelligible line of meaning*”), die von Luthers Zerstörung kirchlicher Autorität, über die Zerstörung dogmatischer Symbole in der Generation von Strauss, Bruno Bauer und Feuerbach bis zu der Zerstörung “aller Götter”, d.h. aller autoritativen Ordnung bei Marx, verläuft. Wäre es falsch zu sagen, der Weg des Protestantismus führe

³¹ Ebd.: S. 621.

³² Ebd.: S. 615.

mit innerer Notwendigkeit von Luther zu Hegel und Marx, ist es indes richtig, daß der Marxismus das letzte Ergebnis der Auflösung in einem Zweig des deutschen liberalen Protestantismus ist.

Emanzipation und Entfremdung

Emanzipation ist die allgemeine Kategorie, unter der Marx sich den Fortschritt des Menschen zu seiner vollständigen Freiheit denkt. "Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst." Religiöse Emanzipation ist die Rückführung der Religion auf das religionstiftende Bewußtsein des Menschen, wie von Feuerbach ausgeführt. "Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person." Dieses Schisma des Menschen muß durch den nächsten und letzten Schritt in der Emanzipation überwunden werden. Erst wenn "der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt", erst wenn er als einzelner Mensch "in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen" zum Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch "seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat", erst wenn er, als eine Folge, "die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt" – erst dann ist die menschliche Emanzipation vollendet.³³ Die Überwindung des Staates ist ein historisches Problem, das in seiner Struktur der Überwindung der Religion gleicht. "Die politische Verfassung war bisher die religiöse Sphäre, die Reli-

³³ Karl Marx: *Bruno Bauer: Die Judenfrage* (1843), in: *Gesamtausgabe* (Band I/1), S. 599.

gion des Volkslebens, der Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem irdischen Dasein seiner Wirklichkeit. (...) Das politische Leben im modernen Sinn ist der Scholastizismus des Volkslebens.”³⁴

Der Weg der vergangenen Geschichte ist die “Entfremdung” des Menschen gewesen, die Aufgabe der zukünftigen Geschichte ist seine “Emanzipation”. In der Entfremdung (oder Selbstentfremdung) verliert der Mensch sich selbst an das Jenseits der Religion und die gesellschaftlichen Institutionen; durch die Emanzipation zieht er diese objektivierten Bereiche seines Wesens wieder in sein Dasein zurück. Wir sind am Kern der Marxschen Geschichtsphilosophie angelangt. Die Geschichte der Emanzipation (von der religiösen, über die politische bis zur entscheidenden, gesellschaftlichen Emanzipation) ist die Umkehrung des Prozesses der Entfremdung. Um die entscheidende Lösung zu erreichen, muß der revolutionäre Denker ein kritisches Verständnis von der Entstehung des Übels besitzen. Da das Übel der Gegenwart seinen Ursprung in der Beziehung zwischen Mensch und Natur hat, kann es nur überwunden werden, indem die Natur unter die Kontrolle des Menschen gebracht wird, so daß die Freiheit jenseits der Natur sich entfalten kann. Da die Wechselfälle der menschlichen Beziehung zur Natur Gegenstand der Geschichte sind, müssen wir der Geschichte des Menschen von ihren primitivsten Anfängen an, als der Mensch aus seinem animalischen Stand (*“his animal condition”*) hervorging, nachspüren; wir müssen ihr durch die verschiedenen Stadien hindurch folgen, in denen der Mensch immer tiefer in den Prozeß der Produktion verwickelt wird, bis zum Punkt der völligen Selbstentfremdung; wir müssen ferner die Möglichkeiten der Emanzipation, die parallel zu der zunehmenden Entfremdung anwachsen, erforschen; und wir müssen uns schließlich die Idee des

³⁴ Karl Marx: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (§ 279), in: *Gesamtausgabe* (Band I/1), S. 436.

revolutionären Umsturzes der Ordnung der Entfremdung und ihre Ersetzung durch die Ordnung der Freiheit denken.

Substanz und Prozeß der Geschichte

Jede kritische Geschichte muß mit bestimmten "Voraussetzungen" anfangen. Gleichwohl müssen sie nicht von dogmatischer Natur sein; es müssen "wirkliche Voraussetzungen" sein, d.h. "die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen". Die erste Voraussetzung ist "die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" mit einer körperlichen Organisation und einem Verhältnis zum Rest der Natur, das durch diese Organisation bedingt ist.³⁵ Der Mensch unterscheidet sich vom Tier, sobald er anfängt, seine Lebensmittel zu produzieren; in dieser Produktion produzieren die Menschen indirekt ihr materielles Leben. Ihre Produktionsweise wird zu ihrer Lebensweise. Von diesem Ausgangspunkt verfolgt Marx die Differenzierung der Produktion: von der geschlechtlichen Reproduktion und der Arbeitsteilung auf der Ebene der Familie, über die weitere Differenzierung auf Stammesebene und anderen lokalen Ebenen bis zu den Systemen der Produktion und Arbeitsteilung unter den Bedingungen moderner nationaler Gesellschaften und ihres Wechselverhältnisses auf einem Weltmarkt. Parallel zu dieser Differenzierung der Produktion verläuft die Entwicklung von Ideen in Politik, Recht, Moral, Religion und Metaphysik in enger Wechselbeziehung zu dem Prozeß der materiellen Produktion von Leben. "Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß." "Ideologien" haben keine eigene Geschichte; sie sind ein Nebenprodukt des materiellen Prozesses. "Nicht das Bewußtsein bestimmt das

³⁵ Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie* (1844/45), in: *Gesamtausgabe* (Band V./1), S. 10.

Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ Mit der Entwicklung von kritischer Geschichte “(verliert) die Philosophie (...) ihr Existenzmedium”. Es kann bestenfalls ersetzt werden durch “eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate (...), die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen”. Solche Abstraktionen sind jedoch wertlos, wenn sie von der wirklichen Geschichte getrennt werden. Sie müssen strikt dem Ordnen des historischen Materials dienen – in der Weise, in der Marx es tut.³⁶

Der “materielle Prozeß der Produktion” und seine Differenzierung durch Arbeitsteilung werden als die irreduzible Substanz der Geschichte festgesetzt. Dieser Prozeß der Differenzierung enthält einen unvermeidlichen Konflikt von zunehmender Schärfe, nämlich den Konflikt zwischen dem Interesse des arbeitenden Individuums und dem Interesse der größeren Gruppe von Individuen, die mit der Produktion durch Arbeitsteilung und den Austausch von Produkten beschäftigt sind.

„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will.“³⁷

Während unter primitiveren technologischen Bedingungen eine solche Abhängigkeit von der spezialisierten Tätigkeit noch erträglich ist, weil auf diesem Niveau selbst die Spezialisierung ein breites Feld diversifizierter menschlicher Arbeit zuläßt, wird die Situation unter den Bedingungen der industriellen Produktion für einen Weltmarkt verheerend.

„Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die

³⁶ Ebd.: S. 10–17.

³⁷ Ebd.: S. 22.

unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zu Nichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung (...).³⁸ “Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. (...) Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware (...) Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. (...) Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. (...) Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. (...) das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, (tritt) ihm feindlich und fremd gegenüber (...). (...) der Arbeiter (wird) also ein Knecht seines Gegenstandes (...) Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint (...) Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. (...) Es kömmt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. (...) Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.”³⁹

Der Mensch ist vom Tier unterschieden durch die Vielseitigkeit seiner Beziehungen zur Natur; er produziert nicht allein aus Notwendigkeit, sondern er kann seinem materiellen Dasein durch Wissenschaft und Schönheit eine Form geben. Diese ganze Bandbreite produktiver Tätigkeit, die das menschliche Leben auszeichnet, wird herabgesetzt auf das Niveau eines Mittels zum Leben. Das produktive, freie Dasein des Menschen wird “zum Mittel seiner physischen Existenz”. Diese “Entfremdung” der menschlichen Produktivität ist der Arbeitsteilung inhärent; sie hat nichts mit höheren oder niedri-

³⁸ Ebd.: S. 22f.

³⁹ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: *Gesamtausgabe* (Band III/1), S. 82–86.

geren Löhnen zu tun. Eine Erhöhung der Löhne wäre nichts als “eine bessere Salarierung der Sklaven und hätte weder dem Arbeiter, noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert. Ja selbst die Gleichheit der Saläre, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt”.⁴⁰ Die Existenzbedingungen in der modernen Gesellschaft sind für die Arbeiter zu etwas Zufälligem geworden, worüber sie keine Kontrolle haben und “worüber ihnen keine gesellschaftliche Organisation eine Kontrolle geben kann”.⁴¹

Die letzten Sätze dürften die Annahme entkräften (die häufig gemacht wird), daß Marx von der materiellen Not der Arbeiter in seiner Zeit beeindruckt war und daß mit der materiellen Verbesserung des Schicksals der Arbeiter die Notwendigkeit einer Revolution verschwinden würde. Eine Gesellschaftsreform ist kein Heilmittel für das Übel, das Marx im Sinn hat. Dieses Übel ist das Anwachsen der ökonomischen Struktur der modernen Gesellschaft zu einer “sachlichen Gewalt”, der sich der Mensch – bei Drohung des Hungertods – unterwerfen muß. Die grundlegenden und charakteristischen Merkmale, die sich ab und an in den Beschreibungen Marx’ zeigen, können auf die folgenden reduziert werden:

1. Die Trennung des Arbeiters von seinen Werkzeugen. Dieses Merkmal wird bestimmt durch die industrielle Technologie. Kein Mensch kann die Werkzeuge moderner industrieller Produktion individuell besitzen und bedienen. Die “Fabrik” oder, allgemein, der “Arbeitsplatz” können nicht das “Zuhause” sein.
2. Beschäftigungsabhängigkeit (“*Job dependence*”). Dieses Merkmal hat dieselbe bestimmende Ursache. Kein Mensch kann sich ein Leben in einem industriellen System verdienen, wenn er nicht eine Beschäftigung in irgendeinem “Betrieb” findet, der

⁴⁰ Ebd.: S. 86–92.

⁴¹ Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*: S. 66.

- die Werkzeuge für die Produktion bereitstellt und das Produkt auf den Markt bringt.
3. Arbeitsteilung. Kein Mensch kann irgendein ganzes Produkt herstellen. Der Produktionsprozeß muß zentral geplant werden, und der einzelne Arbeiter ist beschränkt auf die Phase in dem Prozeß, die ihm zugewiesen ist. Marx war sich der höchsten Beleidigung der menschlichen Würde völlig bewußt, die in der Tatsache liegt, daß ein Mensch am Ende seines Lebens – wenn er zusammenfaßt, was er zustande gebracht hat – festzustellen hätte: Mein ganzes Leben habe ich dafür verwendet, an der Produktion eines bestimmten Typs von Grand-Rapids-Zubehör (*“Grand Rapids furniture”*) mitzuwirken, und habe dadurch die Humanität in mir und in anderen herabgewürdigt.
 4. Spezialisierung. Dieses Merkmal ist eng mit dem vorhergehenden verknüpft. Auch wenn das Produkt als Ganzes keine Beleidigung für die menschliche Würde ist, besitzt die Produktivität des Menschen keinen merklichen Spielraum zur Entfaltung, wenn seine Arbeit auf einen kleinen Sektor der Produktion beschränkt ist, auf die er als Ganzes keinen Einfluß hat.
 5. Ökonomische Interdependenz. Kein Mensch kann ein ganzes Leben lang leben, wenn seine Existenz ständig bedroht ist, und zwar nicht durch Naturkatastrophen wie im Fall eines Bauern, sondern durch gesellschaftliche Handlungen außerhalb seiner Kontrolle – seien es neue Erfindungen, sei es das Abschließen eines Marktes durch Tarife, Fehlkalkulationen der Geschäftsführung, Änderungen im Geschmack des Konsumenten oder eine allgemeine ökonomische Krise.

Sozialistischer Mensch

Die aufgezählten Merkmale sind die eines industriellen Produktionssystems. Da Marx das industrielle System nicht abschaffen wollte und da er sich insbesondere völlig bewußt war, daß keine Veränderung der gesellschaftlichen Organisation, wie zum Beispiel öffentliches Eigentum an den Produktionsinstrumenten, diese Übel beseitigen könnte, erhebt sich die Frage: Was genau wollte er durch eine kommunistische Revolution erreichen? Dies ist der entscheidende Punkt des Marxschen Gedankensystems, und es ist der Punkt,

der gewöhnlich vernachlässigt wird. Marx hat dazu nicht viel gesagt; aber er hat genug gesagt, um seine Absichten ohne Zweifel klar zu machen. So abenteuerlich es sich anhören mag: Er wollte das industrielle Produktionssystem mit seiner unvermeidlichen Differenzierung der Arbeit beibehalten, aber er wollte die menschliche Spezialisierung aufheben. Der Mensch sollte aus der Revolution als ein vollständig produktives Wesen hervorgehen, das nach seinem eigenen Willen einen Tag an einer Maschine arbeiten würde, den nächsten Tag in einem Büro und den dritten Tag als Literat. Eine einfache, aber unmißverständliche Formulierung der Vorstellung taucht zwischen seinen Klagen darüber auf, daß die Arbeitsteilung solche Berufsfixierungen wie Jäger, Fischer usw. hervorbringt.

Dieses Übel wird überwunden werden "in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe; ohne je Jäger, Hirt oder Kritiker zu werden".⁴²

Noch einmal: So unglaublich es klingen mag, dies ist die Vision, die Marx auf die Situation des modernen industriellen Systems überträgt. Die Revolution ist angesichts der "Entfremdung" für die Menschen notwendig, um ihre "Selbstbetätigung" wiederzugewinnen wie auch um ihre Existenz zu sichern. Sie wird die Form einer "(Aneignung der) vorhandenen Totalität von Produktivkräften" annehmen. Unter der Bedingung internationaler Arbeitsteilung existieren diese Kräfte in der Form eines universellen, weltweiten Systems der Interdependenz.

"Diese Aneignung muß also schon von dieser Seite her einen den Produktivkräften und dem Verkehr entsprechenden universellen Charakter haben. Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktions-

⁴² Ebd.: S. 22.

instrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deshalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst.”⁴³

Um eine menschliche Revolution dieser Art zu erreichen, wird ein bestimmter Typ von Individuum benötigt. Nur die Proletarier sind zu dieser Leistung fähig, weil ihre individuelle Existenz nicht länger mit einer besonderen Art von Eigentum verbunden ist, das das Interesse ihrer Tätigkeit begrenzen würde. Alle früheren Revolutionen waren “borniert”, weil die Selbstbetätigung der revolutionären Klasse durch ihre spezifische Art des Privateigentums begrenzt wurde. Der Proletarier ohne Eigentum ist der geeignete Agent, um eine Masse von Produktionsinstrumenten “unter jedes Individuum” zu bringen und um “das Eigentum unter Alle” zu subsumieren. Darüber hinaus wird die Methode der Revolution durch den universellen Charakter des industriellen Systems bestimmt. Erst eine universelle Vereinigung der Proletarier in weltweitem Ausmaß kann – durch ihre Revolution – die Macht der gegenwärtigen ökonomischen und gesellschaftlichen Struktur zerschlagen; und erst eine solche universelle Revolution wird den universellen Charakter und die Energie entwickeln, die notwendig sind, um die Aneignung auszuführen. Erst nach dieser Revolution wird “die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben (zusammenfallen)”. Erst dann werden sich die “Individuen zu totalen Individuen” entwickelt haben, sich die “Arbeit in Selbstbetätigung” und der “bisherige bedingte Verkehr in den Verkehr der Individuen als solcher” verwandelt haben. Die Arbeitsteilung kann nicht aufgehoben werden, indem man sie einfach vergißt; die “Individuen (müssen) diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft mit Anderen hat jedes Indi-

⁴³ Ebd.: S. 57.

viduum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden (...).⁴⁴

Die Geschichte bewegt sich also auf das Auftreten des “totalen Individuums” oder – in anderen Zusammenhängen – des “sozialistischen Menschen” zu. Der Mensch muß sich vollständig von seiner Entfremdung erholen, um das vollkommen freie und unabhängige Individuum zu werden, das er seinem Wesen nach ist. Die “Befreiung vom Eigentum” wird der letzte Akt in diesem Drama sein. Auf einer aufschlußreichen Seite hat Marx die Verbindung zwischen dieser Vorstellung von Geschichte und seiner ursprünglichen Revolte gegen Gott formuliert. Ein Wesen, sagt er, “gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht auf eignen Füßen, sobald es sein D a s e i n sich selbst verdankt”. Ein Mensch, der durch die Gnade von jemand anderem lebt, ist abhängig – und ich lebe am vollständigsten durch die Gnade von jemand anderem, wenn er “m e i n L e b e n g e s c h a f f e n hat”, wenn die Quellen meines Lebens außer mir liegen. Der Glaube an die Schöpfung ist die Quelle des Gefühls der Abhängigkeit; und diese Vorstellung der “S c h ö p f u n g”, überlegt Marx betrübt, ist ziemlich tief im Bewußtsein des Menschen verwurzelt. Die Idee, daß die Natur durch sich selbst ist, ebenso wie die Vorstellung, daß der Mensch durch sich selbst existiert, ist “i h m u n b e g r e i f l i c h, weil es allen H a n d g r e i f l i c h k e i t e n des praktischen Lebens widerspricht”. Der Mensch erkennt sich selbst als ein Glied in der Seinkette und fühlt sich unvermeidlich genötigt zu fragen, woran diese Kette auf-

⁴⁴ Ebd.: S. 57–64. Der Leser sollte hierzu auch das *Kapital* (Band I, 4. Ausgabe, 1890), S. 39–46, vergleichen. Der Gedanke ist wesentlich derselbe wie in *Die Deutsche Ideologie*. Es finden sich dort jedoch so berühmte Formulierungen wie der “Fetischcharakter der Warenwelt” (S. 39), der sehr aufschlußreiche Vergleich von postrevolutionärer industrieller Gesellschaft mit der Situation des vielseitigen Robinson (S. 45) und die Überlegungen zum Christentum als der ideologischen Umgebung, in der die Vorstellung des bornierten Individuums gedeihen kann (S. 45f.).

gehängt ist. Marx hat den Finger auf den Widerstand gegen die Idee eines “Übermenschen” gelegt: Solange der Mensch sich seiner *conditio humana* bewußt bleibt, solange er sein Bewußtsein von seiner “greifbaren Erfahrung” der Abhängigkeit bewahrt, wird er nicht leicht zu überzeugen sein, daß er durch das Mysterium der Revolution zu einer in sich abgeschlossenen Gottheit umgestaltet werden wird. Darüber hinaus weiß Marx, daß er nicht gegen den “Glauben” an die Schöpfung kämpft oder gegen irgendein anderes Symbol, das eine Antwort auf die Frage liefern könnte; der Widerstand entsteht vielmehr aus der Erfahrung und der Frage selbst. Die Frage darf nicht gestellt werden – oder seine Idee ist erledigt. Es ist dieselbe Situation, in der Comte sich befand*, als seine positivistische Beschränkung des Wissens auf die Beobachtung weltimmanenter Regelmäßigkeiten zu der Frage nach dem *arché* führte, nach dem Ursprung des Seins. Und Marx greift in dieser Situation auf dieselbe verzweifelte Maßnahme zurück wie Comte: Da es von dem immanentistischen Standpunkt aus keine Antwort auf die Frage gibt, muß die Frage selbst unterdrückt werden. Marx erläßt ein diktatorisches Verbot gegen das Stellen solcher Fragen – es sind “Abstraktionen”; sie haben “keinen Sinn”; bleibe bei der Realität von Sein und Werden⁴⁵! An diesem kritischen Punkt erklärt Marx, wie Comte, durch die Weigerung, Fragen zu beantworten, seinen intellektuellen Bankrott. Und dann fährt er mit der unheilvollen Definition fort: Der “sozialistische Mensch” ist der Mensch, der solche Fragen nicht stellt.⁴⁶

⁴⁵ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 124f.

⁴⁶ Ebd.: S. 125, Zeile 18ff.

Roher Kommunismus und wahrer Kommunismus

Für den sozialistischen Menschen ist die “ganze sogenannte Weltgeschichte” nichts als die Erzeugung des Menschen durch die Arbeit des Menschen. Mit diesem Prozeß hat er den “unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozeß” vor Augen. Die “Wesenhaftigkeit” des Menschen in der Natur ist in der sinnlichen Anschauung (“*sensual intuition*”) gegeben; angesichts dieser Erfahrung wird die Frage nach einem fremden Wesen jenseits von Natur und Mensch zu einer praktischen Unmöglichkeit. “Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation Gottes, und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen.” Der Sozialismus bedarf keiner Vermittlung; er beginnt geradewegs mit dem sinnlichen Bewußtsein des Menschen in der Natur als dem wahren Wesen. Er ist das positive Selbstbewußtsein des Menschen, nicht vermittelt durch die Leugnung der Religion. Und in derselben Weise ist das “wirkliche Leben” die positive Wirklichkeit des Menschen, nicht vermittelt durch die Aufhebung des Privateigentums, d.h. durch den Kommunismus. Auf der nächsten Entwicklungsstufe der Geschichte wird der Kommunismus positiv sein als “Negation der Negation” – “aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft”.⁴⁷ Der Kommunismus, wie auch der Atheismus, ist die Gegenidee zu einem historischen Zustand, der überwunden werden muß. Marx ist sich, wie Bakunin, der Gefahr bewußt, die in leichtfertigen Versuchen liegt, der Vision der Zukunft Gehalt zu verleihen durch die Ausarbeitung einer Liste von konkreten Forderungen, die nichts als Verneinungen gegenwärtiger Übel sein können. Der Kommunismus

⁴⁷ Ebd.: S. 125f.*

ist keine institutionelle Reform; er bedeutet tatsächlich eine Veränderung im Wesen des Menschen.

Diese Gefahr vor Augen hat Marx sorgfältig zwischen "rohem Kommunismus" und "wahrem Kommunismus" oder Sozialismus unterschieden. Roher Kommunismus ist der "positive Ausdruck" des aufgehobenen Privateigentums; er führt das "allgemeine Privateigentum" ein; er ist nur eine "Verallgemeinerung und Vollendung desselben". Die Herrschaft des Eigentums an Sachdingen ist so gewaltig, daß der rohe Kommunismus alles vernichten will, was nicht als Privateigentum von allen besessen werden kann. Er betrachtet den physischen, unmittelbaren Besitz als den einzigen Lebenszweck. Er hebt das Dasein des Arbeiters nicht auf, sondern überträgt es auf jedermann; alles auszeichnende Talent will er durch Gewalt usw. zerstören. Das Wesen dieser Art des Kommunismus wird besonders in seiner Idee von der Vergemeinschaftung ("*communization*") der Frauen deutlich. "Man darf sagen, daß dieser Gedanke der Weibergemeinschaft das ausgesprochene Geheimnis dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist." Die Frau verläßt die Ehe und tritt in eine allgemeine Prostitution ein; die Welt des Reichtums läßt das Privateigentum zurück und tritt in eine universelle Prostitution mit der Gemeinschaft ein. Dieser Kommunismus, "indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert", ist eine Fortsetzung des früheren Privateigentums. "Der allgemeine und als Macht sich konstituierende Neid ist nur die versteckte Form, in welcher die Habsucht sich herstellt und nur auf eine andre Weise sich befriedigt." Wettbewerb unter den Bedingungen des Privateigentums bedeutet Neid sowie das Verlangen nach Nivellierung gegenüber dem größeren Privateigentum. Der rohe Kommunist offenbart die Vollendung dieses Nivellierungswunsches. Die Abschaffung des Privateigentums ist keine wirkliche Aneignung; sie zerstört vielmehr die Zivilisation durch ihre Rückkehr zu einer unnatürlichen Einfach-

heit der armen Menschen, die nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei ihm angelangt sind. Daher ist die Gemeinschaft des rohen Kommunismus nichts als eine Gemeinschaft der Arbeit und der Gleichheit des Einkommens, das von der Gemeinschaft als dem allgemeinen Kapitalisten ausgezahlt wird. “(Der) rohe Kommunismus (...) ist also nur eine Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will.”⁴⁸

Der wahre Kommunismus ist die Rückkehr des Menschen zu sich selbst als gesellschaftlichem Menschen “innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen (menschlichen) Entwicklung”. Er ist ein vollendeter humanistischer Naturalismus, “die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen und der Natur (...) Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung”. Die kommunistische Gesellschaft “ist (...) die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur”.⁴⁹

Das Manifest

Die Entstehung der Idee ist mit ihrem Erscheinen auf der Weltbühne als das *Kommunistische Manifest* (Dezember 1847 – Januar 1848) im wesentlichen abgeschlossen.⁵⁰ Soweit es die Ideen von Geschichte, Revolution und Kommunismus betrifft, enthält das *Manifest* nichts, was neu ist; im Gegenteil, es enthält bedeutend weniger als das Ergebnis unserer vorangehenden Analyse, was unvermeidlich ist bei

⁴⁸ Ebd.: S. 111–113.

⁴⁹ Ebd.: S. 114–116.

⁵⁰ *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Karl Marx: *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften* (Zweiter Band), S. 575ff.*

einem Dokument, das keine theoretischen Zwecke verfolgt, sondern lediglich propagieren will. Nichtsdestoweniger müssen wir kurz wenn nicht bei den Ideen, so bei den Formulierungen verweilen, denn das *Manifest* ist ein Meisterstück politischer Rhetorik. Nach einem Jahrhundert haben seine Formeln weder ihr revolutionäres Pathos noch ihre Wirksamkeit auf der politischen Bühne verloren.

In der Präambel bestimmen die Autoren das Ausmaß der Bedeutung ihrer gemeinsamen Erklärung (*“pronunciamento”*). Der Kommunismus wird von allen europäischen Mächten als eine Macht anerkannt. Er ist ein Gespenst, das Europa beunruhigt. Der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten haben sich zu einer *“heiligen Hetzjagd”* verbündet, um das Gespenst zu bannen. Diese Anerkennung durch die alten Mächte schafft für die Kommunisten eine Verpflichtung, ihre Anschauungen zu klären und sie der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Die neue Weltmacht tritt in die Schranken gegen die Mächte der alten Welt.

Der erste Abschnitt des *Manifests* entwickelt die historische Perspektive des Kommunismus. *“Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.”* Es hat immer schon Klassen und Stände, Unterdrücker und Unterdrückte gegeben. Die moderne Gesellschaft unterscheidet sich jedoch von allen früheren Epochen durch die Einfachheit des Musters. *“Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.”* Das ansprechende Muster von manichäischer Einfachheit ist damit gesetzt; es gibt nur zwei Kräfte, Gut und Böse; jeder, der nicht auf der guten Seite ist, ist unvermeidlich auf der schlechten Seite. Das *Manifest* folgt also diesem Muster und befaßt

sich erstens mit dem Aufstieg der Bourgeoisie und zweitens mit dem Proletariat.⁵¹

Der Mensch der Bourgeoisie ist vom Sklaven des Mittelalters aufgestiegen, um zum Agenten (*“operator”*) der modernen Industrie und des weltumspannenden Handels zu werden. Als sein politisches Instrument hat er den modernen Repräsentativstaat geschaffen. “Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt.” Die Beschreibung der revolutionären Rolle selbst beginnt mit Überlegungen zur Bourgeoisie als der Zerstörerin “aller feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse”. Aber der herablassende Anfang verwandelt sich bald in ein solches Lob der Leistungen der Bourgeoisie, wie es kein aufgeklärter Fortschrittsdenker jemals geschrieben hat. Die Bourgeoisie “hat ganz andere Wunderwerke vollbracht als ägyptische Pyramiden, römische Wasserleitungen und gotische Kathedralen”. Sie hat “die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet”; sie hat “den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen”; die alte “lokale und nationale Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit” ist durch eine allgemeine Interdependenz aller Nationen ersetzt. Und was für die materielle Produktion getan wurde, wurde auch für die geistige Produktion getan. “Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.” Durch die Verbesserung der Kommunikation werden “auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation (gerissen)”. Alle Nationen müssen sich die Produktionsweise der Bourgeoisie zu eigen machen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen. “Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.” Sie hat unsere großen Städte geschaffen und “einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen. Wie sie das Land von der Stadt,

⁵¹ Ebd.: S. 575f.

hat sie die barbarischen und halb-barbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht. (...) Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen, als alle vergangenen Generationen zusammen.”⁵² Kurz: Wir hören die authentischen Töne eines Condorcet, mit dem mächtigen Stolz auf die erwartete vollständige Zerstörung aller historischen Zivilisationen und die Umwandlung der Menschheit in eine universelle bürgerliche Gesellschaft.

Der Glanz der Bourgeoisie ist jedoch vergänglich – wie alles in der Welt außer dem Kommunismus. Die Bourgeoisie muß abtreten, und ihre Errungenschaften werden von dem Nachfolger geerbt, der unter ihrer Herrschaft herangewachsen ist, vom Proletariat, “die Klasse der modernen Arbeiter, die nur so lange leben, als sie Arbeit finden”. Die Charakterisierung der proletarischen Existenz enthält nichts Neues. Gleichwohl ist die Beschreibung der Stufen in dem Kampf von Interesse. “Sein Kampf gegen die Bourgeoisie beginnt mit seiner Existenz.” Am Anfang haben wir nicht mehr als individuelle und lokale Kämpfe gegen individuelle und lokale Unterdrückung. Mit der Ausdehnung der Industrie wachsen die proletarischen Massen und ihre allgemeine Situation wird ihnen ersichtlicher. Koalitionen und Vereinigungen bilden sich; lokale Revolten brechen aus. Auf vorübergehende Siege folgen Niederlagen; das tatsächliche Resultat ist die die ganze Nation umfassende Koalition und die Zentralisierung des Klassenkampfes. Das Proletariat ist auf dem Weg zu einer Organisation als eine Klasse und eine Partei. Die fortschreitende Proletarisierung auch von größeren Gruppen in der Gesellschaft führt dem Proletariat gebildete Menschen zu. Und die Auflösung der alten Gesellschaft veranlaßt kleinere Gruppen der herr-

⁵² Ebd.: S. 577–580.

schenden Klasse dazu, sich der revolutionären Klasse, die die Zukunft in ihren Händen hält, anzuschließen. “Wie daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.”⁵³ So sind wir schließlich bei Marx und Engels selbst angelangt, den bürgerlichen Ideologen, die den Proletariern erzählen können, worum es bei dem historischen Prozeß geht, und in ihrer Eigenschaft als Organisatoren der Kommunistischen Partei die geistigen Führungsqualitäten bereitstellen.

Der zweite Abschnitt des *Manifests* befaßt sich mit dem Verhältnis zwischen Proletariern und Kommunisten. Hier finden wir eine neue Sammlung von Vorstellungen bezüglich der Funktion der kommunistischen Führerschaft in dem proletarischen Kampf gegen die Bourgeoisie. Die einleitenden Sätze sind von besonderer Bedeutung, weil sie die Prinzipien enthalten, die später zu der Idee des Kommunismus als der universellen Kirche des Proletariats weiterentwickelt werden. Der Abschnitt beginnt recht bescheiden: “Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den anderen Arbeiterparteien.” Aber der nächste Satz verkehrt diese Zurückweisung der Rivalität in einen universellen Anspruch: “Sie haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen.” Die Implikationen sind weitreichend, denn dieser Satz ist weder eine Tatsachenfeststellung, die einer Nachprüfung zugänglich wäre, noch ist er ein Programm; er ist vielmehr das grundlegende Dogma, das verkündet, daß der Geist des gesamten Proletariats der Kommunistischen Partei innewohne. Jede programmatische Absicht wird durch die folgenden Sätze ausdrücklich verworfen: “Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung

⁵³ Ebd.: S. 582–586.

modelln wollen.“ Die Kommunisten unterscheiden sich nicht durch Prinzipien und Programme von den anderen proletarischen Gruppen, sondern durch das universelle Niveau ihrer Praxis.⁵⁴

„Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.“⁵⁵

Abgesehen von örtlichen und zeitlichen Verschiedenartigkeiten des Kampfes zeichnet sich die zentrale Führerschaft der Kommunisten ab. Und tatsächlich formuliert der nächste Absatz das Vorhut-Prinzip (*“vanguard-principle”*):

„Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus. Der nächste Zweck der Kommunisten ist derselbe wie der aller übrigen proletarischen Parteien: Bildung des Proletariats zur Klasse, Sturz der Bourgeoisieherrschafft, Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat.“⁵⁶

Der Rest des zweiten Abschnitts behandelt die Darstellung und die Verteidigung der höchsten Ziele des Kommunismus. Die Autoren betonen den nichtprogrammatischen Charakter dieser Ziele. “Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.”⁵⁷

⁵⁴ Ebd.: S. 589.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

Die kommunistischen Thesen dürfen also nicht mißverstanden werden als programmatische Forderungen nach Veränderung eines gegenwärtigen Zustands; im Gegenteil, sie enthüllen den gegenwärtigen Stand der Dinge und deuten an, daß die Tendenzen, die dem historischen Prozeß tatsächlich innewohnen, zu ihrer vollständigen Verwirklichung geführt werden. Daher sind die gegen den Kommunismus gerichteten Anklagen unbegründet. Seine Gegner klagen die Kommunisten an, das Privateigentum aufheben zu wollen. Das *Manifest* stimmt überein, daß dies der Kern der kommunistischen Theorie ist. Aber was bedeutet diese Aufhebung angesichts der Tatsache, daß das gesellschaftlich relevante Eigentum kapitalistisches Eigentum ist und die große Masse der Menschen ein solches Eigentum ohnehin nicht besitzt? Und wenn es von denen genommen wird, die es besitzen, ist das dann wirklich Enteignung? Nein, denn "das Kapital ist ein gemeinschaftliches Produkt und kann nur durch eine gemeinsame Tätigkeit vieler Mitglieder, ja in letzter Instanz nur durch die gemeinsame Tätigkeit aller Mitglieder der Gesellschaft in Bewegung gesetzt werden. Das Kapital ist also keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht. (...) Kapitalist sein, heißt nicht nur eine rein persönliche, sondern eine gesellschaftliche Stellung in der Produktion einnehmen. (...) Wenn also das Kapital in gemeinschaftliches, allen Mitgliedern der Gesellschaft angehöriges Eigentum verwandelt wird, so verwandelt sich nicht persönliches Eigentum in gesellschaftliches. Nur der gesellschaftliche Charakter des Eigentums verwandelt sich. Er verliert seinen Klassencharakter".⁵⁸ Die sogenannte Enteignung verwandelt also lediglich eine tatsächliche Situation in ein Prinzip der öffentlichen Ordnung. Derselbe Argumentationstypus wird dann auf die Anklagen gegen die Aufhebung der bürgerlichen Ehe, der Nationalität, der Religion

⁵⁸ Ebd.: S. 590f.

und der “ewigen Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit usw.” angewandt.⁵⁹

Die Thesen des Kommunismus heben den Fortschritt der Geschichte ins Bewußtsein. Sie sind kein Programm zur Einmischung in eine festgesetzte Ordnung; sie sind eine Einsicht in eine Ordnung, die am Entstehen ist, die unter der sich auflösenden Ordnung der alten Gesellschaft heranwächst. Die Kommunisten und ihre Nachfolger können sich als die Vollstrecker des Gesetzes der Geschichte fühlen. Bei dieser Vorstellung der Kommunisten als des Direktoriums der Menschheit auf ihrem Marsch zum Reich der Freiheit müssen wir erneut die starke Note (*“touch”*) Condorcets erwähnen. Dennoch: Die Geschichte schreitet nicht allein durch sich selbst vorwärts; das Direktorium muß helfen. Das Rohmaterial für die Verwirklichung des Ziels ist vorhanden: die Proletarier als eine Klasse außerhalb der Gesellschaft, ohne Besitz und ohne Nationalität – “Die Arbeiter haben kein Vaterland”. Aber dieses Material muß durch das Erwachen des Klassenbewußtseins geformt werden, und dann muß die Revolution selbst unternommen werden. Die Eroberung der Macht wird ein längerer Prozeß sein; zwischen bürgerlicher Herrschaft und freier Gesellschaft wird die Übergangsperiode der Diktatur des Proletariats treten. Der erste Schritt wird die Erhebung des Proletariats an die Stelle der herrschenden Klasse in der Demokratie sein. Die politische Herrschaft wird dann dazu benötigt werden, “der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreissen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d.h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren”. Dies kann nur “vermittels politischer Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse” getan werden; solche Maßnahmen mögen nach ökonomischen Regeln als ungerechtfertigt

⁵⁹ Ebd.: S. 593–596.

erscheinen, sind aber für das Ziel der Umwälzung der gesamten Produktionsweise unvermeidlich. Im Laufe dieser Entwicklung werden Klassenunterschiede verschwinden, die Produktion wird in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, die öffentliche Gewalt wird ihren politischen Charakter verlieren, weil sie nicht länger ein Instrument der Klassenherrschaft ist, und schließlich wird die alte Gesellschaft ersetzt werden durch "eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist". Das *Manifest* endet mit dem berühmten Aufruf zur revolutionären Vereinigung: "Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder vereinigt euch!"⁶⁰

Taktik der Kommunisten

Das *Manifest* wurde im Februar 1848 veröffentlicht. 1850 – als klar war, daß die Zeit für eine proletarische Weltrevolution noch nicht gekommen war – legte sich die eschatologische Erregung des *Manifests* und die Probleme der revolutionären Taktik traten in den Vordergrund. Wir können diese Studie zur Entstehung der Marxschen Idee mit einigen Textstellen zur Taktik aus der *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850* beschließen⁶¹.

Das unmittelbare Problem der Kommunisten war nicht länger die Machtergreifung in einer demokratischen Revolution. Die Demokraten, die in der Lage waren, eine Revolution zu gewinnen, waren keine Kommunisten. Das unmittelbare Problem war das Bündnis mit

⁶⁰ Ebd.: S. 597–598, 610.

⁶¹ *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, in: Karl Marx: *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, eingeleitet von Friedrich Engels. Dietz Verlag: Berlin, 1952 (S. 124ff.)*

den revolutionären demokratischen Gruppen, wo immer diese sich auch zu rühren begannen, und der unbarmherzige Kampf gegen diese Verbündeten am Morgen nach dem gemeinsamen Sieg. Im wesentlichen handelte es sich bereits um die Situation, die wir mit der Volksfront-Politik der 1930er und mit der Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Demokratie nach dem Sieg erlebt haben. Marx setzt seine Zuhörer davon in Kenntnis, daß “die demokratischen Kleinbürger die Revolution möglichst rasch (...) zum Abschlusse bringen wollen”, sobald sie für ihre eigenen Interessen gesorgt haben. Aber es

„ist (...) unser Interesse und unsere Aufgabe, die Revolution permanent zu machen, so lange, bis alle mehr oder weniger besitzenden Klassen von der Herrschaft verdrängt sind, die Staatsgewalt vom Proletariat erobert und die Assoziation der Proletarier nicht nur in einem Lande, sondern in allen herrschenden Ländern der ganzen Welt so weit vorgeschritten ist, daß die Konkurrenz der Proletarier in diesen Ländern aufgehört hat und daß wenigstens die entscheidenden produktiven Kräfte in den Händen der Proletarier konzentriert sind. Es kann sich für uns nicht um Veränderung des Privateigentums handeln, sondern nur um seine Vernichtung, nicht um Vertuschung der Klassengegensätze, sondern um Aufhebung der Klassen, nicht um Verbesserung der bestehenden Gesellschaft, sondern um die Gründung einer neuen“.⁶²

Um den Kampf fortzusetzen, muß eine Stabilisierung der politischen Situation so weit wie möglich verhindert werden. Während des Konflikts ebenso wie unmittelbar danach müssen die Proletarier allen Versuchen, die revolutionäre Erregung abzubauen, Widerstand leisten. Die demokratischen Parteien müssen auf ihre radikalsten Versprechen und terroristischsten Drohungen festgelegt werden. Gewalt des Pöbels sollte nicht verhindert oder nur toleriert, sondern durch die Kommunisten gefördert und organisiert werden, um die Demokraten zu kompromittieren.⁶³ Im Sonderfall Deutschlands müssen die Kommunisten jeden Versuch zu einer föderativen Auslegung der Verfassung bekämpfen. Es darf “unter keinen Umständen ge-

⁶² Ebd.: S. 128–129.

⁶³ Ebd.: S. 131.

duldet werden, daß jedes Dorf, jede Stadt, jede Provinz der revolutionären Tätigkeit, die in ihrer ganzen Kraft nur vom Zentrum ausgehen kann, ein neues Hindernis in den Weg lege".⁶⁴ Wenn eine verfassungsmäßige Regelung schließlich erreicht ist, müssen die Kommunisten jede gesetzgebende Reformmaßnahme, die von den Demokraten vorgeschlagen wird, durch eine eigene, revolutionärrere Forderung übertreffen.

„Wenn die Kleinbürger vorschlagen, die Eisenbahnen und Fabriken anzukaufen, so müssen die Arbeiter fordern, daß diese Eisenbahnen und Fabriken als Eigentum von Reaktionären vom Staate einfach und ohne Entschädigung konfisziert werden. Wenn die Demokraten die proportionelle Steuer vorschlagen, fordern die Arbeiter progressive; wenn die Demokraten selbst eine gemäßigte progressive beantragen, bestehen die Arbeiter auf einer Steuer, deren Sätze so rasch steigen, daß das große Kapital dabei zugrunde geht; wenn die Demokraten die Regulierung der Staatsschulden verlangen, verlangen die Arbeiter den Staatsbankrott. Die Forderungen der Arbeiter werden sich also überall nach den Konzessionen und Maßnahmen der Demokraten richten müssen.“⁶⁵

Die Einzelheiten der Anweisung werden sich von Situation zu Situation ändern. Das Prinzip ist klar und uns allen bekannt: Es ist die systematische Auflösung der Gesellschaft in der Hoffnung, eine solche Unordnung zu schaffen, daß die kommunistische Minderheit zum Sieg aufsteigen kann.

Schlußfolgerungen

Bei der Schilderung der Entstehung der Marxschen Idee haben wir uns so weit wie möglich eines kritischen Kommentars enthalten. Zum Schluß werden einige bewertende Äußerungen dienlich sein, um sowohl die Teile des Systems gegeneinander auszubalancieren

⁶⁴ Ebd.: S.134.

⁶⁵ Ebd.: S. 136.

wie auch ihre historische Bedeutung zu beurteilen, die – natürlich – nicht mit der Bedeutung identisch ist, die Marx ihnen beimaß.

An der Wurzel der Marxschen Idee stießen wir auf die geistige Erkrankung, die gnostische Revolte. Über sie braucht nicht mehr viel gesagt zu werden. Die Erkrankung zeigt die Merkmale, die wir im Fall von Comte* beobachtet haben, und die Comteschen Merkmale ihrerseits gehören zu dem umfassenderen Muster der szientistischen, antireligiösen Erkrankung**, die ihr vorausging. Die Seele von Marx ist dämonisch gegenüber der transzendenten Realität verschlossen. In der kritischen, nachhegelianischen Situation vermag er sich nicht von den Schwierigkeiten zu befreien, indem er zur Freiheit des Geistes zurückkehrt. Seinem geistigen Unvermögen bleibt kein anderer Weg außer der Entgleisung in einen gnostischen Aktivismus offen. Erneut sehen wir die charakteristische Verbindung von geistigem Unvermögen und weltlicher Machtgier, die einen großartigen Mystizismus der parakletischen Existenz zur Folge hat. Und erneut sehen wir den Konflikt mit der Vernunft, fast wörtlich in derselben Fassung wie bei Comte, in Form des diktatorischen Verbots metaphysischer Fragen hinsichtlich des Seinsgrundes – Fragen, die die magische Schöpfung einer neuen Welt hinter den Gefängnismauern der Revolte zerstören könnten. Wie Comte läßt Marx keine rationale Erörterung seiner Prinzipien zu – man hat Marxist zu sein oder die Klappe zu halten. Von neuem sehen wir die Korrelation zwischen geistigem Unvermögen und Antirationalismus bestätigt; man kann nicht Gott verneinen und die Vernunft bewahren.

Geistiges Unvermögen zerstört die Ordnung der Seele. Der Mensch wird in dem Gefängnis seiner Einzelexistenz eingesperrt. Gleichwohl zerstört es nicht die Vitalität der intellektuellen Operationen innerhalb des Gefängnisses. Die *Thesen zu Feuerbach* – was immer wir in anderer Hinsicht über sie denken mögen – stellen ein unübertroffenes Meisterstück der mystischen Spekulation auf der

Ebene einer dämonisch verschlossenen Existenz dar. Marx wußte, daß er ein Gott war, der eine Welt erschafft. Er wollte kein Geschöpf sein. Er wollte die Welt nicht aus der Perspektive der kreatürlichen Existenz sehen – obwohl er zugab, daß der Mensch Schwierigkeiten hat, aus dem alten Trott herauszukommen. Er wies die großen Zerrissenheiten des Seins, die in der Erfahrung gegeben sind, zurück – die Zerrissenheiten von Mensch und Welt, von immanentem Sein und transzendenten Realität, von Mensch und Gott, Subjekt und Objekt, Aktion und Kontemplation, die Zerrissenheiten, die auf das Mysterium der Schöpfung hinweisen. Er wollte die Welt vom Standpunkt der *coincidentia oppositorum* aus sehen, das heißt vom Standpunkt Gottes aus. Er erreichte diese Sicht in den *Thesen* durch die Konstruktion des hermetisch versiegelten Existenzstroms, in dem die Gegensätze ineinander verwandelt werden. Er schuf das Symbol der verschlossenen Welt, in der Subjekte Objekte und Objekte eine subjektive Tätigkeit sind; wo die Dinge sind, was sie sind, und zur selben Zeit ihr Gegenteil sind. Kurzum: Bei der Beschreibung seines Existenzstroms wendete er die Methoden der Spekulation an, die die Mystiker bei der Übersetzung der Gotteserfahrung in eine weltimmanente Sprache anwenden. Nach den Maßstäben mystischer Spekulation ist die Konstruktion einwandfrei. Sie ist wahrscheinlich der beste Weltfetisch (*“world fetish”*), der jemals von einem Menschen entworfen wurde, der Gott sein wollte.

Wir müssen uns die volle Bedeutung dieses Unterfangens vergegenwärtigen. Das Schauspiel eines Menschen, der sich derartige dämonische Extravaganzen leistet, mag abscheulich sein, aber die abscheulichen und vielleicht komischen Aspekte machen die Aufführung in sozialer Hinsicht nicht weniger gefährlich. Es gibt eine beträchtliche Anzahl von Menschen, die Götter sein wollen. Während Marx im Hinblick auf die Fähigkeiten des Durchschnittsmenschen, sich an seinen eigenen Hosenträgern (*“boot straps”*) selbst zur Göttlichkeit hochzuziehen, völlig zu Recht pessimistisch

war, ist der Durchschnittsmensch durchaus in der Lage, einem selbsternannten Übermenschen hinterherzulaufen, der verspricht, auch ihn zu einem niedrigen Preis zu einem Übermenschen zu machen.

Die Wirksamkeit der Marxschen Idee beruht jedoch nicht allein auf der Überzeugungskraft und intellektuellen Schlüssigkeit ihrer antitheistischen Revolte. Marx hat seinen Finger auf den wunden Punkt einer modernen Industriegesellschaft gelegt, auf die Ursache eines ernststen Problems (auch wenn das Problem nicht die Form einer allgemeinen kommunistischen Revolution annehmen sollte), nämlich das Anwachsen der wirtschaftlichen Institutionen zu einer Macht mit derartig überwältigendem Einfluß auf das Leben jedes einzelnen Menschen, daß alles Gerede über menschliche Freiheit angesichts solcher Macht sinnlos wird. Mit sozial irrelevanten Ausnahmen ist der Mensch in einer industrialisierten Gesellschaft nicht Herr über seine ökonomische Existenz. Marx hat das Problem unter dem Titel der "Entfremdung" behandelt, und wir haben ausführlich aus seinen unerschöpflichen Variationen des Themas zitiert. Sein Musterbeispiel war das Schicksal des Industriearbeiters, aber es ist ein Schicksal, das praktisch unsere gesamte Gesellschaft überflutet. Wie weit die Erkrankung fortgeschritten ist, wissen wir durch die schreckliche Erfahrung der nationalsozialistischen Revolution, bei der die Träger der Bewegung nicht die Industriearbeiter waren, sondern die untere Mittelschicht – zum großen Entsetzen orthodoxer Marxisten, die glauben, daß Industriearbeiter ein Monopol auf das Elend ökonomischer Unsicherheit und drohender Arbeitslosigkeit haben und folglich auch ein Monopol auf die Revolution.

Obwohl Marx sich im Hinblick auf das Ausmaß des Übels im Irrtum befand, hat er sich nicht geirrt im Hinblick auf dessen Natur. Marx ist der einzige Denker von Format im 19. Jahrhundert (und niemand ist auf ihn gefolgt), der sich an eine Philosophie der menschlichen

Arbeit ebenso wagte wie – von seinem philosophischen Standpunkt aus – an eine kritische Analyse der Institutionen der Industriegesellschaft. Sein Hauptwerk, *Das Kapital*, ist nicht eine ökonomische Theorie, wie die von Adam Smith, Ricardo oder John Stuart Mill, und man kann es nicht abtun, indem man die Mängel der Marxschen Theorien des Wertes, des Interesses, der Akkumulation des Kapitals usw., die sicherlich alle mangelhaft sind, aufzeigt. Es ist – wie sein Untertitel besagt – eine Kritik der politischen Ökonomie; es ist ein Versuch, den sozialen Mythos, der in den Entwürfen der Wirtschaftstheorie enthalten ist, zu enthüllen und zum Kern der Sache zu dringen, nämlich zu der Beziehung des Menschen zur Natur und zu einer Philosophie dieser Beziehung, das heißt der Arbeit. Daß kein Wirtschaftstheoretiker nach Marx an den philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaft genügend interessiert war, um dieses Problem weiter zu untersuchen, daß keine moderne Schule der ökonomischen Theorie existiert, die die sehr bedeutenden Anfänge von Marx verstehen und entwickeln würde, wirft ein bezeichnendes Licht auf diesen ganzen Wissenschaftszweig. Das Ergebnis des Marxschen Versuches ist – wie wir gesehen haben – fragwürdig. Die Idee des “totalen Individuums”, das sich das Arbeitsangebot eines industriellen Systems in seiner “Selbstbetätigung” aneignet wie ein Robinson Crusoe, der seine Hausarbeiten erledigt, ist empirisch nicht realisierbar; und der eschatologische Teil der Lösung – die Veränderung im Wesen des Menschen durch die Erfahrung der Revolution, die die Heldentat (“*feat*”) möglich machen wird – ist ein Stück eines entgleisten, innerweltlichen Mystizismus. Trotzdem ist die Diagnose des Übels im großen und ganzen zutreffend. Das industrielle System in der gegenwärtigen Gesellschaft sieht empirisch nach einer menschlichen Sackgasse aus, das jedesmal durch eine kommunistische Revolution bedroht wird, wenn das lückenschließende Gegenmittel (“*the stop-gap remedy*”) der Bestechung der Revolution mittels “Wohlstand” und “steigendem Lebensstandard” für eine nennenswerte Zeitdauer versagen sollte.

Und wie dieser Kommunismus höchstwahrscheinlich aussehen würde, hat Marx in seiner eindrucksvollen Charakterisierung des "rohen Kommunismus" beschrieben.

Während "roher Kommunismus" in seiner widerwärtigsten Form ein unverkennbarer Bestandteil der sozialen Revolution ist, die sich von Rußland gen Westen ausbreitet, und während wir ihn als eine Möglichkeit betrachten müssen, die allgemein das nächste Stadium im Verfall der westlichen Gesellschaft kennzeichnet, ist dieser Verlauf keine historische Notwendigkeit. In seiner Konstruktion der Geschichte hat Marx sich die Entwicklung ökonomischer Formen als in einer abstrakten Menschheit mit einem Anhang von Ideologien vorkommend ausgedacht. Tatsächlich ereignet sich die Entwicklung in historischen Gesellschaften, und der ideologische Anhang bedeutet nicht weniger als das geistige Leben und die Zivilisation dieser Gesellschaften. Das gewaltige ökonomische Problem hat einen nicht-ökonomischen Rahmen, der von Marx als eine *quantité négligeable* betrachtet worden ist, und die Existenz dieser nicht-ökonomischen Umgebung macht es unmöglich, vorauszusagen, welche Mittel gefunden werden können, um die schlimmsten Folgen der "Entfremdung" zu lindern und, allgemein, um sich mit den Problemen der industrialisierten Gesellschaft herumzuschlagen.

Betrachten wir schließlich die interessanteste praktische Frage, die durch den Antirationalismus der Marxschen Idee aufgeworfen wird. Wir haben gesehen, daß Marx sein Philosophieren auf der Ebene der geistigen Revolte nur dadurch aufrechterhalten kann, daß er unangenehme Fragen verbietet. Welche Verwüstung die Perversion von Theorie in „dozetologische Spekulation“ im Leben des Verstandes bewirken muß, können wir in der Burleske von Engels und der schlechten Komödie der deutschen revisionistischen Sozialdemokraten beobachten. Ein Höhepunkt an groteskem Nonsens ist Lenins Idee, daß die Dialektik der Geschichte mit der Verwandlung

des Kantischen *Ding an sich* in Phänomene beschäftigt ist. Wenn die Marxsche Idee zu einem öffentlichen Glauben wird, kann offensichtlich ein solcher Dilettantismus und ausgesprochener Stumpfsinn nur durch ein radikales Verbot von Philosophie vor der Lächerlichkeit bewahrt werden. Welche Konsequenzen ein Verbot von Philosophie für eine Gesellschaft auf dem Niveau industrieller Produktion haben wird, die zu ihrem Überleben von strengen Maßstäben der Rationalität in den Wissenschaften abhängt, kann nur die Zukunft zeigen. Vorfälle, die aus Rußland berichtet werden, ähnlich wie die Lysenko-Affäre, scheinen darauf hinzuweisen, daß ein Irrationalismus bis zum Grad der Scharlatanerie auch in den Naturwissenschaften Einzug gehalten hat. Russische "philosophische" Artikel, die in amerikanischen Zeitschriften veröffentlicht worden sind, bestätigen unsere schlimmsten Erwartungen. Wir können es als eine Möglichkeit nicht ausschließen, daß eine Gesellschaft, in der der Marxismus als öffentlicher Glaube durchgesetzt ist, durch intellektuelle Unredlichkeit Selbstmord begehen wird.

Epilog*

Die Expansion des Willens zur Macht vom Reich der Phänomene auf das der Substanz oder der Versuch, im Reich der Substanz pragmatisch zu operieren, so als ob es das Reich der Phänomene wäre – das ist die Definition von Magie. Die Wechselbeziehung von Wissenschaft und Macht und das sich daraus ergebende krebsartige Anwachsen des utilitaristischen Bereiches der Existenz haben der modernen Zivilisation ein starkes Element magischer Kultur eingepft. Die Tendenz, das Feld menschlicher Erfahrung auf den Bereich des Verstandes (*“reason”*), der Wissenschaft und der pragmatischen Aktion einzuschränken; die Tendenz, diesen Bereich in bezug auf den *bios theoretikos* und das Leben des Geistes zu überschätzen; die Tendenz, ihn zum ausschließlichen Vorrecht des Menschen zu machen; die Tendenz, ihn durch ökonomischen Druck in den sogenannten freien Gesellschaften und durch Gewalt in totalitären Staaten sozial vorherrschend zu machen – all diese Tendenzen sind Teil eines kulturellen Prozesses, der von der Idee beherrscht wird, auf die Substanz des Menschen durch das Instrumentarium des pragmatisch planenden Willens einzuwirken. Der Höhepunkt hiervon ist der magische Traum, den Übermenschen zu schaffen, das künstliche Wesen, das an die Stelle des traurigem Geschöpfes aus Gottes Schöpfung treten wird. Dies ist der große Traum, der sich zuerst imaginativ in den Werken von Condorcet, Comte, Marx und Nietzsche zeigte und später pragmatisch in den kommunistischen und nationalsozialistischen Bewegungen.

Anmerkungen des Übersetzers*

Grundlage der vorliegenden Übersetzung bildet Eric Voegelins „The Formation of the Marxian Revolutionary Idea“ in: *The Review of Politics*, Vol. 12, No. 3 (Juli 1950), S. 275-302; die komplette Form des Artikels findet sich in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 26, *History of Political Ideas*, Vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man* (fortan als *CW 26, VIII* zitiert), ed. and with an Introduction by David Walsh, Columbia and London: University of Missouri Press, S. 303-372 .

Der Begriff „*formation*“ deutet auf die beiden zentralen Ziele der Untersuchung Voegelins hin: die chronologische und die inhaltlich-strukturelle Analyse der Revolutionsidee von Marx. Die Übersetzung von „*formation*“ mit „Entstehung“ wird dieser zweifachen Bedeutung – zeitliche Entwicklung und Herausbildung einerseits, inhaltliche Zusammensetzung andererseits – nicht in vollem Umfang gerecht. Trotzdem erschien diese Variante am geeignetsten. Deshalb diese Anmerkung und die Bitte an den Leser um Nachsicht.

Des weiteren wurden in der vorliegenden Übersetzung – abweichend von Voegelins englischer Originalfassung – Zitate dann vom restlichen Text abgesetzt, wenn immer dies für die Verständlichkeit und Lesbarkeit des Textes sinnvoll erschien. Diese Vorgehensweise erklärt die erhöhte Anzahl der Fußnoten.

* NILS WINKLER, geb. 1968, Übersetzer des vorliegenden Voegelin-Textes, schloß sein Philosophiestudium an der Universität Hamburg bei Wolfgang Beßner mit der Magisterarbeit „Philosophische Aspekte der Rassismus-Kritik Voegelins von 1933“ ab. Er arbeitet als freier Lektor und Übersetzer in Hamburg.

- *S. 5, Fußnote 1: Es handelt sich um einen Abschnitt aus dem Kapitel „Gnostic Socialism: Marx“, in: *CW 26, VIII*, S. 303-372.
- *S. 11, Fußnote 15: Voegelin selbst gibt die französische Originalausgabe mit dem Titel *Le Drame de l'Humanisme Athée* (S. 23ff.) an.
- *S. 31: *CW 26, VIII*, S. 161-250.
- *S. 32, Fußnote 47: Zum Frageverbot siehe Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel-Verlag: München, 1959, S. 21-61; Neuauflage in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. und eingeleitet von Peter J. Opitz; mit einem Nachwort von Thomas Hollweck, München: Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 57-90.
- *S. 35, Fußnote 50: Voegelin selbst gibt als Quelle des Manifest-Textes die *Gesamtausgabe* (Band VI, S. 523ff.) an.
- *S. 43, Fußnote 61: Die Ausgabe von 1952 ist Grundlage der vorliegenden Übersetzung; Voegelin selbst zitierte im englischen Originaltext aus einer Ausgabe von 1914.
- * S. 45: Siehe *CW 26, VIII*, S. 161-250.
- **S. 45: Siehe dazu *The Origins of Scientism*, in: *Social Research*, New York, The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, Vol. 15, No. 4, S. 462-494 – Deutsch: Wissenschaft als Aberglaube. Die Ursprünge des Szientifismus, *Wort und Wahrheit*, Wien: Herder, VI. Jg., Heft 5, 1951, S. 341 – 360.
- *S. 51: Siehe Brief von Voegelin an Alfred Schütz vom 1. Januar 1949.
- * S. 51: Der „Epilog“ findet sich nicht im Original, sondern in: *From Enlightenment To Revolution*, ed. by John H. Hallowell, Duke University Press: Durham, North Carolina 1975, 301-302.

Editorische Notiz

Am 26. Juli 1948 berichtete Eric Voegelin seinem Freund Engel-Janosi in einem Brief aus Cambridge, Mass., in diesem Sommer mache er “die letzten Dinge, für die ich Materialien nur hier bekomme”, um dann hinzuzufügen: “Eben kiffle ich an Hegel und Marx. Vorher habe ich die Bodin-Revision geschrieben – die beiliegt.”¹ Es ist einer der frühesten Hinweise auf seine Beschäftigung mit dem Marx-Kapitel, das die „History of Political Ideas“, an der Voegelin seit seiner Ankunft in den USA arbeitete, abschließen sollte.² Knapp einen Monat später heißt es in einem weiteren Brief an Engel-Janosi, noch immer aus Cambridge: “Beiliegend der größere Teil des Marx. Selten ist mir etwas so widerlich gewesen wie die Abfassung dieses Kapitels.”³ Eine Woche später, am 1. September 1948, beschließt Voegelin einen weiteren Brief an seinen Freund mit der Bemerkung: “Beiliegend der Schluß des Marx. Noch immer grauslich.”⁴

Ein anderer Freund Voegelins, der Soziologe Alfred Schütz, hatte von der Fertigstellung des Marx-Kapitels gehört und Voegelin um eine Kopie gebeten. Auf die zustimmende Reaktion von Schütz antwortete Voegelin am Neujahrstag 1949:

¹ Brief von Eric Voegelin an Engel-Janosi vom 26. Juni 1948.

² Zur Entstehungsgeschichte der *History of Political Ideas* siehe Peter J. Opitz, Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins *Order and History*, in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, *Die Kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann, S. 225-286, sowie „General Introduction to the Series“ von Thomas A. Hollweck, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome and Early Christianity*, ed. and with an Introduction by Athanasius Mulakis, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, S. 1-57.

³ Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 23. August 1948.

⁴ Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 1. September 1948.

„Sie glauben nicht, was für eine Erleichterung es für mich ist zu hören, daß das Marx-Kapitel im ganzen Ihren Beifall findet. Ich kann mit keinem Menschen hier über diese Dinge sprechen; und Sie sind der erste, der es gesehen hat. Es handelt sich ja für mich nicht so sehr um den guten Marx – wenn er nicht ein unvermeidliches Bestandteil der Geschichte wäre, würde es mir nie einfallen, diese gräßliche Literatur durcharbeiten. Es handelt sich darum, daß die geistesgeschichtliche Methode, die ich entwickelt habe, auch wirklich auf das Material anzuwenden ist. Und da ist es mir denn eine große Beruhigung, daß Sie geneigt sind, den Begriff einer Pneumopathologie zu akzeptieren. Von dem hängt natürlich alles ab. Das „dozetologische Spekulieren“ setzt natürlich den Begriff der geistigen Erkrankung voraus. Echtes und nicht-echtes Theoretisieren kann nicht „an sich“ unterschieden werden. Die wichtige philosophische Voraussetzung dieser ganzen Konstruktion ist die Annahme des *credo ut intelligam* – die geistige „Gesundheit“ im Transzendenz-erlebnis ist die Voraussetzung „echten“ Philosophierens. Das scheint mir die fundamentale Leistung Platons zu sein, diesen Zusammenhang festgestellt zu haben.“⁵

In diesen Zeilen wird die methodische Position angedeutet, in der Voegelins Kritik an Marx gründet. Es ist eine Position, die sich nicht allein auf eine Kritik des Marxschen Systems beschränkt, sondern auch, ja vor allem die Person, die *hinter* diesen Aussagen steht, einbezieht. Nicht zuletzt die neue „geistesgeschichtliche Methode“, die die Person des betreffenden Denkers als den zentralen Bezugspunkt in die Analyse mit einbindet, war es, die Voegelin immer wieder Kritik eintragen sollte – etwa 1958, als er in seiner Antrittsvorlesung in München Karl Marx als einen „intellektuellen Schwindler“ bezeichnete.

Eine weitere Person, die Voegelin immer wieder mit fertiggestellten Texten der „History“ belieferte, war Professor Waldemar Gurian. Gurian lebte seit seiner Emigration aus Europa in Notre Dame und hatte bald nach der Ankunft Voegelins in den USA mit ihm Kontakt aufgenommen. Eines seiner Motive war die Hoffnung auf Beiträge für die im Januar 1939 von ihm und anderen gegründete Zeitschrift

⁵ Brief von Voegelin an Alfred Schütz vom 1. Januar 1949.

The Review of Politics. Voegelin, der an Publikationsmöglichkeiten interessiert war, war auf dieses Angebot gern eingegangen. 1940 war in der *Review* unter dem Titel „The Growth of the Race Idea“ zunächst eine Zusammenfassung seiner Studien zur Rassen-Idee erschienen, um die Gurian ihn gebeten hatte. Während der nächsten Jahre hatte Voegelin Gurian immer wieder mit Kopien von neu fertiggestellten Teilen der „History“ versorgt.

Im Frühjahr 1949 hatte Voegelin Gurian wieder einmal ein „MS Paket“ zusammengestellt, das fünf Stücke enthielt: die gerade fertiggestellte Analyse des platonischen *Gorgias*, das Kapitel über die *Nomoi*, den Schlußteil des überarbeiteten Kapitels „The People of God“ mit den Abschnitten über Bonifaz VIII und Dante sowie die Kapitel über Helvetius und Marx.⁶ Es waren insbesondere der *Gorgias*-Aufsatz sowie der Marx-Text, die Gurians Interesse fanden. Da jedoch das Marx-Kapitel vom Umfang her für eine Veröffentlichung in der *Review* zu lang war, bat Gurian Voegelin, ein Stück von 20–25 Seiten Länge auszuwählen.⁷ Voegelin nahm diese Anregung auf und teilte Gurian wenige Tage später mit: „If you wish to take a section from the chapter on Marx, I would suggest the third section, entitled ‘Genesis of the Idea’, breaking off before the ‘Communist Manifesto’. This piece, according to my count, would render exactly 25 pages of the Review.“ Orientiert man sich an der Gliederung des Gesamttextes, wie er in der *History of Political Ideas* inzwischen vorliegt, so handelte es sich dabei um den letzten von drei Abschnitten, aus denen sich das Marx-Kapitel zusammensetzt.

Anfang Dezember 1949 bat Gurian, der den Sommer zu einer Reise nach Europa genutzt hatte, Voegelin erneut um die Zusendung der „Marx-chapters“. Voegelin schickte sie ihm eine Woche später und

⁶ Brief von Voegelin an Waldemar Gurian vom 3. April 1949.

⁷ Brief von Gurian an Voegelin vom 6. Mai 1949.

versah die Sendung – mit Blick auf den begrenzten Umfang des Beitrags für die *Review* – erneut mit Empfehlungen:

“The enclosed is the whole of ‘Marx’. What section you wish to choose, will chiefly be a question of the amount of space that you wish to accord to it. I would suggest that pp. 44 through 69 would be the most suitable, because they have the usual length of an article and can best stand for themselves. If that should be your choice, I could fix the section with a few introductory words so that it will become rounded for independent publication. If you have more space, you can include the analysis of the Manifesto, through p. 77.

The middle sections, pp. 22-43, also could stand for themselves – but they are highly technical. Nevertheless, if you think they are bearable alone, they would be perhaps of great interest.

The first section alone would be somewhat inconclusive.”⁸

Gurian folgte dem Vorschlag und entschied sich für die Seiten 44-77. Der Beitrag erschien ein halbes Jahr später in der dritten Nummer der *Review of Politics*.⁹ Seine bleibende Aktualität – insbesondere während des Ost-West-Konflikts – zeigte sich rein äußerlich in einer Reihe von Übersetzungen und Nachdrucken. Schon 1951 war der Artikel ins Spanische übersetzt worden, 1980 ins Italienische; 1959 und 2000 erschienen Nachdrucke in englischsprachigen Sammelbänden.¹⁰ Dabei handelt es sich jeweils um den 1950 in der *Review of Politics* veröffentlichten Text.

⁸ Brief von Voegelin an Gurian vom 14. Dezember 1949.

⁹ Eric Voegelin, The Formation of the Marxian Revolutionary Idea, in: *The Review of Politics*, Vol. 12, No. 3, July 1950, S. 275–302.

¹⁰ La Formación de la Idea Revolucionaria Marxista. *Hechos e Ideas* 12, 1951, S. 227–250; La Formación de la Idea Revolucionaria Marxista, in: *La imagen del hombre*, Madrid: Tecnos, 1966; La Formazione dell’idea di rivoluzione, in: *Caratteri Gnostici della Moderna Politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, edited with an introduction by Gian Lami. Rome: Astra, 1980, S. 81–130; The Formation of the Marxian Revolutionary Idea, in: *The Image of Man*, edited with an introduction by M.A. Fitzsimmons, T. McAvoy and Frank O’Malley, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1959, S. 265–81.

Ein Nachdruck besonderer Art war schon 1975 in einem Band erschienen, den John H. Hallowell unter dem Titel *Eric Voegelin, From Enlightenment to Revolution* herausgegeben hatte.¹¹ Es handelt sich dabei um Texte des Schlußbandes der von Voegelin noch immer nicht veröffentlichten "History of Political Ideas" und reichte von Voltaire bis Marx. Marx waren darin die beiden Schlußkapitel gewidmet, die unter dem Titel standen „Marx: Inverted Dialectics“ sowie „Marx: The Genesis of Gnostic Socialism“. Ein Vergleich mit der Gesamtausgabe der *History* zeigt, daß es sich bei dem Abschnitt „Marx: Inverted Dialectics“ um jenen zweiten Teil der im Brief an Gurian erwähnten Marx-Studie handelt; Voegelin hatte damals von einer eigenständigen Publizierung dieses Teils mit dem Hinweis abgeraten, er sei vielleicht allzu technisch. Bei dem Teil "Marx: The Genesis of Gnostic Socialism" handelt es sich dagegen um den in der *Review of Politics* erschienenen Artikel „The Formation of the Marxian Revolutionary Idea“. Angefügt war jetzt allerdings der wichtige Schlußabschnitt, in dem Voegelin unter der Überschrift "Conclusions" noch einmal eine Gesamtbewertung von Marx vorgenommen hatte. Die dreiteilige Gesamtfassung der Marx-Studie mußte noch 24 Jahre warten, bis sie schließlich 1999 im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin* erschien.¹²

¹¹ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. by John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1975, S. 240–302.

¹² Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. VIII: Crisis and the Apocalypse of Man, ed. with an Introduction by David Walsh, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 26, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, S. 303–372. Hier fehlt allerdings der Schlußabschnitt "Epilogue" (siehe dazu Hallowell, *From Enlightenment to Revolution*, S. 301f. . Zur Beschäftigung Voegelins mit Marx siehe auch den in der Reihe der *Occasional Papers* erschienenen Aufsatz von Thomas Heilke, *The Philosophical Anthropology of Race: A Voegelinian Encounter*, *Occasional Papers*, XV, München: Eric-Voegelin-Archiv, März 2000.

Bei der hier von Nils Winkler vorgelegten Übersetzung ins Deutsche handelt es sich um den Text des Aufsatzes von 1950, der allerdings um die "Conclusions" erweitert wurde. Diese Erweiterung erschien angesichts ihrer Bedeutung als sinnvoll. Voegelin hat sich später zwar immer wieder mit Karl Marx befaßt, ohne ihm jedoch noch einmal eine eigene Abhandlung zu widmen. Passagen über Marx finden sich vor allem in zwei späteren Arbeiten Voegelins – in der Münchner Antrittsvorlesung 1958, die 1960 unter dem Titel *Wissenschaft, Politik und Gnosis*¹³ veröffentlicht wurde, sowie im Rahmen einer Max-Weber-Vorlesung.¹⁴

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, Oktober 2003

¹³ Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel Verlag, München 1959; neu erschienen in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. und eingeleitet von Peter J. Opitz (Reihe Periagoge), Fink Verlag: München 1999, S. 69–73 sowie S. 77–82.

¹⁴ Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, hrsg. u. mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz (Reihe Periagoge), Fink Verlag: München 1995, S. 85–92.

Personenverzeichnis

Adams, H.P. 5	Lenin, W. I. 49
Aristoteles 7	Löwith, K. 5
Bakunin, M. 32	Lubac, H. de 5,11
Bauer, B. 17, 20f	Luther, M. 20f
Comte, A. 31,45, 51	Mayer, J.P 5
Condorcet, R. 37,41,51	Metternich, K. 35
Crusoe, R. 48	Mill, J.S. 48
Engels, F. 5,38,43,50	Nietzsche, F. 5,51
Epikur 6	Plutarch 6
Feuerbach, L. 9ff	Prometheus 6
Guizot, F. 35	Proudhon 26
Hegel, G. W. F. 5,7f,13f,15,18f,21,54	Ricardo, D. 48
Hook, S. 13	Smith, A. 48
Landshut, S. 5	Strauss, L. 21
Kant, I. 50	Themistokles 8

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München; gefördert durch die Eric-Voegelin-Archiv e.V. und
den Luise Betty Voegelin Trust – (ISSN 1430-6786)

- I -

**Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz**

55 Seiten. München, April 1996; 2. überarb. Aufl. Juni 2000; 3. überarb.
Aufl. Oktober 2002

- II A -

**Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?
Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten**

45 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

- II B -

**Eric Voegelin: Wedekind.
Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart**

62 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

- III -

**Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und
Staat.**

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Aufl. März 2002

- IV -

**William Petropulos: The Person as Imago Dei.
Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The
Political Religions“**

56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. Juni 2000

- V -

**Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.
Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger**

58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -

**Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.
Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-
1959)**

76 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -

Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence
60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -

**Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.
The Gnostic Myth in Modern Literature**
56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -

Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei
Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und
mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

- X -

**Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.
Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938**
71 Seiten. München, Juli 1999

- XI -

**Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.
Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“**
(englisch / deutsch).
Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- XII -

**Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.
Voegelins Weg nach München**
52 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2003

- XIII -

**Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.
Autobiography and Political Thought**
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

**Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin - Wanderer zwischen den
Kontinenten.**
81 Seiten. München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

- XV -

**Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:
A Voegelinian Encounter.** 52 Seiten. München. März 2000

- XVI -

**Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.
Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin**
48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx
Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen
Nachwort von Peter J. Opitz
60 Seiten. München, April 2000; 2. überarb. Aufl. November 2003

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx
56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

**Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.
Zur Genesis von Order and History.** 61 Seiten. München, August 2000

- XX -

**Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.
Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)**
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner
62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

**Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.
Anmerkungen zu Eric Voegelins Politeia-Interpretation**
55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

**Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.
Eric Voegelin über Aristoteles**
27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

**Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?
Das Verhältnis von Politikos, Politeia und Nomoi bei Eric Voegelin und
aus der Sicht aktueller Forschungen**
31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen Politik in Order and History. 89 Seiten, München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's History of Political Ideas
63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's Order and History
54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's Israel and Revelation: The Reception and Challenge in America
77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin
86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft. Mit einem Nachwort von Hans Maier
59 Seiten. München, Oktober 2002

- XXXI -

Christian Schwaabe: Beschränkung aufs „Vorletzte“. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie. 74 Seiten. München, November 2002

- XXXII -

Thomas Hollweck: Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit. 33 Seiten. München, Januar 2003

- XXXIII -**Manfred Henningsen: Voegelins Hitler**

25 Seiten. München, Februar 2003

- XXXIV-**Hermann Lübke: Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins**

43 Seiten. München, März 2003

- XXXV-**Arno Waschkuhn: Eric Voegelins Hobbes-Interpretation**

34 Seiten. München, März 2003

- XXXVI-**Michael Henkel: Positivismuskritik und autoritärer Staat: Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik**

92 Seiten. München, April 2003

- XXXVII-**Eric Voegelin: The People of God (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III). Hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. 59 Seiten. München, April 2003****- XXXVIII-****Gilbert Weiss: Libido Dominandi – Dominatio Libidinis: Zur Pneumopathologie der „Marktgemeinschaft**

40 Seiten. München, Mai 2003

- XXXIX-**Eric Voegelin: Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.

Aus dem Englischen von Anna E. Frazier

86 Seiten. München, September 2003

- XL-**Peter J. Opitz: Eric Voegelins *The New Science of Politics* – Kontexte und Konturen eines Klassikers**

80 Seiten. München, Oktober 2003

<i>Preise:</i> 6 € pro Heft. (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXIX und XL € pro Heft) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten.

Bestellungen richten Sie bitte an: Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de
--