



**Karl Marx**  
(1818-83)

kommunismens førende teoretiker, studerede jura i Bonn og Berlin og blev filosofisk doktor i 1841. Han var - bl. a. som redaktør af et par radikale publikationer - engageret i de revolutionære bevægelser op imod 1848, da han sammen med Friedrich Engels udsendte „Det kommunistiske manifest“.

Han var impliceret i dannelsen af den første Socialistiske Internationale i 1864, men tog i øvrigt ikke del i politik; i 1875 kritiserede han skarpt det nye tyske socialdemokratiske „Gotharprogram“.

Fra 1848 levede Marx og hans familie i London, hvor han - i stor fattigdom - arbejdede på sit hovedværk „Kapitalen“, hvis 1. bind udkom 1867, og hvis 2. og 3. bind blev udgivet af Engels i 1885 og 1894.

8  
GYLDENDALS UGLEBØGER

# ØKONOMI OG FILOSOFI

Udvalg og indledning ved  
**VILLY SØRENSEN**

En samling nøgleskrifter af kommunismens førende teoretiker, hvis tanker på så afgørende vis har præget den politiske og kulturelle udvikling i vor tid, også i den vestlige verden.

GYLDENDALS UGLEBØGER

ISBN 87 00 42391 2

*Karl Marx*

Økonomi og filosofi

*Ungdomsskrifter*

INDLEDNING OG UDVALG VED VILLY SØRENSEN

PÅ DANSK VED ULRICH HORST PETERSEN

Gyldendals Uglebøger

INDHOLD

*Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*  
er oversat fra tysk til nærværende udgave  
af Ulrich Horst Petersen; dette gælder dog ikke  
„Teser om Feuerbach“, „Lønarbejde og kapital“  
og „Det kommunistiske partis manifest“  
der er trykt efter Karl Marx og Friedrich Engels:

Udvalgte skrifter I-II (Tiden, 1952).  
Udvalg, noter og indledning © 1962 by  
Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.s. Copenhagen.  
5. oplag

Portrættet på omslaget bygger på en litografi af  
D. Levy (-Elkan) og viser Karl Marx som 18-årig  
student i Bonn (1836). (Marx/Engels, Gesamtausgabe,  
Bd. I, Berlin 1929).

Typografi og omslag: Austin Grandjean.  
Bogen er sat med Linotype Granjon og trykt hos  
Nordisk Bogproduktion A.S. Haslev.

Printed in Denmark 1973.

ISBN 87 00 42391 2



KØBENHAVNS KOMMUNES  
BIBLIOTEKER  
Dag Hammerskjølds Allé 10  
2100 København Ø.

INDLEDNING ved <i>Villy Sørensen</i> . . . . .	7
I. Den hegeliske filosofi. Frihedens princip . . . . .	8
II. Religionen. Adskillelsens princip . . . . .	11
III. Kritik af økonomien. Fremmedgørelsens princip . . . . .	15
IV. Marxismen. Modsigelsens princip . . . . .	20
OM JØDESPØRGSMALET I . . . . .	25
KRITIK AF DEN HEGELSK RETSFILOSOFI . . . . .	51
Indledning	
AF: ØKONOMI OG FILOSOFI . . . . .	67
I. Privatejendom og kommunisme* . . . . .	67
II. Om penge* . . . . .	86
TESER OM FEUERBACH: . . . . .	91
AF: DEN TYSKE IDEOLOGI . . . . .	94
Feuerbach: Modsætningen mellem materialistisk og ide-	
alistisk anskuelse . . . . .	94
A. Ideologien overhovedet, navnlig den tyske . . . . .	95
1. Historiens virkelige forudsætninger* . . . . .	97
2. De historiske grundforhold* . . . . .	100
3. Arbejdets deling* . . . . .	104
4. Fremmedgørelsen* . . . . .	107
5. Kommunismen* . . . . .	111
6. Den materialistiske historicopfattelse* . . . . .	114
7. Den idealistiske historicopfattelse* . . . . .	117
8. Feuerbach* . . . . .	121
9. Det materielle og det åndelige* . . . . .	125
LØNARBEJDE OG KAPITAL . . . . .	130

DET KOMMUNISTISKE PARTIS MANIFEST . . . . .	159
I. Bourgeois og proletariat . . . . .	159
II. Proletarer og kommunister . . . . .	172
III. Socialistisk og kommunistisk litteratur . . . . .	181
1. Den reaktionære socialisme . . . . .	181
a. Den feudale socialisme . . . . .	181
b. Småborgerlig socialisme . . . . .	182
c. Den tyske eller den „sande“ socialisme . . . . .	184
2. Den konservative eller bourgeoisocialismen . . . . .	186
3. Den kritisk-utopiske socialisme og kommunisme . . . . .	187
IV. Kommunisternes stilling til de forskellige oppositions-	
partier . . . . .	190
 KOMMENTAR ved <i>Villy Sørensen</i> . . . . .	192
Om jødespørgsmålet I . . . . .	192
Kritik af den hegelske retsfilosofi. Indledning . . . . .	194
Økonomi og filosofi . . . . .	196
Tesar om Feuerbach . . . . .	200
Den tyske ideologi . . . . .	200
Lønarbejde og kapital . . . . .	203
Det kommunistiske partis manifest . . . . .	204
 BIBLIOGRAFI . . . . .	205

## INDLEDNING

De principper, der ligger til grund for den marxistiske filosofi, har *Karl Marx* selv kun én gang sammenfattet, i et forord til sit værk „Kritik af den politiske Økonomi“, 1859. De filosofiske skrifter, som han skrev i sin ungdom, viser hans vej frem mod denne – marxistiske – filosofi, der siden – som han skrev i 1859 – „tjente som ledetråd i mine studier,“ d. v. s. de økonomiske studier, som han efter 1849 viede det meste af sin tid.

Et centralt marxistisk princip er at „det ikke er menneskenes bevidsthed, der bestemmer deres væren, men omvendt deres samfundsmæssige væren, der bestemmer deres bevidsthed“ ... „Den måde, hvorpå det materielle liv produceres, betinger den sociale, politiske og åndelige livsproces overhovedet.“ – Det ville da være bedst i overensstemmelse med Marx' teori, om man i sin fremstilling af den gik ud fra de sociale forudsætninger, men det er i bedre overensstemmelse med Marx' egen udvikling at gå ud fra de teoretiske forudsætninger. Han selv kom ikke til sin revolutionære filosofi gennem sociale og økonomiske studier, han kom ad filosofisk vej til økonomien og samfundskritikken. Var det en hovedtese i hans filosofi – og en stadig kilde til hans indignation – at mennesket ikke kan udfolde sig frit i samfundet, fordi samfundet gør det til noget, som det ikke selv er, var der for så vidt overensstemmelse mellem liv og lære, som det samme gjaldt for ham selv. Hans oprindelige interesse gjaldt ikke økonomien, men filosofien, ikke samfundslivet, men åndslivet, og når han i „Kapitalen“ anfører at i det kommunistiske samfund bliver „den del af dagen, som hvert medlem af samfundet kan bruge til fri åndelig og social virksomhed, desto større,“ giver han uden tvivl udtryk for en personlig ønskedrøm. Allerede i 1851 skrev han i et brev at han håbede at blive færdig med „alt

De med \* mærkede titler skyldes udgiveren.

dette økonomiske pineri" i løbet af seks uger, – da han døde, 32 år efter, var han ikke blevet færdig endnu.

At Marx i 30årsalderen vendte ryggen til filosofien og blikket mod økonomien, er en af grundene til at der har rådet stor uenighed om den rette opfattelse af den marxistiske filosofi, – så meget mere som hans egentlig filosofiske skrifter ikke blev udgivet af ham selv, men først af instituttet for marxisme-leninisme i Moskva efter 1927. Tekstudvalget i dette bind har til formål at illustrere hans filosofiske udviklingsgang, indtil han i 1847-48 udarbejdede sin første økonomiske analyse („Lønarbejde og kapital“) og sammen med *Friedrich Engels* udformede sine ideer politisk i programskriftet „Det kommunistiske partis manifest“.

### 1. Den hegelske filosofi. Frihedens princip

I 1818, da Karl Marx blev født i Trier, blev *G. W. F. Hegel* filosofiprofessor i Berlin. I 1841, da Marx blev doktor i filosofien, havde Hegel været død i en halv snes år, men hans tanker gennemsyrede stadig det filosofiske klima, så det var svært for hans efterfølgere at tænke en selvstændig tanke. I sin doktorafhandling, der handler om den græske filosofi efter Aristoteles, kunne Marx drage paralleller til den tyske filosofi efter Hegel og betegne den som „ekskrementfilosofi“.

Hegels filosofi danner epoke i filosofiens historie, hvad der meget godt svarer til at hans tid danner epoke i verdens historie. Omkring år 1800, da han var begyndt at udforme sin filosofi, havde han og de andre store filosofiske hoveder været fyldt af angst og begejstring over at „alt var nyt“ og det gamle utilstrækkeligt eller med andre – Hegels egne – ord: „Alle denne tids fænomener viser, at det ikke mere er muligt at finde tilfredsstillelse i de gamle former for liv.“

Denne tids fænomener var bl. a. den franske revolution i 1789, der havde omstyrtet den gamle feudale samfundsorden og den kristne verdensorden, som den havde været det jordiske udtryk for; monarken, guds repræsentant i samfundet, var blevet henrettet af menneskene i 1793, og Hegel kunne allerede i 1802 for-

mulere det siden så berømte Nietzsche-ord „Gud er død“. Men var den højere guddommelige mening forsvundet ud af tiden, var det naturligt at søge livets mening i tiden, i udyklingen, så meget mere som den – i de industrielt mest fremskredne lande, England og Frankrig – foregik med uhørt hast. Det dynamiske princip havde væltet den gamle statiske eller evige verdensorden over ende og fremkaldt et tomrum, der rummede plads for frihedsbegejstring og undergangsangst. I dette tomrum skabte de filosofiske ånder begrebet „tidsånd“ som et vidnesbyrd om at det var tiden, der regerede med menneskene, og ikke menneskene, der herskede over tiden, og filosofien blev historiefilosofi.

Fælles for de tyske historiefilosoffer var, at de opfattede samtiden som en „falden“ tid. De gik ud fra en fortidig harmonisk tilstand, en naturtilstand som hos Rousseau, den kristne middelalder (Novalis), den græske bystat (Schiller), og de forklarede den moderne disharmoni ud fra en „for voldsom udvikling af forstanden“ (Humboldt): forholdene tages ikke mere for givet, men bliver genstand for kritisk refleksion. Men alle er enige om at opfatte denne faldne samtid som et gennemgangsled til en bedre fremtid, en vej „mod den strålende top, hvorfra vi er sunket, og atter skal op“ for nu at tale dansk.

Det er betegnende for denne tyske tankerevolutions afhængighed af det, den gjorde oprør imod, at filosofierne stadig opererer med det gode gamle syndefald, blot i historisk udgave. Det er ikke menneskenes evige vilkår på jorden at være adskilt fra det evige: i tidens løb kan de selv hæve sig op af den faldne tilstand, ligesom friherre von Münchhausen trak sig selv op af grøften ved hårene.

Den gamle mytiske tredeling: uskyldighed, syndefald, genopstandelse, der synes at ligge dybt i hver kristensjæl, men som på den tid tillige lå i luften, blev gjort til almindeligt princip af Hegel under de mere filosofiske betegnelser: position, negation, negationens negation. Bag disse abstrakte kategorier lå en meget konkret erfaring: det positive i tilværelsen bærer kimen til sin undergang i sig selv, hvad der i daglig tale hedder, at „det gode varer sjældent så længe“. Det nye, det, der tilintetgørende ven-

der sig mod det gamle, skældes ud for samfundsopløsende og negativt, men intet er så galt at det ikke er godt for noget, og det, der i første omgang fremkalder disharmoni, tjener på længere sigt til at skabe en ny, mere omfattende harmoni. Det gode og det onde er ikke evige, men kun foreløbige modsætninger. Men er det onde kun foreløbigt, er det ikke absolut ondt, og det vil i grunden sige at alt er godt, hvad der rigtignok først viser sig efterhånden som alle de foreløbige modsætninger, mellem ondt og godt, positivt og negativt, er ophævet. Når enden er god, er alting godt, – selv det meningsløse sker i den bedste mening, blot er det naturligvis ikke altid de menneskers mening, der står i den meningsløse situation. Den højere mening, der foreløbig er skjult for menneskene, er ikke skjult for dem, der står højere end de. Men intet står højere end mennesket, eftersom Gud var død i 1802 og havde overladt menneskene til tidsånden; altså må ånden, der udfolder sig i tiden, være selve menneskeånden. At det skabende princip hidtil var blevet kaldt Gud, skyldes blot at menneskene ikke var nået til at danne sig et sandt begreb om sig selv, og historien bliver da menneskeåndens fremadskridende bevidsthed om sig selv som det skabende, som frihedens princip.

Eftersom ånden skaber alt, må den også skabe samfundet. Men ikke én gang for alle: også i samfundet står striden mellem det almene, ånden, og de enkelte borgere, der først og fremmest søger deres eget uden at være sig bevidst at ånden er deres eget inderste væsen. Det almene står da foreløbig som en fremmed magt, som stat, over for det borgerlige samfund, der af Hegel karakteriseres som et „system af (egennyttige) behov“. Men modsætningen er netop kun foreløbig: menneskene kommer efterhånden til sand forståelse af det almene, og eftersom Hegel selv var nået så vidt, sluttede han at det almene allerede var virkeliggjort, at modsætningen mellem statsmagt og borgerlig frihed allerede var ophævet – lige præcis i den daværende prøjsiske stat, hvis borgere ikke engang havde valgt. Og Karl Marx, hvis første filosofiske arbejde efter doktorafhandlingen var en kritik af den hegelske stats- og retsfilosofi (1843), kunne resumere sin kritik i at Hegel „ikke kan dadles fordi han har skildret den moderne stats (d. v. s. den demokratiske stats) væsen som det

er, men fordi han gør det bestående (den tyske stat) til selve statens væsen.“

Eftersom den hegelske statsfilosofi mundede ud i den præjsiske stat, er det naturligt, at den blev gjort til præjsisk statsfilosofi og taget til indtægt for den politiske konservatisme. Hegel selv kunne slutte omtrent som han begyndte: som han i begyndelsen ikke kunne tilfredsstilles af „de gamle former for liv“, måtte han til sidst – efter julirevolutionen i 1830 – konstatere, at „alt, hvad der har haft gyldighed, synes at være problematisk“. Det kom også til at gælde hans egen filosofi. Hans filosofiske efterfølgere, der var begyndt med en følelse af afslutning, vendte efterhånden tilbage til de problemer, som Hegel var gået ud fra: det „negative“, det utilfredsstillende i samtid og samfund, som Hegel efterhånden havde fortolket positivt. De konservative „gammel-hegelianere“ betonedes stadig det positive hos Hegel, de radikale ung-hegelianere blev stående ved det negative – det, der stadig må drive udviklingen og også filosofien videre – og de stod sig så godt i den filosofiske kamp, at den hegelske retning, da Friedrich Wilhelm IV var blevet konge i Prøjsen i 1840, blev stemplet som samfundsfjendsk og filosofen Schelling blev kaldt til Berlin for at sætte sin „positive“ filosofi op imod de „negative“ hegelianere.

## II. Religionen. Adskillelsens princip

Den strenge kurs over for det radikale åndsliv gjorde åndslivet særlig radikalt og tvang filosoferne, som universiteterne var lukkede for, ud i den politiske strid. Karl Marx overvejede en tid at søge professorat i Bonn, men opgav sin akademiske karriere til fordel for publicistisk virksomhed. Han blev i 1842 redaktør af et radikalt dagblad, der blev forbudt i 1843, og formulerede heri – i en artikel om censur og pressefrihed – det oprindelige udgangspunkt for sin filosofi: „Livsfaren for hvert væsen består i at miste sig selv. Ufriheden er derfor den egentlig dødelige fare for mennesket.“

Den filosofiske frihedskamp var ifølge sin natur ikke så meget rettet mod de herskende som mod de herskende tanker. Filosof-

ferne, der af Hegel havde lært, at den egentlige virkelighed er af åndelig art, bekæmpede ånden i det bestående, og det åndelige udtryk for det tyske halvmiddelalderlige regime var statsreligionen, i hvis navn yringsfriheden blev så grundigt knægtet, at selv en avisannonce for Dantes „Guddommelige Komædie“ – ifølge Fr. Engels – blev strøget af censuren med den bemærkning, at „med det guddommelige skal man ikke lave komædie.“

Filosofferne, der havde ophævet syndefaldet og opfattede mennesket som et frit væsen, kunne altså ikke frit proklamere menneskets frihed og kom derfor ganske logisk til at give religionen skylden for dets ufrihed. Og da deres frihedsbegreb var det hegelske: mennesket er frit, når det helt er kommet til sig selv og ikke mere har en fremmed magt over for sig, var det også ganske logisk at *Ludwig Feuerbach* – i „Kristendommens væsen,“ 1841 – kunne definere religionen som „menneskets adskillelse fra sig selv“. Dette er ikke en karakteristik af religionens indhold, men af dens psykologiske funktion; religionen har, efter Feuerbachs mening, ikke noget selvstændigt indhold: den er menneskets forestilling om sit hele og sande væsen, og ved at danne sig en sådan forestilling splitter mennesket netop sig selv i et himmelsk og et jordisk individ. Men skal Feuerbach forklare, hvorfor mennesket fordobler eller halverer sig selv på denne religiøse facon, forklarer han det – ud fra religionens væsen. Religionen, der i sig selv intet er, er altså skyld i at mennesket ikke er helt sig selv, d. v. s. frit.

Feuerbachs psykologiske religionskritik virkede befriende på unhegelianerne og også på Karl Marx, men han indså at den for at være konsekvent måtte blive samfundskritik. Religionen kan ikke være årsag til menneskets indre splittelse, men blot et udtryk for den, og skyldes splittelsen ikke mennesket selv, må den skyldes ydre forhold. For Marx var religionen en positiv omfortolkning af det negative: har man det ondt på jorden, holdes det en til gode i himlen. Ud fra en betragtning af det daværende tyske samfund lå en sådan opfattelse nær: i stændersamfundet hvis princip var at der er forskel på mennesker, blev menneskenes sociale stilling selv af de dårligst stillede almindeligt accepteret som Guds vilje med dem; religionen var en højere udligning af

den faktiske ulighed og kunne således blive et magtmiddel for dem, der var interesseret i at opretholde uligheden.

Det følger heraf, at religionen først kan få selvstændig – religiøs – betydning, når den ikke længer har en politisk-social funktion, og ud fra et sådant synspunkt kan moderne teologer se med milde øjne på sækulariseringen, den fremadskridende adskillelse mellem religion og politik. Også Marx hævdede – i „Om jødespørgsmålet“, 1844 – at først den afkristnede – demokratiske – stat tillader kristendommens „menneskelige baggrund“ at træde i forgrunden. Men denne menneskelige baggrund opfatter Marx stadig feuerbachsk som „menneskets adskillelse fra det fællesmenneskelige, fra sig selv og medmennesket“, og han når således til de paradoxale slutninger: at den større lighed mellem mennesker fører til større splidagtighed mellem dem; at afkristningen fører til øget religiøsitet, der for Marx ganske vist betyder egocentricitet.

Marx' logiske begrebsudviklinger i „Om jødespørgsmålet“ forekommer meget forbavsende – især fordi de synes at svare til den faktiske udvikling. I en skarp analyse af den borgerlige revolutions menneskerettighedserklæringer viser Marx, at den teoretiske anerkendelse af alles lighed, frihed og ejendomsret i praksis giver borgerne frihed til kun at søge deres eget og tilladelse til at være lige – egoistiske. Opløsningen af den kristne stat løser de bånd, som hidtil holdt samfundets medlemmerne bundne: den begrænsede adskillelse (mellem stænderne) opløses i den „alles kamp mod alle“, der – allerede ifølge Hegel – præger det borgerlige samfund. I det borgerlige demokrati er det ikke mennesket, ikke personligheden, der er frigjort, men den egoistiske borger, privatmanden; og at kristendommen ophæves som statsreligion betyder blot, at religionen bliver en privatsag, at den ikke længere er den uretfærdige stats, men den uretfærdige individs selvretfærdiggørelse. På dette grundlag skelner Marx mellem den *politiske* (demokratiske) frigørelse, der giver menneskene (ydre) friheder, bl. a. religionsfrihed, og den *menneskelige* frigørelse, der gør dem frie, bl. a. for religionen.

Som den politiske frigørelse er en frigørelse fra statsreligionen eller fra den kristne stat, er den menneskelige frigørelse en frigø-

relse fra staten overhovedet. I den kristne stat er mennesket splittet i et frit himmelsk og et trælbundet jordisk individ, i den demokratiske stat er det spaltet i en *statsborger*, der er fri på papiret, og en *samfundsborger*, der ikke er fri, ikke sig selv, men selv og ufri.<sup>1</sup> Og som fordum statsreligionen bliver også staten et instrument for magthaverne; på papiret forvalter den det almene vel, i realiteten repræsenterer den de herskendes interesser. Den menneskelige frigørelse kan da hverken udgå fra staten (som Hegel mente) eller være den enkeltes egen sag (som Kierkegaard ville), den kan kun udgå fra den del af samfundet, hvis hele interesse består i at ophæve interesscherredømmet, fra den „klasse“, der lider under klasseherredømmet. Ad denne logiske vej når Marx, i sin „Indledning til kritik af den hegeliske retsfilosofi“, 1844, frem til tanken om proletariatet som fuldbyrder af den menneskelige frigørelse, der altså kun er mulig gennem en radikal samfundsændring.

– Marx kan ikke dadles for at have skildret religionen sådan som den var, men muligvis for at have gjort den bestående religion til selve kristendommens væsen. Han skelner ikke mellem religionens *væsen* og dens sociale *funktion*, – religionens væsen består for ham netop i dens negative sociale funktion, den har *intet* selvstændigt indhold, og dens virkeliggørelse er derfor dens *tilintetgørelse* – ligesom den tyske frihedsfilosofi ifølge Marx kun kunne realiseres ved at ophæves. Både det kristne, det filosofiske og det demokratiske frihedsbegreb er for Marx rent negativt: det er den faktiske ufriheds teoretiske supplement.

De ufrie forhold gav Marx et solidt grundlag for polemik mod dem, der talte abstrakt om menneskets væsen og menneskets frihed. I sine „Tæser om Feuerbach“, 1845, definerede han polemisk menneskets væsen som „indbegrebet af samfundsforholdene“. Men således synes også Marx at havne i en selvmodsigelse, for det er netop samfundsforholdene, der forhindrer

mennesket i at udfolde sig efter sit *væsen*, og Marx' egen indignation over de ufrie forhold er kun forståelig ud fra den forudsætning: at mennesket er frit af væsen. Og det var netop Marx' forudsætning – ligesom det var hans filosofiske forgængeres. Men mens de i teorien havde frigjort mennesket ved at opfatte menneskænden som verdensskaber og mennesket som Guds skaber, blev Marx stående ved den modsigelse: at det frie menneske skaber en verden, hvori mennesket ikke er frit.

### III. Kritik af økonomien. Fremmedgørelsens princip

Åndsfilosofien havde, naturligt nok, identificeret mennesket med det skabende menneske, åndsarbejderen, der i romantisk kunst og filosofi kunne hæve sig over de virkelige problemer – og ophæve dem. Marx satte arbejderen i stedet for åndsarbejderen, og da arbejderen ikke først og fremmest møder „åndelige“, men især økonomiske problemer, fandt han ikke grunden til menneskets frihed i den åndelige udvikling, men årsagen til dets ufrihed i den økonomiske udvikling.

To andre unghегelske filosoffer tilskyndede Marx til at søge årsagen ikke blot i „forholdene“, men i de økonomiske forhold. Den ene var Friedrich Engels, der i 1844 sendte en kritik af de nationaløkonomiske teorier til de „Tysk-franske årbøger“, som Marx var medredaktør af, hvad der førte til det livslange venskab og samarbejde mellem de to mænd. Den anden var Moses Hess, den første af de unghегelske filosoffer, der ad filosofisk vej nåede frem til en kommunistisk opfattelse og til forståelse af de økonomiske faktorerets betydning. Også han sendte en artikel til Marx' „årbøger“ (der rigtignok gik ind før artiklen kunne trykkes), en analyse af „Pengeens væsen“, der i titel og argumentation mindede om Feuerbachs „Kristendommens væsen“. „Pengeene – mente Hess – er i det praktiske liv et lige så almægtigt og allestedsnærværende væsen for det fremmedgjorte menneske, i lige så høj grad en kilde til al lykke og velsignelse, som Gud i det teoretiske liv.“ Ud fra et lignende synspunkt skrev Marx om pengeforgudelsen i „Økonomi og filoso-

1. I sin kritik af demokratiet havde Marx især det daværende franske „demokrati“ for øje, hvori ca. 1% af de „frie“ borgere havde stemmeret og modsætningen mellem teoretisk og praktisk frihed altså var iøjnefaldende. Marx anvendte undertiden udtrykket „det sande demokrati“ om det „menneskelige samfund“, som han siden kaldte det kommunistiske samfund.



fi", 1844, der tillige rummer hans første kritik af nationaløkonomien.

Nationaløkonomien forekom ham, ligesom filosofien, at aflægge vidnesbyrd om en stigende forståelse af at menneskene skaber deres egen verden, eller – nationaløkonomisk udtrykt – at det menneskelige arbejde er det eneste værdiskabende. Middelaldermenneskene havde almindeligt accepteret den foreliggende verdensindretning som udtryk for den evige verdensorden. De første nationaløkonomiske teorier, de *merkantilistiske*, der opstod ved feudalsamfundenes sprængning, bærer præg af at menneskene ikke mere føler sig hjemme i en statisk verden; det større samkvem mellem nationerne fører naturligt til, at der lægges større vægt på den menneskelige aktivitet. Handelen er midlet til at erhverve rigdom, men selve rigdommen lokaliseres stadig uden for mennesket i de naturgivne ædelmetaller, og for at sikre nationernes guldbeholdning må udenrigshandelen underlægges en stærk statslig kontrol. Den industrielle revolution – i England i sidste halvdel af det 18. århundrede – krævede et nyt syn på „Nationernes rigdom“, som *Adam Smith* anlagde i et værk af dette navn i 1776, altså i det år, da menneskenes fundamentale ligeret blev proklameret i U. S. A. *Adam Smiths* værditeori – at arbejdet er kilden til rigdom og at alle former for arbejde er lige værdiskabende – var en arbejdets ligeretsteori, og ud fra den bekæmpede han alle efter-feudale privilegier og merkantilistiske monopoler, der begrænsede menneskenes handlefrihed. Samtidig med at han førte alle værdier tilbage på mennesket selv, anså han altså alle regulerende menneskelige indgreb for skadelige: han hyldede stadig en art anonymt forsyn, der sørgede for at alles frie arbejde i egen interesse virkede til alles gavn og sikrede alles frihed.

For så vidt var der overensstemmelse mellem *Adam Smith* og *Hegel*: „*Hegel* – skriver *Marx* – står på den moderne nationaløkonomis stade. Han forstår arbejdet som det væsentlige, som menneskets uforanderlige væsen; han ser kun den positive side af arbejdet, ikke den negative.“ Ligesom *Hegel* mente, at alt i grunden var godt, at en højere instans – ånden – styrede alt til det bedste, troede *Adam Smith* at udviklingen af sig selv forløb i den

bedste mening. Begge havde ophævet „syndefaldet“, og *Marx* kunne da også betegne *Adam Smiths* teori som en *Robinsonade*: den er i smuk overensstemmelse med forholdene på *Robinsons ø* før *Fredag*, thi indtil da råder enhver over produktet af sit eget arbejde.

Ligesom menneskerettighedserklæringerne blev *Adam Smiths* liberale værditeori et forsvar for konkurrencefriheden og for den stærkeres ret. Den havde opløst det stivnede arbejde – privatejendommen – i det levende arbejde, men mandede dog ud i at privatejendommen var naturskabt og derfor af det gode. Den oprindeligt så menneskevenlige teori blev – med *Marx*' ord – „menneskefjendsk“ og „kynisk“, efterhånden som den industrielle udvikling skred frem og *David Ricardo* (i 1821) tilpassede teorien til de nye forhold. Havde *Smith* overført det „naturlige“ arbejde på de borgerlige arbejdsforhold, opfattede *Ricardo* „den borgerlige form for arbejde som det samfundsmæssige arbejdes naturform“ og det borgerlige samfunds økonomiske love som uforanderlige naturlove. Således talte *Ricardo* om arbejdets naturlige pris, d. v. s. „den pris som er nødvendig for at sætte den arbejdende befolkning i stand til at opretholde og videreføre sit antal uden at det vokser eller aftager“, og selv om han erkendte at arbejdets markedspris kunne variere efter forholdene, fremhævede han dens tendens til at synke til den naturlige pris.

*Marx* mente vel at mærke ikke at *Ricardos* teori var forkert, den var tværtimod en rigtig teori om „forkerte“ forhold („kynismen ligger i sagen, ikke i ordene, der betegner sagen“), og de modsigelser, han siden påviste i teorien, opfattede han som „modsigelser“ i virkeligheden, d. v. s. i den kapitalistiske produktionsmåde.

Føreløbig koncentrerede *Marx* sig om at løse den ene fundamentale modsigelse, der er særlig tydelig hos *Ricardo*: at udviklingen skyldes menneskene og at menneskene er slaver af udviklingen, at arbejdet altså ikke blot har en positiv, men også en negativ side. Og løsenet er begrebet „Fremmedgørelse“: menneskene skaber deres egen verden, men i en umenneskelig, i en fremmed skikkelse. Ud fra denne opfattelse kunne han ligefrem kalde industriens historie for „den sanseligt foreliggende

menneskelige psykologi", som ganske vist „hidtil ikke blev opfattet i sammenhæng med menneskets væsen, men altid kun i relation til en udvendig nytte.“ Hemmeligheden i hele historien er da, at de „praktiske“ hensyn efterhånden har tilsidesat de menneskelige hensyn. Fremmedgørelsesprocessen kan udtrykkes ved, at det, der skulle være middel, bliver et mål i sig selv, at det, der skulle gøre tilværelsen lettere, gør den mere besværlig, såsom pengene, maskinerne, bureaukratiet, – altså menneskeskæværk, der degraderer menneskene til værktøj. De menneskelige „væsenskræfter“ har gjort sig selvstændige som de upersonlige produktionskræfter, der ligger til grund for samfundenes og menneskenes udvikling!

Fremmedgørelsen er da Marx' udgave af syndefaldet, hvis indebyrd er at mennesket adskilles fra sit eget væsen, fra sit selv, – blot skyldes faldet ikke mennesket selv og er altså ikke et syndefald, det sker af sig selv. I „Den tyske ideologi“, 1845-46, lokaliserer Marx det historisk til den første arbejdsdeling, der indledes ganske uskyldigt i samarbejdets tjeneste, og som først i tidens løb forårsager en spaltning af det enkelte menneske, der i stedet for at udfolde alle sine væsenskræfter kun udvikler en enkelt „produktionskraft“, og i det ydre en ejendomsfordeling efter det evangeliske princip: at den, som meget har, skal meget gives, men den, som intet har, fra ham skal endog tages det lidet han har. Er menneskene først én gang hørt op med at være sig selv for i stedet at have noget for sig selv, hersker det ydre over det indre, privatejendommen over personligheden. I det kapitalistiske samfund er arbejdsdelingen blevet så radikal, at et flertal arbejder for at holde – ikke først og fremmest sig selv, men først og fremmest kapitalen i live: „I det borgerlige samfund er kapitalen selvstændig og personlig, men det arbejdende menneske er uselvstændigt og upersonligt.“ Ud fra denne opfattelse kunne Marx konsekvent i sit hovedværk gøre kapitalen til hovedperson og menneskene til upersonlige funktioner af den. Men ud fra denne opfattelse er det også konsekvent, at skal kapitalens herredømme ikke vare evigt, må det sprænges indefra – af kapitalen selv. Marx' udviklingsprincip var stadig det hegeliske: negationens negation, hos ham blot i en mere brutal ud-

gave: med ondt skal ondt fordrives! Alle forsøg på at skrue udviklingen tilbage, alle fremtidsdrømme om at genoprette den gamle harmoni, fordømte Marx endnu kraftigere end han fordømte udviklingen.

Og jo mere Marx blev optaget af at analysere vejen, kapitalens udviklingsproces, i jo højere grad syntes han at tabe udgangspunktet og endemålet: friheden af syne. I „Kapitalen“ analyserede han overgangen til kapitalisme, ikke kapitalismens overgang til kommunisme. Overgangen til det „menneskelige samfund“ behandlede han udførligt i „Økonomi og filosofi“, hvor han behandlede den mest teoretisk, uden at ofre de praktiske – sociale og økonomiske – overgangsvanskeligheder større opmærksomhed. Derimod var han stadig opmærksom på de psykologiske problemer, som han siden næsten så bort fra. Ved overgangen fra én samfundstilstand til en anden, er menneskene stadig præget af den tilstand, der gik forud, og i kommunismens første fase, som Marx endnu sidestiller med de første teorier om kommunismen, fører ophævelsen af privatejendommen til den totale ophævelse af personligheden. Først i kommunismens tredje fase – og den svarer til Marx' egen kommunistiske teori – har menneskene gjort sig frie af den umenneskelige fortid, og produktionskræfterne er blevet deres egne kræfter. Men de sociale forhold i dette menneskelige samfund koncentrerer sig for Marx til det aller mest menneskelige forhold: kærlighedsforholdet mellem mand og kvinde. Først den, der ikke er adskilt fra medmennesket, er ikke mere fremmed for sig selv.

Endnu i 1875, i sin kritik af det nye tyske arbejderparti „Gothaprogram“, skelnede Marx mellem tilsvarende faser i udviklingen mod kommunisme, men overgangsvanskelighederne nævnte han nu kun ved deres politiske navn: proletarietets diktatur, og han advarede imod i utide at lade sig blænde af lyset fra en bedre fremtid. Selv gjorde han, hvad kapitalen krævede, – skrev et værk om den! Fordi det frie menneske ikke eksisterede endnu, talte Marx endnu ikke (eller ikke mere) om det frie menneske og kun i forbigående om den menneskelige frigørelse; gennemgående talte han om produktionskræfternes udvikling,

ganske vist stadig drevet frem af ideen om at de på et tidspunkt ville udvikle sig så vidt, at de ikke kunne komme til udfoldelse under kapitalismens produktionsbetingelser, men simpelthen ville kræve et universelt samarbejde. Og først på det tidspunkt ville menneskelige krav kunne træde i stedet for kapitalens.

#### IV. Marxismen. Modsigelsens princip

Blandt teserne om Feuerbach findes Marx' allermost og også her citerede sætning: „Filosofferne har kun *fortolket* verden forskelligt; hvad det kommer an på er at *forandre* den.“ Selv filosoferede han for så vidt i smug, som han ikke selv udgav sine filosofiske hovedværker. Derimod udgav han og Engels „Det kommunistiske partis manifest,“ 1848, hvori filosofien var blevet politisk program. Men også den politiske handling, muligheden for at forandre verden, er – ifølge filosofien – afhængig af de økonomiske kræfter, hvad Marx og Engels næsten havde glemt, da de i kampens hede bebudede, at en borgerlig revolution i Tyskland umiddelbart ville blive fulgt af en proletarisk, skønt den industrielle revolution ikke var gennemført i Tyskland endnu.

Ved at gøre den filosofiske udvikling afhængig af den sociale og i sidste instans økonomiske udvikling tager den marxistiske filosofi tilsyneladende den teoretiske grund bort under sig selv. Det siger sig selv, at hvis Marx – i den citerede sætning – opfatter „fortolkning“ og „forandring“ af verden som modsætninger der udelukker hinanden, modsiger han sig selv – og det siges ofte, at det gør han. Men det Marx'ske system ligger ikke under for ubevidste selvmodsigelser, men sætter tværtimod bevidst modsigelserne i system.

Modsatninger, der udelukker hinanden, er af rent teoretisk art; i praksis trives modsætningerne sammen og driver udviklingen videre, og det er sådanne praktiske modsætninger, som Marx – i lighed med Hegel – kalder „dialektiske“ modsigelser.

Begreberne nødvendighed og frihed udelukker således hinanden i teorien; i praksis gør de sig gældende som tendenser, der nok modarbejder, men ikke udelukker hinanden. Hverken den

materialistiske teori, der opfatter mennesket som et passivt produkt af omstændighederne, eller den idealistiske teori, der opfatter hele verden som det frie menneskes egen frembringelse, formår at erkende de virkelige konflikter – mellem frihed og nødvendighed. På samme vis er der kun i teorien en uovervindelig modsætning mellem teori og praksis, mellem „fortolkning“ og „forandring“, – i praksis består modsætningen mellem teori og praksis 1) passivt at afspejle forholdene og 2) aktivt at gennemskue dem, mellem acceptation og protest. Hegel havde i teorien ophævet modsætningen mellem teori og praksis, Marx ville ophæve den i praksis – og det er det afgørende nye i hans filosofi.

At tage forholdene for givet sømmer sig kun for mennesket under paradisiske forhold, hvor der er overensstemmelse mellem det indre og det ydre; at verden er gjort fremmed for mennesket vil netop sige, at det umiddelbare, det „konkret“ foreliggende ikke er den skinbarlige sandhed, men at det må opløses i sine „abstrakte“ bestanddele for at forstås. Det, der tages for givet, er ikke tingene som de er, men den rådende forestilling om dem – eller om at de er som de skal være.

Marxismen er bl. a. en teori om at udviklingen har karakter af kamp mellem dialektiske modsætninger, og at den indre splid i det bestående medfører dets undergang. De passive teorier, der fortolker det bestående som eviggyldigt, ser naturligvis bort fra disse modsætninger, men eftersom ingen teori kan være helt løsrevet fra det faktiske grundlag, vil modsætningerne skjule sig – eller netop røbe sig – som modsigelser i teorien. Marx' kritik af Feuerbach; af Adam Smith og David Ricardo bestod i en påvisning af sådanne modsigelser.

Når f. eks. Ricardo hævder, at arbejdet er kilden til al værdi, følger heraf, at en vares værdi måles efter det arbejde, der er nedlagt i den. Men arbejdet er selv en vare, eftersom arbejderen sælger sit arbejde til arbejdsgiveren. Dette fører til to absurditeter: 1) prisen for varen må være identisk med lønnen for arbejdet, der har skabt den – men det er den ikke, for så ville arbejdsgiveren ingen fortjeneste få; 2) arbejdets værdi må selv beregnes efter arbejdets værdi.

Ricardo havde ikke givet nogen tilfredsstillende løsning af disse problemer. Marx løste dem gennem et enkelt – her rigtignok meget forenklet – ræsonnement: når arbejdet skaber al værdi, skaber det også arbejdsgiverens profit, og for at tydeliggøre dens oprindelse i det værdiskabende arbejde betegnede Marx den som „merværdi“. Arbejderen får kun en del af sit arbejde betalt, og det, han sælger til arbejdsgiveren, er da ikke sit arbejde, men sin *arbejdskraft*, som arbejdsgiveren udnytter helt og fuldt, men ikke giver fuld betaling for: arbejdskraftens brugsværdi er ikke identisk med dens pris eller bytgeværdi, d.v. s. lønnen for arbejdet.

Arbejdets naturlige pris var for Ricardo identisk med „prisen på den føde, de fornødenheder og bekvemmeligheder, der er nødvendige for arbejderens og hans families underhold“. Men *denne* pris er ikke en „naturlig“ pris for det arbejde arbejderen yder arbejdsgiveren, men snarere for arbejderen, for opretholdelsen af hans arbejdskraft. Mens arbejdslønnen i teorien – Ricardos teori – bestemmes ud fra arbejderens behov, bestemmes den i virkeligheden, d. v. s. under de kapitalistiske produktionsbetingelser, ud fra markedets behov: det er konkurrencen mellem arbejdsgiverne og mellem arbejderne, der holder arbejdslønnen nede på et minimum. Og hvad der var en modsigelse i Ricardos teori, var for Marx en modsigelse i den kapitalistiske virkelighed: han mente lige så lidt som Ricardo at arbejdslønnen kunne hæves væsentligt uden at systemet ville bryde sammen. Men mens Ricardos teori var en teori om at det ikke kunne være anderledes, blev Marx' teori en teori om at sådan kunne det ikke blive ved at gå; en første udformning af hans økonomiske teori om „modsigelserne i det bestående“ er foredraget om „Lønarbejde og kapital“ fra 1847.

En teori, der kun afspejler forholdene, kan ikke være en teori om udviklingen – hvad Marx' teori netop er. Og dog løsriver den sig ikke utopisk fra sit grundlag, men forlænger de udviklingstendenser, den mener at konstatere, ud i fremtiden. Selve disse tendenser, der ikke er umiddelbart synlige, er netop „abstraktioner“, og når de Marx'ske forudsigelser ikke overalt er blevet bekræftet af de senere kendsgerninger, beviser det kun, at han hen-

synsløst – og i øvrigt bevidst – abstraherede fra visse modvirkende tendenser; især så han bort fra – eller indså ikke – i hvor høj grad de mennesker, som han tillagde evne til engang at bringe hele udviklingen under bevidst planmæssig kontrol, formåede allerede at bringe den kapitalistiske økonomi under kontrol. Mod den, der argumenterede for, at udviklingen henimod socialisme foregår med nødvendighed, kan man imidlertid ikke med logikken på sin side indvende, at kapitalismen stadig er livskraftig i de fremskredne lande *fordi* den er blevet socialistisk modificeret. At kapitalismen stadig trives, er tværtimod det bedste argument for at marxismen ikke er blevet forældet: det økonomiske grundlag er ikke blevet udskiftet med et andet.

Men er det vanskeligt at udhule Marx' filosofi indefra, er det naturligvis muligt at sætte spørgsmålstegn ved dens forudsætninger, ved det, som Marx selv tog for givet eller „overtog“ fra sine forgængere, således Ricardos arbejds-værdi-teori, Feuerbachs religionsopfattelse og Hegels teori om udviklingen som en kamp mellem modsætninger, der ender med deres ophævelse. Det sidste punkt er det springende punkt.

Man kan undre sig over, at Hegel og Marx, der fandt den samme lovmæssighed i historien, dels kunne forstå den som et stadigt fremskridt i frihedsbevidsthed, dels som en større og større ufrihed for flere og flere. Men står det fast, at den fremadstræbende teori ikke er en passiv afspejling af forholdene, men en aktiv protest imod dem, er der ingen grund til at undre sig over det. Det er ufriheden selv, der skaber en stærkere og stærkere frihedsbevidsthed, og heri er det muligt at se en psykologisk forklaring på, at friheden opstår med nødvendighed eller ligefrem af nød. Den teoretiske protest bliver virkelig, bliver revolution, når menneskene – af omstændighederne – tvinges til at gøre sig fri af omstændighederne for at blive sig selv.

Men opstår friheden, ligesom ufriheden, med nødvendighed, bliver den dog ikke ved at bestå af sig selv; den beror på mennesket selv, på at det har et selv. Universelt udviklede produktionskræfter kræver ikke mindre arbejdsdeling end knap så udviklede, og skal arbejdsdelingen, der oprindelig indtrådte ufrivilligt og naturgivet, afløses af en frivillig og menneskelig, så forudsæt-

ter det netop, at frihed ikke blot er noget, der gives i det ydre, men at friheden – når den er givet – ikke tages for givet, som en ret, men stadig må skabes i det indre, som en indre fylde. Først når mennesket får frihed nok, er der (økonomisk-socialt) grundlag for at erfare, om mennesket er frit af væsen, om mennesket kun bliver slet af slette forhold, eller om det krigeriske og syndige væsen, som historien kender, ikke er det fremmedgjorte menneske, men mennesket selv. I sidste instans er marxismen også en psykologisk teori – som aldrig blev udformet; arbejdsdelingen krævede af Marx at kun den økonomiske side af teorien blev udformet, fordi de økonomiske problemer var de mest påtrængende. Nu falder det naturligt at lægge lige så stor vægt på de psykologiske, eftersom den menneskelige frigørelse er blevet problem i de samfund, hvor menneskene har fået flere friheder og mere fritid. Den Marx'ske filosofi, hvis udgangspunkt var friheden, står og falder med det frie menneske. Falder mennesket, når det ikke behøver at falde, falder marxismen også – som andet og mere end en historisk betinget økonomisk teori.

Det udviklingsprincip, som Marx overtog fra Hegel, „negationens negation“, var det abstrakte udtryk for syndefaldets ophævelse. Marx' fremmedgørelse er det sækulariserede, det uskyldige syndefald. Men det ejendommelige er, at det gamle skema: uskyldighed, synd, genopstandelse, i social-historisk skikkelse: fællesskab, arbejdsdeling, samarbejde, stadig ligger til grund for den filosofi, der grundigst ville frigøre menneskene fra den religiøse verdensfortolkning og dermed fra „synden“. Når den højst rationelle teori, trods sin vanskelige abstrakte karakter, fik så stor praktisk virkning, skyldes det måske i sidste instans dens forankring i denne mytiske irrationalitet. Heri ligger en modsigelse, som marxismen ikke har ophævet.

Villy Sørensen.

Bruno Bauer: Die Judenfrage. 1843<sup>1</sup>

De tyske jøder kræver frihed.<sup>2</sup> Hvad for en frihed kræver de? Den statsretlige, den politiske frihed.

Bruno Bauer svarer dem: I Tyskland kender ingen til politisk frihed. Vi er selv ufri. Hvorledes skal vi kunne frigøre jer? I jøder er egoister, når I gør krav på en særlig jødisk frihed. Som tyskere burde I arbejde på Tysklands politiske frigørelse, som mennesker på at frigøre mennesket, og ikke opfatte de byrder og ydmygelser, som tynger jer selv, som undtagelser fra regelen, men tværtimod som en bekræftelse af den.

Men jøderne kræver måske ligestilling med de kristne under-sætter? Så må de også anerkende, at den kristne stat har sin rettiggelse, så må de også anerkende den almindelige undertrykkelses regimente. Hvorfor mishager deres specielle åg dem, når det almindelige åg behager dem? Hvorfor skal tyskeren interessere sig for jødens frigørelse, når jøden ikke interesserer sig for tyskerens frigørelse?

Den kristne stat kender kun privilegier.<sup>3</sup> Jøden nyder her det privilegium at være jøde. I sin egenskab af jøde har han rettigheder, som de kristne ikke har. Hvorfor gør han krav på rettigheder, som han ikke har, og som de kristne nyder?

Når jøden vil have frihed i den kristne stat, så fordrer han, at den kristne stat skal give afkald på sin religiøse fordom. Giver jøden måske afkald på sin religiøse fordom? Har han da nogen ret til at stille krav til andre om, at de skal afskedige religionen?

Den kristne stat kan ifølge sit væsen ikke skænke jøden friheden; men, tilføjer Bauer, jøden kan ifølge sit væsen ikke gøres fri. Sålænge staten er kristen og jøden jøde, er begge lige så lidt i stand til at skænke som til at modtage friheden.

Den kristne stat kan kun forholde sig til jøden som kristen stat,

d. v. s. som privilegiernes stat, idet den nok tillader jøden at afsondre sig fra de øvrige undersætter, men samtidig lader ham mærke pressionen fra de sfærer, han har afsondret sig fra, og det så meget mere eftertrykkeligt som jøden er i *religiøs* modsætning til den herskende religion. Men også jøden kan kun forholde sig jødisk til staten, d. v. s. til staten som noget der er ham fremmed, idet han sætter sin faktiske nationalitet op mod sin ki-mæriske nationalitet, idet han sætter den faktiske lov op mod sin illusoriske lov, idet han anser sig for berettiget til at stille sig uden for menneskeheden, idet han principielt ikke tager del i det historiske forløb, idet han lever i forventningen om en fremtid, som ikke har det ringeste til fælles med menneskets almene fremtid, idet han anser sig selv for en del af det jødiske folk og det jødiske folk for det udvalgte folk.

Hvor finder I jøder da hjemmelen for jeres krav om frihed? I jeres religion? Den er statsreligionens dødsfjende. I det faktum at I er statsborgere? Statsborgere eksisterer ikke i Tyskland. I det faktum at I er mennesker? I er ikke mennesker, ligeså lidt som dem I appellerer til.

Bauer stiller spørgsmålet om jødernes frigørelse på en ny måde, efter at han har rettet sin kritik mod den måde, hvorpå man hidtil har stillet og ment at løse dette spørgsmål. Hvordan *forholder det sig*, spørger han, med jøden, der skal modtage, og den kristne stat, som skal skænke friheden? Han svarer med en kritik af den jødiske religion, han analyserer den *religiøse* modsætning mellem jødedom og kristendom og informerer om den kristne stats væsen, alt dette dristigt, skarpt, åndfuldt og grundigt i en ligeså præcis som kernefuld og energisk stil.

Hvorledes løser da Bauer jødespørgsmålet? At formulere et spørgsmål er at løse det. Kritikken af jødespørgsmålet er et svar på jødespørgsmålet. Det kan resumeres således:

Vi må frigøre os selv førend vi kan frigøre andre.

Den sejeste modsætning mellem jøde og kristen er den *religiøse*. Hvorledes fjerner man en modsætning? Ved at gøre den umulig. Hvorledes gør man en *religiøs* modsætning umulig? Ved at *ophæve religionen*. Såsnart jøde og kristen erkender, at deres respektive religioner blot repræsenterer *forskellige sta-*

*dier i menneskeåndens historiske udvikling*, forskellige slange-skind, som *historien* har krænget af sig, og at mennesket er den slange, der har skiftet ham deri, så står de ikke længere i et religiøst, men blot i et kritisk, *videnskabeligt*, i et menneskeligt forhold til hinanden. Da er *videnskaben* det, som forener dem. Men videnskabelige modsætninger løses ad videnskabelig vej.

Navnlig den *tyske* jøde stilles over for mangelen på politisk frihed overhovedet og over for statens udtalte kristelighed. Efter Bauers mening har jødespørgsmålet dog en almen betydning uafhængig af de specifikt tyske tilstande. Det er identisk med spørgsmålet om religionens forhold til staten, om *konflikten mellem de religiøse fordomme og de politiske frihedsbestræbelser*. Frigørelsen fra religionen stilles som betingelse såvel til jøden, der vil have sin politiske frihed, som til staten, der skal frigøres og selv frigøres.

„Udmærket,“ siger man, og jøden siger det selv, „jøden skal heller ikke frigøres i sin egenskab af jøde, ikke fordi han er jøde, ikke fordi han repræsenterer et så fortræffeligt almenmenneskeligt sædelighedsprincip, *jøden* må tværtimod selv træde tilbage for statsborgeren og blive *statsborger*, til trods for at han er og må vedblive at være jøde; d. v. s. han er og bliver *jøde*, til trods for at han er *statsborger* og lever i almenmenneskelige relationer; hans jødiske og egenartede væsen besejrer i sidste instans altid hans menneskelige og politiske forpligtelser.“ *Fordommen* vedbliver at gøre sig gældende selv om den distanceres af *almene* grundsætninger. Men er fordommen til stede, så er det den, der distancerer alt andet“. „Kun sofistisk og efter det ydre at dømme ville jøden i statslivet kunne forblive jøde; det ydre skin ville altså, ifald jøden ønskede at forblive jøde, være det væsentlige og afgørende, d. v. s. hans *liv i staten* ville kun være noget tilsyneladende eller en rent midlertidig afvigelse fra regelen og hans eget væsen.“ (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. 21 Bogen, pg. 57).

Lad os på den anden side høre, hvorledes Bauer formulerer statens opgave:

21 Bogen: en samling artikler af radikale tyske skribenter, udgivet i Svejts af digteren G. F. Herwegh, 1843.

„Frankrig har nylig,“ hedder det, „(forhandlinger i Deputeretkammeret d. 26. december 1840) hvad jødespørgsmålet angår, og hvad angår alle andre *politiske* spørgsmål siden julirevolutionen, givet os indtryk af et liv, som på den ene side er frit, men som i sin lovgivning tilbagekaldt denne frihed og altså gør den til en illusion, og som på den anden side i praksis modbeviser sin fri lovgivning.“ (Judenfrage, pg. 64).

„Den almindelige frihed er endnu ikke lovfæstet i Frankrig og *jødespørgsmålet heller ikke løst endnu*, fordi den ved lov indførte frihed – at alle borgere er lige – begrænses i det praktiske liv, som stadig beherskes og splittes af de religiøse privilegier, og fordi denne ufrihedstilstand atter virker tilbage på lovgivningen og tvinger denne til at godkende, at de i sig selv fri borgere opdeles i undertrykte og undertrykkere.“ (pg. 65).

Hvornår ville det franske jødespørgsmål da være løst?

„Hvad jøden angår, så måtte han egentlig ophøre med at være jøde i det øjeblik, da han ikke længere lader sig forhindre af sin egen lov i at opfylde sine forpligtelser over for stat og medborgere, og altså f. eks. på sabbat'en går i Deputeretkammeret og tager del i de offentlige forhandlinger. Ethvert *religiøst privilegium* overhovedet, altså også en foretrukket tros monopolstilling, måtte ophæves, og hvis enkelte eller flere eller måske *endda det overvejende flertal stadig mente at måtte opfylde religiøse pligter*, så måtte denne opfyldelse overlades til dem selv som *et rent privat anliggende*.“ (pg. 65). „Der findes ikke længere nogen religion, hvis der ikke længere findes nogen privilegeret religion. Fratag religionen dens eksklusivitet, og den ophører med at eksistere.“ (pg. 66). „Med samme ret som hr. Martin du Nord i forslaget om at undlade at give en helligdagslov så et ønske om at erklære kristendommen sat ud af kraft, med samme ret (og denne ret er fuldkommen velbegrunder) ville en erklæring om, at sabbatloven ikke længere forpligter jøderne, være ensbetydende med at proklamere, at jødedommen var opløst“ (pag. 71).

Bauer kræver altså på den ene side, at jøden skal opgive jødedommen, eller simpelthen at mennesket skal opgive religionen for at blive en *fri statsborger*. På den anden side anser han *Martin du Nord* (1790–1847): fransk justitsminister 1840.

konsekvent den *politiske* ophævelse af religionen for selve religionens ophævelse. Den stat, som har religionen til forudsætning, er endnu ikke nogen sand, virkelig stat. „Ganske vist giver den religiøse forestillingsverden staten visse garantier. Men hvilken stat? *Hvilken art stat?*“ (pg. 97).

Her træder den ensidige opfattelse af jødespørgsmålet tydeligt frem.

Det er på ingen måde tilstrækkeligt at spørge: Hvem skal frigøres? Hvem skal frigøres? Kritikken måtte gøre noget helt tredje. Den måtte spørge: *Hvad er det for en „frigørelse“ det drejer sig om?* Hvilke betingelser er begrundet i den fordrerede frigørelses væsen? Først kritikken af selve den *politiske frigørelse* kan være den definitive kritik af jødespørgsmålet og dets endelige opløsning i „*tidens almene problem*“.

Eftersom Bauer ikke løfter spørgsmålet op på dette plan, kommer han ud i modsigelser. Han opstiller betingelser, som ikke er begrundet i selve den *politiske frigørelses væsen*. Han opkaster spørgsmål, som hans opgave ikke stiller, og han løser opgaver, som lader hans spørgsmål stå ubesvaret. Når Bauer om modstanderne af jødens frigørelse siger: „Deres fejltagelse var blot, at de forudsatte, at den kristne stat var den eneste sande, og at de ikke underkastede den den samme kritik, hvormed de betragtede jødedommen“, (pg. 3), så finder vi, at Bauers fejltagelse består i, at han *kun* retter sin kritik mod „den kristne stat“, men ikke mod „staten som sådan“, i at han ikke analyserer *den politiske frigørelses forhold til den menneskelige frigørelse* og derfor opstiller betingelser, som kun kan forklares ud fra en ukritisk sammenblanding af politisk og almenmenneskelig frigørelse. Når Bauer spørger jøderne: Tillader jeres standpunkt jer overhovedet at stille krav om *politisk frihed?* så spørger vi omvendt: Har den, der ønsker *politisk frigørelse* ret til at forlange, at jøden skal ophæve jødedommen, eller at mennesket overhovedet skal ophæve religionen?

Jødespørgsmålet stilles forskelligt alt efter hvilken stat jøden befinder sig i. I Tyskland, hvor der ikke findes nogen politisk stat, hvor staten altså ikke eksisterer som stat, er jødespørgsmålet et rent *teologisk* spørgsmål. Jøden er i *religiøs* modsætning til den stat, der hylder kristendommen som sit grundlag. Denne

stat er teolog *ex professo*. Kritikken bliver her teologisk kritik, og det på to fronter – kritik af den kristne og den jødiske teologi. Men på denne måde kommer vi ikke ud over teologien, hvor *kritiske* teologer vi end måtte være.

I Frankrig, i den konstitutionelle stat, sætter jødespørgsmålet spørgsmålstegn ved konstitutionalismen, ved *halvheden i de politiske friheder*. Da man her har bibeholdt *skinnet* af en statsreligion, omend i en intetsigende og selvmodsigende form – d. v. s. i form af en *flertalsreligion* – så tager jødens forhold til staten sig stadig ud som en religiøs, teologisk modsætning.<sup>5</sup>

Først i de nordamerikanske fristater – ihvertfald i en del af dem – mister jødespørgsmålet sin teologiske betydning og bliver et egentligt *verdsligt* problem. Kun hvor den politiske stat til fulde er en realitet, kan jødens – eller simpelthen det religiøse menneskes – forhold til den politiske stat, og det vil atter sige religionens forhold til staten, træde klart frem i sin ejendommelighed og renhed. Kritikken af dette forhold ophører med at være teologisk kritik, så snart staten ophører med at forholde sig *teologisk* til religionen, så snart den forholder sig som stat – d. v. s. *politisk* – til religionen. Kritikken bliver da *kritik af den politiske stat*. På dette punkt, hvor spørgsmålet ophører med at være *teologisk*, ophører Bauers kritik med at være kritisk. „Der findes i De Forenede Stater hverken nogen statsreligion, eller nogen erklæret flertalsreligion, eller forrang for en kultus fremfor nogen anden. Staten står fremmed over for enhver kultus.“ (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc.*, par G. de Beaumont. Paris 1835, pg. 214). Ja, der findes nogle nordamerikanske stater, hvor „forfatningen ikke stiller religiøs tro og udøvelse af en kultus som betingelse for de politiske privilegier.“ (loc. cit. pg. 225). Ikke desto mindre – „man tror ikke i De Forenede Stater, at et irreligiøst menneske kan være et hæderligt menneske.“ (loc. cit. pg.

*ex professo*: i embeds medfør; G. A. Beaumont de Bonnière (1802-66): fransk politiker og forf. af værker om slaveriet og straffeanstalterne i USA. Alexis de Tocqueville (1805-59): fransk historiker og politiker, forf. af „Demokratiet i Amerika“; Th. Hamilton (1789-1842): engelsk officer, forf. af „Die Menschen und Sitten in den Vereinigten Staaten“, som Marx citerer s. 33.

224). Og ikke desto mindre er Nordamerika, som Beaumont, Tocqueville og englænderen Hamilton énstemmigt bedyrer, mere end noget andet, religiøsitetens land. De nordamerikanske stater tjener os imidlertid kun som eksempel. Spørgsmålet er: Hvorledes forholder den *realiserede* politiske frihed sig til religionen? Opdager vi, at der selv i det land, hvor den politiske frihed er realiseret, ikke blot *eksisterer* en religion, men en *vital* og *livskraftig* religion, så er der ført bevis for, at religionens tilstedeværelse ikke er i modstrid med den realiserede politiske stat. Men da religionen kun kan være til stede som en mangel,<sup>6</sup> må årsagen til denne mangel i sidste instans søges i selve statens *væsen*. For os er religionen ikke længere *årsag* til, men blot *udtryk* for samfundets fordomme. Vi fortolker derfor de fri statsborgeres religiøse fordomme ud fra deres verdslige fordomme. Vi hævder ikke, at de må sprænge deres religiøse snæversyn for at kunne ophæve de verdslige skranker. Vi hævder, at de sprænger deres religiøse snæversyn i det øjeblik, de ophæver de verdslige skranker. Vi skaber ikke verdslige spørgsmål om til teologiske. Vi skaber teologiske spørgsmål om til verdslige. Efter at historien længe nok er blevet opløst i overtro, opløser vi overtroen i historie. Spørgsmålet om *den politiske frigørelses forhold til religionen* bliver for os spørgsmålet om *den politiske frigørelses forhold til menneskets frigørelse*. Vi kritiserer den politiske stats religiøse svaghed, idet vi retter kritikken mod den politiske stats verdslige opbygning og *ser bort fra* de religiøse svagheder. Statens uforenelighed med en *bestemt religion*, f. eks. *jødedommen*, bringer vi på menneskelig formel som statens uforenelighed med *bestemte verdslige* elementer, statens uforenelighed med *selve religionen*, som statens uforenelighed med sine egne *forudsætninger* overhovedet.

At jøden, den kristne, eller selve det *religiøse* menneske, gør sig *politisk* fri, er ensbetydende med, at *staten frigør sig* fra jødedommen, kristendommen – fra selve *religionen*. Som *stat* frigør staten sig fra religionen ved at frigøre sig fra *statsreligionen*, ved som stat ikke at bekende sig til nogen religion, men ved tværtimod at bekende sig til sig selv som stat. Den *politiiske* frigørelse fra religionen betyder ikke et radikalt og konsekvent brud med



religionen, fordi den politiske frigørelse ikke implicerer en radikal og konsekvent *menneskelig* frigørelse.

Den politiske frigørelses begrænsning viser sig umiddelbart i, at *staten* kan befri sig for en skranke, uden at mennesket *virkelig* bliver fri for den, i at *staten* kan være en *fristat*, uden at mennesket er *et frit menneske*. Bauer selv indrømmer dette stiltiende, når han opstiller følgende betingelse for den politiske frigørelse: „Ethvert religiøst privilegium overhovedet, altså også en foretrukken tros monopolstilling, måtte ophæves, og hvis enkelte eller flere eller måske endda *det overvejende flertal stadig mente at måtte opfylde religiøse pligter*, så måtte denne opfyldelse overlades til dem selv som et *rent privat anliggende*.“ *Staten* kan altså have gjort sig fri af religionen, selv hvor *det overvejende flertal* endnu er religiøst. Og det overvejende flertal ophører ikke med at være religiøst, fordi det kun *rent privat* er religiøst.

Men hvorledes *staten*, navnlig *fristaten*, forholder sig til religionen, er dog blot udtryk for hvorledes de *mennesker*, som udgør *staten*, forholder sig til religionen. Heraf følger, at mennesket *med staten som medium* – altså *politisk* – sætter sig ud over en begrænsning ved, i splid med sig selv og på en *abstrakt, begrænset* og partiel måde, at hæve sig op over den. Yderligere følger heraf, at mennesket kun kan *frigøre sig politisk* ad en *omvej*, i kraft af et *medium*, omend et *nødvendigt medium*. Endelig følger heraf, at mennesket, selv i det øjeblik, hvor det med *staten* som formidler proklamerer sig som ateist, d. v. s. proklamerer *statens* ateisme, bliver stikkende i det *religiøse*, netop fordi det kun kan anerkende sig selv ad en *omvej*, gennem et *medium*. Religionen selv går netop en sådan *omvej* i sin anerkendelse af mennesket. Den behøver en *formidler*. *Staten* er formidler mellem mennesket og menneskets frihed. Ligesom Kristus er den formidler, som mennesket udstyrer med sin egen guddommelighed og *binding til det religiøse*, således er *staten* den formidler, som det projicerer hele sin egen religiøse frigiorthed, *sin egen menneskelighed* ind i.

Men idet mennesket *politisk* gør sig til herre over religionen, rummer dets revolte alle den politiske revoltes positive og negative sider. Eksempelvis ophæver *staten* som sådan *privatejendommen*,

*men*, mennesket erklærer ad *politisk* vej *privatejendommen* for *ophævet* i samme øjeblik den sløjfes som *valgrets- og valgbarheds*census, således som det er sket i mange nordamerikanske stater. Politisk set fortolker *Hamilton* denne kendsgerning fuldkommen korrekt, når han siger: „Den store hob har sejret over *kapitalen*.“ Er *privatejendommen* måske ikke ideelt set ophævet, når den besiddelsesløse er blevet lovgiver for den besiddende? Den sidste form for *politisk* anerkendelse af *privatejendommen* er dens anerkendelse som *census*.

Dog, ved den politiske ophævelse af *privatejendommen* er *privatejendommen* ikke blot ikke ophævet, den er tværtimod forudsat. *Staten* ophæver på sin vis enhver diskriminering begrundet i *fødelse, stand, dannelse og beskæftigelse* ved at erklære disse forskelle for *politisk set irrelevante*, ved uden hensyn til disse forskelle at kære hvert medlem af folket til *ligeberettiget* part-haver i folkesuveræniteten, ved at behandle alle faktorer i folkets virkelige liv ud fra *statens* synspunkt. Ikke desto mindre lader *staten* *privatejendommen*, *dannelsen* og *beskæftigelsen* *virke som sådanne* og gøre deres *særlige* væsen gældende. Langt fra at ophæve disse *faktiske* forskelle, eksisterer den politiske stat tværtimod kun under forudsætning af, at de er til stede, føler sig som *politisk stat* og gør kun krav på *almengyldighed* i modsætning til disse sine elementer. *Hegel* bestemmer derfor den *politiske stats* forhold til religionen ganske korrekt, når han siger: „Den stat, hvori *ånden bliver sig sin egen sædelige virkelighed bevidst*, kan kun realiseres, hvis den *adskiller sig* fra autoritetens og troens statsform; men denne adskillelse træder kun frem for så vidt den kirkelige side i sig selv *opløses*. Kun således, *hævet over de særlige* kirker har *staten* nået tankens *almengyldighed* og sin principielle form, og kan realisere den.“ (*Hegels Retsfilosofi*, 1. udgave, pg. 346).<sup>7</sup> Sådan forholder det sig! Kun på denne måde, *hævet over de særlige* forudsætninger, konstituerer *staten* sig som noget *almengyldigt*.

Den realiserede politiske stat er ifølge sit væsen identisk med menneskets *rent artsbestemte liv* i modsætning til dets materielle *census*: folketælling; valgretscensus: betingelserne for valgret (f. eks. ejendommens størrelse).

levned.<sup>8</sup> Alle forudsætninger for dette egoistiske levned bliver ved med at gøre sig gældende *uden for* statens stære, i det *borgerlige samfund*, men som egenskaber ved dette. Hvor den politiske stat har nået sin sande udformning, lever mennesket ikke blot i tankerne, i bevidstheden, men også i *virkeligheden*, i *selve livet*, et dobbeltliv, et himmelsk og et jordisk – dels i *det politiske samfund*, hvori det anser sig for *samfundsvæsen*, dels i *det borgerlige samfund*, hvori det virker som *privatmenneske*, betragter andre mennesker som middel, nedværdiger sig selv til et blot og bart middel og bliver katebald for fremmede magter. Den politiske stat forholder sig ligeså spiritualistisk til det borgerlige samfund som himlen til jorden. Modsætningen er den samme, og staten overvinder den på samme måde som religionen overvinder den profane verdens snæverhed, nemlig ved ligesom religionen atter at måtte anerkende, restituere og lade sig beherske af den. I sin *nærmeste virkelighed*, i det borgerlige samfund, er mennesket et profant væsen. Her, hvor det over for sig selv og sine omgivelser tager sig ud som et virkeligt individ, er det en *uægte fremtoning*. I staten derimod, hvor mennesket regnes for samfundsvæsen, er det et imaginært led i en indbildt suverænitæt, berøvet sit virkelige individuelle liv og udstyret med en uvirkelig almengyldighed.

Konflikten, som mennesket, der bekender sig til en *særlig religion*, befinder sig i, nemlig med sit eget statsborgerskab og med andre mennesker som dele af fællesskabet, reduceres til den *verdslige splittelse* mellem den *politiske stat* og *det borgerlige samfund*. For mennesket som *samfundsbürger* er „livet i staten kun noget tilsyneladende eller en rent midlertidig afvigelse fra regelen og dets eget væsen.“ Ganske vist parteciperer *samfundsbürgeren* ligesåvel som jøden kun sofistisk i statslivet, ligesom *statsbürgeren* kun sofistisk bliver ved med at være jøde eller *samfundsbürger*; men denne sofistisk er ikke af personlig art. Den er selve *den politiske stats sofistisk*. Forskellen mellem det religiøse menneske og statsbürgeren er identisk med forskellen mellem købmand og statsbürger, mellem lønmodtager og statsbürger, mellem jordbesidder og statsbürger, mellem *det levende individ* og *statsbürgeren*. Det religiøse menneskes modsætnings-

forhold til det politiske menneske er identisk med *samfundsbürgerens* modsætningsforhold til *statsbürgeren*, med bürgerens modsætningsforhold til sin *politiske løvemanke*.

Denne verdslige antinomi, som jødespørgsmålet i sidste instans munder ud i, nemlig den politiske stats forhold til sine egne forudsætninger, hvad enten de er af materiel art – som privatejendommen etc. – eller af åndelig art – såsom dannelse og religion – modsætningen mellem *almene* og *private interesser*, spaltningen mellem den *politiske stat* og *det borgerlige samfund* – disse verdslige modsætninger lader Bauer stå ved magt, mens han polemiserer mod deres *religiøse* udtryk. „Netop behovet, som er *det borgerlige samfund*’s fundament, det som sikrer dets beståen og *afgiver garanti for dets nødvendighed*, udsætter det for stadig farer, nærer en slange ved dets barm og skaber hin stadig skiftende variation af fattigdom og rigdom, nød og trivsel, eller simpelthen – forandring.“ (pg. 8).

Jævnfør hele afsnittet „det borgerlige samfund“ (pg. 8–9), som er bygget over hovedtankerne i den hegelske retsfilosofi. Det borgerlige samfund’s modsætning til den politiske stat anerkendes som en nødvendighed, fordi den politiske stat anerkendes som en nødvendighed.

Den *politiske frigørelse* betyder visselig et stort fremskridt, den er ganske vist ikke selve den definitive menneskelige frigørelse, men den er *det inden for* den hidtidige verdensorden. Det siger sig selv: Vi taler her om virkeligt, praktisk frigørelse.

*Politisk frigør* mennesket sig fra religionen ved at forvise den fra den offentlige ret til privatretten. Hvor mennesket – omend på en begrænset måde, i særlige former og i en særlig sfære – forholder sig som repræsentant for arten i fællesskab med andre mennesker, ophører religionen med at være det højeste åndelige i *staten* og bliver i stedet til *det borgerlige samfund*’s ånd, det åndelige udtryk for egoismen, for *alles kamp mod alle*. Den er ikke mere *fællesskabets* væsen, men *forskellighedens* væsen. Den er blevet et udtryk for menneskets *adskillelse* fra *det fællesmenneskelige*, fra sig selv og medmennesket – hvad den *oprindeligt* var. Den er reduceret til en abstrakt bekendelse af specielle *vild-antinomi*: modsigelse.

farelser, *private diller* og luner. Den uendelige opspaltning af religionen i Nordamerika f. eks. giver den allerede i det ydre præg af at være et rent privat anliggende. Den er degraderet til en privatinteresse blandt så mange andre, den er bandlyst fra det fællesmenneskelige som sådant. Men man skal ikke gøre sig illusioner med hensyn til den politiske frigørelses rækkevidde. Menneskets spaltning i en *offentlig* og *privat* person, religionens *uddrivelse* fra staten til det borgerlige samfund, er ikke et led i, men selve *fuldbyrdelsen* af den politiske frigørelse, som altså ligeså lidt ophæver som stræber efter at ophæve menneskets *virkelige* religiøsitet.

At mennesket *spaltes* i jøden og statsborgeren, i protestanten og statsborgeren, i det religiøse menneske og statsborgeren, betyder ikke, at der begås bedrageri *mod* statsborgerskabet og at man omgår den politiske frigørelse, men *det er selve den politiske frigørelse*, det er den måde, hvorpå man *politisk* gør sig fri af religionen. Dog, i en tid hvor den politiske stat som sådan brutalt opstår af det borgerlige samfund, hvor mennesket søger sin frihed gennem den politiske frigørelse, må og skal staten skride til *ophævelse*, til *ødelæggelse* af religionen, men kun i den forstand, hvori den skrider til ophævelse af privatejendommen, til konfiskation og til progressive skatter, og hvori den skrider til ophævelse af livet, til *guillotinen*. I sine store øjeblikke søger det politiske liv at undertrykke sine egne forudsætninger – det borgerlige samfund og dets bestanddele – og at konstituere sig selv som bærer af menneskets egentlige, modsigelsesfri artsbestemte liv. Men dette kan det, i *voldsom* modstrid med sine egne livsbetingelser, kun gøre ved at erklære revolutionen for *permanent*, og ligeså sikkert som krig ender med fred, ender det politiske drama med genoprettelsen af religionen, af privatejendommen, af alle det borgerlige samfunds bestanddele.

Nej, det er ikke den såkaldte *kristne* stat, den der hylder kristendommen som sit grundlag og som statsreligion, og som derfor stiller sig afvisende over for andre religioner, der er den fuldendt kristne stat, men det er tværtimod den *ateistiske* stat, den *demokratiske* stat, den stat som reducerer religionen til en af det borgerlige samfunds bestanddele. Den stat, som stadig

er teolog, som stadig officielt aflægger den kristne trosbekendelse, som endnu ikke vover at proklamere sig *som stat*, er det endnu ikke lykkedes i *verdslig*, *menneskelig* form, i sin egen statslige *virkelighed*, at udtrykke det *menneskelige* grundlag, som kristendommen er et overspændt udtryk for. Den såkaldte kristne stat er simpelthen *ikke nogen stat*, fordi det ikke er kristendommen som religion, men kun den kristne religions *menneskelige baggrund*, der kan manifestere sig i virkelig menneskelige frembringelser.

Den såkaldte kristne stat er den kristne fornægtelse af staten, men på ingen måde den statslige virkeliggørelse af kristendommen. Den stat, som stadig bekender sig religiøst til kristendommen, bekender sig endnu ikke som stat, thi den forholder sig stadig religiøst til religionen, den er med andre ord ikke den *egentlige virkeliggørelse* af religionens menneskelige grundlag, fordi den endnu bliver stående ved det *uirkelige* og *imaginnære* udtryk for denne menneskelige kerne. Den såkaldte kristne stat er den *usuldkomne* stat, og den kristne religion tjener den som *supplement* til og *helliggørelse* af dens ufuldkommenhed. Religionen bliver derfor et nødvendigt *middel* for den, og den selv bliver *hykleriets* stat.

Det gør en stor forskel, om den *realiserede* stat på grund af den mangel, som er begrundet i statens almene *væsen*, regner religionen med til sine *forudsætninger*, eller om den *ikke-realiserede* stat på grund af den mangel, som er begrundet i selve dens *særegne eksistens* som mangelfuld stat, udnævner religionen til sit *grundlag*. I sidste tilfælde bliver religionen til *usuldkommen politik*. I første tilfælde viser selv den realiserede *politiks* ufuldkommenhed sig i religionen. Den såkaldte kristne stat har brug for den kristne religion for at fuldstændiggøre sig som *stat*. Den demokratiske stat, den virkelige stat, har ikke brug for religionen til sin politiske fuldstændiggørelse. Den kan tværtimod abstrahere fra religionen, fordi den selv er den verdslige virkeliggørelse af religionens menneskelige grundlag. Den såkaldte kristne stat forholder sig derimod politisk til religionen og religiøst til politikken. Når den *gør* statsformerne illusoriske, *gør* den i ligeså høj grad religionen illusorisk.

Lad os, for at præcisere denne modsætning, se, hvorledes Bauer tænker sig den kristne stats konstruktion, en konstruktion, som er fremgået af betragtningen af den kristent-germanske stat.

„Man har nylig,“ siger Bauer, „for at bevise, at en kristen stat er en *umulighed* eller *slet ikke eksisterer*, hyppigt henvist til de bud i Evangelierne, som den nuværende *stat ikke blot ikke efterkommer*, men *overhovedet ikke kan efterkomme uden at gå sin egen opløsning i møde*.“ „Men så let er spørgsmålet ikke bragt ud af verden. Hvad fordrer da hine evangeliske skriftsteder? Overnaturlig selvpofrelse, underkastelse under åbenbaringens autoritet, bortvendelse fra staten, ophævelse af de verdslige livsvilkår. Men det er jo netop hvad den kristne stat fordrer og yder. Den har tilegnet sig *Evangeliets ånd*, og hvis den ikke reproducerer den med de selvsamme bogstaver, hvormed den kommer til udtryk i Evangeliet, så skyldes det blot, at den udtrykker den i statslige former, d. v. s. former, som ganske vist er taget fra statsvæsenet og denne verden, men som i kraft af den religiøse renaissance, de oplever, bliver til noget underordnet. Den kristne stat betyder en i statslige former fuldbyrdet bortvendelse fra staten.“ (pg. 55).

Bauer udvikler nu yderligere, hvorledes folket i den kristne stat ikke er noget egentligt folk, ikke har nogen egenvilje, men skylder hele sin sande tilværelse det overhoved, som det er undergivet, men som oprindelig var dets natur fremmed, d. v. s. var en guds gave, der kom til det uden egen indsats; hvorledes dette folks love ikke er dets egne fortjenester, men positive åbenbaringer; hvorledes dets overhoved har brug for privilegerede formidlere i sit forhold til det egentlige folk, til massen, og hvorledes selve denne masse falder fra hinanden i en mængde særrområder, som tilfældet former og bestemmer, og som adskiller sig fra hinanden i kraft af interesser, individuelle lidenskaber og fordomme og som privilegium får lov til gensidigt at isolere sig fra hinanden, etc. (pg. 56).

Dog, Bauer siger selv: „Hvis politik udelukkende skal være religion, bør den ikke være politik, lige så lidt som det at gøre gryder rene, ifald det skal anses for et religiøst anliggende, bør bedømmes som noget, der sorterer under samfundshusholdnin-

gen.“ (pg. 108). Men i den kristent-germanske stat sorterer religionen under „husholdningen“, ligesom samfundshusholdningen sorterer under religionen. I den kristent-germanske stat hersker religionen som de herskendes religion.

At skille „Evangeliets ånd“ fra „Evangeliets bogstav“ er *irreligiøs* gerning. Den filosofi, der lader Evangeliet tale politikens sprog, et sprog der ikke er den helligånds eget sprog, begår helligbrøde, om ikke i almindeligt omdømme, så dog over for sin egen religiøse samvittighed. Den stat, der i kristendommen hyl-der sin højeste norm, i *bibelen sit forfatningsdokument*, bør man konfrontere med den hellige skrifs *ordlyd*, thi det mindste ord i skriften er helligt. Denne stat medsamt det *menneskeaffald*, som den bygger på, kommer ud i en smertelig og for den religiøse bevidsthed uovervindelig modsigelse, når man gør den opmærksom på de bud i Evangeliet, som den „*ikke blot ikke efterkommer, men overhovedet ikke kan efterkomme uden at gå sin egen opløsning i møde*.“ Og hvorfor nægter den at tage dette skridt? Det kan den hverken svare sig selv eller andre på. I sin *egen bevidsthed* er den officielle kristne stat *noget fordret*, hvis virkeliggørelse er uopnåelig, og hvis *virkelige* eksistens den kun gennem selvbedrag kan konstatere, så at den bestandig må være genstand for sin egen tvivl, en upålidelig og problematisk genstand. Kritikken er altså i sin gode ret, når den tvinger den stat, der påberåber sig bibelen, ud i en mental forstyrrelse, hvor den selv ikke mere ved, om den er en *indbildning* eller en *realitet*, hvor det nederdrægtige ved dens *verdslige* formål, som religionen forsyner med alibi, uopløseligt støder sammen med det ærlige i dens *religiøse* bevidsthed, der betragter religionen som verdens mål. Denne stat kan kun forløse sig fra sin indre kval ved at blive *lakaj* i den katolske kirkes tjeneste. Overfor den katolske kirke, der erklærer den verdslige magt for sin tjenende ånd, er staten, den *verdslige* magt, der hævder at repræsentere den religiøse ånds herredømme, afmægtig.

I den såkaldte kristne stat gælder *fremmedgørelsen*,<sup>9</sup> *mennesket* gælder ikke. Den eneste person, som gælder, *kongen*, er et fra andre mennesker specifikt forskelligt væsen, som ovenikøbet er religiøst og står i direkte forbindelse med himlen, med Gud.

Her er de indbyrdes forhold stadig *troforhold*. Den religiøse ånd er altså endnu ikke virkelig verdsliggjort.

Men den religiøse ånd kan heller ikke *virkelig* verdsliggøres, thi hvad er den selv andet end det *uverdslige* udtryk for et trin i menneskeåndens udvikling? Den religiøse ånd kan kun virkelig-gøres, i det omfang det trin i menneskeåndens historiske udvikling, som den udtrykker religiøst, fremtræder og konstituerer sig i sin *verdslige* form. Dette sker i den *demokratiske* stat. Det er ikke kristendommen, men kristendommens *menneskelige grundlag*, der ligger til grund for denne stat. Religionen er her samfundsmedlemmernes ideelle, ujordiske bevidsthed, fordi den er det ideelle udtryk for det *menneskelige udviklingstrin*, som staten realiserer.

Borgeren i den politiske stat forholder sig religiøst i kraft af dualismen mellem hans individuelle liv og det fællesmenneskelige, mellem livet i det borgerlige samfund og det politiske liv, religiøst, fordi mennesket forholder sig til det statsliv, der ligger hinsides dets virkelige liv, som til sit sande liv, religiøst, for så vidt som religionen her er at forstå som det borgerlige samfunds ånd, som menneskets adskillelse og isolation fra medmennesket. Kristeligt er det politiske demokrati, fordi mennesket, ikke blot ét menneske, men hvert eneste menneske, i det gælder som et *suverænt*, højeste væsen, og det netop mennesket i sin ukultiverede og usociale fremtoning, mennesket i sin rent tilfældige eksistens, mennesket som det står og går, mennesket, der fordærvs af hele vort samfundsmaskineri, som har mistet, er skilt fra sig selv og er prisgivet umenneskelige vilkårs magt, kort sagt – det menneske som endnu ikke *virkelig* er i overensstemmelse med sin egen art. Kristendommens fantasibillede, dens drøm og postulat om menneskets suverænitet – men som et fremmed, fra det virkelige menneske forskelligt væsen – er i demokratiet blevet sanselig virkelighed, nutid, verdslig maxime.

I det fuldbyrdede demokrati er den religiøse og teologiske bevidsthed så meget mere religiøs og teologisk, som den øjensynligt er uden politisk betydning, uden jordiske mål, et verdensfjernt følelsesanliggende, udtryk for uudviklet forstand, et produkt af luner og fantasi, kort sagt: Et i egentligste forstand hinsidigt

liv. Kristendommen finder her *praktisk* udtryk for sin universal-religiøse betydning, idet de mest forskelligartede verdensanskuelser i kristligt skrud trives side om side, og i endnu højere grad derved, at den end ikke stiller fordringer til andre om at bekende sig til kristendommen, men blot til religionen overhovedet, en eller anden religion. (jvf. anførte skrift af Beaumont). Den religiøse bevidsthed svælger i rigdommen på religiøse modsætninger og mangfoldigheden af religioner.

Vi har altså vist: Den politiske frigørelse fra religionen lader religionen, omend ikke den privilegerede religion, bestå. Når den, der er tilhænger af en særlig religion, er i konflikt med sit statsborgerskab, er hans konfliktforhold kun *en del* af den almene *verdslige modsætning mellem den politiske stat og det borgerlige samfund*. Den kristne stat når sin fuldbyrdelse, når staten proklamerer sig som stat og abstraherer fra borgernes religion. Statens frigørelse fra religionen er ikke det faktiske menneskes frigørelse fra religionen.

Vi siger altså ikke som Bauer til jøderne: I kan ikke få jeres politiske frihed med mindre I gør jer radikalt fri af jødedommen. Vi siger tværtimod: Netop fordi I kan få jeres politiske frihed uden radikalt og konsekvent at sige jer løs af jødedommen, er den *politiske frigørelse* ikke i sig selv ensbetydende med, at *mennesket* bliver frit. Når I jøder vil frigøre jer politisk, men ikke menneskeligt, så skyldes denne halvhed og modsigelse ikke blot jer, men selve den politiske frigørelses *væsen og kategori*. Hvis I er et bytte for denne kategori, så er det fordi alverden er det. Ligesom staten *evangeliserer*, når den skønt stat forholder sig kristent til jøden, således *politiserer* jøden, når han skønt jøde kræver en statsborgers rettigheder.

Men når mennesket, skønt jøde, kan frigøres politisk, kan få en statsborgers rettigheder, kan det da også gøre krav på, og få del i, de såkaldte *menneskerettigheder*? Bauer *stiller sig afvisende*. „Spørgsmålet er om jøden som sådan, d. v. s. den jøde, der selv indrømmer, at han på grund af sit sande væsen er tvunget til at leve i evig afsondring fra andre, er i stand til at nyde godt af og indrømme andre del i de *almene menneskerettigheder*.“

„Tanken om menneskerettighederne er den kristne verden

først blevet gjort bekendt med i forrige århundrede. Den er ikke noget mennesket er født med, snarere erobres den kun i kamp med de historiske traditioner, som hidtil har formet mennesket. Således er menneskerettighederne ikke nogen gave af naturens hånd, ikke nogen medgift fra den hidtidige historie, men den er prisen i kampen mod det tilfældige ved ens fødsel og mod de privilegier, som indtil i dag er gået i arv ned gennem historien. De er et dannelsesresultat og kan kun ejes af den der har tilkæmpet og gjort sig fortjent til dem."

„Kan jøden nu virkelig tage dem i besiddelse? Sålænge han er jøde, må det egenartede ved hans væsen, det som gør ham til jøde, besejre det fællesmenneskelige, som skulle forbinde ham med andre mennesker, og på denne måde afskære ham fra ikke-jøderne. På grund af denne afsondring udlægger jøden sin jødiske egenart som sit egentlige, højeste væsen, som menneskets væsen må vige for."

„Ligeledes kan den kristne som kristen ikke skænke menneskerettigheder til nogen." (pg. 19, 20).

Mennesket må ifølge Bauer opofre „troens privilegium" for at kunne få del i de almene menneskerettigheder. Lad os et øjeblik se på de såkaldte menneskerettigheder, d. v. s. de autentiske menneskerettigheder i den udførelse, deres *opdagere* – nordamerikanerne og franskmændene – har givet dem!<sup>10</sup> Disse menneskerettigheder er for en del *politiske* rettigheder, rettigheder, som kun praktiseres inden for et fællesskab.

*Deltagelsen i fællesskabet*, især det *politiske* fællesskab, *statsvæsenet* udgør deres indhold. De hører under den *politiske* friheds kategori, *statsborgerrettigheder*nes kategori, der, som vi har set, ikke på nogen måde forudsætter en konsekvent og positiv ophævelse af religionen, altså f. eks. heller ikke af jødedommen. Tilbage står at analysere den anden del af menneskerettighederne, i det omfang de adskiller sig fra statsborgerrettighederne.

Blandt dem findes trosfriheden, d. v. s. retten til at udøve en hvilken som helst kultus. *Trosprivilegier* anerkendes udtrykkeligt enten som en *menneskeret* i sig selv eller som konsekvens af en menneskeret, friheden.

*Erklæring om menneske- og statsborgerrettighederne af 1791,*

art. 10: „Ingen må forurettes på grund af sine anskuelser, ej heller hvis de er af religiøs karakter." I afsnit I i forfatningen af 1791 tilsikres som menneskeret: „Friheden for ethvert menneske til at udøve den *religiøse kultus*, han er knyttet til."

*Erklæring om menneske- og statsborgerrettighederne af 1793* regner blandt menneskerettighederne i art. 7: „Den fri gudsdyrkelse." Ja, med henblik på ytrings-, forsamlings- og trosfriheden hedder det oven i købet: „Nødvendigheden af udtrykkeligt at nævne disse *rettigheder* skyldes enten tilstedeværelsen af eller den friske erindring om et despotisk styre." Jævnfør forfatningen af 1795, afsnit XIV, art. 354.

*Pennsylvanias forfatning*, art. 9, § 3: „Alle mennesker har af naturens hånd modtaget den umistelige *ret* til at tilbede den almægtige i overensstemmelse med deres samvittigheds bud, og ingen kan ad lovlig vej tvinges til mod sin vilje at følge, indstifte eller understøtte nogen gudsdyrkelse eller gudstjeneste. Ingen menneskelig autoritet kan i noget tilfælde blande sig i samvittigheds spørgsmål og udøve kontrol med det indre liv."

*New Hampshires forfatning*, art. 5 og 6: „Blandt de naturlige rettigheder er nogle ifølge deres natur uafhængelige, fordi intet formår at erstatte dem. Herhen hører de *rettigheder*, som værner samvittigheden." (Beaumont, loc. cit. pg. 213, 214).

Religionens uforenelighed med menneskerettighederne hører i så ringe grad til menneskerettighedernes begreb, at *retten til at være religiøs*, til at være religiøs på sin egen måde, til at udøve sin individuelle religions gudsdyrkelse, tværtimod udtrykkeligt regnes med til menneskerettighederne. *Trosprivilegiet er en almen menneskeret*.

Menneskerettighederne (*droits de l'homme*) skilles som sådanne fra statsborgerrettighederne (*droits du citoyen*). Hvem er det fra statsborgeren forskellige *menneske*? Ingen anden end *medlemmet af det borgerlige samfund*. Hvorfor kaldes samfundsmedlemmet „menneske"; slet og ret menneske, hvorfor kaldes hans rettigheder *menneskerettigheder*? Hvordan forklarer vi denne kendsgerning? Ud fra den politiske stats forhold til det borgerlige samfund, ud fra selve den politiske frigørelses væsen.

Først og fremmest konstaterer vi den kendsgerning, at de såkaldte *menneskerettigheder* (*droits de l'homme*) til forskel fra *statsborgerrettighederne* (*droits du citoyen*) ikke er noget som helst andet end *de rettigheder som tilkommer samfundsmlemmet*, d. v. s. det egoistiske, fra medmennesket og det fællesmenneskelige adskilte menneske. Vi kan henvise til den mest radikale forfatning, forfatningen af 1793:

*Erklæring om menneske- og statsborgerrettighederne.*

*Art. 2.* Disse rettigheder etc. (de naturlige og umistelige rettigheder) er: *Lighed, frihed, sikkerhed, ejendomsret.*

Hvad rummer „*frihed*“?

*Art. 6.* „Friheden er menneskets ret til at gøre alt det, som ikke krænker andres rettigheder,“ eller ifølge menneskerettighedserklæringen fra 1791: „Friheden består i at kunne gøre alt det, som ikke skader andre.“

Friheden er altså retten til at kunne gøre og bedrive alt, hvad der ikke skader nogen anden. Den grænse, inden for hvilken enhver kan bevæge sig *uden at skade andre*, fastlægges af loven, ligesom skellet mellem to marker trækkes af hegnspælene. Der er her tale om menneskets frihed i dets egenskab af isoleret og på sig selv beroende monade. Hvorfor er jøden ifølge Bauer ude af stand til at få del i menneskerettighederne? „Så længe han er jøde, må det egenartede ved hans væsen, det som gør ham til jøde, besejre det fællesmenneskelige, som skulle forbinde ham med andre mennesker, og på denne måde afskære ham fra ikke-jøderne.“ Men friheden som mennesket bygger ikke på menneskets forbindelse med medmennesket, men på dets afsondring fra det. Den er selve *retten* til denne afsondring, det *individuelle*, selvtilstrækkelige menneskes ret.

„Friheden“ anvendt i praksis giver *den private ejendomsret*.

Hvori består den private ejendomsret?

*Art. 16.* (Forfatningen af 1793): „*Ejendomsretten* er den enhver borger tilkommende ret til *efter behag* at disponere over sin formue, sine indtægter, frugten af sit arbejde og sin flid.“

Den private ejendomsret er altså retten til efter behag (å son *monade*: enhed; i Leibniz' filosofi: de upåvirkelige enkeltsubstanser, som er virkelighedens grundbestanddele.

gré), uden forpligtelse over for andre mennesker og uafhængigt af samfundet at nyde og disponere over sin formue, den er retten til egen nytte. Nævnte individuelle frihed såvel som dens anvendelse i praksis udgør det borgerlige samfunds grundlag. Det lader ethvert menneske opleve medmennesket som en *hindring* for, ikke som en *virkeliggørelse* af sin frihed. Men fremfor alt proklamerer det menneskets ret til „*efter behag* at nyde og disponere over sin formue, sine indtægter, frugten af sit arbejde og sin flid.“

Tilbage står endnu de andre menneskerettigheder, ligheden og sikkerheden.

Ligheden, som her ikke forstås i ordets politiske betydning, er blot den lighed, som den ovenfor beskrevne *frihed* implicerer, nemlig: At ethvert menneske uden forskel, som sådant betragtes som en på sig selv beroende monade. Forfatningen af 1795 bestemmer betydningen af dette lighedsbegreb således:

*Art. 3.* (Forfatningen af 1795): „Ligheden består i, at loven er ens for alle, hvad enten den hjemler beskyttelse eller straf.“

Om sikkerheden?

*Art. 8.* (Forfatningen af 1793): „Sikkerheden består i den beskyttelse, samfundet yder hvert enkelt af sine medlemmer med det formål at bevare dennes person, rettigheder og formuegoder.“

*Sikkerheden* er det borgerlige samfunds højeste sociale begreb, *politiets* begreb, hvis indhold er, at hele samfundet kun har den ene opgave at garantere hver enkelt borger opretholdelsen af hans person, rettigheder og formuegoder. Hegel kalder i denne henseende det borgerlige samfund for „behovs- og forstandstaten.“<sup>8</sup>

Med sikkerhedens begreb gør det borgerlige samfund sig ikke til herre over sin egen egoisme. Sikkerheden betyder tværtimod den *forsikrede* egoisme.

Ingen af de såkaldte menneskerettigheder hæver sig med andre ord op over det egoistiske menneske, d. v. s. det menneske, der i sin egenskab af medlem af det borgerlige samfund, udelukkende koncentrerer sig om private interesser og luner og lukker sig ude fra fællesskabet. Langtfra at disse menneskeret-

tigheder fortolkede mennesket som ét med arten, antager selve det fællesmenneskelige, samfundet, her snarere karakter af en ydre ramme om individerne, af en hindring for deres oprindelige selvstændighed. Det eneste, der binder dem sammen, er nødvendigheden, deres behov og private interesser og bevarelsen af deres formuegoder og egoistiske person.

Det er i sig selv gådefuldt, at et folk, som netop begynder på at frigøre sig, på at nedrive alle skranker mellem de forskellige befolkningsgrupper og på at grundlægge et politisk fællesskab, at et sådant folk højtideligt proklamerer berettigelsen af det egoistiske, fra medmennesket og fællesskabet afsøndrede menneske (erklæringen af 1791), ja, gentager denne proklamation på et tidspunkt, da kun den mest heroiske selvopofrelse kan redde nationen og derfor er bydende nødvendig, på et tidspunkt, da opofrelsen af alle det borgerlige samfunds interesser er sat på dagsordenen, og egoismen må straffes som en forbrydelse (erklæringen af 1793). Endnu mere gådefuld bliver denne kendsgerning, når vi ser, at statsborgerskabet, *det politiske fællesskab*, af de politiske revolutionære oven i købet degraderes til et blot og bart *middel* til bevarelse af disse såkaldte menneskerettigheder, at altså statsborgeren udnævnes til tjener for det egoistiske „menneske“, at den fællesmenneskelige sfære underordnes den private sfære, og at endelig mennesket som samfundsborger, ikke som statsborger, fortolkes som det *egentlige og sande* menneske.

„Målet for enhver politisk bevægelse er at bevare menneskets naturlige og umistelige rettigheder“ (erklæringen af 1791 art. 2). „Regeringens opgave er at garantere menneskets adgang til at nyde sine naturlige og umistelige rettigheder“ (erklæringen af 1793 art. 1). Altså selv i det øjeblik, hvor en entusiasme, der, provokeret af omstændighederne drives til det yderste, med al sin ungdomsfriskhed i behold gennemsyrrer det politiske liv, fortolker dette sig selv som et blot og bart *middel*, hvis formål er det borgerlige samfunds beståen. Rigtignok står dets revolutionære praksis i flagrant modstrid med dets teori. Mens f. eks. sikkerheden erklæres for en menneskeret, sættes kränkelsen af brevhemmeligheden offentligt på dagsordenen. Mens „den *uindskræn-*

*kede* pressefrihed“ (forfatningen af 1793 art. 122) tilsikres som en konsekvens af menneskeretten, af den individuelle frihed, bliver pressefriheden fuldstændig ophævet, thi „pressefriheden bør ikke tolereres, når den bringer den offentlige frihed i fare“ (Robespierre jeune, „Histoire parlementaire de la révolution française“, par Buchez et Roux), det vil altså sige: Friheden ophører med at være en menneskeret i samme øjeblik, den kolliderer med det *politiske liv*, mens ifølge teorien det politiske liv udelukkende tjener som garanti for menneskerettighederne, for det enkelte menneskes rettigheder, og altså må opgives i samme øjeblik, det strider mod sit *formål* – disse menneskerettigheder. Men praksis er kun undtagelsen, teorien regelen. Foretrækker man alligevel at tage den revolutionære praksis som udtryk for tingenes rette tilstand, så står stadigvæk tilbage at løse den gåde, hvorfor forholdet i de politiske revolutionæres hoved er stillet på hovedet, således at formålet figurerer som middel, midlet som formål. Dette optiske bedrag ville stadig være lige gådefuldt, omend det da ville være en psykologisk, en teoretisk gåde.

Gåden løser sig af sig selv.

Den politiske frigørelse betegner tillige *opløsningen* af det gamle samfund, som er forudsætningen for det fra folket adskilte statsvæsen, fyrstevældet. Den politiske revolution er det borgerlige samfunds revolution. Hvilken karakter havde det gamle samfund? Et eneste ord karakteriserer det. *Feudalismen*. Det gamle, borgerlige samfund havde *umiddelbart en politisk* karakter, hvilket vil sige, at det borgerlige livs bestanddele som f. eks. besiddelsesforhold, afstamning eller arbejdets organisation, i form af grundejerskab, stand og korporation var gjort til statslivets bestanddele. I denne skikkelse bestemte de det enkelte individs forhold til *den statslige helhed*, d. v. s. dets *politiske* forhold, det forhold, at det var adskilt og udelukket fra samfundets andre bestanddele. Thi denne organisation af folkets liv gav ikke besiddelsen eller arbejdet rang af sociale elementer, men fuldbyrdede tværtimod deres *adskillelse* fra den statslige helhed

*Robespierre jeune*: Augustin de R. (1763–94), yngre broder til Maximilien Robespierre.



og konstituerede dem som *særlige* samfund i samfundet. Men på denne måde gjorde det borgerlige samfunds livsfunktioner og livsbetingelser sig stadigvæk politisk gældende, omend kun i feudal forstand, hvilket vil sige, at de afskar individet fra den statslige helhed, omskabte hans korporations *særlige* forhold til den statslige helhed til hans eget almene forhold til folkets liv, og hans konkrete borgerlige bestilling og situation til hans almene bestilling og situation. Konsekvensen af denne organisation må nødvendigvis blive, at også den statslige enhed og dennes bevidsthed, vilje og virksomhed, at den almene statsmagt fremtræder som et *særanliggende* for en fra folket isoleret hersker og hans tjenere.

Den politiske revolution, som styrkede dette fyrstevælde og gjorde statens sager til folkets sager, som konstituerede den politiske stat som et *alment* anliggende, og det vil sige som virkelig stat, sønder slog nødvendigvis alle stænder, korporationer, lav og privilegier – som var ligeså mange udtryk for folkets adskillelse fra det fællesmenneskelige. Den politiske revolution *ophævede dermed det borgerlige samfunds politiske karakter*. Den spaltede det borgerlige samfund i dets grundbestanddele, på den ene side i *individterne*, på den anden side i de *materielle* og *åndelige faktorer*, som bestemmer disse individers livsindhold, deres borgerlige situation. Den løslod den politiske ånd, der ligesom var blevet uddelt, udstykket og udvandet i det feudale samfunds forskellige blindgyder; den heledes dens splittelse, befriede den fra opblandingen med det borgerlige liv og konstituerede den som det fællesmenneskelige sfære, som folkets *almene* anliggende i ideel uafhængighed af det borgerlige livs *særlige* bestanddele. Den *bestemte* livsstilling og den bestemte livssituation sank ned til kun at have individuel betydning. De udgjorde ikke længere individets forhold til den statslige helhed. Det offentlige anliggende som sådant blev tværtimod hvert enkelt individs almene anliggende, og individets politiske funktion blev dets almene funktion.

Dog, fuldbyrdelsen af statens idealisme var tillige fuldbyrdelsen af det borgerlige samfunds materialisme. Afkastelsen af det politiske åg var tillige afkastelsen af de bånd, som holdt det

borgerlige samfunds egoistiske ånd bundet. Den politiske frigørelse var tillige det borgerlige samfunds frigørelse af politik, af selve illusionen om et alment indhold.

Det feudale samfund var opløst i sit grundlag – i *mennesket*. Men i det menneske, som virkelig var dets grund – det *egoistiske* menneske.

Dette *menneske*, medlemmet af det borgerlige samfund, er nu basis, forudsætning for den *politiske* stat. Som sådan har den anerkendt det i menneskerettighederne.

Men det egoistiske menneskes frihed og anerkendelsen af denne frihed betyder snarere en anerkendelse af den *tøjlesløse* bevægelsesfrihed for de åndelige og materielle elementer, som udgør dette menneskes livsindhold.

Mennesket blev derfor ikke befriet for religionen, det fik religionsfrihed. Det blev ikke befriet for ejendommen. Det fik privat ejendomsret. Det blev ikke befriet for erhvervsegoismen, det fik erhvervsfrihed.

*Konstitueringen af den politiske stat* og opløsningen af det borgerlige samfund i de uafhængige *individer* – som forholder sig til *retten* ligesom stands- og lavsmenneskene forholdt sig til *privilegiet* – fuldbyrdes ved *én og samme akt*. Men mennesket, der er medlem af det borgerlige samfund, det *upolitiske* menneske, optræder nødvendigvis som det *naturlige* menneske. *Menneskerettighederne* optræder som *naturlige* rettigheder, thi *det selvbevidste* handlingsliv koncentrerer sig i den *politiske handling*. Det *egoistiske* menneske er det *passive*, blot *forhåndenværende* resultat af det opløste samfund, genstand for den *umiddelbare vished*, altså *naturlig* genstand.<sup>11</sup> Den *politiske revolution* opløser det borgerlige liv i dets bestanddele uden at gøre selve disse bestanddele til genstand for *revolution* og kritik. Den forholder sig til det borgerlige samfund, til behovenes, arbejdets, privatinteressernes, privatrettens verden som til *grundlaget for sin egen beståen*, som til en ikke yderligere begrundet *forudsætning*, derfor som til sit *naturlige grundlag*. Endelig gælder mennesket som samfundsborger for det *egenlige* menneske, som *menneske (homme)* i modsætning til *statsborger (citoyen)*, fordi det repræsenterer det menneskelige i sanselig, individuel, *konkret*

eksistens, mens det *politiske* menneske kun er det abstraherede, kunstige menneske, mennesket som *allegorisk, moralsk person*. Det virkelige menneske anerkendes først i skikkelse af det *egoistiske* individ, det *sande* menneske først i skikkelse af den *abstrakte statsborger*.

Det politiske menneskes abstrakte karakter skildrer Rousseau med rette således:

„Den, der vover sig i gang med at grundlægge et folk, må føle sig i stand til så at sige at *andre menneskenaturen*, til at *omskabe* hvert enkelt individ – som i sig selv er en autonom og isoleret størrelse – til en *del* af en større helhed, hvorfra dette individ på sin vis modtager sit liv og sit væsen, til at udskifte en fysisk og uafhængig eksistens med en *partiel og moralsk*. Han må fratage *mennesket dets egenmagt* for at give det en fremmed magt i stedet, som det kun kan gøre brug af med næstens hjælp.“ (Contrat Social, anden bog, London 1782, pg. 67).<sup>12</sup>

Al frigørelse består i at *føre* menneskets verden, dets vilkår, *tilbage på mennesket selv*.

Den politiske frigørelse reducerer mennesket, på den ene side til medlem af det borgerlige samfund, til det *egoistiske, uafhængige* individ, på den anden side til *statsborgeren*, til den moralske person.

Først når det virkelige, individuelle menneske atter indoptager den abstrakte statsborger i sig som individuelt menneske i sit empiriske liv, i sit individuelle arbejde, og i sine individuelle forhold er blevet *ét med arten*, først når mennesket har erkendt og organiseret sin „egenmagt“ som *samfundsmagt* og derfor ikke mere skiller samfundsmagten ud fra sig i skikkelse af den *politiske* magt, først da er den menneskelige frigørelse fuldbyrdet.

*autonom*: suveræn, selvstyrende.

### Indledning

For Tysklands vedkommende er *kritikken af religionen* i det væsentlige afsluttet, og kritikken af religionen er forudsætningen for al kritik.

Vildfarelsens *profane* eksistens kompromitteres, i samme øjeblik dens *himmelske forsvarstale* tilbagevises. Mennesket, som i himmelens fantasivirkelighed, hvor det søgte det over-menneskelige, kun fandt et *skyggebillede* af sig selv, vil ikke længere være tilbøjelig til kun at finde sin egen *skygge*, til kun at finde det ikke-menneskelige dér, hvor det søger og må søge sin sande virkelighed.

Grundlaget for den irreligiøse kritik er: *Mennesket skaber religionen*, religionen skaber ikke mennesket.

Religionen er jo det menneskes selvbevidsthed og selvfølelse, som enten endnu ikke er blevet sig selv eller allerede har mistet sig selv igen. Men *mennesket*, det er ikke et eller andet abstrakt væsen, der sidder og kukkelurer udenfor verden. Mennesket, det er *menneskets verden*, det er stat, det er samfund. Denne stat og dette samfund frembringer religionen som en *fordrejet verdensbevidsthed*, fordi de udgør en *fordrejet verden*. Religionen er denne verdens almene teori, dens encyklopædiske kompendium, dens logik i populær form, dens spiritualistiske æressag, dens entusiasme, dens moralske sanktion, dens højtidelige supplement, dens almene trøst- og retfærdiggørelsesinstans. Den er den *fantastiske virkeliggørelse* af det menneskelige væsen, fordi *det menneskelige væsen* ikke ejer sand virkelighed. Kampen mod religionen er da middeibart kampen mod *hin verden*, hvis åndelige *aroma* er religionen.

Den *religiøse* elendighed er på en gang *udtryk for og protest* mod den virkelige elendighed. Religionen er den betrængte

skabnings suk, den er en hjerteløs verdens hjertepørelser, den er åndløse tilstandes åndsindhold. Den er folkets *opium*.

At ophæve religionen som folkets *illusoriske* lykke er at fordre folkets *virkelige lykke*. Fordringen om at opgive illusionerne om sin tilstand er *fordringen om at opgive en tilstand, som har illusioner behov*. Kritikken af religionen rummer altså i *kim kritikken af den jammerdal*, hvis *helgendig* religionen er.

Kritikken har plukket länkernes imaginære blomsterkrans itu, ikke for at mennesket skal bære fantasiløse og trøstesløse lænker, men for at det skal kaste lænkerne af sig og plukke levende blomster. Kritikken af religionen skuffer mennesket, for at det skal tænke og handle, for at det skal skabe sin egen virkelighed som et skuffet menneske, der er kommet til fornuft, for at det skal bevæge sig om sig selv og dermed om sin virkelige sol. Religionen er kun den illusoriske sol, der bevæger sig omkring mennesket, så længe mennesket ikke bevæger sig omkring sig selv.

Det er da *historiens opgave*, efter at *sandhedens hinsidighed* er forsvundet, at etablere *det dennesidiges sandhed*. Det er først og fremmest *den filosofis opgave*, som står i historiens tjeneste, når den menneskelige fremmedgørelses *helgenskikkelse* først er demaskeret, da at demaskere fremmedgørelsens *vanhellige skikkelser*. Kritikken af himlen slår dermed om i kritik af jorden, *kritikken af religionen i kritik af retten, kritikken af teologien i kritik af politikken*.

Den efterfølgende fremstilling – et bidrag til dette arbejde – refererer i første omgang ikke til originalen, men til en kopi, til den tyske stats- og retsfilosofi, ene og alene fordi den refererer sig til Tyskland.

Ville man gå direkte til selve den tyske *status quo*, ville resultatet, selv om man gik frem på den eneste adækvate måde – d. v. s. negativt – altid blive en *anakronisme*. Selv fornægtelsen af vor politiske nutid findes allerede som støvet kendsgerning i de moderne nationers historiske pulterkammer. Når jeg fornægter de pudrede parykker, står jeg stadig tilbage med de upudrede parykker. Når jeg fornægter de tyske tilstande af 1843, står jeg

*status quo*: de bestående tilstande; *anakronistisk*: utidsvarende.

efter fransk tidsregning næppe nok i året 1789, endnu mindre i nutidens brændpunkt.

Ja, den tyske historie smigrer sig af en bevægelse, som intet folk på den historiske horisont hverken har gjort før den eller vil gøre den efter. Vi har nemlig gjort de moderne nationers restaurationsperiode med uden at gøre deres revolutioner med. Vi blev restaureret, først fordi andre nationer vovede en revolution, dernæst fordi de andre nationer led en modrevolution, den ene gang fordi vore herrer var bange, den anden gang fordi vore herrer ikke var bange. Vi, med vore hyrder i spidsen, befandt os kun én gang i frihedens samfund – på *dets begravelsesdag*.

En skole, der – som den *historiske retsskole*<sup>13</sup> – legitimerer dagens nederdrægtighed med gårsdagens nederdrægtighed, som erklærer ethvert skrig fra de livegne mod knutten for oprørskhed, så snart knutten er en bedaget, en nedarvet og historisk knut, en skole, som historien forholder sig til ligesom Israels gud til sin tjener Moses ved kun at vise den sit *a posteriori*, den ville af samme grund have opfundet den tyske historie, hvis den ikke selv var den tyske histories opfindelse. Som Shylock – men en lakajagtig Shylock – sværger den for hvert pund kød, som skæres ud af folkets hjerte, til sine illusioner, til sine historiske illusioner, til sine kristent-germanske illusioner.

Derimod søger godmodige entusiaster, tysksindede af blod og frisindede af refleksion, vor frihedshistorie hinsides vor historie – i de teutoniske urskove. Men hvori adskiller vor frihedshistorie sig fra vildsvinets frihedshistorie, hvis den kun er til at finde i skovene? Forøvrigt ved man jo: Som man råber i skoven, så får man svar. Altså fred med de teutoniske urskove!

*Krig* med de tyske tilstande! Ja! De er *under historiens niveau*, de er *under al kritik*, men de vedbliver at være kritikens opgave, ligesom den forbryder, der er under det humane niveau, vedbliver at være *skarpretterens* opgave. I kamp med dem er kritikken ingen tankens lidenskab, den er lidenskabens tanke.

*restaurere*: genoprette; *restaurationsperiode*: især betegnelse for årene 1814–30 i Frankrig; *a posteriori*: bagefter, „bagside“; *Shylock* i Shakespeares „Købmanden i Venedig“.

Den er ingen dissektionskniv, den er et våben. Dens genstand er dens *fiende*, som den ikke vil tilbagevise, men *tilintetgøre*. Thi ånden i disse tilstande er tilbagevist. I og for sig er de som objekter ikke *en tanke værd*, men ligeså foragtelige som foragtede *eksistenser*. Kritikken har ikke denne genstand behov for at forstå sig selv, thi den har gennemskuet den. Den optræder ikke mere som *formål i sig selv*, men kun som *middel*. Dens væsentlige patos er *indignationen*, dens væsentlige arbejde *denunciationen*.

Det gælder skildringen af et gensidigt dumt pres fra alle sociale sfærer mod hinanden, en almindelig passiv forstemthed, en indskrænkethed som i lige mål anerkender og underkender sig selv, indrammet af et regeringssystem som, idet det lever af at konservere alle jammerligheder, selv ikke er andet end *selve jammerligheden gjort til regering*.

Hvilket skuespil! På den ene side den i det uendelige fortsatte deling af samfundet i de mangfoldigste racer, som står overfor hinanden med små antipatier, dårlig samvittighed og brutal middelmådighed og som netop på grund af deres gensidige tvetydige og mistroiske stilling alle uden forskel – omend forskelligt i formaliteterne – af deres herrer behandles som *koncessionerede eksistenser*. Og selve dette at de *beherkes*, at de *regeres*, at de *besiddes*, må de anerkende og bekende som en *koncession fra himlen!* På den anden side disse herskere selv, hvis storhed er omvendt proportional med deres antal!

Den kritik, som befatter sig med dette indhold, er kritik i et *håndgemæng*, og i håndgemænget er det afgørende ikke, om modstanderen er en ædel, en jævnbyrdig, en *interessant* modstander, det afgørende er at *ramme* ham. Det afgørende er, ikke at unde tyskeren et øjeblik selvbedrag og resignation. Man må gøre det virkelige tryk endnu mere trykkende ved at tilføje bevstheden om trykket, gøre skændselen endnu mere skændig ved at gøre den offentlig. Man må skildre hver sfære af det tyske samfund som det tyske samfunds *skamplet*, man må tvinge disse forstenede forhold til at danse ved at slå på deres egne *denunciation*: anmeldelse; *koncession*: indrømmelse (af rettigheder), privilegium.

strengt. Man må lære folket at *forfærdes* over sig selv for at give det *mod*. Dermed opfylder man et uafviseligt behov hos det tyske folk, og folkenes behov er selv de sidste årsager til deres tilfredsstillelse.

Og selv for de *moderne* nationer kan denne kamp mod den tyske *status quo's* bornerte indhold ikke være uden interesse, thi den tyske *status quo* er den *åbenhjertige juldbyrdelse af l'ancien régime*, og *l'ancien régime* er den *skjulte mangel ved den moderne stat*. Kampen mod den tyske politiske nutid er kampen mod de moderne nationers fortid, og de tynges stadigvæk af reminiscenser fra denne fortid. Det er lærerigt for dem at se *l'ancien régime*, der hos dem oplevede sin *tragedie*, spille sin *komedie* som tysk genganger. *Tragisk* var dets historie, sålænge det repræsenterede den præeksisterende magt i verden, mens friheden derimod var et personligt lune, kort sagt: sålænge det selv troede og måtte tro på sin egen berettigelse. Sålænge *l'ancien régime* som forhåndenværende verdensorden kæmpede med en verden, der først var ved at blive til, stod på dets side en verdenshistorisk, men ikke nogen personlig vildfarelse. Dets undergang var derfor tragisk.

Det tyske regime af idag derimod, en anakronisme, et flagrant dementi af alment anerkendte aksiomer, *l'ancien régimes* forfængelighed stillet til skue for alverden, bilder sig blot ind at tro på sig selv og forlanger af verden den samme indbildning. Hvis det troede på sit eget *væsen*, ville det da søge at skjule det med *skæret* af et fremmed væsen og søge sin redning i hykleriet og sofisteriet? Det moderne *ancien régime* er kun *komediant* i en verdensorden, hvis *virkelige helte* er døde. Historien er grundig og gennemløber mange faser før den bærer en gammel skikkelse til graven. En verdenshistorisk skikkelses sidste fase er dens *komedie*. Grækenlands guder, som allerede én gang var blevet dødsmærket tragisk i Aischylos' „Prometheus i lænker“, måtte endnu engang dø komisk i Lukians samtaler. Hvorfor denne historiens gang? For at menneskeheden kan tage *munter*

*l'ancien régime*: det gamle regime, dvs. før den franske revolution 1789; *aksiomer*: grundsætninger; *Aischylos* (525–456): tragedieforfatter; *Lukian* (120–180): græsk satiriker.

afsked med sin fortid. Denne *muntre* historiske bestemmelse til-  
egner vi Tysklands politiske magter.

Såsnart imidlertid den *moderne* politisk-socialt virkelighed selv bliver gjort til genstand for kritik, såsnart altså kritikken når frem til virkelig menneskelige problemer, befinder den sig uden for den tyske *status quo*, i modsat fald ville den til genstand tage noget, der lå *under* dens genstand. Et eksempell Industriens – overhovedet pengeverdenens – forhold til den politiske verden er et hovedproblem for den moderne tid. I hvilken form begynder dette problem at optage tyskerne? I form af *beskyttelses-told*, i form af *toldsystemer*, i form af *nationaløkonomi*. Tyskeriet for ud af mennesket og ind i materien, og således så vore bomuldsriddere og jernhelte sig en morgen omskabt til patrioter. Man begynder altså i Tyskland at anerkende monolets suverænitet indadtil ved at skænke det *suverænitet udadtil*. Man begynder altså i Tyskland nu at tage fat på det, som man i Frankrig og England begynder at bringe til afslutning.<sup>14</sup> Den gamle rådne tilstand, som disse lande gør teoretisk oprør mod, og som de kun udholder, som man udholder lænkerne, hilses i Tyskland som en *skøn* fremtids opkommende morgenrøde, som næppe endnu vover at gå fra den *listige* teori over til den mest skånselsløse praksis. Mens problemet i Frankrig og England lyder: *Politisk økonomi* – eller *samfundets herredømme over kapitalen* – lyder det i Tyskland: *Nationaløkonomi* – eller *privatejendommens herredømme over nationen*. I Frankrig og England gælder det altså om at ophæve monolet, som har realiseret sin yderste konsekvens; i Tyskland gælder det om at realisere monolets yderste konsekvens. Dér drejer det sig om løsningen, her drejer det sig først om konflikten. Et tilstrækkeligt eksempel på de moderne problemer i *tysk* udgave, et eksempel på hvorledes vor historie ligesom en klodset rekrut hidtil kun har haft den opgave at indeksercere fortærskede historier.

Hvis altså den tyske udvikling i *sin helhed* ikke var andet og mere end den *politiske* tyske udvikling, så kunne en tysker højst tage del i nutidens problemer på samme måde, som en *russer* kan tage del deri. Dog, selv om det enkelte individ ikke er hæmmet af nationale begrænsninger, så befries nationen i sin

helhed end mindre ved, at et individ befries. Skytherne rykkede ikke den græske kultur et skridt nærmere, fordi Grækenland tæller en skyther blandt sine filosoffer.

Heldigvis er vi tyskere ikke skyther.

Som de gamle folkeslag oplevede deres forhistorie i fantasien, i *mytologien*, således har vi tyskere oplevet vor senere historie i tankerne, i *filosofien*. Vi er *filosofisk* samtidige med nutiden uden at være *historisk* samtidige med den. Den tyske filosofi er den tyske histories *ideale forlængelse*. Når vi altså i stedet for at kritisere vor reelle histories *ufuldendte værker* kritiserer vor ideelle histories *efterladte værker* – nemlig *filosofien* – så står vor kritik i centrum af de spørgsmål, hvorom nutiden siger: *That is the question*. Når de moderne statstilstande hos de fremskredne nationer oplever et *praktisk* forfald, oplever i Tyskland – hvor disse tilstande selv end ikke eksisterer endnu – først og fremmest den filosofiske spejling af disse tilstande et *kritisk* forfald.

Den *tyske rets- og statsfilosofi* er den eneste tyske historie, der er *på højde med* den *officielle* moderne nutid. Det tyske folk må derfor slå denne sin drømmehistorie sammen med sine bestående tilstande og ikke blot gøre de bestående tilstande, men også deres abstrakte fortsættelse til genstand for kritik. Dets fremtid kan hverken *begrænses* til den umiddelbare fornægtelse af de reelle, ejheller til den umiddelbare fuldbyrdelse af de ideelle stats- og retstilstande, thi den umiddelbare fornægtelse af de reelle tilstande besidder det i de ideelle tilstande, og den umiddelbare fuldbyrdelse af de ideelle tilstande har det – målt med nabofolkene – næsten allerede atter *overlevet*. Med rette fordrer derfor det *praktiske politiske parti*<sup>15</sup> i Tyskland filosofiens negation. Det har ikke uret, fordi det stiller denne fordring, men fordi det bliver stående ved en fordring som denne, som det i alvor hverken fuldbyrder eller kan fuldbyrde. Det tror at bringe hin negation i stand ved at vende filosofien ryggen og med bortvendt hoved fremmumle nogle gnavne og banale fraser om den. Ligeledes regner det i sin snæversynethed ikke filosofien med

*en skyther*: Anarchisen, der omtales som den ene af „de syv vise“; *that is the question*: det er spørgsmålet („Hamlet“, 3. akt, 1. scene); *negation* (grundbegreb i den hegelske filosofi): benægtelse, ophævelse.

til den tyske virkelighed eller anser den endog for at stå lavere end den tyske praksis og de teorier, der tjener den. I kræver, at man skal gå direkte til de *virkelige livskim*, men I glemmer, at det tyske folks virkelige livskim hidtil kun har udfoldet sig bag dets hjerneskal. Kort sagt: *I kan ikke ophæve filosofien uden at virkeliggøre den.*

Den samme fejltagelse – blot at faktorernes orden var *den omvendte* – begik det *teoretiske* politiske parti, som udgik fra filosofien.

Det så i den kamp, som står på, *kun filosofiens kritiske kamp med den tyske verden*, det tog ikke i betragtning, at den *hidtidige filosofi* selv hører med til denne verden og er dens – omend ideelle – *supplement*. Kritisk mod sin modpart forholdt det sig ukritisk til sig selv, idet det gik ud fra filosofiens *forudsætninger* og enten blev stående ved dens givne resultater eller udgav fordringer og resultater hentet langvejsfra for umiddelbare fordringer og resultater af filosofien, skønt selvsamme – deres berettigelse forudsat – tværtimod kun kan opnås ved *negationen af den hidtidige filosofi*, af filosofien som filosofi. Vi forbeholder os en mere indgående skildring af dette parti. Dets grundskavank lader sig reducere til: *Det troede at kunne virkeliggøre filosofien uden at ophæve den.*

Kritikken af den *tyske stats- og retsfilosofi*, som med *Hegel* fik sin mest konsekvente, rigeste og definitive form, er begge dele, såvel kritisk analyse af den moderne stat og af den virkelighed, der hænger sammen med den, som en afgjort fornægtelse af den *tyske politiske og retslige bevidstheds hidtidige karakter*, hvis fornemste, mest universelle, til *videnskab* ophøjede udtryk netop er selve den *spekulative retsfilosofi*. Var det kun i Tyskland, at den spekulative retsfilosofi var mulig – dette abstrakte og over-spændte *tankebillede* af den moderne stat, hvis virkelighed er og bliver et hinsides, om dette hinsides så kun ligger hinsides Rhinen – så var omvendt dette den moderne stats *tyske tankebillede* med sin abstraktion fra det *virkelige menneske* i ligeså høj grad kun muligt, fordi og for så vidt den moderne stat selv ab-

*Hegels stats- og retsfilosofi*: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), jfr. indledningen s. 10.

straherer fra det *virkelige menneske* eller kun på en imaginær måde tilfredsstiller *hele* mennesket. Tyskerne har i politik *tænkt*, hvad de andre nationer har *praktiseret*. Tyskland var deres *teoretiske samvittighed*. Det abstrakte og hovmodige ved den tyske tænkning var altid i trit med det ensidige og plumpe ved den tyske virkelighed. Når altså det tyske *statsvæsens status quo* udtrykker *fuldbyrdelsen af l'ancien régime*, fuidbyrdelsen af pæren i kødet på den moderne stat, så udtrykker den *tyske statsvædens status quo den moderne stats ufuldbyrdede karakter*, selve dens køds skrøbelighed.

Allerede som afgjort modstander af den *tyske* politiske bevidstheds hidtidige karakter fordyber kritikken af den spekulative retsfilosofi sig ikke i sig selv, men i *opgaver*, til hvis løsning der kun gives ét middel: *Praksis*.

Spørgsmålet er: Kan Tyskland nå til en praksis, *der yder principperne retfærdighed*, d. v. s. til en *revolution*, der ikke blot hæver Tyskland op på de moderne nationers *officielle niveau*, men op på den *menneskelige højde*, som vil være disse nationers nærmeste fremtid?

Kritikkens våben kan ganske vist ikke erstatte våbnenes kritik, den materielle magt må styrtes med materiel magt, men også teorien bliver til materiel magt, så snart den slår an i masserne. Teorien er i stand til at slå an i masserne, så snart den demonstrerer *ad hominem*, og den demonstrerer *ad hominem*, så snart den bliver radikal. At være radikal vil sige at gå til ondets rod. Men for mennesket er roden mennesket selv. Det åbenlyse bevis for den tyske teoris radikalisme – altså for dens praktiske energi – er, at den går ud fra den afgjorte, *positive* ophævelse af religionen. Kritikken af religionen munder ud i den lære, at *mennesket selv er det højeste væsen for mennesket*, altså i det *kategoriske imperativ om at omstyrte alle forhold* under hvilke mennesket er et fornedret, et kuert, et afsondret, et foragteligt væsen, forhold som man ikke kan karakterisere bedre end med en franskmands udbrud i anledning af en projekteret hundeskat: Arme hundel! Man vil behandle jer som mennesker!

*ad hominem*: med henblik på mennesket; *det kategoriske imperativ*: det ubetingede bud (udtryk fra Kants filosofi).

Selv historisk har den teoretiske frigørelse en specifik praktisk betydning for Tyskland. Tysklands *revolutionære* fortid er nemlig teoretisk – det er *reformationen*. Som det dengang var i *munkens*, således er det idag i *filosoffens* hjerne, at revolutionen tager sin begyndelse.

Luther besejrede på sin vis slaveriet af *underkastelse* ved at sætte slaveriet af *overbevisning* i stedet. Han brød autoritetstroen ved at genskabe troens autoritet. Han gjorde præsteskabet til lægmænd ved at gøre lægmændene til præsteskab. Han befriede mennesket fra den udvortes religiøsitet ved at gøre religiøsiteten til det indvortes menneske. Han befriede legemet fra lænker ved at lægge hjertet i lænker.

Men hvis protestantismen ikke var den sande måde at løse opgaven på, så var den den sande måde at stille den på. Det gjaldt nu ikke mere lægmandens kamp med *klerken udenfor ham*, det gjaldt kampen med *klerken i ham selv*, med hans egen *klerkenatur*. Og mens den protestantiske forvandling af de tyske lægmænd til klerke frigjorde lægmandspaverne, *fyrsterne* medsamst deres kleresi, de privilegerede og filistrene, så vil den filosofiske forvandling af de præstelige tyskere til mennesker frigøre folket. Men ligeså lidt som frigørelsen vil blive stående ved *fyrsterne*, ligeså lidt vil *sækulariseringen* af goderne blive stående ved det *kirkerov*, som først af alle det hykleriske Preussen foranstaltede. Dengang strandede bondekrigen – den mest radikale kendsgerning i den tyske historie – på teologien.<sup>16</sup> Idag, hvor teologien selv er strandet, vil den mest ufri kendsgerning i den tyske historie – vor *status quo* – knuses mod filosofien. Dagen før reformationen var det officielle Tyskland Roms mest ubetingede slave. Dagen før sin revolution er Tyskland en ubetinget slave af noget endnu ringere end Rom – af Preussen og Østrig, af kåljunkere og filistre.

En *radikal* tysk revolution synes imidlertid at støde på en hovedvanskelighed.

Revolutioner behøver nemlig et *passivt* element, et *materielt* grundlag. Teorien virkeliggøres kun i et folk, i det omfang den *sækularisering*: verdsliggørelse, adskillelse mellem det verdslige og det religiøse.

virkeliggør folkets behov. Vil nu det borgerlige samfunds afstand fra staten og fra sig selv svare til den uhyre afstand mellem den tyske tanks fordringer og den tyske virkeligheds svar? Vil de teoretiske behov være umiddelbart praktiske behov? Det er ikke nok, at tanken søger sin virkeliggørelse, virkeligheden må også selv søge tanken.

Men Tyskland har ikke tilbagelagt den politiske frigørelses mellemste trin samtidig med de moderne nationer. Selv de trin, som det har lagt bag sig i teorien, har det i praksis ikke nået endnu. Hvorledes skulle det med en *salto mortale* kunne sætte sig ud over ikke blot sine egne, men også de moderne nationers spærringer, spærringer, som det i virkeligheden må føle og tilstræbe som en befrielse fra de virkelige spærringer? En radikal revolution kan kun være radikale behøvs revolution, og disses forudsætninger og arnesteder synes netop at mangle.

Dog, hvis Tyskland kun med den abstrakte tankevirksomhed har gjort de moderne nationers udvikling med uden at tage virkelsesdel i denne udviklings virkelige kampe, så har det på den anden side oplevet denne udviklings *lidelser* uden at få del i dens nydelser, uden at få del i dens partielle tilfredsstillelse. Til den abstrakte virksomhed svarer den abstrakte lidelse. Tyskland vil derfor en morgen være på niveau med det europæiske forfald uden nogensinde at have været på niveau med den europæiske frigørelse. Man vil kunne sammenligne det med en *fetichdyrker*, som hentæres af kristendommens sygdomme.

Betragter man de *tyske regeringer*, finder man dem på grund af tidstilstandene, på grund af Tysklands situation, på grund af den tyske dannelses standpunkt og endelig på grund af eget lykkeligt instinkt opsat på at kombinere de *civiliserede mangler* ved den *moderne statsverden*, hvis fordele vi ikke besidder, med de *barbariske mangler* ved *l'ancien régime*, som vi i fuldt mål kan glæde os over, så at Tyskland om ikke af navn så dog af gavn i stadig større omfang også må participere i statsdannelser, der ligger ud over dets *status quo*. Findes der f. eks. noget andet land i verden end det såkaldte konstitutionelle Tyskland, som med en sådan naivitet gør sig alle de konstitutionelle statsvæsens *fetich*: genstand, der menes i besiddelse af magisk kraft.

illusioner uden at gøre sig dets realiteter klart? Eller måtte det ikke nødvendigvis være en tysk regering, der fik det indfald at forbinde censurens plage med de franske september-likes plage, der forudsætter pressefriheden? <sup>27</sup> Ligesom man i det romerske Pantheon fandt alle nationers *guder*, således vil man i det helleglige Tysk-Romerske Rige finde alle statsformers *synder*. At denne eklekticisme vil nå hidtil uanede højder, herfor garanterer navnlig den *politisk-æstetiske* grådighed hos en tysk konge, som agter at optræde i alle kongeroller, den feudale som den bureaukratiske, den absolutte som den konstitutionelle, den autokratiske som den demokratiske, om ikke som udtryk for folkets personlighed så dog i *egen person*, om ikke for folket så dog for *sig selv*. Tyskland vil i sin egenskab af *den politiske nutids mangelfuldhed konstitueret som en verden for sig*, ikke kunne omstyrte de specifikt tyske skranke uden at omstyrte den politiske nutids almene skranke.

Det er ikke den *radikale* revolution, der er en utopisk drøm for Tysklands vedkommende, ikke den *almennemenneskelige* frigørelse, men tværtimod den delvise, den *kun* politiske revolution, den revolution som lader husets grundpiller blive stående. Hvor på beror en delvis, en kun politisk revolution? På at en *del af det borgerlige samfund* frigør sig og får det *almindelige* herredømme, på at en bestemt klasse ud fra sin *særlige situation* iværksætter samfundets almene frigørelse. Denne klasse befrier hele samfundet, men kun under forudsætning af at hele samfundet befinder sig i samme situation som denne klasse, altså f. eks. besidder eller efter behag kan komme i besiddelse af penge og dannelse.

Ingen klasse i det borgerlige samfund kan spille denne rolle uden at fremkalde et øjeblikk entusiasme i sig selv og i massen, et øjeblik hvori denne klasse fraterniserer med samfundet i almindelighed, flyder sammen med det, forveksles med det og opfattes og anerkendes som dets *almene repræsentant*, et øjeblik hvori denne classes krav og rettigheder i sandhed er selve sam-

*eklekticisme*: udvælgelse og vilkårlig forening af ting, der ikke hører naturligt sammen; *en tysk konge*: Friedrich Wilhelm IV af Prejsen (1840-61); *autokratisk*: enevældigt.

fundets rettigheder og krav, et øjeblik hvori den virkelig er den sociale hjerne og det sociale hjerte. Kun i de almene samfundets rettigheders navn kan en særlig klasse kræve det almene herredømme for sig selv. Til at indtage denne revolutionære stilling og dermed til politisk udbytning af alle samfundssfærer i dens egen sfæres interesse slår revolutionær energi og åndelig selvfølelse alene ikke til. For at *et folks revolution* og *frigørelse af en særlig klasse* i det borgerlige samfund skal falde sammen, for at *én* stand skal gælde for hele samfundstilstanden, må omvendt alle mangler i samfundet være koncentreret i en anden klasse, må en bestemt stand være den stand, som alle tager anstød af, som inkorporerer den almene hindring, må en særlig social sfære gælde for hele samfundets *notoriske forbrydelse*, således at befrielsen fra denne sfære fremtræder som den almene selvbefrielse. For at *én* stand *par excellence* skal repræsentere befrielsen, må omvendt en anden stand repræsentere undertrykkelsen. Den franske adels og det franske kleresis negativt-almene betydning betingede den positivt-almene betydning af den nærmest tilgrænsende og oppositionelle *bourgeois*klasse.

Men hver særlig klasse i Tyskland mangler ikke blot den konsekvens, den skarphed, det mod og den hensynsløshed, som kunne stemple den som samfundets negative repræsentant. Hver stand mangler i lige så høj grad den sjælsvidde, som – omend nok så kortvarigt – identificerer sig med folkesjælen, den genialitet, som opflammer den materielle magt til politisk magtudøvelse, den revolutionære dristighed, som tilkaster modstanderen den trodsige parole: *Jeg er intet, men jeg vil være alt*. Hovedstolen af tysk moral og ærlighed – ikke blot hos individerne men også hos klasserne – består tværtimod af den *beskedne egoisme*, som gør sin begrænsethed gældende og lader samme blive gjort gældende mod sig selv. Det indbyrdes forhold mellem de forskellige sfærer i det tyske samfund er derfor ikke dramatisk, men episk. Hver af dem begynder at føle sig og at slå sig ned ved siden af de andre, som alle har deres særlige krav, ikke når der bliver lagt pres på dem, men når tidstilstandene uden deres hjælp skaber dem et hyggeligt fælles underlag, som de for deres *ved par excellence*: i særlig høj grad.



kommende kan lægge pres på. Selv *den tyske middelklasses moralske selvopfølelse* beror kun på bevidstheden om at være den almene repræsentant for alle øvrige klassers filistrøse middelmådighed. Det er derfor ikke blot de tyske konger, som kommer forskert på tronen, det gør hver sfære i det borgerlige samfund, som lider nederlag, før den har vundet sejr, som skaber hindringer for sig selv, før den har overvundet de hindringer, som andre har lagt for den, som gør sit snæversindede væsen gældende, før den kan gøre sit storsindede væsen gældende, så at selv lejligheden til at spille en stor rolle altid er forpasset, før den overhovedet forelå, så at hver klasse, så snart den indleder kampen med den klasse, som står over den, indvikles i kamp med den klasse, som står under den. Derfor er fyrstedømmet i kamp med kongedømmet, bureaukraten i kamp med adelen, borgeren i kamp med dem alle, mens proletaren allerede er på vej til at være i kamp med borgeren. Middelklassen vover næppe ud fra sit standpunkt at tage frihedsideerne til sig, og dog erklærer udviklingen i de sociale tilstande såvel som den politiske teoris fremskridt allerede dette standpunkt selv for antikveret eller i det mindste for problematisk.

I Frankrig behøver man blot at være noget for at ville være alt. I Tyskland må man være intet for ikke at skulle renoncere på alt. I Frankrig er den partielle frigørelse grundlaget for den universelle. I Tyskland er den universelle frigørelse *conditio sine qua non* for enhver partiel frigørelse. I Frankrig må det virkelige fremskridt, i Tyskland umuligheden af den trinvisse befrielse avle hele friheden. I Frankrig er hver befolkningsklasse *politisk idealist* og føler sig ikke i første række som en særlig klasse, men som repræsentant for de sociale behov overhovedet. Rollen som *revolutionær* går altså efter tur i dramatisk bevægelse på skift til de forskellige klasser i det franske folk, indtil den omsider tilfalder den klasse, som ikke længere virkeliggør den sociale frihed under forudsætning af visse udenfor mennesket liggende og dog samfundsskabte betingelser, men som tværtimod organiserer alle betingelser for den menneskelige eksistens under forudsætning af den sociale frihed. I Tyskland der *conditio sine qua non*: aldeles nødvendig betingelse.

imod, hvor det praktiske liv er ligeså åndløst, som åndslivet er upraktisk, har ingen klasse i det borgerlige samfund behov for og evne til at realisere den almene frigørelse, førend den af sin *umiddelbare* situation, af den *materielle* nødvendighed, ja af sine *lænker selv* tvinges dertil.

Hvor er da den *positive* mulighed for den tyske frigørelse?

*Svar*: I dannelsen af en klasse med *radikale lænker*, en klasse i det borgerlige samfund, som ikke er nogen klasse i det borgerlige samfund, en stand som betegner opløsningen af alle stænder, en sfære, som har universel karakter på grund af sine universelle lidelser, og som ikke gør krav på nogen *særlig ret*, fordi det ikke er en særlig uret, men *selve uretten*, der forøves mod den, som ikke mere kan påberåbe sig en *historisk*, men kun den *menneskelige* ret, som ikke står i en ensidig modsætning til det tyske statsvæsens konsekvenser, men i en alsidig modsætning til dets forudsætninger, en sfære endelig, som ikke kan frigøre sig selv uden at frigøre sig fra – og dermed frigøre – alle øvrige sfærer i samfundet, kort sagt: en sfære, som betegner den *fuldstændige fortabelse* af mennesket, og som altså kun kan vinde sig selv ved den *fuldstændige genvindelse af mennesket*. Denne opløsning af samfundet som en særlig stand er *proletariatet*.

Proletariatet begynder først med den frembrydende *industrielle ekspansion* at blive en realitet i Tyskland, thi det er ikke den *naturligt opståede* men den *kunstigt producerede* fattigdom, der skaber proletariatet, ligesom det heller ikke er den af samfundets råhed mekanisk undertrykte, men den af samfundets *akutte opløsning* – især middelstandens opløsning – fremgående menneskemasse, der danner proletariatet, selv om den naturgivne fattigdom og det kristent-germanske livegenskab selvsagt også efterhånden træder ind i rækkerne.

Når proletariatet forkynder *opløsningen af den hidtidige verdensorden*, så udtaler det kun *hæmmeligheden ved sin egen tilværelse*, thi det er den *faktiske* opløsning af denne verdensorden. Når proletariatet kræver *negationen af den private ejendomsret*, så gør det kun til *samfundsprincip*, hvad samfundet har gjort til *dets princip*, hvad der allerede uden dets eget initiativ er legemliggjort i det som samfundets negative resultat. Proleta-

ren har da i forhold til den kommende verden de samme retskrav som den *tyske konge* i forhold til den forhåndenværende verden, når han kalder folket *sit* folk og hesten *sin* hest. Når kongen erklærer folket for sin privatejendom udtaler han blot, at den private ejendomsbesidder er konge.

Som filosofien i proletariatet finder sine *materielle* våben, således finder proletariatet i filosofien sine *åndelige* våben, og så snart tankens lyn er slået grundigt ned i denne naive folkegrund, vil *tyskerens* frigørelse til *menneske* fuldbyrdes.

Lad os resumere resultatet:

Den eneste *praktisk* mulige befrielse af Tyskland er den befrielse, som sker i overensstemmelse med *den* teoris standpunkt, som erklærer mennesket for menneskets højeste væsen. I Tyskland er frigørelsen fra *middelalderen* kun mulig som en samtidig frigørelse fra den *delvise* overvindelse af middelalderen. I Tyskland kan *ingen* form for slaveri brydes uden at *enhver* form for slaveri brydes. Det *grundige* Tyskland kan ikke gøre revolution uden at gøre revolution *fra grunden*. *Tyskerens frigørelse er menneskets frigørelse*. Denne frigørelses *hjerne er filosofien*, dens *hjerter er proletariatet*. Filosofien kan ikke virkeliggøre sig selv uden at proletariatet ophæves, proletariatet kan ikke ophæve sig selv uden at filosofien virkeliggøres.

Når alle indre betingelser er opfyldt, vil den *tyske opstandelsesdag* blive forkyndt af den *galliske hanes galen*.

*den galliske hane*: gallernes vartegn, der under revolutionen 1789 afløste bourbonernes liljer som fransk nationalsymbol.

### I. Privatejendom og kommunisme

Privatejendommens *subjektive væsen*, *privatejendommen* som en aktivitet i sig selv, som subjekt, som *person* er – arbejdet.<sup>18</sup> Det siger altså sig selv, at først den nationaløkonomi, der erkendte *arbejdet* som sit princip – *Adam Smith* – og altså ikke længere blot betragtede *privatejendommen* som en *tilstand* udenfor mennesket, at først denne nationaløkonomi kan betragtes både som et produkt af *privatejendommens* virkelige *energi* og *udvikling* og som et produkt af den moderne *industri*, ligesom den på den anden side har fremskyndet og forherliget denne *industris* energi og udvikling og har gjort den til en magt i *bevidstheden*. For denne oplyste nationaløkonomi, der – indenfor *privatejendommen* – har opdaget rigdommens *subjektive væsen* (og som er den i *bevidstheden* konstituerede *privatejendoms* selvstændige udvikling, den moderne *industri* som selv), fremtræder derfor tilhængere af *monetar- og merkantilsystemet*, som fetichdykere, som katolikker, idet de kun kender *privatejendommen* som et blot *objektivt væsen* for menneskene. *Engels* har derfor med rette kaldt *Adam Smith* for *nationaløkonomiens Luther*.<sup>18 a</sup> *Ligesom Luther* erkendte, at religionen, at *troen* var den virkelige *verdens* væsen og derfor trådte op imod det katolske hedenskab, ligesom han ophævede den *udvortes* religiøsitet, idet han gjorde religiøsiteten til menneskets *indvortes* væsen, ligesom han negerede klerken udenfor lægmanden, idet han flyttede klerken

*Adam Smith* (1723–90), skotsk moralfilosof og nationaløkonom; forf. af „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“, jfr. indledningen s. 16; *Monetar- og merkantilsystemet*: den økonomiske politik og de økonomiske teorier i overgangen fra feudalisme til kapitalisme, ca. 1500–1800, jfr. indledningen s. 16.

ind i lægmandens hjerte, således ophæves den rigdom, der eksisterer udenfor mennesket og uafhængigt af det, den rigdom der kun kan opnås og opretholdes på en udvendig måde, hvilket vil sige, at denne rigdommens udvortes, af bevidstheden uafhængige objektivitet ophæves, idet privatejendommen inkorporeres i mennesket selv, og mennesket erkender sig selv som privatejendommens væsen – hvoraf det imidlertid atter følger, at mennesket selv bestemmes som privatbesidder, ligesom det hos Luther bestemmes som religiøst. Under dække af at anerkende mennesket er den nationaløkonomi, hvis princip er arbejdet, altså tværtimod blot den konsekvente gennemførelse af fornægtelsen af mennesket, idet dette ikke mere står i et udvortes spændingsforhold til privatejendommens udvortes væsen, men selv er blevet dette privatejendommens spændingsfyldte væsen. Hvad der tidligere var et ydre forhold til noget fremmed, en reel ydre fremmedgørelse af mennesket, fremtræder nu som menneskets eget værk, som dets egen fremmedgørelse. Når altså denne nationaløkonomi tager sit udgangspunkt i en illusorisk anerkendelse af mennesket, af dets selvstændighed, af dets personlige virke etc., og når den – idet den lægger privatejendommen ind i selve menneskets væsen – ikke mere kan være betinger af de nationale, lokale og andre bestemmelser af privatejendommen som et væsen, der eksisterer udenfor den, når den altså udvikler en kosmopolitisk, almen energi, som bryder enhver hindring, ethvert bånd for at sætte sig selv i stedet som den eneste politik, den eneste almengyldighed, den eneste hindring og det eneste bånd – så må den under sin videre udvikling kaste denne skinhellighed af sig og åbenbare sig i hele sin *kynisme*. Dette gør den, idet den – uden at bekymre sig om alle de synlige modsigelser som denne lære indvikler sig i – langt mere *ensidigt* og derfor *skarper* og mere *konsekvent* udvikler, at arbejdet er *rigdommens eneste væsen*, idet den – i modsætning til hin oprindelige opfattelse – påviser, at konsekvenserne af denne lære er *menneskefjendske*, og idet den endelig giver dødsstødet til *jordrenten*, der på en gang er den sidste individuelle, naturlige form for privatejendom og kilde til rigdom, som eksisterer uafhængigt af arbejdet, og det allerede helt nationaløkonomiske – og derfor overfor nationaløkonomien forsvarsløse –

udtryk for feudalejendommen. (Ricardos skole).<sup>10</sup> At nationaløkonomiens *kynisme* vokser relativt fra Smith over *Say* til *Ricardo*, *Mill* etc. skyldes ikke blot at *industriens* konsekvenser manifesterer sig i mere udviklet form og mere modsigelsesfuldt for de sidstnævnte; også positivt går de stadig og bevidst videre i retning af menneskets fremmedgørelse end deres forgængere, men det skyldes kun, at deres videnskab udvikler sig mere konsekvent og sandt. Idet de gør privatejendommen i dens aktive skikkelse til subjekt og altså gør mennesket til væsen, men rigtignok – det menneske som er skilt fra sit væsen, så svarer virkelighedens modsigelse fuldstændig til det modsigelsesfulde væsen, som de har erkendt som princip. Langt fra at afkræfte, bekræfter *industriens* splittede *virkelighed* deres i sig selv splittede princip. Deres princip er jo denne splittetheds princip. –

Dr. Quesnay's fysiokratiske lære<sup>20</sup> danner overgangen fra merkantilismen til Adam Smith. *Fysiokratiet* betegner umiddelbart den *nationaløkonomiske* opløsning af feudalejendommen, men betegner af samme grund ligeså umiddelbart den *nationaløkonomiske forvandling* og genoprettelse af feudalejendommen, blot at dens sprog nu ikke mere er feudalt, men økonomisk. Al rigdom opløses i *jord* og *agerbrug*; jorden er endnu ikke kapital, den er stadig en *særlig* form for kapital, som skal gælde i og med sin naturlige særegenhed, men jorden er dog et alment, naturligt *element*, mens merkantilismen kun kendte rigdommens *eksistens* i skikkelse af det *ædle metal*. I det omfang rigdommens *genstand*, dens materiale også som *natur* er umiddelbart objektiv rigdom, har den altså straks opnået den højeste almengyldighed indenfor *naturens grænser*. Og jorden eksisterer kun for mennesket i kraft af arbejdet, i kraft af agerbruget. Altså lægges rigdommens subjektive væsen allerede over i arbejdet. Men samtidig er agerbruget det *eneste produktive* arbejde. Altså er arbejdet endnu ikke erkendt i sin almengyldighed og abstraktion, det er endnu bundet til et særligt *naturelement*, som er dets *materiale*, følgelig er det også kun erkendt i en særlig *natur* –

Jean Baptiste Say (1767–1832), fransk nationaløkonom, elev og popularisator af Adam Smith; James Mill (1773–1836), engelsk filosof, søgte at revidere Ricardos teori.

bestemt eksistensform. Det anskues derfor stadig som en bestemt, særlig fremmedgørelse af mennesket, ligesom dets produkt stadig opfattes som en bestemt rigdom, der i højere grad tilfalder naturen end arbejdet selv. Jorden anerkendes her endnu som en af menneskene uafhængig naturtilværelse, den anerkendes endnu ikke som kapital, d. v. s. som et led i selve arbejdet. Tværtimod fremtræder arbejdet som et led i naturen. Men idet den fetichisme, som lå i den gamle udvendige rigdom (der kun blev forstået som genstand), er reduceret til et meget enkelt naturelement, og idet denne rigdoms væsen allerede – omend kun delvist og på en særlig måde – er anerkendt i sin subjektive eksistens, så består det nødvendige fremskridt i, at rigdommens almene væsen erkendes, og arbejdet derfor i sin fuldstændige absolutthed – d. v. s. abstraktion – ophøjes til princip. Det bevises for fysiokratiet, at agerbruget i den eneste relevante henseende – nemlig den økonomiske – ikke er forskelligt fra nogen anden industri, og at det altså ikke er noget bestemt arbejde bundet til et særligt element, ikke en særlig arbejdsform, men arbejdet overhovedet, der er rigdommens væsen. Fysiokratiet benægter den særlige, udvendige, blot objektive rigdom, idet det erklærer arbejdet for rigdommens væsen. Men for fysiokratiet er arbejdet i første række ikke andet end jordbesiddelsens subjektive væsen (det går ud fra den form for ejendom, der historisk fremtræder som den dominerende og anerkendte): Det lader kun jordbesiddelsen blive til det fremmedgjorte menneske. Fysiokratiet ophæver jordbesiddelsens feudale karakter ved at erklære industrien for jordbesiddelsens væsen; men det forholder sig afvisende til industriens verden, det anerkender feudalvæsenet ved at erklære agerbruget for den eneste industri.

Det siger sig selv, at såsnart man kun erkender den industri, der – i modsætning til jordbesiddelsen – virkelig konstituerer sig som industri, i henseende til dens subjektive væsen, så omfatter dette subjektive væsen denne sin egen modsætning. Thi ligesom industrien omfatter den ophævede jordbesiddelse, således omfatter dens subjektive væsen tillige jordbesiddelsens subjektive væsen.

Da jordbesiddelsen er den første form for privatejendom, og

da industrien blot støder til den i løbet af historien som en særlig form for privatejendom – eller snarere er jordbesiddelsens løsladte slave – så gentager denne proces sig ved den videnskabelige udforskning af privatejendommens subjektive væsen – d. v. s. af arbejdet – med det resultat, at arbejdet i første omgang kun fremtræder som landarbejde, men derpå gør sig gældende som arbejde overhovedet.

Al rigdom er blevet til industriel rigdom, til rigdom som følge af arbejde, og industrien er realiseringen af arbejdet, ligesom fabriksvæsenet er udformningen af industriens – d. v. s. arbejdets – væsen, og den industrielle kapital er realiseringen af privatejendommens objektive skikkelse. –

Vi ser, hvorledes privatejendommen først nu kan fuldbyrde sit herredømme over menneskene og i den mest almene form blive til en verdenshistorisk magt.

Men sålænge modsætningen mellem besiddelsesløshed og besiddelse ikke erkendes som modsætningen mellem arbejde og kapital, er den indifferent, den er ikke opfattet i relation til aktiviteten, og indadtil er den ikke opfattet som modsigelse.<sup>21</sup> Den fremskredne udvikling af privatejendommen, i det gamle Rom, i Tyrkiet etc., er ikke en nødvendig betingelse for, at denne modsætning kan ytre sig i den første form. Således fremtræder den endnu ikke som givet med privatejendommen selv. Men arbejdet, privatejendommens subjektive væsen, der udelukker ejendommen, og kapitalen, det objektive arbejde, der udelukker arbejdet, udgør privatejendommen med dens udviklede selvmodsigende forhold, der derfor energisk føres oplysningen i møde.

Ophævelsen af fremmedgørelsen realiseres ad den samme vej som fremmedgørelsen selv.

Først betragtes privatejendommen kun i sit objektive aspekt – dog at arbejdet betragtes som dens væsen. Dens eksistensform er da kapitalen, „der som sådan“ skal ophæves (Proudhon).<sup>22</sup> Eller den særlige form for arbejde – det ensartede, udstykkede og derfor ufrie arbejde – opfattes som kilde til privatejendommens skadelighed og til den fremmedgjorte tilværelse, som den skaber for mennesket, hvilket er tilfældet hos Fourier,<sup>23</sup> der i overensstemmelse med fysiokraterne atter opfatter landarbejdet i

det mindste som det særlig *karakteristiske* arbejde, men *St. Simon*<sup>24</sup> tværtimod erklærer *industriarbejdet* som sådant for det væsentlige og nu også kræver det industrielle enherredømme og forbedring af arbejdernes situation. Endelig er *kommunismen* – det *positive* udtryk for den ophævede privatejendom – i første omgang det samme som den *almene* privatejendom. Idet den erkender dette forhold i dets *mest almene form*, er den 1) i sin første skikkelse blot en *almengørelse* og fuldbyrdelse af det, og som sådan viser den sig i dobbelt skikkelse: den *upersonlige* ejendoms magt overfor den er så stor, at den vil tilintetgøre alt, hvad der ikke kan besiddes af alle som *privatejendom*. Den fysiske, umiddelbare *besiddelse* gælder for den som livets og tilværelsens eneste formål; bestemmelsen „*arbejder*“ ophæves ikke, men *udstrækkes til alle mennesker*; den vil *med vold og magt* abstrahere fra talent etc.<sup>25</sup>

Privatejendommens forhold vedbliver at være fællesskabets forhold til tingsverdenen; endelig kommer denne tendens til at sætte den almene privatejendom op imod privatejendommen til udtryk på den dyriske måde, at *ægteskabet* (der rigtignok er en *form for eksklusiv privatejendom*) tænkes afløst af *kvindefællesskabet*, hvor kvinden altså bliver *fælleseje* og *allemandseje*. Man kan sige, at denne tanke om *kvindefællesskabet* er denne endnu fuldstændig primitive og tankeløse kommunismes *udtalte hemmelighed*. Ligesom kvinden træder ud af ægteskabet og ind i den almene prostitution, således træder hele rigdommens verden – d. v. s. menneskets objektive væsen – ud af det eksklusive ægteskab med privatbesidderen og ind i det universelle prostitutionsforhold til fællesskabet. Denne *kommunisme* er imidlertid – idet den overalt negerer menneskets *personlighed* – blot det konsekvente udtryk for privatejendommen, som er selve denne negation. Den almene *misundelse*, konstitueret som en magt, er blot den fordækte skikkelse, hvori *havesygen* tager bolig og tilfredsstiller sig på en *anden* måde. Som sådan retter enhver privatejendom sine misundelige og nivelleringsyge tanker *ihvertfald* mod den *rigere* privatejendom, så at misundelsen ligefrem udgør konkurrencens væsen. Den primitive kommunist betegner blot fuldbyrdelsen af denne misundelse og denne nivellering ud

fra et *imaginært* minimum. Han har en *bestemt begrænset* målestok. I hvor ringe grad denne ophævelse af privatejendommen er en virkelig tilegnelse, beviser netop den abstrakte negation af hele dannelsens og civilisationens verden, denne tilbagevenden til det *fattige* og nøjsomme menneskes *unaturlige* simpelhed – det menneske, som ikke blot ikke er kommet ud over privatejendommen, men end ikke er nået til den endnu.

Fællesskabet består i fælles *arbejde* og i lige løn, der udbetales af den fælles kapital, d. v. s. af *fællesskabet*, som den almene kapitalist. Begge sider af forholdet er ophøjet til en *indbildt* almengyldighed – *arbejdet* som den bestemmelse, hvori hver enkelt er sat, *kapitalen* som fællesskabets anerkendte almengyldighed og magt. I forhold til *kvinden* som bytte og tjenestepige for den fælles vellyst er den uendelige degradering udtalt, som mennesket eksisterer i for sig selv, thi hemmeligheden ved dette forhold har sit *utvetydige*, afgjorte, *åbenbare* og utilslørede udtryk i *mandens* forhold til *kvinden*, og i den måde, hvorpå det *umiddelbare*, naturlige artsforhold opfattes. Menneskets naturlige, umiddelbare, nødvendige forhold til medmennesket er identisk med mandens forhold til kvinden. I dette *naturlige* artsforhold er menneskets forhold til naturen umiddelbart identisk med dets forhold til medmennesket, ligesom dets forhold til medmennesket umiddelbart er identisk med dets forhold til begyndelsen af dets egen *naturlige* bestemmelse. I dette forhold *viser sig* altså *sanseligt*, reduceret til et anskueligt *faktum*, hvorvidt det menneskelige væsen for mennesket er blevet til natur, eller naturen er blevet til menneskets menneskelige væsen. Ud fra dette forhold kan man altså bedømme alle menneskets dannelsesstrin. Ud fra karakteren af dette forhold giver det sig, hvorvidt mennesket er blevet og har forstået sig selv som *artsvæsen*, som *menneske*; mandens forhold til kvinden er menneskets *mest naturlige* forhold til medmennesket. I dette forhold *viser sig* altså, hvorvidt menneskets *naturlige* forholden sig er blevet *menneskelig*, eller hvorvidt det *menneskelige* væsen er blevet menneskets *naturlige* væsen – hvorvidt dets *menneskelige natur* er blevet dets *natur*. I dette forhold *viser sig* også, hvorvidt menneskets *behov* er blevet til et *menneskeligt* behov, hvorvidt *med-*

mennesket som menneske er blevet et behov for mennesket, hvor-  
vidt mennesket i sin mest individuelle tilværelse samtidig er sam-  
fundsvæsen.

Den første, positive ophævelse af privatejendommen – den  
*primitive* kommunisme – er altså blot en *fremtrædelsesform* for  
privatejendommens nederdrægtighed, der vil sætte sig som det  
*positive samfund*.

2. Kommunismen a) endnu af politisk natur – demokratisk  
eller despotisk; b) med ophævelse af staten, men samtidig med  
væsen, som endnu ikke er realiseret, og som endnu er påvirket  
af privatejendommen – d. v. s. af den menneskelige fremmedgø-  
relse. I begge former er kommunismen sig allerede bevidst som  
menneskets reintegrering eller tilbagevenden til sig selv, som  
ophævelse af den menneskelige fremmedgørelse, men da den  
endnu ikke har erkendt privatejendommens positive væsen og  
også lidt har forstæet behovets *menneskelige* natur, er den selv  
bundet og inficeret af privatejendommen. Den har ganske vist  
erkendt privatejendommens begreb, men endnu ikke dens væsen.

3. *Kommunismen* som *positiv* ophævelse af *privatejendommen*  
dens egenskab af *menneskelig fremmedgørelse*, d. v. s. kom-  
munismen som virkelig *tilegnelse af det menneskelige væsen* i  
kraft af mennesket og for mennesket; – derfor som menneskets  
aldstændige, bevidste tilbagevenden til sig selv som *samfunds-*  
*menneske* – d. v. s. som menneskeligt menneske – realiseret in-  
denfor den hidtidige udviklings hele rigdom. Denne kommunis-  
me er som realiseret naturalisme lig med humanisme, som reali-  
seret humanisme lig med naturalisme; den er den *sande* opløs-  
ning af konflikten mellem menneske og natur og mellem men-  
neske og medmenneske, den sande opløsning af konflikten mel-  
lem eksistens og væren, mellem upersonliggørelse og personligt  
være, mellem frihed og nødvendighed, mellem individ og art.  
Den er løsningen på historiens gåde, og den er sig bevidst som  
denne løsning.

Hele den historiske udvikling er derfor denne kommunismes  
*begrebsbestemte* og *erkendte* tilblivelseshistorie, og det gælder  
alle kommunismens *virkelige* tilblivelsesakt – dens empiriske  
tilværelses fødselsakt – og dens tænkende bevidsthed; derimod

søger hin endnu ufuldstændige form for kommunisme i enkelte  
historiske skikkelser, som står i modsætning til privatejendom-  
men, et *historisk* bevis, et bevis for sig i det bestående, idet den  
river enkelte momenter ud af den historiske udvikling (Cabet,<sup>26</sup>  
Villegardel etc. rider især denne kæphest) og fastlægger dem som  
beviser på sin historiske fuldblodighed, hvormed den lige netop  
gør det klart, at langt den største del af denne udvikling modsi-  
ger dens læresystem, og at netop dens tidligere væren – hvis  
den da har været tidligere – gendriver præntationen om at være  
*væsen*.

Det er let at indse det nødvendige i, at den kontrarevolution-  
ære bevægelse endnu mindre finder sin empiriske end sin teo-  
retiske basis i *privatejendommens* – og altså i økonomiens – ud-  
vikling.

Denne *materielle*, umiddelbart *sanselige* privatejendom er det  
materielle sanselige udtryk for det *fremmedgjorte menneskelige*  
liv. Dens udvikling – produktionen og forbruget – er den *sans-*  
*lige* demonstration af udviklingen i al hidtidig produktion,  
den er med andre ord menneskets virkeliggørelse eller virkelig-  
hed. Religion, familie, stat, ret, moral, videnskab, kunst etc. er  
kun *særformer* af produktionen og subsumeres under dens almene  
lov. Den positive ophævelse af *privatejendommen* – d. v. s. til-  
egnelsen af det *menneskelige* liv – er derfor den *positive* ophævel-  
se af al fremmedgørelse, d. v. s. menneskets hjemkomst fra reli-  
gion, familie, stat etc. til dets *menneskelige*, d. v. s. *sociale* tilvæ-  
relse. Den religiøse fremmedgørelse som sådan foregår kun i be-  
vidstheden, i menneskets indre, men den økonomiske frem-  
medgørelse er fremmedgørelsen af det virkelige liv; dens op-  
hævelse opfatter derfor begge sider. Det siger sig selv, at den  
*første* begyndelse til en udvikling hos de forskellige nationer er  
bestemt af, om folkets sande, *anerkendte* liv fortrinsvis fore-  
går i bevidstheden eller i den ydre verden, fortrinsvis er det  
ideelle eller det reelle liv. Kommunismen begynder umiddel-  
bart (Owen)<sup>27</sup> med ateismen, men ateismen er til at begynde  
med langtfra *kommunisme*, ligesom hin ateisme snarere er en  
abstraktion. – Ateismens filantropi er derfor i første række kun  
François Villegardel (1810–56): fransk utopisk kommunist.

en filosofisk, abstrakt filantropi, kommunismens filantropi er fra første færd reel og sigter umiddelbart mod virkningen. -

Vi har set, hvorledes mennesket, under forudsætning af at privatejendommen positivt er ophævet, producerer mennesket, hvorledes det producerer sig selv og medmennesket; hvorledes den genstand, som individets aktivitet umiddelbart er rettet mod, samtidig udgør en menneskelig tilværelse for medmennesket og medmenneskets tilværelse for det selv. Ligeså er imidlertid både arbejdets materiale og mennesket som subjekt på én gang resultat af og udgangspunkt for udviklingen (og privatejendommens historiske nødvendighed ligger netop i, at de må udgøre dette udgangspunkt). Altså er denne sociale karakter hele bevægelsens almene karakter; ligesom samfundet selv producerer mennesket som menneske, således produceres det af mennesket. Virket og ånden, såvel som deres indhold, er også ifølge deres tilblivelse sociale - socialt virke og social ånd. Naturens menneskelige væsen eksisterer først for samfundsmennesket; thi først i samfundet er naturen det, der forbinder ham med medmennesket, er den hans tilværelse for medmennesket og medmenneskets tilværelse for ham, er den en integrerende bestanddel af den menneskelige virkelighed; først i samfundet er naturen grundlaget for hans egen menneskelige tilværelse. Først her er menneskets naturlige tilværelse blevet dets menneskelige tilværelse og naturen blevet til menneske. Samfundet er altså menneskets realiserede væsensenhed med naturen, naturens sande opstandelse, den gennemførte naturalisering af mennesket og den gennemførte humanisering af naturen.

Det sociale virke og den sociale ånd eksisterer på ingen måde kun i form af et umiddelbart fælles virke og en umiddelbart fælles ånd, selv om det fælles virke og den fælles ånd - d. v. s. det virke og den ånd, der ytrer og bekræfter sig umiddelbart i virkeligt fællesskab med andre mennesker - vil findes overalt, hvor dette umiddelbare udtryk for samfundsmæssighed er begrundet i virkets væsen og indhold, d. v. s. er i overensstemmelse med dets natur.

Dog, også når jeg er videnskabeligt aktiv, når jeg udfører et arbejde, som jeg sjældent kan udføre i umiddelbart fællesskab med andre, så er min aktivitet social, fordi jeg er aktiv som men-

neske. Ikke blot er det materiale, som jeg virker i - det gælder også selve sproget, som tænkeren arbejder i - givet mig som produkt af samfundet, men min egen tilværelse er socialt virke; hvad jeg derfor skaber ud af mig selv, skaber jeg for samfundet, og jeg gør det med bevidstheden om at være samfundsvæsen. Min almene bevidsthed er blot det teoretiske udtryk for det, som det virkelige fællesskab - samfundet - er det levende udtryk for, mens den almene bevidsthed i dag er en abstraktion fra det virkelige liv, og som sådan møder det med fjendtlighed. Derfor er også min almene bevidstheds virke som sådant identisk med min teoretiske tilværelse som samfundsvæsen.

Fremfor alt må det undgås atter at fastlægge „samfundet“ som en abstraktion overfor individet. Individet er samfundsvæsenet. Dets livsytring er derfor - også hvor den ikke umiddelbart giver sig til kende i form af en fælles livsytring frembragt i fællesskab med andre - udtryk for og bekræftelse af samfundslivet. Menneskets individuelle og artsbestemte liv er ikke forskellige, i hvor høj grad det individuelle livs tilværelsesform end - nødvendigvis - er en mere speciel eller mere almen form for artsbestemt liv, eller i hvor høj grad det artsbestemte liv end er et mere specielt eller mere alment individuelt liv.

Som artsbevidsthed bekræfter mennesket sit virkelige samfundsliv og gentager i tankningen blot sin virkelige tilværelse. Omvendt bekræfter artens væren sig i artsbevidstheden og er som tænkende væsen til stede i sin almengyldighed.

I hvor høj grad mennesket derfor end er et særegent individ - og det er netop denne særegenhed, der gør det til et individ og til det virkelige individuelle fællesvæsen - det er dog i ligeså høj grad en totalitet, den ideelle totalitet, det er det tænkte og følte samfunds subjektive tilværelse; ligesom mennesket også i virkeligheden er anskuelsen af og ånden i den sociale tilværelse såvel som en totalitet af menneskelige livsytringer.

Tænken og væren er altså nok adskilt, men udgør dog samtidig en enhed.<sup>28</sup>

Døden synes at være en ubarmhertig sejr for arten over individet og at dementere deres enhed; men det bestemte individ er kun et bestemt artsvæsen og som sådant dødeligt.

Da *privatejendommen* kun er det sanselige udtryk for, at mennesket tillige er blevet til en *genstand* for sig selv – en fremmed og umenneskelig genstand – at mennesket gøres fremmed for livet, når det udtrykker livet, at mennesket gøres uvirkeligt, når det virkeliggøres, at dets virkelighed bliver en *fremmed* virkelighed, så kan den positive ophævelse af *privatejendommen* for mennesket og i kraft af mennesket, d. v. s. den *sanselige* tilegnelse af det menneskelige væsen og af det menneskelige liv, af mennesket som genstand og af de menneskelige *værker*, ikke blot forstås som *umiddelbar* simpel *nydelse*, ikke blot som *besiddelse*, ikke blot som *eje*. – Mennesket tilegner sig sit alsidige væsen på en alsidig måde – altså som totalt menneske. Hvert af dets *menneskelige* forhold til verden – syn, hørelse, lugt, smag, følelse, tænkning, anskuelse, fornemmelse, vilje, virke, kærlighed, kort sagt: alle dets individualitets organer såvel som de organer, der umiddelbart har en social form – er i deres *objektive* forhold eller i deres *forhold til objektet* ensbetydende med en tilegnelse af objektet, med en tilegnelse af den *menneskelige* virkelighed; deres forhold til genstanden er en *bekræftelse af den menneskelige virkelighed*. Den er derfor ligeså mangfoldig som de menneskelige *væsensbestemmelser* og *aktiviteter*, den er menneskeligt *virke* og menneskelig *lidelse*, thi menneskelig set er lidelsen en form for selvnydelse.<sup>29</sup>

*Privatejendommen* har gjort os så dumme og ensidige, at en genstand først er *vor*, når vi ejer den, når den altså eksisterer som kapital for os eller umiddelbart besiddes, spises, drikkes, bæres på vor krop, beboes af os, kort sagt: når den *forbruges*. Og det skønt *privatejendommen* selv kun opfatter disse umiddelbare virkeliggørelser af besiddelsen som *midler til livets opretholdelse* og det liv, de skal opretholde, som *privatejendommens liv* – arbejde og kapitalisering.

I stedet for *alle* fysiske og åndelige sanser er derfor trådt den sans, som betyder fremmedgørelsen af *alle* disse sanser – nemlig sansen for at *have*. Til denne absolutte armod måtte det menneskelige reduceres for at kunne bringe sin indre rigdom til verden. (Om kategorien „at have“ se Hess i „21 Bogen“).<sup>30</sup>

Ophævelsen af *privatejendommen* er derfor den fuldstændige

frigørelse af alle menneskelige sanser og egenskaber; men den er det netop i kraft af, at disse sanser og egenskaber er blevet *menneskelige* såvel subjektivt som objektivt. Øjet er blevet *meneskeøje*, ligesom dets *genstand* er blevet en social *menneskelig* genstand, der kommer fra menneske til menneske. Sanserne er derfor umiddelbart i praksis blevet teoretikere. De forholder sig til *sagen* for sagens egen skyld, men *sagen* er selv en *objektiv*, *menneskelig* forholden sig til sig selv og mennesket – og omvendt. Behovet eller nydelsen har dermed mistet deres *egoistiske* natur, og naturen har mistet sin blotte *nyttighed*, idet nytten er blevet til *menneskelig* nytte.

Ligeledes er de andre menneskers sanser og ånd blevet min *egen* tilegnelse. Udover disse umiddelbare organer danner der sig derfor *social* organer i samfundets *form* – f. eks. er aktivitet i umiddelbart fællesskab med andre blevet til organ for en *livsytning*, og til en måde hvorpå det *menneskelige* liv tilegnes.

Det siger sig selv, at det *menneskelige* øje nyder anderledes end det primitive, umenneskelige øje, at det menneskelige øre nyder anderledes end det primitive øre etc.

Vi har set: Kun da mister mennesket ikke sig selv i objektet, når dette bliver et *menneskeligt* objekt eller et objektiveret menneske. Dette er kun muligt, når objektet bliver *socialt* for mennesket, og mennesket bliver sig selv som socialt væsen, når samfundet – i dette objekt – bliver til for mennesket som væsen.

Idet derfor på den ene side den objektive virkelighed for det sociale menneske bliver til de menneskelige væsenskræfters virkelighed, til menneskelig virkelighed og derfor til det virkelige i menneskets *egne* væsenskræfter, så bliver på den anden side alle objekter til *objektiveringer*<sup>31</sup> af mennesket selv, til objekter, som bekræfter og virkeliggør *dets* individualitet, til *dets* egne objekter, d. v. s. til *selvet* som objekt. Hvorledes de bliver menneskets, afhænger af objektets *natur* og af den til naturen svarende *væsenkraft*; thi det er netop dette forholds *bestemthed*, som gør bekræftelsen særegen og *virkelig*. For *øjet* bliver en genstand til på en anden måde end for *øret*, og *øjets* genstand er en anden end *ørets*. Hver væsenkrafts ejendommelighed er netop dens *ejendommelige væsen*, og det gælder også den



ejendommelige måde, hvorpå den objektiveres – dens *objektive-rede, virkelige*, levende væren. Ikke blot i tænkningen men med alle sanser bekræftes mennesket derfor i objektverdenen.

På den anden side, subjektivt set: Da først musikken vækker menneskets sans for musik, da den skønneste musik ikke har nogen mening for det umusikalske øre, ja slet ikke er nogen genstand for det, eftersom min genstand kun kan være bekræftelsen af en af mine væsenskræfter og altså kun kan være til for mig, i samme omfang som min væsenskraft er til i sig selv som subjektiv evne, og eftersom det, at et objekt har mening for mig, kun betyder, at det har mening for en til det svarende sansning og altså ikke kan have en mening, der ligger ud over *min* sansning – af disse grunde er samfundsmenneskets *sanser andre* sanser end ikke-samfundsmenneskets; det er først det menneskelige væsens objektivt udfoldede rigdom, der dels udvikler, dels skaber den subjektive, *menneskelige* sanseligheds rigdom:

Det musikalske øre, blikket for formens skønhed, kort sagt: Menneskelige nydelser og egnede sanser, d. v. s. sanser der bekræfter sig som menneskelige væsenskræfter. Thi ikke blot de fem sanser, også de såkaldte åndelige sanser, de praktiske sanser (vilje, kærlighed etc.), kort sagt: Den *menneskelige* sans eller sansernes menneskelighed bliver først til i kraft af, at *deres* genstand er til, i kraft af den *menneskeliggjorte* natur. Kultivering af de fem sanser er hele den hidtidige verdenshistories arbejde. Den af det primitive, praktiske behov hildede *sansning* er også kun en *begrænset* sansning. For det udhungrede menneske eksisterer ikke fødens menneskelige form, men kun dens abstrakte tilværelse som føde; den kunne ligeså godt foreligge i den mest primitive form, og det er ikke til at sige, hvori denne næringsoptagelse adskiller sig fra *dyrets* næringsoptagelse. Det tyngede forarmede menneske har ikke sans for det skønneste skuespil; mineralhandleren ser kun mineralets handelsværdi, ikke dets skønhed og ejendommelige natur – han har ingen mineralogisk sans; *objektivering af det menneskelige væsen både i teoretisk og i praktisk henseende er altså nødvendig* – både for at gøre menneskets sanser *menneskelige* og for at skabe *menneskelige sanser*, der svarer til hele rigdommen i det menneskelige og naturlige væsen.

Ligesom det vordende samfund i *privatejendommens* udvikling og i dens rigdom og elendighed (både materiel og åndelig rigdom og elendighed) forefinder alt materiale til denne *kultiveringsproces*, således producerer det realiserede samfund, som sin stadige virkelighed, mennesket i hele dets væsens rigdom – det *rige, rigtsansende og dybsindige* menneske. Man ser, hvorledes subjektivismen og objektivismen, spiritualismen og materialismen, virke og lidelse først i samfundstilstanden mister deres modsætning og dermed deres eksistens som sådanne modsætninger;<sup>28</sup> man ser, hvorledes løsningen af selv de *teoretiske* modsætninger kun er mulig ad *praktisk* vej, kun er mulig i kraft af menneskets praktiske energi, og man ser, at deres løsning derfor ingenlunde blot er en opgave for erkendelsen, men er en *virkelig* livsopgave, som *filosofien* ikke kunne løse, netop fordi den opfatter den som en blot og bar teoretisk opgave. –

Man ser, hvorledes *industriens* historie og dens foreliggende *objektive* tilværelse er de *menneskelige væsenskræfters* åbne bog, den sanseligt foreliggende menneskelige *psykologi*, som hidtil ikke blev opfattet i sammenhæng med menneskets *væsen* men altid kun i relation til en udvendig nytte, fordi man bevægede sig indenfor fremmedgørelsen og altså kun kunne opfatte menneskets almene tilværelse, religionen eller historien i dens abstrakt-almene væsen (d. v. s. som politik, kunst, litteratur etc.), som de menneskelige væsenskræfters virkelighed og *menneskeartenes egentlige virksomhed*. I den *sædvanlige, materielle industri* (som man ligeså vel kan opfatte som en del af en almen udvikling, som man kan opfatte det almenes udvikling som en *særlig* del af industrien, eftersom al menneskelig virksomhed hidtil har været arbejde, altså industri, d. v. s. virksomhed, der er fremmed for sig selv) møder vi menneskets *objektiverede væsenskræfter* i form af *sanselige, fremmede, nyttige objekter* – i form af fremmedgørelsen. En *psykologi*, som denne bog – altså netop den sanseligt mest nærværende og mest tilgængelige del af historien – er lukket for, kan ikke blive til virkelig indholdsfuld og *reel* videnskab. *Hvad* skal man overhovedet mene om en videnskab, som *fornemt* abstraherer fra denne store part af det menneskelige arbejde og ikke en gang er istand til at føle sin

egen ufuldstændighed, althens en så udbredt rigdom af menneskeligt virke ikke siger den andet, end hvad man f. eks. kan sige i det ene ord: „Behov“, „elementært behov“. – *Naturvidenskaberne* har udviklet en enorm aktivitet og har tilegnet sig et stadigt voksende materiale. Filosofien er imidlertid forblevet naturvidenskaberne ligeså fremmed, som de er forblevet fremmede for filosofien. Den kortvarige forening var blot en *fantastisk illusion*.<sup>32</sup> Der var ikke magt, som der var agt. Historiekrivningen selv tager kun lejlighedsvis hensyn til naturvidenskaberne – som moment i opklaringen og forståelsen af det nyttige i enkelte store opdagelser. Men desto mere har naturvidenskaben i kraft af industrien grebet *praktisk* ind i menneskelivet, omskabt det og forberedt den menneskelige frigørelse, i hvor høj grad den end umiddelbart måtte fuldbyrde umenneskeliggørelsen. *Industrien er naturens – og derfor naturvidenskabens – virkelige historiske forhold til mennesket*: opfattes den derfor som *eksoterisk* blotlæggelse af de menneskelige væsenskræfter, så erkendes også naturens *menneskelige* væsen eller menneskets *naturlige* væsen, og dermed mister naturvidenskaben sin abstrakt materielle eller snarere idealistiske orientering og bliver basis for den *menneskelige* videnskab, som den allerede nu – omend i fremmedgjort skikkelse – er blevet basis for det virkelige menneskeliv; og en *anden* basis for livet, en anden for videnskaben det er på forhånd et bedrag. Den i den menneskelige historie – d. v. s. det menneskelige samfunds tilblivesakt – tilblivende natur, er menneskets *virkelige* natur, og derfor er også den natur, som opstår gennem industrien – omend i *fremmed* skikkelse – den sande *antropologiske* natur. *Sanseligheden* (se Feuerbach)<sup>33</sup> må være basis for al videnskab. Kun når videnskaben går ud fra sanseligheden – og det i dens dobbelte skikkelse: som *sanselig* bevidsthed og som *sanseligt* behov – altså kun når videnskaben går ud fra naturen, er den *virkelig* videnskab. Hele historien udvikler sig henimod at gøre „mennesket“ til genstand for *sanselig* bevidsthed og at gøre det behov, som næres af „mennesket som menneske“, til behov. Historien selv er en virkelig del af *naturhistorien*, af naturens tilbliven som *menneskeantropologisk*: menneskelig.

ske. Men *senere* vil naturvidenskaben ligesåvel underlægge sig *videnskaben om mennesket*, som videnskaben om mennesket vil underlægge sig naturvidenskaben: der vil kun være *én* videnskab.

*Mennesket* er naturvidenskabens umiddelbare genstand; thi den umiddelbare *sanselige natur* for mennesket er den menneskelige sanselighed (identiske udtryk), som er ligeså umiddelbart givet i det sanseligt forhåndenværende *medmenneskes* skikkelse; *thi menneskets egen sanselighed eksisterer først for det som menneskelig sanselighed i kraft af medmennesket*. Men *naturen* er den umiddelbare genstand for *videnskaben om mennesket*. Menneskets første genstand – mennesket selv – er natur, sanselighed, og de særlige menneskeligt sanselige væsenskræfter, hvis objektive virkeliggørelse kun finder sted i *naturlige* objekter, kan kun nå til erkendelse af sig selv i en naturvidenskab. Selve det at tænke, selve det at give tanken liv, selve *sproget* er af sanselig natur. Naturens *social*e virkelighed, den *menneskelige* naturvidenskab eller den *naturlige videnskab om mennesket* er identiske udtryk. –

Man ser, hvorledes det *rige menneske* og det *rige menneskelige* behov træder i stedet for den nationaløkonomiske *rigdom* og *elendighed*. Det *rige menneske* er samtidig det *menneske*, som har *behov* for en totalitet af menneskelige livsudtryk, det *menneske*, der af indre nødvendighed, der af nød må virkeliggøre sig selv. Ikke blot menneskets *rigdom*, også dets *fattigdom* får – under socialismens forudsætning – en menneskelig og dermed en social betydning. Den er det positive bånd, som lader mennesket føle den største rigdom – d. v. s. *medmennesket* – som et behov. Det andet, det objektive væsens herredømme i mig, som altså her bliver mit væsens *aktivitet*. –

Et *væsen* optræder først selvstændigt, i det øjeblik det står på egne ben, og *det står først* på egne ben, i det øjeblik det skylder sig selv sin *tilværelse*. Et *menneske*, der lever af en andens nåde, betragter sig som et afhængigt væsen. Jeg lever imidlertid fuldstændig af en andens nåde, hvis jeg ikke blot skylder ham mit livs underhold, men han oven i købet har *skabt* mit *liv*, hvis

han er *kilde* til mit liv – og mit liv har nødvendigvis en sådan grund udenfor sig selv, hvis det ikke er min egen skabning. *Skabelsen* er derfor en forestilling, som er meget svær at uddydde af folkets bevidsthed. At naturen og mennesket er til i kraft af sig selv, er det *ubegribeligt*, fordi det strider mod alt det *håndgribelige* i det praktiske liv.

*Jordens* skabelse er blevet kraftigt rystet af *geologien*, d. v. s. af den videnskab, som fremstiller jordens skabelse, jordens tilblivelse, som en proces, som selvskabelse. *Generatio æquivoca* er den eneste praktiske gendrivelse af skabelsesteorien.

Nu er det ganske vist let at sige til det enkelte individ, som Aristoteles allerede har sagt: Du er avlet af din far og din mor, altså har i dit tilfælde to menneskers parring, d. v. s. en menneskelig kønsakt, skabt mennesket. Du ser altså, at mennesket også fysisk skylder mennesket sin tilværelse. Du skal altså ikke blot holde dig det ene aspekt for øje – nemlig den *uendelige* fremadskriden som driver dig til yderligere at spørge: Hvem har avlet min far, hvem har avlet hans bedstefar etc. Du må også fastholde den *cirkelbevægelse*, som anskueliggøres sanseligt i denne fremadskriden, og i hvilken mennesket gentager sig selv i *avlingen*, således at *mennesket* altså altid vedbliver at være subjekt. Men du vil svare mig: Jeg indrømmer dig denne cirkelbevægelse, men så må du også indrømme mig den fremadskriden, som driver mig videre og videre frem, indtil jeg spørger: Hvem har overhovedet skabt de første mennesker og naturen? Jeg kan kun svare dig: Dit spørgsmål er i sig selv produkt af abstraktionen. Spørg dig selv, hvorledes du kommer på dette spørgsmål, spørg dig selv, om ikke dit spørgsmål stilles ud fra et synspunkt, som jeg ikke kan besvare, fordi det er forkert? Spørg dig selv, om denne fremadskriden som sådan eksisterer for en fornuftig tænkning? Når du spørger om naturens og menneskets skabelse, så abstraherer du altså fra mennesket og naturen. Du sætter, at de *ikke er*, og vil dog, at jeg skal bevise for dig, at de *er*. Nu siger jeg dig: Opgiv din abstraktion, så opgiver du også dit spørgsmål, eller vil du fastholde din abstraktion, så vær konsekvent og tænk – når du tænker mennesket og *generatio æquivoca*: spontan skabelse (uden skaber).

naturen som *ikke-eksisterende* – også dig selv som ikke-eksisterende, da du dog også er natur og menneske. Tænk ikke, spørg mig ikke, thi så snart du tænker og spørger, har din *abstraheren* fra naturens og menneskets eksistens ingen mening. Eller er du så stor en egoist, at du sætter alt som intet og dog selv vil være?

Du kan imødegå mig: Jeg vil ikke sætte naturens og menneskets ikke-eksistens; jeg spørger dig om deres *tilblivelsesakt*, ligesom jeg spørger anatomen om knogledannelserne etc.

Men idet *hele den såkaldte verdenshistorie* for det socialistiske menneske ikke er *andet end menneskets skabelse i kraft af det menneskelige arbejde*, ikke er *andet end naturens tilblivelse* for mennesket, så har det altså det anskuelige og uigendrivelige bevis for, at dets *fødsel*, at dets *tilblivelse*, er sket i kraft af mennesket selv. Idet menneskets *væsen* er blevet praktisk og sanseligt anskuelig i naturen, idet mennesket for det andet menneske er blevet naturtilværelse og i naturen er blevet til som naturtilværelse for det andet menneske, er spørgsmålet om et *fremmed* væsen, om et væsen over naturen og mennesket – et spørgsmål, som implicerer indrømmelsen af naturens og menneskets uvæsentlighed – blevet praktisk umuligt. *Ateismen*, som benægtelse af denne uvæsentlighed, har ikke længere nogen mening, thi ateismen er en *negation af gud*, og den sætter først *menneskets tilværelse* i og med denne negation; men socialismen som socialisme har ikke længere brug for en sådan formidling: Den tager sit udgangspunkt i menneskets *teoretisk og praktisk sanselige bevidsthed* og i naturen og betragter dem som *væsenet*. Den er menneskets *positive selvbevidsthed*, som ikke længere formidles af religionens ophævelse, ligesom det *virkelige liv* er menneskets *positive virkelighed*, som ikke længere formidles af privatejendommens ophævelse, af *kommunismen*. Kommunismen er position som negationens negation, og den er derfor det virkelige og for den nærmeste historiske udvikling nødvendige led i den menneskelige frigørelse og genvindelse. Kommunismen er den nærmeste fremtids *nødvendige skikkelse* og dens energiske princip, *men kommunismen som sådan er ikke den menneskelige negationens negation*: hegelsk begreb, jfr. indl. s. 9.

udviklings-mål, ikke det menneskelige samfunds sande skikkelse.<sup>50</sup>

## II. Om penge

I og med at pengene har den *egenskab*, at de kan købe, at de kan tilegne sig alle genstande, er de selve *genstanden* som eminent besiddelse. Deres *egenskabs* universalitet er deres væsens almagt; de betragtes derfor som et almægtigt væsen ... Pengene er *kableren* mellem behovet og behovets genstand, mellem *menneskets liv og menneskets livsforhold*. Men *det*, der formidler mig *mit* eget liv, det formidler også medmenneskets tilværelse for mig. Det er for mig selve medmennesket.

„For pokker! Vel er ben og arme dine og hovedet og den, du sidder på; men ting, som ellers jeg til brug kan få, mon de da ej med samme ret er mine? Seks hingste – hvis jeg dem kan købe, er deres kraft jo min, den sag er ren; jeg føler mig så dygtig til at løbe, som om jeg havde fireogtyve ben“.

Goethe, *Faust* (Mephisto) – Oversat af P. Hansen

Shakespeare i „*Timon* i Athen“:

„Guld! Det røde, blanke, dyre guld? Nej, guder, jeg beder ej på skrømt; du klare himmel, kun rødder! – Dette her kan gøre sort til hvidt og stygt til skønt og ondt til godt og lavt til ædelt, fej til tapper, gammel til ung. – I guder, hvorfor dette? Hvad skal dette til, I guder? Det kan lokke fra templet præst og altertjener bort, kan trække puden bort fra hovedet af stærke mænd. Den gule træll kan knytte og bryde hvert et helligt bånd, velsigne det, som forbandet er; – det gør spedalskhed

elskverdug, sætter tyvene på bänk med senatorer og begaver dem med hæder, rang og knæfald; det kan hjælpe den visne enke til en mand igen, og hende, for hvis onde sår og bylder selv hospitalet væmmes, giver det igen den friske vårdags glans og duft. Kom du fordømte muld, alverdens skøge, som bringer folkeslag i oprørstummel, jeg giver dig den plads naturen gav dig“.

Og videre nedenfor:

„Du skønne kongemorder! Dyre mur, der skiller søn fra fader! Strålende besmitter af det rene hymens leje! Du tapre Mars! Du evig unge, friske, elskede, fagre bejler, du, hvis glød smelter den helligrene sne, der dækker Dianas jomfruskød! *Synlige gud*, der sammenlodder tæt *umuligheder* og får dem til at kysses! Du, som taler med alle tunger og for askens formål. Du hjerters prøvesten! Se, mennesket, din træll, gør oprør; brug din magt, bring alle i kamp på liv og død imod hverandre, til dyrene får magten over verden!“

(Oversat af Edv. Lembecke)

Shakespeare skildrer *pengenes* væsen fortrinligt. For at forstå ham vil vi først begynde med at udlægge stedet hos Goethe.

Hvad jeg ejer i kraft af *pengene*, hvad jeg kan betale, d. v. s. hvad pengene kan købe, det er jeg – pengenes ejermand – selv. Min styrke er pengenes styrke. Pengenes egenskaber er mine – deres ejermands – egenskaber og væsenskræfter. Hvad jeg er, og hvad jeg formår, er altså på ingen måde bestemt af min individualitet. Jeg er hæslig, men jeg kan købe mig den *skønneste* kvinde. Altså er jeg ikke *hæslig*, thi *hæslighedens* virkning – dens

afskrækkende kraft – har pengene gjort til intet. Jeg er ifølge min individualitet *lam*, men pengene skaffer mig fireogtyve fødder; altså er jeg ikke lam; jeg er et dårligt, uærligt, samvittighedsløst, åndløst menneske, men pengene æres, altså æres også deres ejermand; pengene er det højeste gode, altså er deres ejermand god; pengene sparer mig for det besvær at være uærlig, altså anses jeg på forhånd for at være ærlig; jeg er *åndløs*, men pengene er altings *virkelige ånd*, hvorledes skulle da deres ejermand kunne være åndløs? Ydermere kan han købe sig de åndrige folk, og den der har magten over de åndrige, er han ikke åndrigere end de åndrige? Jeg, der i kraft af pengene formår *alt*, hvad det menneskelige hjerte begærer, sidder jeg ikke inde med al menneskelig formåen? Forvandler mine penge altså ikke al min uformåen til det modsatte?

Hvis *pengene* er det, som knytter mig til det *menneskelige* liv, til samfundet, til naturen og til menneskene, er pengene da ikke det, som sammenknytter alle *bånd*? Kan de ikke løse og sammenføje alle bånd? Er de da ikke også den almene katalysator? De er den sande *skilleløst* og det sande *bindemiddel*, de er samfundets *galvanokemiske* kraft.

Shakespeare fremhæver især to egenskaber ved pengene.

1) De er den synlige guddom, forvandlingen af alle menneskelige og naturlige egenskaber til deres modsætning, den almene forveksling og fordrejelse af tingene; de forener umuligheder.

2) De er menneskenes og nationernes almene skøge, deres almene kobler.

Fordrejelsen og forvekslingen af alle menneskelige og naturlige kvaliteter, foreningen af umuligheder, kort sagt: Pengenes *guddommelige* kraft, skyldes, at deres *væsen* er menneskenes upersonlige og fremmedgjorte *artsbestemte væsen*. De er *menneskeheden*s formåen gjort fremmed for den selv.

Hvad jeg ikke formår som *menneske*, hvad alle mine individuelle væsenskræfter altså ikke formår, det formår jeg i kraft af *pengene*. Pengene gør altså enhver af disse væsenskræfter til noget, som den ikke er i sig selv; d. v. s. til dens egen *modsatning*.

Når jeg længes efter en ret mad eller vil benytte postvognen, fordi jeg ikke er stærk nok til at gøre turen til fods, så skaffer pengene mig mad og postvogn, de forvandler med andre ord mine ønskers karakter af forestilling, de oversætter dem fra deres tilværelse som tanker, forestillinger, ønsker, til deres tilværelse som *sanselige* og *virkelige*, fra forestillingens verden til livet, fra den indbildte væren til den virkelige væren. I deres egenkab af denne formidling er de den sande *skaberkraft*.

*Efterspørgselen* eksisterer vel også for den, der ikke har nogen penge, men hans efterspørgsel eksisterer kun som en forestilling, der som sådan ikke har nogen virkning eller eksistens for mig eller for tredjemand, men som altså forbliver *uvirkelig*, *genstandsløs* for mig. Forskellen mellem den effektive efterspørgsel, der er baseret på pengene, og den virkningsløse efterspørgsel, der er baseret på mit behov, min lidenskab, mit ønske etc., er forskellen mellem *væren* og *tænken*, mellem den blotte forestilling i mig og forestillingen, som den eksisterer for mig i en *virkelig genstand* udenfor mig.

Hvis jeg ikke har penge til at rejse for, så har jeg ikke *behov* for at rejse – d. v. s. ikke noget virkeligt behov, som kan virkeliggøre sig selv. Hvis jeg har *kald* til at studere, men ikke har nogen penge til at studere for, så har jeg ikke noget *kald* til at studere – d. v. s. ikke noget *effektivt*, ikke noget sandt kald. Hvis jeg derimod virkelig *ikke* har noget kald til at studere, men har viljen dertil og pengene til at studere for, så har jeg et effektivt kald.

*Pengene*, dette ydre almene *middel* og denne ydre almene *evne* – der ikke stammer fra mennesket som menneske og heller ikke fra det menneskelige samfund som samfund – til at gøre *forestilling* til *virkelighed* og *virkeligheden* til en *blot forestilling*, forvandler i ligeså høj grad de *virkelige*, *menneskelige* og *naturlige væsenskræfter* til blot abstrakte forestillinger og derfor til *ufuldkommenheder*, til pinefuldt hjernespid, ligesom de på den anden side forvandler de *virkelige ufuldkommenheder* og *det virkelige hjernespid*, de virkelig afmægtige væsenskræfter – dem som kun eksisterer i individets indbildning – til *virkelige væsenskræfter* og *evner*. Allerede ifølge denne bestemmelse er

pengene...altså den almene fordrøjelse af *individualiteterne*, som de vender på hovedet, og hvis egenskaber de bibringer modstridende egenskaber.

Som denne *fordrejende* magt fremtræder de da også vendt mod individet og mod de sociale og andre bånd, som for deres vedkommende hævder at være *væsen*. De gør troskab til troløshed, kærlighed til had, had til kærlighed, dyden til last, lasten til dyd, trællen til herre, herren til træl, vanviddet til fornuft, fornuften til vanvid.

Da pengene – som det eksisterende og aktive værdibegreb – forveksler og forbytter alting, så er de selv den almene *forveksling* og *forbytning* af alting, altså den omvendte verden: Forvekslingen og forbytningen af alle naturlige og menneskelige kvaliteter.

Den, som kan købe tapperhed, er tapper, er han end fej. Da pengene ikke byttes med en bestemt kvalitet, med en bestemt ting, med bestemte menneskelige væsenskræfter, men byttes med hele den menneskelige og naturlige objektive verden, så bytter de altså – set fra ejermandens synspunkt – alle egenskaber med hinanden, også indbyrdes modstridende egenskaber og genstande; de betyder foreningen af umuligheder, de tvinger modsigelse til at kyskes. Forudsæt *mennesket* som *menneske* og dets forhold til verden som et menneskeligt forhold, så kan du kun udveksle kærlighed med kærlighed, tillid med tillid etc. Hvis du vil nyde kunsten, må du være et kunstnerisk dannet menneske; hvis du vil udøve indflydelse på andre mennesker, så må du være et virkeligt inspirerende og stimulerende menneske, som virker på andre mennesker. Hvert af dine forhold til mennesket og naturen må være et *bestemt udtryk* for dit *virkelige individuelle liv* og må svare til genstanden for din vilje. Hvis du elsker, uden at din kærlighed bevares, hvis din kærlighed som sådan ikke skaber genkærlighed, hvis du ikke i kraft af dit *livsudtryk* som *elskende menneske* gør dig selv til det *elskede menneske*, så er din kærlighed afmægtig, så er den en ulykke.

I

Hovedmangelen ved al hidtidig materialisme – Feuerbachs medregnet – er, at tingen, virkeligheden, sanseligheden, kun opfattes som *objekt* eller som *beskuen*; derimod ikke som *menneskelig sanselig virksomhed, praksis*, ikke subjektivt. Dette var grunden til, at den *virksomme* side, i modsætning til materialismen, blev udviklet af idealismen – men kun abstrakt, da idealismen selvfølgelig ikke kender den virkelige, sanselige virksomhed som sådan. Feuerbach sigter til sanselige objekter, der virkelig er forskellige fra tankeobjekterne; men han opfatter ikke selve den menneskelige virksomhed som *genstandsvirksomhed*. Han betragter derfor i „Kristendommens væsen“ kun den teoretiske indstilling som ægte menneskelig, mens praksis kun opfattes og fastholdes i sin smudsig-jødiske udtryksform.<sup>34</sup> Han forstår derfor ikke betydningen af den „revolutionære“, den praktisk-kritiske virksomhed.

II

Spørgsmålet om, hvorvidt der tilkommer den menneskelige tænkning objektiv sandhed, er ikke et teoretisk, men et *praktisk* spørgsmål. Det er i praksis, mennesket må bevise sin tænkningens sandhed, d. v. s. dens virkelighed og magt, dens dennesidighed. Striden om, hvorvidt en tænkning, der isolerer sig fra praksis, er virkelig eller ej, er et rent *skolastisk* spørgsmål.

III

Den materialistiske lære, at menneskene er produkter af omstændighederne og opdragelsen, at forandrede mennesker altså er produkter af andre omstændigheder og forandret opdragelse, *skolastisk*: (her) teoretisk (skolastik: middelalderens teologiske filosofi).

glemmer, at omstændighederne netop forandres af menneskene, og at opdrageren selv må opdrages. Den fører derfor nødvendigvis til, at den skiller samfundet i to dele, af hvilke den ene er højst over samfundet. (F. eks. hos Robert Owen.)<sup>27</sup>

At forandringen af omstændighederne falder sammen med den menneskelige virksomhed, kan kun opfattes og forstås rationelt som *revolutionerende praksis*.

#### IV

Feuerbach tager som udgangspunkt, at verden religiøst gøres fremmed for sig selv, fordobles til en religiøs, indbildt verden og en virkelig verden. Hans arbejde består i at opløse den religiøse verden i dens verdslige grundlag. Han overser, at efter at dette arbejde er gjort, er hovedsagen endnu ugjort. Den kendsgerning nemlig, at det verdslige grundlag løser sig fra sig selv og fikserer sig i skyerne som selvstændigt rige, kan netop kun forklares ud fra dette verdslige grundlags sønderrevethed og selvmodsigende karakter. Det verdslige grundlag må altså først forstås i sin modsigelse og dernæst praktisk revolutioneres ved fjernelse af modsigelsen. Altså f. eks., efter at den jordiske familie er opdaget som den hellige families hemmelighed, må nu den førstnævnte selv kritiseres i teorien og revolutioneres i praksis.

#### V

Ikke tilfreds med den *abstrakte tænkning* appellerer Feuerbach til den *sanselige beskuen*; men han opfatter ikke sanseligheden som *praktisk*, menneskelig-sanselig virksomhed.

#### VI

Feuerbach opløser det religiøse væsen i det *menneskelige* væsen. Men det menneskelige væsen er ikke noget abstraktum, det enkelte individ iboende. I sin virkelighed er det indbegrebet af samfundsforholdene.

Feuerbach, der ikke går ind på kritikken af dette virkelige væsen, er derfor tvunget til:

1. at abstrahere fra det historiske forløb og fastholde det religiøse sind for sig, og at forudsætte et abstrakt - *isoleret* - menneskeligt individ;

2. af den grund kan det menneskelige væsen hos ham kun opfattes som „art“, som en indre, stum almindelighed, der blot med *naturbånd* forbinder de mange individer.

#### VII

Feuerbach ser derfor ikke, at det „religiøse sind“ selv er et *samfundsprodukt*, og at det abstrakte individ, som han analyserer, i virkeligheden tilhører en bestemt samfundsform.

#### VIII

Samfundslivet er væsentlig *praktisk*. Alle mysterier, der forleder teorien til mysticisme, finder deres rationelle løsning i den menneskelige praksis og i forståelsen af denne praksis.

#### IX

Det højeste, den *beskuende* materialisme driver det til, d. v. s. den materialisme, der ikke forstår sanseligheden som praktisk virksomhed, er at beskue de enkelte individer i det „borgerlige samfund“.

#### X

Den gamle materialismes standpunkt er det „*borgerlige*“ samfund; den nye materialismes standpunkt er det *menneskelige* samfund eller den samfundsdannende menneskehed.<sup>28</sup>

#### XI

Filosofferne har kun *fortolket* verden forskelligt, men hvad det kommer an på, er at *forandre* den.

## Om jødespørgsmålet I

Marx' artikel fremkom i *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris 1844, som han selv var redaktør af sammen med Arnold Ruge. I artiklens anden del, som ikke er medtaget her og som var en kritik af Bruno Bauers artikel „Über die Fähigkeit, der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“ (1843), opstillede Marx tesen: „Jødernes sociale frigørelse er samfundets frigørelse for jødedommen,“ d. v. s. for den borgerlige pengedyrkelse.

1. Bruno Bauer (1809-82), tysk religionshistoriker og filosof af den unghægelske skole, opfattede den franske revolution 1789 som begyndelsen til et destruktionsværk, som han selv søgte at videreføre i sin totale „rene“ kritik, bl. a. af kristendommen i „Das entdeckte Christentum“, 1843. Hans talerør var „Allgemeine Literatur-Zeitung“, 1843-44, som Marx og Engels angreb i „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten“, 1845, hvori debatten om jødespørgsmålet føres videre.

2. Kampen for jødernes borgerlige ligheder blev i Tyskland ledet af Gabriel Riesser (1806-63), der ligesom Marx polemiserede mod Bauers opfattelse. - Napoleon havde i 1806 givet jøderne fuld borgerlig ligheder. I Frankrig var jødernes rettigheder igen blevet indskrænket ved det „infame“ dekret i 1808, der dog kun delvis blev ført ud i livet. Officielt bedredes jødernes stilling først i restaurationstiden (1814-30). Efter julirevolutionen 1830 blev jødernes politiske og religiøse ligestilling opretholdt. - I de fleste tyske stater blev jødernes borgerlige lighed (indført i Prøjsen 1812) atter ophævet efter Napoleons fald og først indført igen under revolutionsbølgen 1847-48.

3. Bruno Bauer opfatter den „kristne stat“ som privilegiernes stat, d. v. s. feudalstaten i modsætning til den konstitutionelle stat. En statsreligion kan efter hans opfattelse ikke trives sammen med en

fri forfatning, og heraf slutter han meget logisk at en fri statsborger ikke kan være religiøs.

4. Modsætningen mellem det „særlige“ (det egenartede) og det „almene“ var gængs i filosofien efter Hegel, hos hvem det var et på én gang moralsk og logisk princip at „det særlige løfter sig op i det almene sfære“. Det særlige, som de enkelte ikke har til fælles, er af det onde og skal ophæves.

5. Efter julirevolutionen 1830 hørte den katolske kirke op med at være statskirke i Frankrig, men katolicismen anerkendtes som flertallets religion. Valgretten til deputeretkammeret var stadig betinget af en vis formuestørrelse og tilfaldt knap 1 % af befolkningen. - Enkelte tyske stater havde indført moderate forfatninger, mens der i Preussen ikke var sket væsentlige forfatningsændringer siden oprettelsen af rådgivende ständer i 1823.

6. At religionen kun kan være til stede som en mangel, var det synspunkt *Ludwig Feuerbach* (1804-72) havde fremført i „Das Wesen des Christentums“, 1841. Jfr. indledningen s. 12.

7. I „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, 1821, argumenterer Hegel i § 270, som Marx citerer, for adskillelse mellem stat og kirke. Historien er for Hegel åndens større og større bevidsthed om sig selv som det skabende princip, der ikke har nogen fremmed magt uden for sig, og den sande stat, hvori ånden realiserer sig selv som det almene, kan ikke bygge på fremmed autoritet, såsom kirken.

8. Arten står som menneskenes fælles natur i modsætning til den individuelle egenart. Til denne modsætning svarer den hegelske modsætning mellem stat og borgerligt samfund: i den fuldkomne stat er modsætningen mellem det almene og det private ophævet, mens det borgerlige samfund er domineret af privatinteresser. Det borgerlige samfund er et „system af (egoistiske) behov“, en „behovs- og forstandsstat“ (Retsfilosofien § 183).

9. Fremmedgørelsen (*Entfremdung*), var oprindeligt et hegelsk begreb: så længe menneskeånden ikke er blevet sig bevidst som altings skaber, står dens egne frembringelser uden for den som fremmede størrelser. Men efterhånden som den kommer til (bevidsthed



om) sig selv, ophæves modsætningen mellem det ydre og det indre, mellem natur og ånd som blot foreløbige bevidsthedstrin i åndens udvikling. Feuerbach havde overtaget begrebet og opfattet Gud som menneskets selv i fremmedgjort skikkelse. Sml. indledningen s. 17 f.

10. Den amerikanske uafhængighedserklæring 1776 anerkender liv, frihed og stræben efter lykke som umistelige rettigheder. I Frankrig blev menneskerettighederne første gang proklameret 26. aug. 1789 (nationens ret til at gribe til våben mod al undertrykkelse; alle menneskers lighed, frihed og ejendomsret; statsborgernes stemmeret, kontrol med lovgivning og skatteopkrævning – derimod anerkendtes endnu ikke fuld presse- og religionsfrihed). Menneskerettighederne blev i forskellig udgave garanteret i de følgende forfatninger.

11. Marx benytter sig her af den hegelske terminologi. I Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1807), som Marx underkastede kritik i „Økonomi og filosofi“, fremstilles åndens udvikling. Den laveste, umiddelbare åndsform er den „sanselige vished“ om noget fremmed, som den endnu ikke er sig bevidst selv at have skabt. Det naturlige menneske fremstilles her af Marx som genstand for en sådan umiddelbar vished, først det politisk bevidste menneske er sig selv bevidst som menneske.

12. *Jean-Jacques Rousseau* (1712–78) fremsatte i „Du contract social; ou principes du droit politique“ (Samfundspagten), 1762, den teori at samfundet er opstået ved en kontrakt mellem dets medlemmer. Samfundspagten kræver „hvert samfundsmedlems fuldstændige overgivelse af sine rettigheder til samfundet“, altså menneskets (homme) forvandling til statsborger (citoyen). Men mens modsætningen mellem menneske og statsborger for Marx var en modsætning mellem det naturlige (egoistiske) menneske og det almenmenneskelige, var den for Rousseau især en modsætning mellem den religiøse og den borgerlige samvittighed eller mellem den universelle religion og de nationale statsreligioner.

#### *Kritik af den hegelske retsfilosofi. Indledning*

„Indledningen“ blev publiceret samtidig med artiklen „Om jødespørgsmålet“ i *Deutsch-Französische Jahrbücher* 1844. Selve „kritikken“, der s. 52 betegnes som „den følgende fremstilling,“ blev ikke

fuldendt; det efterladte manuskript blev udgivet i 1927 under titlen „Kritik der hegelschen Staatsphilophie“.

13. Den historiske retsskole var fremherskende på tyske universiteter fra slutningen af det 18. århundrede. Den vendte sig mod oplysnings-tidens rationalistiske retsfilosofi og forklarede de politiske og retslige institutioner ud fra deres historiske oprindelse: staten er ikke dannet gennem en „samfundspagt“, men er en organisk frembringelse af „folkeånden.“ Retningens mest fremtrædende repræsentant var Fr. Karl v. Savigny (1779–1861), der 1842–48 var preussisk retsminister. – Marx havde i 1842 satiriseret over retningen i artiklen „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“.

14. Tysklands industrielle udvikling var hemmet af middelalderlige privilegier og af landets opdeling i småstater. 18 tyske stater havde i 1834 gennemført fælles beskyttelsestold udadtil og frihandel indadtil. *Friedrich List* (1789–1846) argumenterede for toldbeskyttelse af den nationale industri i „Das nationale System der politischen Ökonomie“, 1841 („den listige teori“). – I England var der en stærk frihandelsbevægelse, og der blev i løbet af 1840'erne gennemført mange reformer i frihandelsvenlig retning. I Frankrig, hvor industrien var mindre udviklet, var interessen i frihandel mindre.

15. De „politiske“ partier, der i Tyskland ikke kunne gøre indflydelse gældende ad politisk vej, havde gerne karakter af meningsgrupper, der samledes om en publikation, det „praktiske“ parti således om Biedermanns Monatsschrift. Det senere omtalte „teoretiske“ parti er formentlig Bruno Bauers, se komm. 1.

16. Luthers virksomhed stimulerede den sociale utilfredshed blandt bønderne og var medvirkende årsag til bondekrigen 1624–25. Luther opfordrede selv fyrsterne til at slå oprøret ned. – Mange tyske fyrster var tilhængere af reformationen, fordi den gav dem et påskud til at inddrage kirkegodset.

17. De franske septemberlove begrænsede – efter et attentat på kongen – pressefriheden og andre borgerlige friheder. – Marx' første større avisartikel (1842) handlede om „den nyste preussiske censurinstruktion“, der misbilligede censuren og dog i realiteten skærpede den.

Marx' „økonomisk-filosofiske manuskripter“ (med undertitlen „Om nationaløkonomiens sammenhæng med stat, ret, moral og det borgerlige liv“) blev forfattet i Paris 1844. I 1845 sluttede Marx kontrakt med en forlægger om en tobinds „Kritik af politikken og nationaløkonomien“, men værket blev ikke fuldendt. Manuskriptet blev udgivet i 1932.

18. „Privatejendommens subjektive væsen“, d. v. s. det, der ligger til grund for privatejendommen, det menneskelige arbejde. – I feudalsamfundet ansås de sociale forskelle (mellem stænderne) ikke for at være tilfældige, men for eviggyldige væsensforskelle mellem menneskene; for så vidt var – på dette udviklingstrin – privatejendommen menneskets væsen. Omvendt anså Adam Smith mennesket for at være privatejendommens væsen, d. v. s. det væsen, hvis arbejde nødvendigvis skaber privatejendom (og klasseforskelle). – Sålænge mennesket ikke finder grunden til sin egen sociale placering i sig selv, er det fremmed for sit eget væsen – „fremmedgjort“. Sålænge menneskene i det ydre er i splid med hinanden, er de også i det indre splidagtige med sig selv; ophævelsen af den indre selvafvigelse svarer i det ydre til ophævelsen af de sociale forskelle, d. v. s. af privatejendommen. Jfr. indledningen s. 16 ff.

18 a. *Friedrich Engels* (1820–95) var søn af en fabrikant, hvis virksomheder han var knyttet til det meste af sit liv. Han forfattede allerede fra tyveårsalderen radikale artikler, var medarbejder ved Marx' „Rheinische Zeitung“ og sendte i 1844 artiklen „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ til Marx' „Deutsch-Französische Jahrbücher“ (jfr. indledningen s. 15). Marx og Engels forfattede i fællesskab „Die heilige Familie“, „Die deutsche Ideologie“ og „Det kommunistiske partis manifest“, og Engels udgav i 1885 og 94 de efterladte dele af Marx' „Kapitalen“. Hans hovedværker er: „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, 1845, „Familiens, privatejendommens og statens oprindelse“, 1876 (på dansk i Marx-Engels Udvalgte Skrifter i to bind, II) og „Anti-Dühring“, 1878. I „Dialektik og Natur“, udg. 1925, søgte han at udvide Marx' historiefølelse til en universel udviklingslære („den dialektiske materialisme“).

– I „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ kaldte Engels, uden nærmere begrundelse, Adam Smith „nationaløkonomiens Luther“. Smil. Marx' Luther-opfattelse s. 60.

19. *David Ricardo* (1772–1823), engelsk forretningsmand og nationaløkonom, betragtede i „Principles of Political Economy and Taxation“ (1817; 1821) arbejdet som den eneste kilde til rigdom og angreb jordrenten i dens egenskab af fortjeneste uden arbejdsindsats. Jfr. indledningen s. 17 og s. 21.

20. *François Quesnay* (1694–1774), fransk læge og økonom, grundlagde med „Tableau Économique“ den fysiokratiske skole. – Fysiokraterne opfattede den naturligste form for ejendom, jorden, som kilden til al rigdom, men gjorde den afhængig af det menneskelige arbejde. At de gav landarbejdet en fortrinnsstilling og frakendte andet arbejde – industri og handel – værdiskabende evne, vidner om deres binding til feudale samfundsforhold, hvorunder menneskenes sociale rang og politiske magt var afhængig af jordbesiddelsens størrelse.

21. Modsætningen mellem besiddelsesløshed og besiddelse er en rent ydre (statisk) modsætning; først forståelsen af at arbejdet skaber ejendommen, kapitalen, gør den til en indre (dynamisk) modsigelse i kapitalens eget væsen. Set fra arbejdernes side viser modsigelsen sig i at jo større kapital de skaber, i jo højere grad degraderes de selv til kapitalens lønslaver.

22. *Pierre-Joseph Proudhon* (1809–65) skrev i „Qu'est-ce que la propriété“ (1840): „ejendom er tyveri“. Han ville dog ikke ophæve privatejendommen overhovedet, men kapitalen i egenskab af arbejdsfri fortjeneste og vende tilbage til en småproduktion, der sikrede enhver ret til udbyttet af sit arbejde. Han opfattede historien hegelsk som en virkeliggørelse af frihedsideen og historiens mål som et samfund af absolut uafhængige individer. Hans hovedværk „Elendighedens filosofi“ angreb Marx i „Filosofiens elendighed“, 1847.

23. *Charles Fourier* (1772–1837) gik ud fra, at alle menneskelige drifter er gode, når de blot kan udfolde sig frit, og ønskede samfundet (og helst hele verden) inddelt i småsamfund, *falanstærer*, der var gennemorganiserede på en sådan måde at de tillod alle drifters frie udfoldelse og samspil. Han ønskede ikke privatejendommen ophævet, men jorden udstykket ligeligt til falanstærens familier.

24. *Saint-Simon* (1760–1825), fransk socialfilosof. Han gik ud fra modsætningen mellem den franske revolutions ideer og samfundets indretning og ønskede den arbejdsfrie fortjeneste umuliggjort og magt

ten overgivet til arbejderne. Han begrundede i en social udviklingslære sin tro på fremtidssamfundet, hvor enhver nyder produktet af sit eget arbejde og som er ledet af et „industriråd“ og præget af en „ny kristendom“.

25. Marx havde i 1842 i „Rheinische Zeitung“ udtrykt skepsis over for kommunismen i „dens nuværende form“, som her kaldes dens første fase. Der tænkes på de franske *Travailleurs Égalitaires*“ og på kredsen omkring bladet „L'Humanitaire“. Deres leder var Théodore Dézamy, hvis ideer gik tilbage til F.-N. Babeuf (1760-97), der dannede en „kommunistisk“ sammensværgelse under den franske revolution. Engels skriver om disse retninger: „De var som den store revolutions babouvister af temmelig „hård kaliber“; de havde for øje at gøre verden til et arbejdsfællesskab og at afskaffe enhver kulturel forfinelse, videnskab, skønne kunster o. s. v. som unyttig, farlig og aristokratisk luksus: en fordom, der nødvendigvis fulgte af deres fuldstændige ukendskab til historie og økonomi.“ – Som kommunister, hvis lære er „inficeret af privatejendommen“ nævner Marx til lige tyskeren Wilh. Weitling (1808-71) og

26. Étienne Cabet (1788-1856), forf. af den utopiske roman „Voyage en Icarie“, hvis ideer han forgæves søgte at virkeliggøre i en koloni i U. S. A. I 13. kapitel af bogen „roder han gamle og nye autoriteters gode meninger om kommunismen sammen“ (Engels).

27. Robert Owen (1772-1858), engelsk fabrikant, der i sine egne foretagender foregreb mange sociale reformer. Ud fra den opfattelse at et menneskes karakter er afhængig af ydre forhold og påvirkninger, lagde han særlig vægt på børneopdragelsen. Han grundede kommunistiske kolonier i USA og i sit hjemland England (*Homekolonier*) og forestillede sig et samfund uden privatejendom, ægteskab og religion.

28. Den „nyere“ filosofi (fra og med Descartes i 17. årh.) havde i stigende grad adskilt „tænken“ fra „væren“, det åndelige fra det materielle, og subjektet (iagttageren) fra objektet (omverdenen). Den empiriske filosofi anså sanserfaringen for kilden til al viden, men den idealistiske empirisme (Berkeley og Hume i 18. årh.) anså det for umuligt at nå til vished om andet end selve sansningen: omverdenens selvstændige eksistens kunne ikke bevises. Kant (1724-1804) anså menneskets forestillinger om omverdenen for at være dets egne

subjektive frembringelser: den objektive „ting i sig selv“ kan ikke erkendes. Hegels objektive idealisme var et forsøg på at ophæve denne modsætning mellem det ydre og det indre: det ydre er projektioner af det indre og selve naturen er af åndelig art. Marx forkastede alle disse retninger – også den *materialistiske* empirisme (Hobbes, Locke), der forekom ham at reducere mennesket til en passiv iagttaget af den ydre verden – og satte sin „historiske materialisme“ i stedet som en art syntese mellem subjektivismen og objektivismen: menneskene producerer deres egen verden, men i en „fremmed“ skikkelse, så at subjekt og objekt, det åndelige og det materielle er adskilt i historien, men i grunden identiske. Historien er på én gang opløsningen og genvindelsen af denne identitet, og til den faktiske histories misforhold mellem det producerende menneske og de umenneskelige produktionskræfter svarer i filosofihistorien adskillelsen mellem tænk og væren, subjekt og objekt. Først i det „menneskelige“ samfund, hvor interesser modsætningerne mellem mennesker er ophævet, er en „menneskelig videnskab“ mulig, der er hævet over modsætningen mellem subjekt og objekt.

29. „Lidelse“ står i denne sammenhæng for passivitet.

30. Moses Hess (1812-75), jfr. indledningen s. 15. I sin artikel „Philosophie der Tat“ i samlingen „21 Bogen“, 1843, kritiserede han, ligesom Marx, den „rå kommunisme“ som en negativ form for besiddelseslyst. „Det er den sygelige lyst til at blive ved at bestå som bestemt individualitet, som begrænset jeg, som endeligt væsen – der fører til havesyge.“ – Hess fandt frigørelsen fra det „usandt almene“ (stat og kirke) utilstrækkelig; det er fornødent at „revolutionens børn“ skrider frem i „sædelighed“: den endelige sociale frigørelse afhænger af den åndelige. Disse synspunkter blev under betegnelsen „sand socialisme“ angrebet af Marx og Engels i „Det kommunistiske partis manifest“, 1848, skønt Hess på det tidspunkt havde gjort sig til talsmand for proletariatets revolution.

31. Objektivisering (*Vergenständlichung*) står i modsætning til fremmedgørelse (*Entfremdung*) som det sande udtryk for det indre i modsætning til det usande, der er løsrevet fra det.

32. Den „kortvarige forening“ mellem naturvidenskab og filosofi var den tyske romantiske naturfilosofi, hvis førende repræsentant F. W. Schelling (1775-1854) filosoferede over „ånden i naturen“. – Psykologien var stadig en disciplin af den spekulative filosofi.

Teserne blev skrevet af Marx, uden henblik på offentliggørelse, i 1845 og først publiceret af Engels i 1888 (i hans skrift om Feuerbach).

33. *Ludwig Feuerbach* (1804-72), Hegel-elev, der efterhånden løs-gjorde sig fra Hegel og søgte at sætte en „ny“ filosofi op imod hans system. Virkeligheden er ikke af åndelig, men af materiel, „sanselig“ karakter, („Sandhed, virkelighed, sanselighed er identiske“), og forskellen mellem subjekt og objekt, som Hegel havde „ophævet“, betegner Feuerbach som „absolut“: selv i kærlighedsforholdet erken-des denne „lige så lykkelige som smertelige“ forskel. – I sit hoved-værk, „Das Wesen des Christentums“, 1841, opfatter Feuerbach guds-forestillingen som menneskets forestilling om sig selv, om sin egen „art“: guds væsen er kærlighed, fordi menneskets væsen er kærlighed (sanselighed). Jfr. indledningen s. 12 og kommentar 28.

34. I 13. kapitel af „Das Wesen des Christentums“ betegner Feuerbach „utilismen, nytten som jødedommens øverste princip“. Jøder-nes „Gud er det praktiske verdslige princip, egoismen.“ Marx havde givet udtryk for en lignende opfattelse i sin anden artikel om jøde-spørgsmålet (jfr. s. 192). Marx indvender mod Feuerbach at han ikke anerkender anden form for „praksis“ end det borgerlige samfunds – og altså ikke muligheden af praktisk at omstyrte dette samfund.

### Den tyske ideologi

„Den tyske ideologi (Kritik af den nyeste tyske filosofi i dens repræ-sentanter Feuerbach, B. Bauer og Stirner, og af den tyske socialisme i dens forskellige profeter)“ blev skrevet af Marx og Engels i 1845-46; offentliggjort 1932. Da manuskriptet er efterladt som kladder og har været overladt til „musenes gnavnende kritik“, må afsnittenes rækkefølge og inddeling i en vis udstrækning bero på et skøn. – Her er medtaget det meste af 1. del („Feuerbach“), der indeholder Marx' udførligste fremstilling af den materialistiske historieopfattelse; de senere afsnit består især af polemik mod de i titlen nævnte repræsen-tanter og profeter.

35. Ordet „ideologi“ blev dannet af den franske filosof Destutt de Tracy (1801) i betydningen: læren om ideernes oprindelse i sanse-erfaringen. Marx anvender udtrykket om alle former for livsansku-

else, moral, religion o. l., der har deres grundlag i samfundets mate-rielle grundlag uden at være sig dette bevidst. Den idealistiske filoso-fi, der anser virkeligheden for at være af åndelig art, er altså en ideo-logi. Det er derimod tvivlsomt om Marx' egen lære om ideernes op-rindelse i det materielle liv også kan betegnes som ideologi. – Nutil-dags bruges udtrykket især om en social gruppes om ideologi. – Nati-ons o. s. v. interessebestemte livsanskuelse.

36. David Friedrich *Strauss* (1808-74) vakte megen opsigt med „Das Leben Jesu“, 1835, hvori han øvede historisk bibelkritik. Mens He-gel havde villet gå ud over religionen og danne sig et sandt filosofisk begreb om de religiøse forestillingers sande indhold, gik Strauss bag om filosofien og forstod religionen efter dens oprindelse i den primitive mytiske folkefantasi.

37. Mystifikation betyder hos Marx (ca.): ubevidst omfortolkning af de faktiske forhold. Bevidstheden er „mystificeret“ når den ikke er bevidst om sit eget materielle grundlag. Al ideologi er altså my-stificeret bevidsthed.

38. *Max Stirner* (1806-56), forfatter af „Der Einzige und sein Eigen-tum“, 1845, som Marx & Engels angreb i det skarpeste og længste afsnit af „Den tyske ideologi“. Også Stirner anser egoismen for at være det borgerlige samfunds princip; den er blot ikke anerkendt efter fortjeneste, og den menneskelige frigørelse består i at sætte sig ud over syndsbevidstheden, d. v. s. bevidstheden om det beståen-des „hellighed“, og føle sig som „den eneste“. Mennesket bør være som dyret, „der dog kun følger sin egen tilskyndelse, så at sige sit eget råd, og ikke tilskynder og råder sig selv til de absurdeste ting, men gør meget rigtige skridt.“ Stirner reducerer alle de principper, der hidtil har behersket verden til „frase“ („genfærd“, „fikse ideer“) og opfattede konsekvent sit eget nye princip, den eneste, som den „ab-solute frase.“

39. Sankt Max = Max Stirner. 2. del af „Den tyske ideologi“ indledes med et satirisk afsnit, *Das Leipziger Konzil*, hvori Stirner og Bruno Bauer („den hellige Bruno“), der var medarbejdere ved Wigands *Vierteljahresschrift* i Leipzig, fremstilles som kirkefædre.

40. Den menneskelige, kritiske og egoistiske bevidsthed er positive grundbegreber hos henholdsvis Feuerbach, Bauer og Stirner.