

Eschwe 30 Rt. geben ließ und sie ihm lieh. Nach Verlauf von vier Tagen hatte ich sie bereits wieder erhalten.

Max<sup>1)</sup> kommt fast täglich zu mir. Gutmütig scheint der Junge in der Tat zu sein, und werde ich es also wenigstens dadurch bei weitem leichter haben. Hast Du den Brief an Hassak gefälligst besorgt?

Ich freue mich sehr, daß Ihr Euch neulich so gut in Fürstenstein amüsiert habt. Macht doch manchmal solche Ausflüge. Jedes Vergnügen, das Ihr Euch vergönnt, ist mir, wenn Ihr mir es erzählt, als hätt' ich es mitgenossen und noch lieber bei weitem. Die Kinderchen Alfons, Elisabeth haben sich doch erholt? Was macht meine vielgeliebte Schwester Rikchen? Wenn sie aus dem Bade gekommen, schreibe ich ihr.

Jetzt, vielgeliebte Mutter, lebe wohl! Indem ich Dich noch tausendmal umarme und küsse, bleibe ich Dein Dich ewig liebender Sohn

Ferdinand.

Den lieben Vater bitt' ich herzlich zu grüßen; er soll mir die Mutter ja nach Altwasser und später hierher schicken mit Rikchen und mir auch schreiben, wie es mit der Anschaffung des Kapitals für das Gasgeschäft steht.

23.

LASSALLE AN DEN VATER. (Original.)

Berlin, 6. September 1844.

Vielgeliebter Vater!

Sehr schön ist es von Dir und weiß ich Dir herzlichen Dank dafür, daß Du die Geschichte mit jenem Briefe vergessen willst und Dich sogar für entschädigt erklärst. Gestehe ich doch sehr gern ein, daß es ein faux pas war. Nur war mein Unrecht deshalb nicht so groß, weil ich das Wort „Ironie“ nicht in dem bitteren und scharfen Sinne nahm, den es sonst eigentlich hat. Ich würde von der dummen Geschichte am liebsten völlig schweigen, doch will ich nur kurz sagen, was ich eigentlich unter Ironie meinte. Die ersten Sätze Deines damaligen Briefes enthielten offenen Tadel, die folgenden erklärten diesen Tadel für Scherz, und darauf gabst Du zuletzt selbst die Gründe an, die meinen

<sup>1)</sup> Vielleicht meint Lassalle seinen Vetter Max Friedländer, den späteren Redakteur der „Neuen Freien Presse“ in Wien. Vgl. über ihn N. Rjasanoff, „Karl Marx und die Wiener Presse“ in „Der Kampf“, Wien VI, 6, 1. März 1913.

Schritt rechtfertigten. Ich nun faßte jenen ersten scherzhaften, scheinbaren Tadel für wirklichen. Deine Beistimmung darauf erklärte ich mir so, Du hättest Dir überlegt, es sei doch einmal ein *fait accompli* und nicht zu ändern, Du wolltest mich also nun, da es doch vorbei sei, nicht erst beunruhigen, und zuletzt die Gründe, die Du für mich selbst anführtest, daß ich mich nicht in Landmessers etc. Kategorie<sup>1)</sup> fallen lassen kann, diese Gründe faßte ich für nur scheinbar ernste Äußerungen und vielmehr für Hänseleien. Ich glaubte, Du wolltest mich damit necken und indirekt andeuten, als hätte ich etwa aus bloßer Eitelkeit und um mich von der Kategorie: Landmesser etc. zu unterscheiden, dieses Faktum<sup>1)</sup> veranlaßt. Du siehst also, daß ich mit dem Wort Ironie eine sehr gutmütige Bedeutung verband. Eine andere schwebte mir in der Tat nicht vor, und wäre es auch halb wahnsinnig gewesen, eine andere Ironie von Dir für möglich anzunehmen als eben höchstens eine solche harmlose Neckerei, die aber mich auch dann als unangenehm berührte, weil sie doch nur ein gutmütiges Hinwegsehen über jenes Faktum auszudrücken schien, nicht aber das, was es doch in der Tat war und was ich forderte, ein vollkommenes Damiteinverstandensein. —

Und nun wäre denn diese Geschichte erledigt; wieviel Bogen aber hat das erfordert, was mündlich mit zehn Worten abgetan gewesen wäre. Die Industrieausstellung ist hier nun schon seit längerer Zeit eröffnet und ist es in der Tat eine wahrhaft großartige Konzentration unseres Gewerbfließes und seiner Produkte. Hat doch sogar die französische Kommission, die aus Paris zur Besichtigung unserer Ausstellung hingeschickt wurde, eingestanden, daß sie bisher noch gar keinen Begriff von deutscher Industrie gehabt hätten und daß er sich hier erst ihnen eröffne. In Paris sei die Ausstellung großartiger gewesen, aber nicht so geschmackvoll.

Für mich selbst hat diese Industrieausstellung größeres Interesse, als Du vielleicht geglaubt haben magst, doch ist es allerdings ein anderes Interesse als das begrifflose Anstaunen der gedankenlosen Menge, die sich Maul aufreißend jetzt in den Sälen des Zeughauses drängt, oder als das nicht weniger begrifflose sogenannte „Verstehen“ der Maschinen- und Industriekundigen. Nicht einer von diesen Industriellen selbst weiß den Begriff der Industrie zu erfassen, ihre wahre Bedeutung, und wenn sie über die Macht der Industrie sprechen, und daß sie die Seele unsrer Zeit sei, so bleibt dies ein hohles unfruchtbares Geschwätz. Allerdings ist die Industrie die Seele unserer Zeit, aber das Wie davon, das begreifen alle deutschen Fabrikanten mit der Pariser Kommission

<sup>1)</sup> Hier sind die ursprünglichen Worte mit anderen Worten durchgeschrieben, so daß der Text nicht genau zu lesen ist.

zusammen nicht, trotz ihrer in die Einzelheit gehenden Kenntnisse! Sie sind in dieser Beziehung ebenso bewußtlos wie die Räder ihrer Maschinen selbst, ganz ohne Bewußtsein dessen, was sie sind und tun. Dieses Bewußtsein findet sich grade bei denen, denen man die Industrie so gern entgegensetzt, den Philosophen. Und diese selbe Industrie, die man uns fortwährend entgegenhält, ist gerade Wasser auf unsre Mühle; und das ist der Humor davon, daß wir grade mit den Waffen siegen, mit denen man uns anzugreifen gedenkt. In der Tat aber ist der Begriff der Industrie nicht so leicht zu haben und wesentlich im Zusammenhang mit der Geschichte der neuesten Zeit und nur aus diesem Zusammenhange zu begreifen. — Was ich tun will, ist nur das, ihn anzudeuten; den Begriff der Industrie selbst, seinen Zusammenhang mit unserer Zeit und seine Bedeutung für dieselbe. —

Das, was das Christentum spezifisch von den früheren Perioden der Welt abscheidet, ist das Prinzip der absoluten Berechtigung aller Persönlichkeit. Dieses Prinzip predigt das Christentum offen in der Bibel, den Dogmen, den Kirchenvätern, es drückt es indirekt aus einmal in der Mensch- und Personwerdung Christi, des Sohnes Gottes, und zweitens in dem mit gutem Recht von der Kirche allen ketzerischen Sekten gegenüber so hartnäckig festgehaltenen Dogma von der Persönlichkeit Gottes (des Vaters) selbst. Das Christentum verwirklicht zunächst dies Prinzip der absoluten Berechtigung aller Person konsequent in der Sphäre der Religion: in der Seligkeit aller Subjekte im Himmel, ohne Unterschied. Zu zeigen, wie das Christentum dies Prinzip auch in der Wirklichkeit, in staatlichen, kirchlichen Institutionen etc. verwirklicht, erforderte eine Philosophie des ganzen Mittelalters. Der Inhalt des ganzen Mittelalters ist 1. das Setzen dieses Prinzips, 2. seine Negation, und 3. seine Verwirklichung in seiner Negation. Doch tut dies auch näher nichts zur Sache. — Die französische Revolution nun ist es, die die Aufgabe über sich nimmt, dies Prinzip der absoluten Berechtigung aller Persönlichkeit in der Sphäre der diesseitigen, wirklichen Welt, des Staates etc., zu realisieren.

Im Mittelalter war die Berechtigung des Subjekts nicht die abstrakt allgemeine gewesen; nicht dies Formale, Subjekt, Person zu sein, hatte genügt, sondern die Berechtigung und Anerkennung des Subjekts war daran geknüpft, daß es erfüllt sei mit dem substantiellen, bestimmten Geiste. Das ist die Idee des Standes, die im Mittelalter auftritt, das Subjekt ist anerkannt, insofern es die Bestimmtheit, den Inhalt des substantiellen Geistes des Standes in sich aufgenommen und in sich hat, insofern es zu dieser Substantialität gehört, Mitglied eines Standes ist. Die zwei absolut berechtigten Stände waren Adel und Geistlichkeit. Dies muß jedoch nicht so angesehen [werden], als wenn damit das Prinzip,

das ja schon das Christentum aufstellte, das Prinzip der absoluten Berechtigung aller Person, Subjektivität vollkommen negiert gewesen wäre. Das Christentum hat nicht das Prinzip der abstrakten Berechtigung der Person, wonach das Subjekt, schon weil es Subjekt, Mensch ist, auch an und für sich anerkannt und berechtigt ist (dieses Prinzip in seiner abstrakten Form und Allgemeinheit spricht vielmehr erst der neue Humanismus und tatsächlich dann die Revolution aus), das Christentum bindet die absolute Anerkennung des Subjekts, die ewige Seligkeit, daran, daß es sich mit dem spezifischen, substantiellen Geiste der christlichen Religion erfülle, daß es Christ sei. Die Erfüllung dieser Bedingung jedoch ruht einzig und allein in den Händen der freien Subjektivität. Anders bei den Juden oder Griechen, bei welchen als absolutes Prinzip der Geltung die Nationalität hingestellt war, die Bedingung: diesen bestimmten substantiellen Volksgeist in sich zu haben. Denn hier konnte die Subjektivität nicht durch ihr freies Wollen und Vollbringen diese Bedingung lösen, sich mit diesem Inhalt erfüllen, sondern sie war hier an die Naturschranke gebunden: in diesem Volke geboren zu sein. Aber diese Naturseite und -schranke der Nationalität hatte das Christentum aufgehoben und die Möglichkeit, sich zu dieser absoluten Geltung zu erheben, zu diesem Anundfürsichsein, in die innere Freiheit der Subjektivität selbst gelegt. Die Subjektivität erhebt sich hier durch sich zu dieser Vollendung; der objektive Inhalt, an den sie gebunden ist, von dem sie erfüllt sein muß, wenn sie an und für sich sein, allgemein anerkannt sein soll, den kann sie sich durch das freie Fürsichsein ihrer eignen Subjektivität verschaffen. Daher muß alle Bedingung, alles Objektive, von welchem die christliche Welt das Subjekt abhängig macht, wenn es gelten will, so sehr es objektiv ist, dennoch eben so sehr seiner Natur nach schlechthin erreichbar sein für das Subjekt; das Subjekt muß in dieser seiner freien Innerlichkeit und Subjektivität das absolute Mittel haben, sich jenes Inhalts bemeistern, die objektive Aufgabe lösen zu können. So ist es mit der Exklusivität der christlichen Religion selbst (die eben als solch objektiver Inhalt für jedes Subjekt hingestellt wurde), so auch im Mittelalter mit dem Priesterstand. Die Möglichkeit, zu demselben zu gehören, ist eben nur von der freien Selbstbestimmung und Innerlichkeit des Subjekts abhängig. Es ist für jedes Subjekt schlechthin möglich, durch Vertiefung in den religiösen Geist allem Irdischen und Zeitlichen zu entsagen und dadurch in den Priesterstand, seine ehrende Anerkennung und religiöse Geweihtheit einzutreten. So ist in letzter Instanz das Subjekt von nichts anderem als solchem abhängig, da dies andere wiederum nur von der freien Innerlichkeit des Subjekts abhängig gemacht, das Subjekt also sozusagen in einer Kreislinie durch dies andere

hindurch in sich zurückgebogen ist. — Ebenso verhält es sich ursprünglich mit dem Adel, der schon bei den Germanen diesen Charakter der Freiheit, der Subjektivität trug, wie denn überhaupt der durchgreifendste Charakterzug der germanischen Nationen der der absoluten Innerlichkeit, der sogar trotzigten Persönlichkeit und Subjektivität ist, ein Charakterzug, der diese Nationen eben dazu befähigte, die hauptsächlichlichen Träger des christlichen Geistes zu werden. Der germanische Adel basiert seinem Ursprunge nach auf nichts anderm als auf der Vollendung des Subjekts: Die hohe innere Vortrefflichkeit, die Vollkommenheit seiner Subjektivität, die das Subjekt in seinen Taten, Tapferkeit etc. an den Tag legt, ist es, die ihm diese Achtung und Rechte verschafft. Adlig wurden die ausgezeichneten Krieger, die sich auf den Eroberungszügen hervorgetan etc., der Adel selbst der Lohn und Preis solcher Großtaten. Wir wollen hier nun nicht weiter den Begriff des Adels verfolgen als Stand der Tapferkeit, dessen Subjektivität so sehr zur Allgemeinheit erweitert und von dem allgemeinen Geiste erfüllt ist, daß er für die Erhaltung des Staates, des allgemeinen Geistes, sittlich genug ist, in den Tod zu gehen, seine Persönlichkeit aufs Spiel zu setzen etc. Es genügt, daß der Adel eben auf nichts beruht, als auf der Manifestation der innern Vortrefflichkeit des Subjekts, auf der Vollendung des Subjekts in sich. Weit entfernt also, dem Prinzip der Subjektivität entgegen zu sein, erhebt er grade das Prinzip der absoluten Subjektivität auf den Schild und spricht es aus, wie das Subjekt alles erringe und erlange durch seine eigene freie, alles vermögende Persönlichkeit und deren Kraft. — Um den Adel zu erringen, bedarf es nur einer gleichen Vollendung der eignen Subjektivität. —

Nun aber kommt das weitere. — An den Adel und die Geistlichkeit ist die Berechtigung im Staatsleben im Mittelalter geknüpft und, wie oben gesagt, um an und für sich berechtigt zu sein, muß das Subjekt mit dem substantiellen Geist eines dieser beiden Stände erfüllt sein, zu einem dieser Stände gehören; zugleich haben wir gesehen, daß die Idee dieser Stände selbst nichts als die unendliche Subjektivität, also nichts weniger als dem Prinzip der absoluten Persönlichkeit und ihrer Berechtigung entgegengesetzt ist. Nun aber wird der Adel erblich. Das höchste In sich sein des Geistes, das innerlichste Prinzip der subjektiven Vollendung schlägt zur Natürlichkeit, zur Geschlechtsfolge um, die Innerlichkeit in die Äußerlichkeit, die geistige Subjektivität in die Natürlichkeit der Geburt. Die Deduktion der Notwendigkeit dieses Umschlagens der Innerlichkeit in das Sein hat die Rechtsphilosophie zu führen. Uns interessiert hier mehr das Faktum und seine evidenten Folgen. — Das Subjekt ist hier wiederum dazu gekommen, abhängig zu sein, von einer Natürlichkeit. Diese Zufälligkeit, in einem Stande

geboren zu sein, kann sich das Subjekt nicht nehmen und nicht geben, es ist eine Bedingung, zu deren Erfüllung es nicht das Mittel an seiner eigenen Subjektivität hat. An dies Natürliche, der Idee der freien Subjektivität und Innerlichkeit Entgegengesetzte wird der Vollgenuß im Leben und die staatliche Berechtigung und Freiheit geknüpft; der Geist ist damit zu dem Harten gekommen, sich abhängig zu setzen von dem absolut Geistlosen, der Zufälligkeit der Natur. Das Prinzip der unendlichen Subjektivität und ihrer alleinigen Berechtigung, das in den verschiedensten Stufen die ganze christliche Welt regierte, dies Prinzip der absoluten Innerlichkeit, hat sich weggeworfen und verloren an die Äußerlichkeit des Seins, seine lebendige Innerlichkeit ist unterworfen der Totheit der natürlichen Beziehung. — Dagegen nun erhebt sich der Geist in der Kraft seiner innern Unendlichkeit. Die Idee der absoluten Berechtigung aller Subjektivität verneint es, daß sie, diese Subjektivität, diese unendliche freie Innerlichkeit, gebunden sei an die starre Dingheit und Äußerlichkeit der Kasten und Standesunterschiede. — Diese faktische Negation trägt in der Geschichte den Namen „französische Revolution“. Wie zunächst dies Prinzip auftritt, ist es noch abstrakt. Die Revolution richtet sich dagegen, daß der mittelalttrige Staat die Berechtigung des Subjekts an das Erfülltsein mit dem substantiellen Geist des Standes bindet. Der Staat war, wie gesagt, durch diese an sich richtige Idee, daß das Subjekt um an und für sich zu sein, substantiell erfüllt sein müsse, dazu gekommen, das Freie, Subjektive der toten Äußerlichkeit des Seins unterzuordnen, die Revolution im extremen Gegensatz hiezu, ergreift das strikte Gegenteil dieser Idee der realen Erfülltheit des Subjekts durch den substantiellen Geist. Die Revolution stellt das Prinzip der absoluten Berechtigung der abstrakten Persönlichkeit auf. Das Subjekt braucht nicht mehr, um an und für sich zu sein, von irgendeiner realen Substanz, von irgendeinem geistigen Inhalt beseelt und erfüllt zu sein (was doch selbst das erste Christentum forderte, indem es das unbedingte Postulat der Christlichkeit aufstellte), sondern es genügt jetzt das ganz allgemeine, das ganz abstrakte, das bloß Formale: Subjekt, Person zu sein. Dies schlechthin Allgemeine, das bloße „Menschtum“ sollte hinreichen, um dem Subjekt die höchste Realität, Würde und Geltung, das Recht eines Citoyen actif, eines den Staat produzierenden Bürgers zu verschaffen. Noch nie war das Prinzip der absoluten Subjektivität in dieser Höhe der nacktesten Abstraktion aufgetreten. Es war dies auch erst jetzt möglich, nachdem sich die entgegengesetzte Idee des substantiellen Erfülltseins der Subjektivität bis zu der Gebundenheit und Verknöcherung in den Naturschranken getrieben hatte. Der Held dieses ab-

strakten Pathos ist Robespierre und der getreueste Ausdruck desselben einmal die Erklärung der Menschenrechte und dann auf praktischem Boden die Konstitution, die Robespierre 1793 dem französischen Volke gab. In dieser Konstitution ist der Begriff des Citoyen (die Unterscheidung zwischen dem Citoyen und dem Citoyen actif, die in der frühern Constitution war, findet sich in dieser nicht mehr) von nichts, gar nichts abhängig gemacht, als eben dem, Mensch zu sein; wenn man nicht etwa das für etwas rechnen will, daß bestimmt ist, um Citoyen zu sein, müsse man sechs Monate in einem Kanton wohnen. Das Subjekt ist also so, wie es ist an und für sich berechtigt. Hiemit hatte sich denn das Prinzip der absoluten Berechtigung aller Persönlichkeit zu seiner feinsten Spitze zugespitzt, zu der inhaltleeren Abstraktion der Subjektivität zusammengefaßt. Dies abstrakte Pathos ist aber seiner Abstraktion und Leerheit wegen ein unwahres. Das formale: Subjekt, Mensch zu sein, reicht in der Tat nicht hin, um ihn sofort der höchsten Würde und Realität, des Staatsbürgertums, teilhaftig werden zu lassen. Der Mensch, so wie er schlechtweg Subjekt, also Naturprodukt ist, ist noch nicht absolut, an und für sich. Zu diesem An- und für sichsein gelangt er erst, wenn er seine Subjektivität, diese Form, erfüllt mit einem realen, substantiellen Inhalt. Aber welcher Inhalt sollte dies Erfüllende sein, und damit Bedingung sein, von der die Würde des Staatsbürgers, des Freien, abhängen sollte? Das war die Frage, die damals entstand. — Die Idee der abstrakten Subjektivität, die Robespierre vertrat, konnte eben dieser ihrer Abstraktion wegen sich nicht länger halten, sie mußte untergehen; aber wer sollte sich an seine Stelle setzen? Die Macht der Standesunterschiede, die eben von dieser Idee der abstrakten Subjektivität so siegreich und blutig bekämpft worden war, dieser alte Gegensatz? Gewiß nicht! Das wäre ein bloßer Rückschritt gewesen, und die Geschichte hat keinen Rückschritt, der nicht zugleich ein Fortschritt wäre. Nicht einmal die Gironde konnte sich an Robespierres Stelle setzen; es geschah auch wirklich nicht, trotzdem daß man es gewöhnlich annimmt. Wer aber denn? Eine wesentlich neue Idee und Macht. —

Ehe wir zu dieser neuen Idee übergehen, vorerst noch einen Blick auf den Inhalt und Begriff der Freiheit der französischen Revolution. Wir haben schon gesehen, daß die französische Revolution die Idee der absoluten Subjektivität nur abstrakt erfaßte, inhaltsleer. Dieselbe Inhaltslosigkeit zeigt sich uns, wenn wir den Begriff der Freiheit, den die französische Revolution aufgestellt, ins Auge fassen. Die Freiheit der französischen Revolution ist die nur abstrakte, inhaltsleere; nicht unsere Freiheit, die im Gegensatz hierzu als die substantielle zu bezeichnen wäre. Unsere Freiheit (die Freiheit der modernen Philosophie)

besteht darin, daß wir den objektiven Begriff als die Macht und Substanz wissen, der wir uns schlechterdings hingeben, von der wir uns schlechterdings erfüllen und bestimmen lassen müssen. Es wird uns nicht so gut, tun zu können, was wir wollen, oder lassen zu können, was wir wollen. Überall tritt uns der Begriff entgegen und sagt: „Ich bin der Herr Dein Gott.“ Dieser Begriff aber ist der sittliche allgemeine Geist, die unendliche Bejahung unseres Wesens, der bis jetzt charakterisierte „schwere Dienst“ ist zugleich verbunden mit der Freudigkeit der Religiosität. — Wir sind auf diese Weise gänzlich entnommen unserer subjektiven Willkür; wir sind zwar durchaus autonom und frei, es gibt keine äußere Macht, von der wir uns bestimmen lassen, wir bestimmen uns schlechthin selbst, aber dies bestimmende Selbst ist nicht unser empirisch vereinzelt, unsere individuelle Lust, sondern dies Selbst ist das allgemeine Selbst wiederum: der Begriff. Indem wir so schlechthin von ihm bestimmt sind, sind wir dabei doch nur von unserm affirmativen eignen Wesen, von unserm eignen Begriff, aber durchaus nicht von einem „Andern“ etc. bestimmt. Von Willkür [ist] also bei uns nicht die Rede. Eher ist unsere Freiheit eine verklärte Notwendigkeit, verklärt nämlich deshalb, weil an die Stelle der kalten fremden Macht des Fatum unser eignes Wesen gesetzt worden ist.

Anders mit der Freiheit der französischen Revolution. Die Freiheit der französischen Revolution ist die der absoluten Bestimmungslosigkeit. Das Ich steift sich hier darauf, von nichts, nichts anderm bestimmt werden zu können, als eben von seinem rein einzelnen Ich. Der wahre Name einer solchen abstrakten Freiheit ist vielmehr: Willkür. Das Ich erfaßt sich hier als die spröde Punctualität, die nur auf sich bezogen und für sich selbst Totalität sei. Diese atomistische Weltanschauung, wo eben das Ich sich als ein solches zusammenhangloses Atom begreift und sich demgemäß isoliert, in dieser punktuellen Abgeschlossenheit nur für sich geht, würde vielmehr einen wahrhaft sittlichen Staat unmöglich machen, denn sie würde seine einfache sittliche Totalität in die Vielheit dieser Punkte zersprengen. Dies Prinzip der subjektiven Willkür, wo das Ich, von nichts anderem als seinem Ich und Belieben bestimmt, tun und lassen kann, was es nur irgend will und beliebt, ist nicht sowohl eine Freiheit des Staates, als vielmehr eine Freiheit vom Staate selbst und seinen objektiven Mächten. Glaube nicht, daß ich der französischen Revolution etwas in den Schuh gieße, wenn ich ihr diesen abstrakten Freiheitsbegriff vindiziere. Dieselbe vorhin angeführte Konstitution Robespierres spricht es mit klaren dürren Worten aus, die Freiheit des französischen Bürgers bestehe eben darin, daß es ihm erlaubt sei, à faire tout ce que ne

nuit pas à autrui. Für das Ich ist nur wieder das andere Ich und dessen individuelle, ichliche Interessen eine Schranke. Von einem Objektiven, Allgemeinen ist hier nicht die Rede. Jeder, isoliert für sich, geht seinen einzelnen Zwecken nach, und daß er dies ungehindert kann, insofern er nicht so ein anderes Ich verletzt, daß er dies kann, ohne wie früher von einem Allgemeinen, wie Staat etc. beschränkt und in den Dienst der Allgemeinheit gebannt zu werden, — das ist eben seine Freiheit. Diese Freiheit ist somit die Idee der absoluten Bestimmungslosigkeit oder die Idee der vollkommensten persönlichen Unabhängigkeit.

(Beiläufig. Glaube deswegen nicht, daß ich die französische Revolution heruntersetzen oder niedrig achten und geachtet wissen will. Ganz im Gegenteil. Nachdem das einzelne Ich so lange im Mittelalter, in der Kirche, im feudalen und absolutistischen Staate, in dem Dienst eines Allgemeinen gehalten war, welches (Allgemeine) nicht die Seele und Bejahung, sondern vielmehr die Negation des Ich war, nachdem alle Autonomie und Selbständigkeit so lange und so schmachlich daniedergelegen hatte unter der Macht von Schranken des Standes etc., war nur der vollendete Gegensatz (aber darum der noch abstrakte) möglich, daß nämlich alle diese Macht des toten Allgemeinen, das bisher das Ich knechtete, es auf alle Weise hemmte, in den Schoß des einzelnen Ich selbst hinein- und zusammensank. Das Ich hatte sich empört gegen eine Substanz, die es nur fesselte; es wandte sich damit gegen jede solche Substanz und stellte ihr als das Wesenhafte gegenüber die Idee der unbeschränkten freien Ichheit, Einzelheit. Das Weitere, was in unsrer Philosophie geschah, das eigne Ich selbst als Substanz zu fassen, das war ein Schritt, der damals schlechthin unmöglich war, der erst möglich und notwendig wurde, als die Idee der französischen Revolution, die Idee der unbeschränkten Ichheit, dieser Gegensatz gegen seinen mittelalterlichen Gegensatz, sich sattsam ausgetobt hatte. — Bemerke übrigens, wie in der französischen Revolution die Idee der abstrakten Freiheit Hand in Hand geht mit der oben aufgezeigten und erörterten Idee der abstrakten Subjektivität. Das sind nur zwei Seiten eines und desselben Gedankens. Oder vielmehr, die Idee der abstrakten Freiheit zeigt nur dasselbe dem Inhalte nach, was die Idee der abstrakten Subjektivität der Form nach zeigt. Weil die französische Revolution die Idee des Subjekts noch abstrakt faßt, das Subjekt noch nicht faßt wie es substantiell erfüllt ist, bringt sie es auch noch nicht zur Idee der substantiellen Freiheit. Oder von einer anderen Seite: Weil die französische Revolution die Idee des Subjekts nur noch formal faßt (siehe oben), bringt sie es auch nur zur formalen Freiheit (des unbeschränkten Könnens und Lassen-Können etc.).

Aber weiter. — Wir haben gesehen, daß die Freiheit der französischen Revolution nichts anderes war, als die Idee der absoluten Bestimmungslosigkeit, der vollendeten persönlichen Unabhängigkeit. Diese Idee der vollendeten persönlichen Unabhängigkeit muß sich noch weiter ausbilden. Der Staat kann dem Subjekt nur die persönliche Unabhängigkeit nach ihrer formalen Seite hin (als Anerkennung dieser Unabhängigkeit, Staatsfreiheit etc.) garantieren, er kann nur dies Formale aussprechen: daß das Subjekt schlechthin unabhängig sei und nicht nötig habe, sich von einem andern bestimmen zu lassen, abzuhängen. Die wahrhafte reale Unabhängigkeit konnte auch der Staat Robespierres dem Subjekt nicht geben. Wahrhaft, realiter unabhängig ist das Ich nur dann, wenn es um sich einen Kreis geschlossen hat, dessen alleiniger Mittelpunkt es selbst ist, wenn innerhalb dieses Kreises alle Bedingungen fallen, die es für sich, seine Existenz, Leben braucht, so daß das Ich nicht nötig hat, aus diesem seinem Kreise hervorzutreten und sich auf die Kreise anderer Ichs einzulassen. Mit einem Wort, realiter unabhängig ist das Ich nur dann, wenn es selbst, für sich, ohne andere zu brauchen, die Bedingungen hat, die für seine Existenz nötig sind: Besitz, Eigentum, Geld. Im Gegensatz gegen diese reale Unabhängigkeit des Ichs, die der Staat als solcher, selbst die Republik, nicht gewähren kann, ist die Freiheit, die der Staat ausspricht, nur die formale Anerkennung der Unabhängigkeit des Individuums; was nützt diese, wenn das Ich in der Wirklichkeit, um seine Lebensbedürfnisse zu befriedigen, an andere verwiesen und also realiter von ihnen abhängig ist?! Der Staat spricht die Freiheit und Gleichheit der Individuen nur als Recht aus, aber als nur Recht, bloßes formales Recht, noch nicht als absolut ausgeführtes Recht. Das Individuum ist trotz aller Anerkennung seiner Rechtsansprüche auf Freiheit, Gleichheit, persönliche Unabhängigkeit doch nichtsdestoweniger vollkommen abhängig, unfrei, wenn es diese Bedingungen seiner Existenz, Eigentum, Besitz etc., nicht in sich selbst hat. Erst wenn es diese Bedingungen innerhalb seines eignen Kreises hat, dann ruht es vollkommen frei, unabhängig innerhalb der Pfähle seines Eigentums, wie Gott in seiner Sternenschanz. Und darum entsteht nun und von dieser Zeit an das Haschen und Ringen des Subjekts nach Besitz, Eigentum, Geld — das ist der Materialismus. Der Materialismus ist nichts anderes als das Streben und die Arbeit des Ich, seinen selbsteigenen Kreis um sich zu ziehen, seine persönliche Unabhängigkeit, die nur noch als formales Recht ist, auch wirklich auszuführen, sie zu vollenden, sich an der Dingheit des Eigentums das Gefühl seiner vollkommenen Ichheit und deren vollendeter Selbständigkeit zu geben. Und darum entsteht in jenem Augenblicke der Materialismus

und wird eine Weltmacht. Sieh, das war etwas Hartes, sehr Hartes für den Geist, aber seine eigne notwendige Fortentwicklung. Der **Idealismus** der französischen Revolution, die Idee der absoluten Freiheit, d. h. der absoluten persönlichen Unabhängigkeit und Bestimmungslosigkeit, muß, um diese seine Unabhängigkeit und Bestimmungslosigkeit, seine vollkommene Freiheit auszuführen, also grade um seinen **Idealismus** zu verwirklichen, sich selbst zu der Geist- und Ideallosigkeit des **Materialismus** entwickeln! Es ist also sehr ungründlich und seicht, zu glauben, wenn man die Masse unserer **Materialisten** sieht, diese Leute erhielten sich gegen alle Idee und Geist, weil sie sich in der Tat um alle ideellen Interessen nicht kümmern und wäre ihr bloßes Bestehen schon ein Beweis, daß man sich gegen die Idee, den Geist absperren könne. Im Gegenteil haben sie sich erwiesen, selbst nur eine Stufe des Geistes, und zwar grade des revolutionären, freiheitskämpfenden Geistes zu sein, so wenig sie auch davon eine Ahnung haben. Darum ist der **Materialismus** auch erst ein Produkt dieser neuesten Zeit. Er ist noch nie vorher in der Geschichte aufgetreten. Er ist ein Produkt dieser neuesten Zeit, denn er ist ein Produkt und Stufe des neuen **Idealismus** und Geistes. Der **Materialismus**, der **Materialismus** zu sein glaubt, ist vielmehr nur das Resultat und die Vollendung des **abstrakten Idealismus**, der Idee der **abstrakten Freiheit** (und doch zugleich der strikte Gegensatz gegen allen **Idealismus** und **Freiheitsinteressen**. Das ist die sogenannte **Dialektik der Geschichte**). —

Und nun schnell noch eine andere Konsequenz. — Wir haben oben gesehen, wie die Freiheit der französischen Revolution zu ihrem Inhalt hatte die **abstrakte Ichheit**, das Ich, das sich als spröde **Punktualität**, als **Atom**, das schlechthin für sich ist, erfaßt und sich in dieser **Einzelheit** isoliert hinstellt, das Ich, das nicht schlechthin regiert und bestimmt ist von dem objektiven Begriff, dem sittlichen Wesen des allgemeinen Geistes, sondern an seiner **abstrakten Einzelheit** festhält. Ich habe schon oben dies Prinzip der **abstrakten Freiheit** als das Prinzip der **Willkür** charakterisiert, ich habe schon oben gesagt, wie es die **sittliche Totalität** des Staates in **atome** für sich seiende und für sich gehende Punkte zersprengen müsse, wie es nicht eine Freiheit des Staates begründe, sondern ein **Freisein vom Staate** und seinem objektiven Geiste. Dies, daß wenn das Ich sich als nicht regiert vom objektiven Geiste als für sich seiendes **Atom** erfaßt, der Staat sich in die **Vielheit** dieser Einzelnen auflösen müsse, dies, daß das Ich, welches nur für sich und nicht schlechthin dem allgemeinen Geiste ergeben ist, in diesem seinem **abstrakten Fürsichsein**, als dieser **atome Punkt** gegen alle die anderen ebenso isolierten Punkte gehen müsse (es kann nur gegen diese

ebenso atome Punkte gehen, nicht gegen eine Allgemeinheit, denn diese besteht ja gar nicht, die Totalität der Allgemeinheit ist ja eben in die Vielheit der Punktualität der Einsse aufgelöst) — dieser Kampf aller gegen alle ist eine logische Folgerung des Begriffs, die sich demgemäß auch verwirklichen muß. Zwar zuerst ist noch in der Konstitution Robespierres gesagt, es stände einem jeden nur frei à faire tout ce que ne nuit pas à autrui — aber das ist nur noch der Schein im Anfange, als könne das Ich, wenn es nun einmal nicht dem Allgemeinen schlechthin ergeben, sondern für sich ist, so friedlich hinbestehen neben den anderen Ichs. Dieser Schein muß sich aufheben. Auch der Begriff, wie er als bloß logischer auftritt, ist noch nicht entwickelt, seine Konsequenzen ruhen noch in ihm und treten erst dann heraus; ebenso ist es mit der Wirklichkeit des Begriffs — der Geschichte. Wenn ich einmal alles tun und lassen kann, was ich will und was nur einem andern nicht schadet, wenn ich nicht vielmehr alle meine Energie und Kraft darauf verwenden muß, um den sittlichen allgemeinen Geist zu bereichern und zu gestalten, wenn ich nicht mit aller Intensität meiner Fasern und Nerven für diese objektive Substanz, das allgemeine Wesen, streben muß, schlechthin muß, wenn ich es nicht immerwährend aus mir zu produzieren habe, mit meinem ganzen Können für dies Objektive, Allgemeine zu wirken habe — dann bin ich angewiesen, dann habe ich mich zurückgezogen in meine einzelne, abstrakte, empirische Ichheit, und dies abstrakte Ich ist das, welches, indem es bloß für sich geht, eben um für sich zu gehen gegen alle anderen geht, die ebenso ihrerseits als gleiche isolierte Punktualitäten, Atome für sich und gegen die anderen gehen. Dies ist der Kampf aller gegen alle, der seine Verwirklichung und Organisation in der Geschichte findet in dem — System der freien Konkurrenz. Wir leben noch in diesem Kampfe, er ist die gegenwärtige Weltlage; man ruiniert den andern, man stößt ihm auf erlaubte Weise den Dolch in die Brust, eben um sich das zu verschaffen, was, wie wir gesehen haben, das abstrakte Ich bedarf zu seiner Unabhängigkeit, den Besitz, und um sich an diesem das Gefühl und die Versicherung seiner vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit zu geben. —

Nun aber zurück zu der Idee der absoluten Berechtigung der abstrakten Subjektivität, die wir oben S. 5<sup>1)</sup> besprochen und dann liegen gelassen haben, indem wir zu ihrem Inhalt, der französischen Freiheit, übergangen. Wir haben von diesem Inhalte, der Freiheit, den Übergang zu dem Materialismus gemacht, wir müssen ihn nun auch von der Seite der Form machen, sehen, wie die Idee der Berechtigung der abstrakten

<sup>1)</sup> S. 117 f.

Subjektivität ihrerseits ebenso in die Idee des Eigentums übergeht — und dann werden wir bald am Ziele sein. Wir haben oben dort also gesehen, wie die Revolution das Prinzip der absoluten Berechtigung der abstrakten Subjektivität aufstellt, wie sie sich gegen das Mittelalter wendet, welches die Geltung und Berechtigung des Subjekts, sein An- und fürsichsein, daran knüpft, daß es erfüllt sei von dem realen substantiellen Standesgeist. Diese an sich richtige Idee, daß das Subjekt, um an und für sich zu sein, substantiell erfüllt sein müsse, war in den Standesunterschieden zur Naturschranke umgeschlagen. Die Revolution zerschlägt nun die Standesunterschiede, sie zerschlägt und leugnet es, daß das Subjekt, um an und für sich zu sein, um zu gelten, irgend-einer substantiellen Erfülltheit, irgendeines Objektiven bedürfe, sie spricht es aus, daß vielmehr dies, Subjekt zu sein, die bloße Innerlichkeit der Subjektivität, das Höchste und Berechtigende sei. Die Revolution hatte unleugbar recht, wenn sie leugnete, daß die freie Innerlichkeit und Subjektivität von der Naturbestimmtheit, von dieser toten Objektivität, abhängig gemacht werden dürfe. Aber als diametraler Gegensatz zu der entgegengesetzten Verkehrtheit des Mittelalters sprach sie dies an sich Wahre: daß das Subjekt, dies vollkommen freie Innerliche, doch nur von seiner eigenen freien Innerlichkeit abhängen könne, daß es von nichts derartigem Objektiven abhängen könne, zu dessen Erreichung es nicht in seiner freien Subjektivität und Innerlichkeit das absolute Mittel habe, so aus: Das Subjekt sei schlechthin an und für sich und bedürfe dazu wie zu seinem Anerkanntsein und Gelten durchaus keiner Erfülltheit von einem spezifischen substantiellen Geiste; die Subjektivität, weit entfernt an irgend etwas Objektives gebunden zu sein, sei für sich selbst das Höchste. Dies Prinzip der unbeschränkten und unbedingten Subjektivität stellt die Revolution auf, und wir haben es oben als das Prinzip der abstrakten Subjektivität bezeichnet. Dieses Prinzip aber ist, wie gesagt, eben seiner Abstraktion wegen unwahr. Der Mensch in dieser ganz formalen Bedeutung, bloß Mensch zu sein, wie er also auch schon als Wilder Naturprodukt ist, ist überhaupt erst an sich Mensch, erst die reale Möglichkeit eines wahrhaften Menschen, noch nicht seine Wirklichkeit; wie könnte er also auf die höchste Wirklichkeit des Menschen, auf die eines Staatsbürgers Anspruch machen. Dazu genügt allerdings die bloße Subjektivität nicht und bedarf es dazu vielmehr in der Tat des Erfülltseins mit einem objektiven, substantiellen Inhalt. — Von dieser Seite angesehen also ist diese Idee der Revolution unwahr; die Welt empfindet das Unwahre und die Leerheit, Abstraktheit dieses Prinzips; die Unwahrheit dieses Pathos führt seinen Helden, Robespierren, auf die Guillotine. Aber was nun? Die Revolution hatte es negiert, daß das Subjekt für

seine höchste staatliche Freiheit irgendeines objektiven substantiellen Inhalts bedürfe. Jetzt wird diese Negation negiert. Die Welt sehnt sich, wieder ein Objektives, Substantielles zu finden, von dessen Erfülltsein sie die sonst leere und abstrakte Subjektivität abhängig machen könne (in bezug auf die vollendete Realität des Staatsbürgers). Aber welcher Inhalt sollte dies sein? Welcher konnte es sein? Offenbar mußte ein solcher Gedanke, Begriff gefunden werden, welcher einmal die beiden extremen Gegensätze, die Standesunterschiede des Mittelalters und die abstrakte Subjektivität der Revolution in eine höhere Einheit zusammenfaßte und vereinigte, sie beide als Momente in sich hatte; zugleich aber, wie die Revolution der diametrale Gegensatz gegen die Standesunterschiede des absolutistischen Staates war, mußte dieser neue höhere Begriff seinerseits der diametrale Gegensatz gegen dies Prinzip der französischen Revolution selbst sein. Diese beiden Seiten mußte der Begriff vereinen, der jetzt auftreten und sich Geltung verschaffen sollte. Diese beiden Seiten, daß er die Gedanken der Standesunterschiede und der Revolution in eine höhere Einheit zusammenfassen und doch zugleich wiederum nur der abstrakte und extreme Gegensatz der Revolution selbst sein sollte — diese beiden Seiten scheinen vielleicht unvereinbar, und doch ist dies grade das Gesetz aller geschichtlichen Bewegung. Dieser Gedanke, der diese beiden Seiten in der Tat in sich vereinte, ist nichts anderes als der Begriff des — Eigentums, nichts anderes als der Gedanke, die höchste Realität des Subjekts als regierender und gesetzgebender Staatsbürger im Zensus vom Eigentum abhängig zu machen. Es ist unschwer zu sehen, wie dieser Gedanke jene beiden Momente in sich hat. Er vereint den Gedanken der Standesunterschiede mit dem der Revolution, denn: von jenem Gedanken hat er dies Moment in sich, daß das Subjekt, um an und für sich zu sein, um seiner vollendeten Würde als gesetzgebender Staatsbürger zu genießen, nicht genug habe an dieser seiner bloßen, abstrakten Subjektivität, sondern erfüllt sein und repräsentieren müsse ein Objektives, Substantielles (dies Objektive ist eben nun das Eigentum, der Besitz) — das Prinzip der Revolution hat er ebenfalls als Moment in sich, denn: er gibt der Subjektivität ihre freie selbst-eigene Unendlichkeit und Innerlichkeit zurück, er macht sie nicht, wie der Standesunterschied, von der toten, der Subjektivität unzugänglichen Objektivität abhängig, von der Natürlichkeit der Geburt, also von einem Inhalte, der der Subjektivität bei all ihrem freien subjektiven Tun schlechthin unerreichbar und entnommen ist, sondern er macht sie, im Eigentume, von einem Inhalt abhängig, zu dessen Erlangung sie eben das absolute Mittel an ihrer Subjektivität selbst hat. Der Besitz kann erworben werden durch das freie

Handeln der Persönlichkeit, durch das Ich und sein Können und Tun — im Stande muß man geboren sein. (Die vollendete Möglichkeit des Erwerbs ist dem Ich noch dazu im System der freien Konkurrenz gegeben.) —

So ist denn der Gedanke des Eigentums in der Tat die höhere Einheit, welche die entgegengesetzten Momente der Standesunterschiede und der abstrakten Persönlichkeit (des Revolutionsprinzips) in sich aufgenommen hat. Ich sagte aber auch noch, dieser Gedanke müsse zugleich wiederum der strikte und abstrakte (extreme) Gegensatz des Revolutionsprinzips sein. Und das ist er denn auch in der Tat. Denn wenn die Revolution das Prinzip der abstrakten Persönlichkeit auf seiner äußersten Spitze aufstellt und diese Persönlichkeit von nichts abhängen lassen will, von nichts, nicht einmal von dem substantiellen Geist des Standes, so macht das Eigentumsprinzip, der Zensus, die Persönlichkeit und ihre höchste Geltung abhängig — von dem durchaus Unpersönlichen, von der bloßen Dingheit des Geldes, Besitzes, der Materie. Die Persönlichkeit hat, nachdem sie sich auf das äußerste getrieben und alles ihr äußerliche negiert hat, sich an ihren totalen Gegensatz, an das schlechthin Unpersönliche, an das rein Stoffliche weggeworfen. Gegen diesen Gegensatz kann selbst der zwischen dem Adel und der Revolution als gelinde erscheinen. Denn wenn die Persönlichkeit vom Standesunterschied abhängig gemacht ist, so ist doch selbst der Adel noch ein Innerliches gegen diese völlige Selbstentäußerung des Geistes seiner <sup>1)</sup> an die totale Äußerlichkeit, an die Dingheit. — Das sind die beiden Momente, die das Prinzip des Eigentums enthält; wir werden sehen, wie sie sich weiter entwickeln. Vorerst einen Blick auf die Geschichte, um zu sehen, daß sie mit der Entwicklung des Begriffs gleichen Schritt hält. — Mit dem Sturze Robespierres wurde auch seine Konstitution gestürzt und 1795 eine neue Konstitution gegeben, welche den Unterschied zwischen dem bloßen Citoyen und dem Citoyen actif wieder einführt; Citoyen actif ist nur der, der eine Contribution directe zahlt; um Wähler endlich zu sein, muß man ein Einkommen von 150 bis 200 Tagarbeits besitz. Seit der Zeit wuchsen diese Bestimmungen noch in quantitativer Hinsicht. Prinzipiell aber wurde damals das Eigentum als bedingendes Prinzip festgesetzt — und dies nie wieder aufgehoben. Seit dieser Zeit ist das Eigentum und ihr Repräsentant, die Bourgeoisie, das allein Mächtige in Frankreich, und wenn auch in geringerem Grade in den andern Ländern. Ferdinand, der die französischen Zustände aus eigener Anschauung kennt, wird Dir sagen können, daß dort weder der König noch der

<sup>1)</sup> Sic!

Adel noch die Geistlichkeit die Macht hat, die der Besitz, das Geld hat. —

Was sich also bis jetzt ergeben hat, ist: 1. das Eigentum, der Besitz, als der objektive Inhalt, mit dem es seine sonst leere Subjektivität erfüllen, den es in sich aufgenommen haben und repräsentieren müsse, um an und für sich zu sein und sich zur vollendeten, jetzt formalen wie realen Unabhängigkeit und Freiheit zu erheben, 2. das Haschen und Ringen der Subjekte nach diesem Besitz und damit der vollendeten Unabhängigkeit, der Materialismus, dieser bereits oben charakterisierte Kampf aller gegen alle, der sich seine Organisation gibt in dem System der freien Konkurrenz und sein absolutes, geeignetes Mittel hat in der Industrie. Die Industrie, sage ich, ist das geeignete, absolute Mittel hiezu. Der Handel wäre es nicht; denn im Handel handelt es sich um das objektive Substrat des Handels, die Sache selbst, die Ware. Die Industrie hingegen ist es, in der das Prinzip der freien Subjektivität, der Persönlichkeit, seine entsprechende Verwirklichung und Geltung findet. In der Industrie handelt es sich nicht sowohl um das objektive Substrat, den Stoff selbst, sondern vielmehr um die den Stoff formierende bearbeitende Persönlichkeit. Wenn im Handel der Wert durch die Sache selbst bestimmt ist, so kommt es hier vielmehr auf die Bearbeitung an. In der Industrie kann sich die Subjektivität und ihre freie Innerlichkeit, das Talent, zeigen und Geltung verschaffen, in der Industrie erringt das Subjekt sich das Objektive — den Besitz — gerade durch die Tätigkeit und Ausbeutung seiner Persönlichkeit, Innerlichkeit, Subjektivität, durch sich, und zwar durch das Aller-subjektivste in ihm, durch seine Fertigkeit, Geschmack, Talent. Darum ist die Industrie, in welcher das Subjekt unmittelbar durch das Mittel seiner Subjektivität sich jenen objektiven Inhalt verschafft, der adäquate Weg zur Erringung des Besitzes, der Besitz selbst der substantielle Inhalt, an den die Geltung der Subjektivität geknüpft werden kann eben deswegen, weil es, das Subjekt, in sich selbst das Mittel für die Erlangung jenes Objektiven hat. Und darum tritt nun die Industrie auf und wird ebenfalls eine Weltmacht und erlangt eine Höhe, von der man früher keine Ahnung hatte. —

Bis jetzt haben wir das „Woher“ der Industrie untersucht; wir wollen nun, wenn auch kürzer, ihr „Wohin“ untersuchen. Wir haben oben (S. 10 zu Ende und S. 11 zu Anfang)<sup>1)</sup> gesehen, daß die Idee, das Eigentum (und also formal genommen die Industrie, — insofern diese eben das formale Mittel für die Erreichung des Eigentums ist) als die objektive Bedingung aufzustellen, von der die Vollendung und das

<sup>1)</sup> S. 127.

Anerkanntsein der Subjektivität abhängig gemacht wird, zwei Momente oder Seiten in sich schließt. Die eine dieser Seiten war die, nach welcher dies Eigentumsprinzip die schroffen Gegensätze der Standesunterschiede und der abstrakten Subjektivität der Revolution zu einer höhern Einheit in sich faßt, indem es das Subjekt abhängig macht von einem Objektiven, das doch nur wiederum innerhalb des Kreises und der Macht der Subjektivität selbst liegt; die andere Seite aber war die, daß das Eigentumsprinzip selbst zugleich der diametrale und abstrakte Gegensatz des Revolutionsprinzips ist, indem in ihm die Persönlichkeit sich abhängig gemacht hat von dem schlechthin Unpersönlichen, der äußerlichen starren Dingheit der Materie, von dem **Gelde**. Diese beiden Seiten und Momente konstituieren das Wesen und Schicksal des Eigentum- und Industrieprinzips. Jene erste Seite ist es, die es zur positiv berechtigten Zeitidee erhebt, und der es seine Macht und Verwirklichung verdankt; die zweite Seite aber ist das Negative in ihm, der Keim seines Todes in ihm selbst. (Beiläufig: jede geschichtliche Erscheinung muß diese zwei Seiten in sich haben; ohne die erste könnte sie gar nicht entstehen, und ohne die zweite, wenn sie nicht den Keim des Todes in sich selbst trüge, nicht vergehen.)

Der Mensch hat in dem Staat der Industrie sich zuerst abhängig gemacht von seiner formierenden, bearbeitenden Tätigkeit, von seiner eigenen Subjektivität — das ist das erste Begriffsmoment, welches es möglich (sogar notwendig) macht, daß diese Industrie ein Reich gründet, eine Zeit und Staaten beherrscht; — der Mensch hat aber vielmehr ebensosehr in der Industrie und ihrem Staate sich, diese freie Lebendigkeit und Innerlichkeit, von dem durchaus Toten und rein Sachlichen, von der starren Dingheit abhängig gemacht — das ist das entgegengesetzte ebenso wahre Moment des Begriffs, das nun auch in der Geschichte sich handgreiflich darstellen und zeigen muß. Es zeigt nun die Industrie in ihrem realen, praktischen Verlauf dies entgegengesetzte negative Moment des Begriffs. Wie? So. Solange die Möglichkeit besteht, daß der Mensch sich in und durch die Industrie Eigentum erwirbt und damit die objektive Bedingung, die ihm der Staat stellt, erfüllt, solange er sich wirklich durch seine subjektive, bearbeitende Kraft dies Eigentum erringt und erringen kann, — solange herrscht das erste Moment des Begriffs, daß das Subjekt nur von seiner eigenen Subjektivität abhängt und auf dieselbe angewiesen sei. Das entgegengesetzte Moment, daß der Mensch vielmehr von dem ihm schlechthin Äußerlichen, dem total Unpersönlichen, dem Geld, der Dingheit abhängig gemacht sei, — dies zeigt und setzt die Industrie in ihrem eigenen Prozesse so: daß sie sich in zwei Teile, wenn man so will, zerlegt, welche

eben jene beiden Momente, das Subjekt und die Materie, repräsentieren. Das erste sind die Subjekte, die an ihrer negativen, formierenden subjektiven Kraft und Tätigkeit das absolute Mittel und Material der Industrie selbst — die Subjektivität — an sich tragen und geltend machen, das sind die Arbeiter. Das zweite ist die Macht der toten objektiven Materie, der Dingheit; sie wird repräsentiert durch die — Kapitalisten. Diese haben an ihrem Kapital, Gelde jene objektive Materie, jene Stofflichkeit, die ihre Macht an ihnen zur Schau stellt und auslegt. Dies nun, daß die Subjektivität sich vielmehr weggeworfen an das schlechthin Unpersönliche, an die bloße materielle Stofflichkeit des Geldes und von ihr abhängig gemacht habe, zeigt sich in der organischen Lebensform, in der die Industrie sich verleibt hat, in dem System der freien Konkurrenz, so, daß der Nichtkapitalist von dem Kapitalisten besiegt wird. Dieser Sieg des Kapitalisten über den Nichtkapitalisten ist nichts anderes als der Sieg der objektiven Materialität des Stoffes, des Geldes, der Dingheit über die subjektive, bearbeitende Tätigkeit, über die Persönlichkeit, Subjektivität und ihre Kraft. Daher die Not der Arbeiter und das ihre Bedeutung für die Industrie, daher die Not, die noch immer größer werden wird und muß. — Damit ist nun ein Doppeltes geschehen; indem es herausgekommen ist, daß das Subjekt sich doch nicht durch all sein innerliches Tun den Besitz, das Geld verschaffen kann, ist, in dem Zensus, dem Individuum die Freiheit im Staate und ihre formale Anerkennung versagt. Zugleich wird in dem nun entzündeten allgemeinen Kampf und Streben nach Geld und dadurch, daß dies eben der Kapitalist siegreich an sich zieht, seine wirkliche persönliche Unabhängigkeit auf das Entschiedenste negiert. Es ist somit durch den eignen Prozeß der Industrie klar und deutlich gesetzt, dargelegt, daß in dem auf das Eigentumsprinzip basierten Staate die Persönlichkeit, das Subjekt sich abhängig gemacht und hingegeben habe an die Dingheit, an das Extrem aller Innerlichkeit und Subjektivität, an die reine Äußerlichkeit des Stoffes. Zu diesem quasi Abfall von sich selbst hatte es das Prinzip der Persönlichkeit durch seine eigene Entwicklung gebracht. Aber die Idee der Subjektivität, absoluten Persönlichkeit ist einmal das treibende Rad in der ganzen neuen Geschichte. Diese Idee mußte wohl dazu kommen (wie jeder sich entwickelnde Begriff), sich in den absoluten Gegensatz ihrer selbst zu verkehren, aber aus dieser Spannung und diesem Gegensatz nimmt sie sich ewig wieder in sich zurück. Sie hatte sich gesetzt unter die Macht des Stoffes, sich, die Persönlichkeit, selbst abhängig gemacht von einem Objektiven, das der Subjektivität als solcher schlechthin unerreichbar ist; aus diesem Verluste ihrer kehrt sie zu

sich selbst zurück und setzt nun vielmehr jene Objektivität (des Stoffes, die Dingheit des Geldes etc.) als schlechthin subsumiert unter die Subjektivität, als schlechthin und von vorneherein zugehörig der Persönlichkeit — der Kommunismus. Im Kommunismus wird die freie unendliche Subjektivität wieder in ihre ewigen, unveräußerlichen Rechte eingesetzt. Im Kommunismus wird alle Subjektivität, Persönlichkeit als das Unendliche, als das Übergreifende ausgesprochen, dem jenes äußerliche Objektive, der Besitz, weit entfernt gegen sie, die Persönlichkeit, eine Instanz sein zu können, vielmehr absolut unterworfen und angehörig sei. Die Idee der Subjektivität kommt im Kommunismus zu der Höhe und Ausbildung, sich, der Subjektivität, eben weil sie Subjekt, Person ist und der absoluten, unendlichen Berechtigung wegen, die dies, Person zu sein, mit sich bringt, die Objektivität, den Besitz schlechthin zu vindizieren — das wird ausgesprochen in dem Satze von der gleichen Berechtigung aller Person auf gleichen Besitz, Gütergemeinschaft etc. Die Zeit erlaubt mir nicht, die Gliederungen des Kommunismus näher durchzunehmen und zu verfolgen. Er tritt in seiner rohesten Gestalt gleich auf, nachdem in der Konstitution von 1795 das Eigentum als Prinzip für die Staatsfreiheit hingestellt worden, im Jahre 1796 in der Verschwörung Babeufs und seiner Genossen, entwickelt sich dann immer mehr, bildet sich zu den sozialistischen Theorien St. Simons und Fouriers aus, die ihren Grundgedanken nach ebenfalls zum Kommunismus gerechnet werden müssen, wird dann zum eigentlichen Kommunismus, spaltet sich wiederum in verschiedene Sekten, als die Travailleurs égaux, die Réformistes und kommt endlich zu seiner vorläufig höchsten Gestalt, dem ikarischen Kommunismus, den Cabet gestiftet und vertritt (aber auch in dieser Gestalt, so tief und wahr seine aufgezeigte Bedeutung, ist er noch abstrakt und einseitig).

So hat sich denn die Idee der absoluten Berechtigung aller Subjektivität, die das Prinzip der Revolution ist, nachdem sie sich zu ihrem Gegensatz, dem Gefesseltsein an die tote Objektivität der Sache umgebildet, jetzt wieder aufgenommen, und zwar, wie Du siehst, in einer unendlich potenzierten, weit intensiveren Gestalt. Der radikalste Republikaner hatte nicht daran gedacht, diese ganze Sphäre der objektiven Welt, sogar das Eigentum, der Subjektivität und ihrer unendlichen Berechtigung zu vindizieren. Weit entfernt also, daß der Staat der Bourgeoisie ein Rückfall sei gegen die Republik, ist er nur dieser gezeigte Fortschritt der Idee zum Kommunismus. Die abstrakte Egalité der Revolution ist hier zur wirklichen Gleichheit, die „Freiheit und Gleichheit“, die in der Revolution als bloß formales Recht existierte, wobei denn der einzelne, wenn er arm, bedürftig etc. war,

der Unfreiheit, Abhängigkeit, Ungleichheit realiter durchaus nicht entnommen war, zum absolut ausgeführten Recht geworden. Dabei will ich Dich auf ein oben berührtes geschichtliches Gesetz aufmerksam machen. Ich sagte beim Übergang von der Revolution in den Eigentumsstaat: Es müßte die neue Idee, die jetzt kommen sollte, einmal die beiden vorhergegangenen Gegensätze der Standesunterschiede und der Revolution als Momente in sich fassen, zur höheren Einheit vereinen und dann der strikte Gegensatz der Revolution selbst sein. Ich zeigte auch von der Idee des Eigentums, daß sie diese beiden Anforderungen erfülle. Ebenso nun muß es jetzt mit dem Kommunismus sich verhalten. Er muß einmal die Einheit der unmittelbar vorhergegangenen Gegensätze, des Revolutionsprinzips und des Eigentumsstaates und doch wiederum die strikte Negation und Gegensatz des Eigentumsstaates, des Industrialismus selbst sein. Er ist die in der Tat auch, und wir hätten den Übergang daher wiederum so machen können. In dem Eigentumsstaat war das Subjektive an die tote Objektivität gebunden und in sie verkommen. Dies setzte sich, wie breit besprochen, in dem Prozeß der Industrie und seinen Folgen. Es mußte sich, nachdem man so im Gegensatz zu dem unbedingten Subjektivismus der Revolution die Wahrheit des objektiven Momentes in das Extreme verfolgt hatte, die an und für sich seiende Wahrheit und Berechtigung des Subjekts wieder hervortun, das subjektive Moment, zugleich aber konnte eben die Errungenschaft des Eigentumsstaates, nämlich die Wahrheit und Berechtigung auch dieses Objektiven, nicht verloren gehen. Der Kommunismus erfüllt beides. Er erlöst das freie Subjekt aus den Banden der toten Objektivität, in denen es gehalten war, er erkennt seine absolute Berechtigung, seine an und für sich seiende Wahrheit an, denn er vindiziert das Eigentum dem Subjekte, eben weil es Subjekt ist, aber er anerkennt auch die Wahrheit und Berechtigung jener objektiven Sphäre. In der Revolution war das Eigentum als etwas durchaus Gleichgültiges betrachtet worden für das Subjekt, seine Freiheit, staatliche Vollendung und Geltung; im Kommunismus wird dagegen die Wahrheit und Bedeutung dieses Objektiven, des Eigentums so sehr anerkannt, daß es sogar zur Devise und Parole erhoben wird. Das ist das Moment, das der Kommunismus vom Industriestaate hat, und so ist er denn die Einheit beider. Er ist aber auch die vollkommene Negation des Eigentumsprinzips; nun das brauch' ich erst nicht zu beweisen, das wird mir jeder Mann von Vermögen zugeben.

Du hast nun gesehen, daß der Kommunismus seine ideelle Berechtigung einmal hat, und es hilft daher kein Zittern vor dem Fieber; er wird sich, wie jede Stufe des Begriffs, schon durchsetzen; es ist auch

gar nicht so etwas Hartes, es sind schon weit härtere Übergänge da-  
gewesen.

Nun aber noch eins. Der Kommunismus ist, wie aus allem bisherigen klar, die unmittelbare Weiterbildung des Industrialismus etc. und, als unmittelbare Fortentwicklung, daher auch unmittelbare Negation des Eigentumsprinzips etc. Es muß aber aus allem bisherigen noch etwas klar sein, das nämlich, daß die Industrie selbst nichts ist als die erste noch verhüllte Gestalt des Kommunismus. Daß dem so ist, muß, wie gesagt, nach dem frühern deutlich sein und brauchte kaum angedeutet zu werden. Der Kommunist polemisiert am heftigsten gegen die radikalen Demokraten, die Republikaner, und zwar deswegen, weil diese nur die formale, staatliche Freiheit und Unabhängigkeit des Subjekts erzielen, die reale Vollendung des Subjekts aber, die Richtung und Teilnahme auf das Objektive, den Besitz unberücksichtigt lassen. Ganz ebenso unterscheidet sich dem Begriff nach der Eigentumsstaat der Bourgeoisie von der Republik, die er stürzt, indem er eben diese Richtung des Subjekts auf das Objektive, seine Erfüllung dadurch und seine Vollendung daran als das Höchste setzt. Beiden, dem Eigentumsstaat und dem Kommunismus, gilt als höchstes Ziel und als der das Subjekt zur Vollendung bringende Inhalt, dieser objektive Inhalt eben, die Materie. Die Industrie nun ist, wie wir gesehen haben, nichts als die Form des Eigentumsstaates. Die Form, in der die Individualität darauf ausgeht, dies Ziel ihrer Vollendung zu erreichen. Das ist auch die Tendenz des Kommunismus. Das Unterscheidende dabei ist aber das: Die Individualität ist im Eigentumsstaate, wie wir oben gesehen haben (als Folge des Freiheitsbegriffes der Revolution), die empirisch vereinzelt Ichheit, nicht die Individualität, in der sich die Totalität des Staates abspiegelt; die einheitliche feste Form des Staates ist vielmehr in diese atome Stücke zersprungen, die, wie oben geschildert, rein für sich seiende Ichs im Kampf miteinander jeder für sich dies Ziel erreichen wollen. Seit der Revolution ist der französische Staat aufgelöst in diese nebeneinander seienden Atome. Der Kommunismus erfaßt zuerst wieder, aber noch dunkel und unklar, den Gedanken des Staates oder der Gesellschaft als eines organischen Ganzen. Er will daher die vereinzelt Ichs diesem Kampfe, der in der heutigen Form der Industrie geführt wird, entnehmen und sie das Ziel als organische Totalität erreichen lassen — und daher kommt es, daß die verschiedensten kommunistischen Fraktionen als Hauptforderung aufstellen — eine Organisation der Industrie. — Dadurch nun, daß der Kommunismus diese Idee der Organisation, der einheitlichen Totalität aufstellt, hat er an sich (aber auch nur an sich) den Begriff des Staates der objektiven Sittlichkeit, der

eine Konsequenz unserer Philosophie ist. Zu zeigen, wie der Kommunismus vermöge seiner eigenen Natur übergehen muß in diese absolute Idee und wie er sich für jetzt noch von ihr prinzipiell unterscheidet, würde wiederum vier Bogen fortnehmen, darum nichts davon für heute.

Aber der Kommunismus ist ebenso an sich die Idee dieses Staates und sein Postulat, wie die Industrie an sich Kommunismus ist und sein Postulat. —

Jetzt hat sich uns der vollständige Begriff der Industrie ergeben und seine Bedeutung für die Gegenwart wie seine Wurzel und Genesis. Wir haben gesehen, daß es der eine Grundgedanke ist, der da lebt im Materialismus, im Staat der Bourgeoisie (der auf dem Eigentum basiert), in der Industrie und sogar im Kommunismus. Es ist der eine, oben entwickelte Begriff, der im Materialismus sich darstellt als innere Gesinnung des Subjekts, im Eigentumsstaat als objektiv realisierter Begriff; dieselbe innere Gesinnung des Subjekts stellt sich dar als sich äußernde, verwirklichende Tätigkeit in der Industrie, als Kampf aller gegen alle, der seine leibliche Realisation hat in dem System der freien Konkurrenz; dieselbe sich äußernde Tätigkeit, die Industrie, aber als entnommen dem Kampf der für sich seienden Ichs, als organisierte sittliche Totalität im Kommunismus. — Über den Kommunismus besonders müßte eigentlich noch unendlich vieles gesagt und unterschieden werden, vielleicht ein andermal. —

Da hast Du nun den Begriff der Industrie; den haben aber vorläufig noch sehr, sehr wenige; und es gehört in der Tat die ganze Energie des begrifflichen Erkennens dazu, diese proteusartigen Gestalten festzuhalten, von diesen verschleierte Säsbildern den Irischleier zu ziehen und das anscheinend bloß Materielle sich durchsichtig zu machen. Und Du wirst mir nun recht geben, wenn ich sage, daß die große Blüte der Industrie, die sich jetzt in Deutschland zeigt, der unwiderlegliche Vorbote und Beweis ist, daß Deutschland nicht mehr weit von der Krise entfernt ist. Die Arbeiterunruhen zeigten bereits, daß die Industrie in ihrem eigenen Prozesse das in ihr negative Moment, wie ich oben sagte, zu setzen anfängt. Nun, möge sie es setzen! Die Industrie hat hier die Waffen aus dem Zeughause vertrieben; man nimmt das für ein Zeichen des Friedens und weiß nicht, daß die Blüte der Industrie vielmehr das Zeichen des bereits nahen, blutigsten Krieges ist. — Ich hätte gern früher Dir den Brief geschickt, aber es war nicht möglich. Ich habe über drei Tage daran geschrieben, sieben Stahlfedern dabei abgenutzt und 39 Zigarren dabei verbraucht. Ich würde Dir gern manches andere noch schreiben, aber wenn ich nicht schnell mache,

versäume ich auch die heutige Post, und dann ängstet Ihr Euch am Ende. Wann reist Du nach Leipzig? Warum willst Du mich nur auf einen Tag besuchen? Ich möchte sehr gern auf 2, 3 Tage nach Leipzig kommen. — Wenn ich auch durch den vorigen Brief Dich nicht entschädigt habe für den Dir gemachten Ärger, so hoff' ich doch, durch diesen es getan zu haben. Du könntest mir diesen Brief nach Leipzig mitbringen. Denn ich habe vieles da niedergeschrieben, was ich bloß bisher gedacht habe, und es ist bequem, das niedergeschrieben zu besitzen. Denn es kostet immer dieselbe Arbeit wieder, es zu Papier zu bringen, wenn man es wieder einmal braucht. So aber hat man feste Anhaltspunkte. Blochmann<sup>1)</sup> war in der Tat da, gesprochen habe ich ihn nicht, denn ich traf ihn nicht und konnte nur meine Karte abgeben. Die Tante Pine hat mir geschrieben, ich hätte ihr gern jetzt Antwort geschrieben, doch kann ich es wirklich nicht, ich bin durch dies dreitägige Schreiben ganz matt und müde. Den geliebten einzigen goldenen Professor der Geschichte küsse ich viel tausendmal, ebenso meine einzige vielgeliebte Schwester. Sie wollten ja jetzt nach Berlin kommen? Daß sie das ja nicht unterlassen! Wenn Ferdinand durchaus nicht schreiben will, so mag er es immer lassen. Es kräht kein Hahn darnach. Aber warum schreibt mir auch Rikchen nicht?!?! Auf Bibers Zigarren freue ich mich sehr. Ich brenne, Dich baldigst wiederzusehen.

Dein Dich innig liebender Sohn

Ferdinand.

24—27.

LASSALLE AN IONNI GRODZKA. (Konzepte von Lassalles Hand.)

[Undatiert. Wahrscheinlich Berlin, Winter 1844—1845.]

I.

Mein letztes Wort.

Der gestrige Tag hat meinen Entschluß zur Reife gebracht, wir müssen wissen, wie wir miteinander stehen, was wir voneinander zu erwarten haben. Und wenn Du es auch für geratener zu halten scheinst, mich dies nicht wissen, mich zu keiner Gewißheit kommen zu lassen, so sollst Du Dich doch nicht über Mangel an Ehrlichkeit meinerseits zu beklagen haben. Ich will offen und deutsch zu Dir sprechen, selbst

<sup>1)</sup> Der Sachverständige der Breslauer Gas-Kompagnie, an der Heymann Lassalle beteiligt war.