

Geschichte und Natur: Marx, Engels, Darwin

Gareth Stedman Jones

»Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte« (Engels 1883/1962, S. 335). Bereits 1883 hatte Friedrich Engels mit seiner Aussage anlässlich von Karl Marx' Begräbnis einen Zusammenhang zwischen dem Werk seines Freundes und dem von Charles Darwin postuliert. Die Annahme wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts durch einen 1931 veröffentlichten Brief Darwins verfestigt, in welchem dieser, augenscheinlich an Marx gerichtet, den Vorschlag, ihm die zweite Auflage des *Kapitals* zu widmen, höflich ablehnte. Obwohl selbst unter zeitgenössischen Kommentatoren Unklarheit herrschte, aus welchen Gründen 1880, und damit sieben Jahre nach Erscheinen des Buches im Jahr 1873, ein solcher Vorschlag hätte zustande kommen sollen, wurde der Legende von der Zueignung seit Isaiah Berlin und nachfolgend Glauben geschenkt. Erst in den 1980er Jahren konnte durch die sorgfältige Forschung von Margaret Fay der Mythos, Marx hätte Darwin eine Widmung vorgeschlagen, endgültig widerlegt werden. Wie sich herausstellte, war der Brief von 1880 nicht an Marx, sondern an Edward Aveling, den Lebensgefährten von dessen Tochter Eleanor, adressiert. Er hatte Darwin darum gebeten, ihm sein eigenes, kurz zuvor fertiggestelltes Buch *The Student's Darwin* widmen zu dürfen.¹

In diesem Beitrag wird dargelegt, dass Marx' Theorie der Geschichte in geradezu unvereinbarem Widerspruch zu Darwins Konzept von Natur steht. Daraus ergibt sich erstens die Frage, warum Marx in den 1870er Jahren allem Anschein nach Engels' Überzeugung, beide Theorien ähnelten einander in ihrer Ausrichtung, zustimmte. Und zweitens, wieso wurde eine Ähnlichkeit zwischen Darwin und Marx so rasch allgemein anerkannt? Diese Fragen

1 Eine zusammenfassende Darstellung zur vermeintlichen Widmung ist bei Wheen (2001) zu finden.

sind bedeutender, als es zunächst scheinen mag, denn der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen beiden Theorien bot im ausgehenden 19. Jahrhundert die Grundlage, um überzeugend eine Verbindung zwischen Marx und einer zunehmend stärker betonten Form von Determinismus oder, wie Engels es nannte, »[d]ie materialistische Anschauung der Geschichte« (Engels 1880–1891/1962, S. 210) zu ziehen.

Engels' Begeisterung für Darwin war stets eindeutig. Bereits in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* pries er Darwin dafür, »der metaphysischen Naturauffassung [...] durch seinen Nachweis, daß die ganze heutige organische Natur, Pflanzen und Tiere und damit auch der Mensch, das Produkt eines [...] Entwicklungsprozesses ist«, den »gewaltigsten Stoß versetzt« zu haben (Engels 1880–1891/1962, S. 205). Dies stellte eine Weiterführung der These dar, die er bereits im *Anti-Dühring* angeführt hatte: »daß in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr der zahllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die scheinbare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen; dieselben Gesetze, die, ebenfalls in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens den durchlaufenden Fäden bildend, allmählich den denkenden Menschen zum Bewußtsein kommen« (Engels 1885a/1962, S. 11).

In *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* rechtfertigte er darüber hinaus die Ausweitung quasi-darwinistischer Konzepte auf das Verständnis von moderner Industrie und Weltmarkt, indem er erklärt: »Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenziertter Wut übertragen in die Gesellschaft« (Engels 1880–1891/1962, S. 216).

Es wird gemeinhin behauptet, Engels hätte Marx' Denken in späteren Jahren verzerrt dargestellt, wobei diese Behauptungen in der Regel nur vage und mithilfe ungenauer Begrifflichkeiten formuliert sind. So konstatierte Georg Lichtheim, allerdings ohne tiefergehende Ausführungen, die Philosophie des späten Engels sei sehr stark vom Positivismus geprägt (vgl. Lichtheim 1961, S. 234–258), während Shlomo Avineri behauptete, Engels' Ursprünge seien »in einer vereinfachten Version von Darwinismus und Biologie, mit Hegelianischer Terminologie als notdürftiger Fassade« (Avineri 1968, S. 70) zu finden. Meines Erachtens können die Unterschiede zwischen den Auffassungen von Marx und Engels jedoch nicht allein durch Verweise auf Darwin oder den Positivismus zufriedenstellend erklärt werden. Diese Unterschiede hatten bereits Mitte der 1840er Jahre bestanden, als Marx und Engels einander begegneten – und manifestierten sich somit eindeutig, *bevor* jegliche Wirkung Darwins

oder des positivistischen Philosophen Auguste Comte sich in Deutschland und Europa entfaltete.

Für Engels waren die Affinität zu Darwin und seine Bestrebungen, ihn mit Marx in Einklang zu bringen, naheliegend. Zwischen 1842 und Sommer 1844, also während der zwei prägenden Jahre, in denen er für den Textilbetrieb seiner Familie in Manchester tätig war und auch Marx kennenlernte, hatte Engels mit seiner Hinwendung zum Owenismus auch dessen Vorstellung vom Menschen als »natürliches Lebewesen« übernommen. Obwohl er noch 1842 in Berlin mit Bruno Bauer und anderen Junghegelianern verkehrt hatte, war sein Hegelianismus eher oberflächlich geblieben. So meldete Engels sich nicht etwa aus den Berliner junghegelianischen Kreisen zu Wort, sondern aus Manchester. Er nahm dort regelmäßig an Debatten der Owenisten teil, was dazu führte, dass er vertrauter im Umgang mit owenistischen philosophischen Anschauungen aus der Manchester Hall of Science wurde als mit der philosophischen Tradition des Deutschen Idealismus. Seine Nähe zu den Owenisten – den »englischen Sozialisten« – erklärte Engels 1843 ausdrücklich; er verwies darauf, dass er mit einigen von ihnen »fast in jeder Frage übereinstimme« (Engels 1843/1956, S. 496).

Die Ablehnung von Konkurrenz, insbesondere innerhalb der Wirtschaft, war es, die Engels zu den Owenisten hinzog. Das charakteristische Merkmal von Konkurrenz ist der Interessengegensatz. Im Handel sei es das erklärte Ziel, billig zu kaufen und teuer zu verkaufen, wodurch in jedem geschäftlichen Austausch diametrale Interessengegensätze geschaffen würden. Durch den freien Handel würde dieses System allgemeine Gültigkeit erlangen. Dieser »schändliche Konkurrenzkampf« hatte bereits zur Auflösung von Nationalitäten und zur Universalisierung von Feindschaften geführt und die Menschheit in eine Horde gefräßiger Bestien verwandelt. Er würde künftig auch die Auflösung der Familie durch das Fabriksystem mit sich bringen.

Die owenistische Kritik an der Konkurrenz und der Konsumgesellschaft beruhte auf geltenden Prämissen eines anglo-französischen Sensationalismus und Materialismus des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, denen zufolge der Mensch ein Tier sei, ein natürliches Lebewesen, das nach Freude strebe und Leid zu vermeiden suche. Sein oder ihr Wesen würde von dem Umfeld geformt, in dem er oder sie aufgewachsen ist. Wie Robert Owen in *A New View of Society* (1813–1816) formuliert hat, sei dem Menschen das Streben nach Glück angeboren und er sei darüber hinaus mit Fähigkeiten ausgestattet, die es ihm ermöglichen, »Ideen zu empfangen, zu vermitteln und zu vergleichen«. Die Ideen selbst kämen von außen, denn »jegliches Wissen, das der

Mensch empfängt, ist von den ihn umgebenden Objekten und insbesondere vom Beispiel und der Anleitung durch seine unmittelbaren Vorgänger abgeleitet« (Owen 1813–1816/1993, S. 70). Owen war davon überzeugt, dass der Charakter eines Menschen *für* ihn geformt würde und nicht *von* ihm selbst (vgl. Claeys 1991, S. 43). Fortschritt könne durch die Beseitigung schädigender religiöser Vorstellungen, durch bessere Bildungsmethoden und wachsende wissenschaftliche Erkenntnisse erreicht werden. Auf diese Weise würden Veränderungen der Umwelt zu einem Wandel der menschlichen Natur und zur Steigerung der Glückseligkeit des Menschen führen.

Engels ging noch über die Owen'sche Kritik an der Konkurrenz in zweifacher Hinsicht hinaus: Erstens sah er, dem französischen Sozialisten Proudhon folgend, die zersetzende Logik des Privateigentums als verantwortlich für die Widersprüchlichkeit der Politischen Ökonomie an. Zweitens stellte er, auf Feuerbach verweisend, einen Zusammenhang von der Entwicklung des Privateigentums und der Konkurrenz mit dem »Zustand der Unbewusstheit der Menschheit« her. Was den Menschen Feuerbachs Theorie zufolge vom Tier unterscheide, ist nicht sein Bewusstsein, sondern sein »Gattungsbewusstsein«. Das Fehlen dieses »Gattungsbewusstseins« beim Menschen, sein Verlust von Menschlichkeit, wurde mit einer auf Feuerbachs Theorie der »Abstraktion« zurückgehenden »Umkehrung« in Verbindung gebracht, oder – in radikal-kommunistischen Lesarten von Hegelianern wie Engels und Moses Hess – auf die Einführung von Geld und Privateigentum.²

Engels wies in seiner 1843 für die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* geschriebenen Kritik der Nationalökonomie, die Marx erstmalig auf diese Thematik aufmerksam werden ließ, darauf hin, dass infolge dieser Konkurrenz »Handelskrisen [...] seit achtzig Jahren ebenso regelmäßig gekommen [sind] wie früher die großen Seuchen – und haben mehr Elend, mehr Unsittlichkeit mit sich gebracht als diese«. Die »stete Abwechslung von Irritation und Erschlafung«, so Engels weiter, sei »ein ewiges Schwanken, ohne je zum Ziel zu kommen.« Es läge auf der Hand, »daß dies Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist, [...] eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht« (Engels 1844/1956, S. 514–515). Es würde jedoch schließlich »eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der

2 Engels' Verweis auf Feuerbach im Wortlaut: »[D]er Wert, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen« (Engels 1844/1956, S. 508).

Ökonomen nicht träumen lässt« (ebd., S. 515). Ein Prozess der Selbstzerstörung würde eine neue Welt einleiten: »den großen Umschwung, dem das Jahrhundert entgegengeht, der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst« (ebd., S. 505).

Die Grundlage von Engels' Enthusiasmus für Darwin ist in seinem frühen, owenistisch geprägten Konzept vom Menschen, der sich als natürliches Lebewesen aufgrund natürlicher Antriebe entwickele, zu finden. Wodurch lässt sich aber Marx' wesentlich zurückhaltendere Anerkennung von Darwin erklären? Dass Marx Darwin – vermutlich auf Engels' Veranlassung hin – im Jahre 1873 ein Exemplar der zweiten Ausgabe des *Kapitals* zukommen ließ, ist bekannt. Zweifellos gefielen ihm und seiner Familie auch das Unbehagen, das Darwin unter den konservativen Christen der viktorianischen Gesellschaft ausgelöst hatte. Eine tiefergehende intellektuelle Verbundenheit der beiden anzunehmen, wirkt jedoch erzwungen. Während es gute Gründe gibt, davon auszugehen, dass Engels' Schriften über Geschichte und Natur von Anfang an in Zusammenhang mit Darwins späterem Konzept der Naturgeschichte gestanden haben, lässt sich dergleichen keineswegs über Marx sagen. Das Beste, was Marx über *Die Entstehung der Arten* zu sagen hatte, war, ihm passte dies »als naturwissenschaftliche Unterlage des geschichtlichen Klassenkampfes« (Marx 1861/1964, S. 578). Nachdem er Darwins Buch, durch Engels' Begeisterung angeregt, »wieder angesehen« hatte, wirkte seine Anerkennung allerdings eher zweideutig und sein Tonfall ironisch: »Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ›Erfindungen‹ und Malthusschem ›Kampf ums Dasein‹ wiedererkennt« (Marx 1862/1964, S. 249).

Dagegen brachte Marx wesentlich mehr Begeisterung für das 1865 erschienene Werk *Origine et Transformations de l'Homme et des autres Étres* von Pierre Trémaux auf, welches seines Erachtens »ein sehr bedeutender Fortschritt über Darwin« war. Trémaux habe »[f]ür gewisse Fragen, wie Nationalität etc., hier allein Naturbasis gefunden« und sei daher »[i]n der geschichtlichen und politischen Anwendung viel bedeutender und reichhaltiger als Darwin.« Trémaux zufolge sei erstens die Differenzierung der Arten auf die »Erdformation« und die »Entwicklungsperioden des Erdkörpers« zurückzuführen, und zweitens sei »das so rasche Erlöschen bloßer Übergangsformen [...] hier notwendig«, um schlussendlich zu der »Fixität« einer einmal konstituierten Spezies zu gelangen (Marx 1866a/1965, S. 248).

Im Oktober 1866 antwortete Engels abschätzig, dass an Trémaux' »ganze[r] Theorie schon deswegen nichts ist, weil er weder Geologie versteht noch

der ordinärsten literarisch-historischen Kritik fähig ist. Die Geschichten von dem Nigger Santa Maria³ und von der Verwandlung der Weißen in Neger sind zum Kranklachen« (Engels 1866/1965). Marx aber hielt an seiner Einschätzung fest: »Trémaux' Grundidee über den Einfluß des Bodens [...] ist nach meiner Ansicht eine Idee, die nur *ausgesprochen* zu werden braucht, um sich ein für allemal Bürgerrecht in der Wissenschaft zu erwerben, und dies ganz unabhängig von Trémaux' Darstellung« (Marx 1866b/1965, S. 258). Eine Woche später betonte Marx auch seinem Verehrer Dr. Kugelmann gegenüber, dass das Buch, obwohl er von Engels angebrachte Kritikpunkte, etwa Trémaux' »geologisch[e] Schnitzer« und »viel Mangel an literarisch-historischer Kritik« durchaus eingeschehe, »with all that and all that – einen Fortschritt über Darwin« enthalte (Marx 1866c/1965, S. 530).

Von Marx' Begeisterung über Trémaux' Ansichten zum Einfluss der Be schaffenheit des Bodens abgesehen, ist seine ausdrückliche Distanzierung von Darwin erklä rungsbedürftig. Marx' Haltung hatte, genau wie die von Engels, tiefreichende Wurzeln. Seine Kritik war keineswegs *en passant* geäußert worden; vielmehr bekräftigte er damit philosophische und politische Positionen, die er seit den 1840er Jahren vertreten hat – es handelte sich hierbei also um eine erneute Formulierung der seit 1844 in seinem Werk nachweisbaren, grundlegenden Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte.

Marx' Ansatz steht in scharfem Gegensatz zu jener naturalistischen Version des Materialismus, wie sie Mitte der 1840er Jahre von den größten radikalen und sozialistischen Gruppierungen, von den Owenisten in England, zu denen auch Engels zählte, bis zu den Anhängern von Étienne Cabet in Frankreich, vertreten wurde. Deren Ausgangspunkt – allgemein gültig in England von Lockes bis Bentham's Zeiten, vorherrschend unter den Philosophen und Ideologen Frankreichs, wie auch den Anhängern Spinozas in Deutschland – war das Konzept des Menschen als natürliches Lebewesen: ein Gegensatz vor allem zur orthodoxen christlichen Betonung der Erbsünde. Diesem Ansatz zu folge ist der Mensch ein Produkt seiner Umwelt, ein von seinen Gelüsten und Bedürfnissen gesteuerter Konsument. Indem diese Umwelt durch bessere Bildung und eine aufgeklärtere Haltung gegenüber Belohnung und Strafe verbessert würde, sei es möglich, die menschliche Natur umzuformen und dadurch das menschliche Glück zu steigern.

³ Um seine Theorie zu untermauern, verwandte Pierre Trémaux in seinem Buch die These, Schwarze würden von den Weißen abstammen.

Marx' Gegenentwurf, den er in den sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 ausgearbeitet hatte, zielte darauf ab, die Erkenntnisse des deutschen Idealismus auf das Verständnis von Arbeit anzuwenden, um so menschliches Handeln und die Stellung des Menschen als Produzent in den Fokus zu rücken. Am eindrucksvollsten ist jedoch der durch diese Schriften hergestellte Bezug zwischen zwei Diskursen, die bis dahin nicht miteinander in Zusammenhang gebracht worden waren: die in den 1830er Jahren entstandene Diskussion um die soziale Frage und die Misere der Arbeiterklasse auf der einen Seite und auf der anderen Seite die der Arbeit in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zugeschriebene, weltverändernde Bedeutung. In dem Marx diesen Zusammenhang herstellte, setzte er den Sozialismus mit der jener Selbsttätigkeit des Menschen gleich, die sich in der idealistischen Tradition seit Kants philosophischer Revolution Geltung verschaffte.⁴

Kant hat diesen Punkt in seinem Essay *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) sorgfältig ausgearbeitet, indem er den Sündenfall als Parabel für den Ausbruch des Menschen aus seinem natürlichen Zustand interpretierte. Aber trotz des Verlangens des Menschen, dem »Elend seines Zustandes« zu entkommen, »lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft. [...] Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen«. Es »ergiebt sich: daß der Ausgang des Menschen aus dem [...] Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei« (Kant 1786/1977, S. 92).

Hatten Kant und Fichte bereits die Passivität kritisiert, die mit der Vorstellung vom Menschen als natürliches Lebewesen einherging, so konnte Hegel mit *Phänomenologie des Geistes* (1807) an dieses idealistische Erbe anknüpfen und es zu einer Geschichtsvorstellung umwandeln. Marx zufolge fasste Hegel »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß« auf und verstand damit einhergehend das Wesen der Arbeit, die Schöpfung des Menschen selbst »als Resultat seiner *eigenen Arbeit*« (Marx 1844/1968, S. 574). Der

4 Der Verweis auf Marx' Verhältnis zur Tradition des Idealismus stützt sich vor allem auf die Erkenntnisse von Douglas Moggach und dessen Konzept des »postkantianischen Perfektionismus«, vgl. Moggach (2011). Zu Marx' Verbindung mit dieser Tradition s.a. Moggach (2013).

Mensch, so schrieb Marx 1844, sei nicht nur ein natürliches Wesen, sondern ein menschliches natürliches Wesen. Sein Ursprung liege nicht in der Natur, sondern in der Geschichte. Anders als das Tier mache der »Mensch [...] seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins« und könne Gegenstände nach den »Gesetzen der Schönheit« formen. Geschichte könne demnach gleichermaßen als die Vermenschlichung der Natur durch die »bewußte Lebenstätigkeit« des Menschen und als die Vermenschlichung des Menschen selbst durch die Ausbildung seiner Sinne aufgefasst werden. Geschichte bezeichne jenen Prozess, durch den der Mensch zum »Gattungswesen« geworden ist; sie bilde die Grundlage dafür, sich selbst als ein »universelle[s], darum freie[s] Wesen« zu betrachten (Marx 1844/1968, S. 515–517).

Um die Fähigkeit des Menschen, seinem natürlichen Verlangen und seinen Bedürfnissen zu widerstehen oder sich über sie hinwegzusetzen und diese Impulse stattdessen mittels der Vernunft zu überprüfen, zentral setzen zu können, war die Tradition des Idealismus wesentlich. So bezeichnete der Begriff der »Spontanität«, also der inneren Selbstbestimmtheit, nichts anderes im Idealismus – ein Konzept, das es in der deutschen Philosophie bereits Anfang des 18. Jahrhunderts, seit Leibniz gab und das an seinem Ende zum zentralen Kern von Kants Konzept der praktischen Vernunft wurde (vgl. Moggach 2013). Dessen wesentliche politische Bedeutung war die Ansicht, dass Individuen ihr Handeln nicht unbedingt an ihrem Streben nach Reichtum und Glückseligkeit ausrichten, sondern darauf, Recht und Moral zu etablieren. Eines von Hegels wesentlichen Verdiensten in der *Phänomenologie des Geistes* war es, aufzuzeigen, dass das Konzept von Recht über das individuelle Gewissen hinausgehen, durch Institutionen und zwischenmenschliche Beziehungen zum Ausdruck gebracht werden und damit die Grundlage für seinen Begriff von »Sittlichkeit« schaffen könne.⁵

Die in den *Manuskripten* von 1844 beschworene Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit enthält Marx' Auslegung von Spontanität und Freiheit als essentielle menschliche Eigenschaften, was für das Gesamtbild von Kraft,

5 Im englischen Original wird darauf hingewiesen, dass das dort verwendete »ethical life« das deutsche Wort »Sittlichkeit« nur unzureichend ersetzt, da der Begriff sich sowohl auf die Moral, aber gleichzeitig auf Gewohnheiten und Brauch (von »Sitte«) bezieht. »Sittlichkeit« bezeichnet also den gewohnheitsmäßigen Verhaltenskodex einer sozialen Gruppe, z.B. einer Nation, Klasse, Familie, und gilt als die Norm des Anstandes (vgl. Inwood 1992, S. 91–93).

Dynamik und Vorandrängen der Produktivkräfte im *Kommunistischen Manifest* (1848) eine wichtige Rolle spielte. Arbeit, als eine Form der Tätigkeit, sei ein fortwährender, jedoch nicht lediglich von Bedürfnissen angetriebener Prozess der Interaktion mit der Natur. Denn, so wird im *Manifest* betont, er könne auch mit Freiheit in Verbindung gebracht werden, da der Mensch Gegenstände nach den Gesetzen der Schönheit formen könne – eine These, die Marx in den 1850er Jahren in den *Grundrisse* vertrat. Arbeit als Tätigkeit von selbst-bestimmten Individuen sei zielgerichtet und teleologisch. Die Widerstände, die bei jedem Arbeitsprozess zu überwinden sind, seien entweder natürlichen Ursprungs – das Wirken von Kausalmechanismen in der physischen Welt – oder historischen Ursprungs – wie Konflikte, die sich aus bestehenden sozialen Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ergeben. So gesehen kann die Menschheitsgeschichte als kontinuierlicher und kumulativer Prozess von Wechselwirkungen zwischen Teleologie und Kausalität verstanden werden.

Aufgrund dieser Überlegungen wurde die Darstellung des Menschen als passives Wesen und Verbraucher, der, um seine Bedürfnisse zu erfüllen, von der Natur abhängig ist, zu Marx' Hauptkritikpunkt am zeitgenössischen Sozialismus. Aus diesem Grund sind seine Anfang 1845 formulierten sogenannten *Thesen über Feuerbach* ebenso eine Kritik am damaligen Sozialismus wie an Feuerbach selbst. Der Mensch sei eben nicht nur ein mit Sinnen ausgestattetes Wesen, sondern erschaffe sich durch die praktische Anwendung seiner Sinne auch selbst. Die sinnliche Welt, wie sie der Mensch erfährt, sei wiederum die Folge von menschlicher Industrie und gesellschaftlichen Zuständen. Marx wiederholte dies in der dritten Feuerbach-These, in der es heißt: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß« (Marx 1845/1958, S. 5–6). Damit lassen sich auch Marx' Einwände dem französischen Sozialisten Proudhon gegenüber erklären. Es ging bei der Arbeiterfrage nicht lediglich um Konsum oder Löhne. Das Streben der organisierten Arbeiter richtete sich nicht lediglich darauf, »mehr Glück« durch mehr materielle Güter zu erlangen, sondern darauf, die Produktionsverhältnisse zu verändern. Echter Kommunismus sei die positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Entfremdung.

Die Erkenntnis, dass Selbsttätigkeit gleichbedeutend mit *Freiheit* und die Fähigkeit zum Erschaffen die wesentlichste Eigenschaft des Menschen sei, ließ Marx 1844 zu der Schlussfolgerung kommen, entfremdete Arbeit wäre die Grundlage für sämtliche weiteren Arten der Entfremdung. Demzufolge

sei »die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert« (Marx 1844/1968, S. 521). Die entfremdete Arbeit als Umkehr der »bewußten Lebenstätigkeit« führe dazu, dass »der Mensch [...] sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz macht« (ebd., S. 516). In Kant'schen Begriffen würde das bedeuten, Lohnarbeit als eine Form der Fremdbestimmung anzusehen, eine Umkehrung der Freiheit, die als Selbsttätigkeit des Produzenten wahrgenommen wird.

Eingedenk der deutlichen Trennung von Geschichte und Natur, besonders deutlich in den Schriften von 1844, ist Marx' philosophische Distanz zu Darwin in den 1860er Jahren nicht länger verwunderlich. Wenn Darwin 1871 in *Die Abstammung des Menschen* schrieb, er glaube nicht an ein festes Gesetz der Entwicklung, dann glaubte er auch nicht, dass Geschichte eine unilineare Bedeutung oder Richtung habe. Marx erhob den Einwand, Darwin würde den Fortschritt für »reinen Zufall« halten und sein Werk für »in der geschichtlichen und politischen Anwendung« vergleichsweise unbedeutend (vgl. Marx 1860/1964 und 1866a/1965).

Es ist klar ersichtlich, dass die unterschiedlichen Haltungen, die Marx und Engels in den 1860er Jahren Darwin gegenüber einnahmen, am ehesten als Fortführung einer wichtigen, bereits aus den 1840er Jahren stammenden Spaltung in ihrer Auffassung verstanden werden müssen – auch wenn keiner von beiden diese jemals explizierte. Den Kern der damaligen Differenzen bildete die Interpretation von Thomas Malthus, bei dem ähnliche Fragen zum Verhältnis von Natur und Geschichte aufgeworfen wurden wie bei Darwin. Wichtig sind diese divergierenden Standpunkte nicht zuletzt deswegen, weil sie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung bei der Definition von »Marxismus« waren. Dieser Prozess führte dazu, dass sowohl Marx' politische Ansichten als auch die von ihm zugrunde gelegte Philosophie dem eher naturorientierten Standpunkt von Engels untergeordnet wurden.

Bislang sind weder das Ausmaß noch die Bedeutung der zwischen Marx und Engels herrschenden Diskrepanz hinsichtlich dieser Fragen umfassend diskutiert worden. Historiker haben die in den Schriften von Marx und Engels belegte Auseinandersetzung mit Malthus zumeist als Teil einer gemeinsamen Kritik gedeutet. Auch Ronald Meeks Standardwerk *Marx and Engels on Malthus* (1953), in dem sowohl Malthus' vermeintliche Ungeheuerlichkeit als auch seine Rolle als Verteidiger bourgeoiser Klasseninteressen betont werden, legte den Schwerpunkt auf diese Interpretation. Die relevanten Texte weisen bei näherer Betrachtung jedoch auf wichtige Unterschiede zwischen den Herangehensweisen von Marx und Engels hin. Anfangs begnügte Marx sich damit, die von

Engels 1843 in den *Umrissen* ausgearbeiteten Angriffe auf Malthus zu wiederholen und sie dadurch zu bekräftigen. In einem Essay von 1844 beispielsweise, der sich gegen Arnold Ruges Standpunkt zur sozialen Reform richtete, verhöhnte Marx die Anerkennung, die das Englische Parlament Malthus' »menschenfreundliche[r]« Theorie entgegenbrachte. Dieser zufolge sei »Pauperismus im allgemeinen« nicht nur ein »ewiges Naturgesetz«, sondern ein »selbstverschuldetes Elend der Arbeiter«. Dementsprechend sei der Pauperismus kein Unglück, dem man zuvorkommen müsse, sondern etwas, das man »vielmehr als ein Verbrechen zu unterdrücken, zu bestrafen habe« (Marx 1844/1956, S. 398).

Die Einigkeit, mit der Marx und Engels das Malthus'sche Gedankengut als reaktionär charakterisierten, verdeckte allerdings ihre Divergenzen hinsichtlich philosophischer Begriffs- und Theoriebildung sowie die Verschiedenheit in ihren Anschauungen, insbesondere in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Natur. In dieser Frage befanden sich Owen, Engels und Malthus auf der einen und Marx auf der anderen Seite in einem fundamentalen Widerspruch zueinander. Man muss berücksichtigen, dass Malthus, ebenso wie Owen und später auch Engels, davon überzeugt war, der Mensch sei ein passives, von der Natur geformtes Wesen. In Malthus' *Essay*, der in der Tradition der Natürlichen Theologie stand, werden die Menschen mit Klumpen von Lehm verglichen, von denen zwar ein jeder einzigartig geformt sei, die jedoch die Art und Weise, wie sie geformt würden, nicht selbst festlegten. Die Natur, auf die er sich bezog, sei eine gezielt von Gott geschaffene, und somit sei der Fortschritt von der Barbarei zur Zivilisation keine Errungenschaft des Menschen, sondern das Ergebnis eines mächtigen von Gott ausgehenden Prozesses – eines Prozesses, der vornöten sei, um lebloser chaotischer Materie Lebensgeist einzuhauen (vgl. Malthus 1798, S. 375–376). Owens Denken zu folge ist die Bestimmtheit des Menschen von der äußeren, wiederum von Konkurrenz beherrschten Umwelt die Folge seiner Unwissenheit und könne demnach durch Wissenschaft und Bildung aufgehoben werden. Bei Engels hingegen war diese Bestimmtheit das Produkt des »unbewussten Zustandes der Menschheit« in Ermangelung eines »Gattungsbewusstseins«. Der Mensch sei als sinnliches Wesen von der äußeren Umwelt bestimmt, was der »materialistischen Anschauung der Geschichte« entsprach, wie es Engels später nannte. Wegen ihres Mangels an Gattungsbewusstsein seien Menschen nicht anders als Tiere; der »unbewusste« Zustand der Menschheit sei auf jene Verwerfungen zurückzuführen, die durch Religion und Privateigentum hervorgebracht wurden. Der Mensch sei also aufgrund des fehlenden »Gattungsbewusstseins«, wie jedes andere Tier auch, ein vollends von der Natur bestimmtes Geschöpf.

Marx hingegen grenzte die Menschheitsgeschichte klar von der Naturgeschichte ab, völlig ungeachtet dessen, ob der Mensch Gattungsbewusstsein besitzt oder nicht. Der Mensch sei nicht bloß das »sinnliche Wesen«, als das er von Feuerbach dargestellt wurde, denn die sinnliche Welt sei das Ergebnis menschlicher Industrie und gesellschaftlicher Zustände. Der Mensch würde nicht von der Natur, sondern von der Geschichte bestimmt, selbst wenn diese pervertierte Formen annehme. Für Marx hatten Konkurrenz und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse nichts mit Natur zu tun.

Wie 1844 beharrte Marx auch in seinen nachfolgenden Schriften der 1850er und 1860er Jahre auf dem Standpunkt, dass Natur und Geschichte auseinandergehalten werden müssen. In den *Grundrisse*, dem ersten, in den 1850er Jahren verfassten Entwurf des *Kapitals*, zielte seine hauptsächliche Kritik gegenüber der Bevölkerungstheorie auf Malthus' Versuch ab, Geschichte und Natur zusammenzufassen. Nicht genug damit, dass er die

»Überpopulation in den verschiedenen historischen Phasen der ökonomischen Entwicklung als *gleichartig* betrachtet; ihren spezifischen Unterschied nicht versteht und diese sehr komplizierten und wechselnden Verhältnisse daher stupid auf ein Verhältnis reduziert, wo einerseits die natürliche Fortpflanzung des Menschen, andererseits die natürliche Fortpflanzung der Vegetabilien (oder *means of subsistence*) sich als zwei natürliche Reihen, von denen die eine geometrisch, die andre arithmetisch forschreitet, gegenüberstehn. So verwandelt er die historisch verschiedenen Verhältnisse in ein abstraktes Zahlenverhältnis, das rein aus der Luft gefischt ist und weder auf Naturgesetzen noch auf historischen beruht. [...] Der Affe unterstellt dabei, daß die *Vermehrung des Menschen* reiner Naturprozeß ist, der *äußerer restraints, checks* bedarf, um nicht nach einer geometrischen Proportion vorzugehn« (Marx 1857–1858/1983, S. 506–507).

Marx wiederholte seine Ansicht über die Verschmelzung von Geschichte und Natur im *Kapital*, fügt ihr an dieser Stelle allerdings einen schärferen politischen Akzent hinzu:

»Es war natürlich weit bequemer und den Interessen der herrschenden Klassen, die Malthus echt pfäffisch idolatriert, viel entsprechender, diese ›Übervölkerung‹ aus den ewigen Gesetzen der Natur als aus den nur historischen Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion zu erklären« (Marx 1867/1962 S. 551).

Im Gegensatz dazu behielt Engels seine von Feuerbach übernommene Auffassung bei. Im *Zustand der Unbewusstheit* wird ähnlich wie bei Malthus, jedoch aus anderen Gründen die Geschichte des Menschen und die der Natur zusammengefasst. Im *Anti-Dühring* ist die menschliche Gesellschaft, ebenso wie die natürliche Welt, dem Darwin'schen Kampf ums Dasein unterworfen, was nur durch die Auflösung der Klassengesellschaft aufgehoben werden könne. Engels schreibt: »Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche« (Engels 1877–1878/1962, S. 264). In den Jahren unmittelbar nach Marx' Tod bemühte sich Engels, jegliche wahrnehmbare Differenzen zwischen seinen eigenen Überlegungen und denen von Marx zu tilgen. Es sei nochmals erwähnt, dass Marx selbst nie-mals von einer »materialistischen Anschauung der Geschichte« gesprochen hat. Ungeachtet dessen präsentierte sie Engels als Teil ihrer gemeinsamen Arbeit. Im Essay *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten* von 1885 erinnerte sich Engels an sein erstes längeres Treffen mit Marx im Jahr 1844 in Paris: »Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte, stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit.« Und weiter: »Als wir im Frühjahr 1845 [...] wieder zusammenkamen, hatte Marx [...] schon seine materialistische Geschichtstheorie in den Hauptzügen fertig herausentwickelt« (Engels 1885b/1962, S. 212).

Diese Behauptungen waren irreführend. Marx und Engels standen sich damals in einigen Standpunkten nahe: im Bekenntnis zu Feuerbach (obgleich aus unterschiedlichen Gründen), in der Hinwendung zur sozialistischen statt der republikanischen Programmatik und ganz besonders in ihrer Überzeugung von der zentralen Bedeutung der politischen Ökonomie. Marx lehnte jedoch den von den Darwinisten vertretenen fundamentalen Zusammenhang zwischen Menschheits- und Naturgeschichte ab. Darwins Theorie war mit Marx' Überzeugung, dass dem Privateigentum, dem Patriarchat und somit auch dem Klassenkampf eine erste Form der menschlichen Gesellschaft – die dörfliche Gemeinschaft – vorausgegangen war, nicht in Einklang zu bringen. Klassenkonflikte und Konkurrenz seien nicht das Ergebnis natürlicher Notwendigkeit, sondern die Konsequenzen daraus, dass die Geschichte des Menschen unter dem Eindruck der äußeren Verhältnisse geschrieben würde. Marx blieb dabei, dass der Mensch nicht einfach ein »natürliches«, sondern ein »menschliches natürliches Wesen« sei, das sich aufgrund eigens menschengemachter sozialer und kultureller Institutionen in gesellschaftlichen

Kämpfen befände. Daher seien Klassenkampf und Konkurrenz nicht aus der dem Menschen inhärenten Tiernatur hervorgegangen, sondern aus der Fremdbestimmung, der Prägung des Verhaltens durch äußere Kräfte. Der Mensch sei durch Privateigentum und Patriarchat, wiederum gestützt von Religion, auf einen mutmaßlich tierischen Zustand reduziert worden, der sich in Klassenkampf und Konkurrenz ausdrücke.

Anstatt den Tendenzen des späten 19. und 20. Jahrhunderts weiter zu folgen, die versuchten, Marx in eine Reihe mit Darwin zu stellen, sollte Marx – wenigstens spekulativ – wieder in den originären historischen und intellektuellen Kontext gestellt werden, von dem er geprägt wurde. Es ist insofern wichtig, Marx nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern exakt in der Generation zu verorten, zu der er gehörte. Es handelte sich um eine Generation von Autoren, deren Schriften über den Wandel von der antiken zur modernen Gesellschaft Darwins Ruhm vorausgingen. Dazu gehörten Henry Maine, Johann Bachofen, John McLennan und Lewis Henry Morgan, die alle zwischen 1818 und 1827 geboren wurden.⁶ Sie alle waren Juristen, für die das Studium früher oder primitiver Gesellschaften nicht zum Bereich der Naturgeschichte gehörte, sondern zu dem der Rechtswissenschaften – zu denen im 19. Jahrhundert auch die politische Ökonomie zählte. Die Institutionen, die sie untersuchten – Privateigentum, der Staat, Ehe und Familie –, waren ebenfalls in erster Linie rechtlicher Natur. Weder waren sie Reiseschriftsteller noch Ethnologen im modernen

6 Henry Maine (1822–1888) war komparativer Jurist, der in seinem bekanntesten Werk *Ancient Law* (1861) die Entwicklung des Rechts als eine Bewegung vom »Status zum Vertrag« interpretierte. Allerdings wurde seine Ansicht, dass die sogenannten primitiven Gesellschaften patriarchisch gewesen seien, weitestgehend abgelehnt. Bedeutender waren die Werke des Schweizer Juristen und Anthropologen Johann Bachofen (1815–1887), insbesondere *Das Mutterrecht* (1861), in dem die Ansicht vertreten wird, prähistorische Gemeinschaften seien nach der mütterlichen Linie regiert und von matriarchalischer Religion bestimmt worden. Von noch größerer Bedeutung im englischen Sprachraum waren die Schriften von John McLennan (1827–1881), der in seinem Buch *Primitive Marriage* (1865) den freizügigen Austausch von Frauen und Waren in prähistorischen Gesellschaften beschreibt und die Behauptung aufstellt, dass die häufige Tötung weiblicher Kinder zu einer Form von »Exogamie« führte, die auf der Entführung von Frauen und einer rauen Praxis der Polyandrie beruhte. Lewis Henry Morgan (1818–1881) bezieht sich auf McLennans Arbeiten. Der New Yorker Anwalt für Eisenbahnrecht war bekannt für seine Studie über die Iroquois, deren politische Institutionen er mit denen der Stämme im antiken Griechenland verglich. Sein Werk *Ancient Society* (1877) stieß bei Marx auf großes Interesse.

Sinn, wenngleich z.B. Morgan Kontakte mit den Iroquois aufnahm und Maine Mitglied der Regierung in Indien war (vgl. Kuper 1988).

Sie nutzten hauptsächlich klassische und biblische Quellen; insbesondere zogen sie den Pentateuch, das Römische Recht und die griechische Mythologie heran – vom despotischen Patriarchen Abraham über die Zehn Gebote und das Zwölftafelgesetz bis hin zu Prometheus und den Übeltaten der Götter des Olymp, vom Raub der Sabinerinnen bis zu den Kaudinischen Pässen. Im Wesentlichen ging es ihnen um die Gleichsetzung von Geschichte mit Entwicklung und Fortschritt, sei es von »Status« zu »Vertrag«, von Privateigentum zum Ende der Frühgeschichte oder von *societas* zu *civitas*. Sie alle waren auf eine gewisse Weise davon überzeugt, dass der Fortschritt, als progressive Bewegung von einem niedrigen zu einem höheren Entwicklungsstand, mittels Geschichte vermessen werden könne, sei es anhand von Eigentumsformen, Produktionsweisen, Typen von verwandtschaftlichen Beziehungen oder Eheschließungen, Brauchtum oder Recht. Im Idealfall könne, wie Marx es ausdrückte, der Mensch mittels der Geschichte die vollständige Rückkehr zu sich selbst als soziales (also als menschliches) Wesen vollziehen – und diese Rückkehr würde bewusst und unter Einschluss der gesamten vorangegangenen Entwicklung erfolgen.

Marx wiederholte die scharfe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Historischen in seinen Schriften und Notizen von den späten 1860er Jahren bis zu seinem Tod. Besonders beeindruckt war er von den seiner Ansicht nach überzeugenden Beweisen für die Existenz antiker Dorfgemeinschaften, die von lokalen Bürgerversammlungen regiert wurden und sowohl auf Individual- oder Stammesbesitz der Felder als auch auf der kollektiven Nutzung von »Gemeindeeigentum« oder »Marken« in den umliegenden Wäldern und Weideflächen beruhten. Ursprünglich war dieses Konzept, im Zusammenhang mit Justus Möser und der Geschichtsschreibung Westfalens, als germanisch verstanden worden. Nach 1815 wurde es zunächst auf den russischen »Mir« und schließlich auf das indische Dorf ausgeweitet und galt fortan als Bestandteil einer »indoeuropäischen Zivilisation«. In diesem Sinne argumentierte eine ganze Reihe von Autoren – von Karl Eichhorn, August von Haxthausen, Josef Grimm und Georg von Maurer bis hin zu John Kemble, Henry Maine und Lewis Henry Morgan. Die Thesen von Nikolai Tschernyschewski und seinen Anhängern zur Frühgeschichte und zum Fortbestehen der bäuerlichen Gemeinde in Russland beeindruckten Marx ebenfalls tief. In Reaktion auf eine Anfrage von Wera Sassulitsch und der *Gruppe Befreiung der Arbeit* setzte er sich ab 1881 für die Verteidigung der russischen Bauernge-

meinde und den Widerstand gegen die kapitalistische Entwicklung Russlands ein.

Diese Reihe von Überzeugungen galt jedoch bereits während der 1880er Jahre zunehmend als überholt (vgl. Stedman Jones 2016, S. 535–589). Die historischen Beweise, die die Annahme solcher »Mark«-Dorfgemeinden stützen sollten, wurden u.a. von dem französischen Historiker Fustel de Coulanges auf verheerende Weise angegriffen. Auch der russländische Sozialdemokrat Georgi Tschitscherin wies darauf hin, dass der russische »Mir« 1592 als »despolitischer Regierungsakt« auf Geheiß des Zaren Fjodor Iwanowitsch (Fjodor I.) eingeführt worden war – und daher weit entfernt von einer auf präfeudale Zeiten zurückgehenden Form des Gemeindeeigentums. Engels bewegte sich 1894 daher auf sicherem Boden, als er Nikolai Tschernyschewski beschuldigte, den Glauben an die wundersame Macht der bäuerlichen Gemeinschaft, eine soziale Renaissance hervorzurufen, zu bestärken.

Alternativ hierzu setzten Engels und viele andere enttäuschte Revolutionäre von 1848, weiterhin auf Fortschritt hoffend, auf eine Art von »Materialismus«, der sich mutmaßlich im Einklang mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften befand. Es überrascht daher kaum, dass die neue Generation von Sozialisten der 1870er und 1880er Jahre Engels' Behauptung – »Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte, stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit« (Engels 1885b/1962, S. 212) – bereitwillig akzeptierte.

Engels' Vorgehen ebnete der nachfolgenden Generation den Weg zu einer gänzlich Darwin'schen Lesart dessen, was sie unter einer marxistischen Geschichtsauffassung verstanden. Dem angesehenen »Vater des russischen Marxismus« Georgi Plechanow zufolge waren Politik und Produktionsverhältnisse nur von untergeordneter Bedeutung. Sowohl »Ökonomie« als auch »Psychologie« resultierten in Plechanows Definition aus dem »gegebenen Stand der Produktivkräfte«, nun gleichgesetzt mit dem »Existenzkampf«. »Der Existenzkampf erzeugt ihre Ökonomie; auf dem gleichen Boden wächst auch ihre Psychologie« (Plechanow 1895/1975, S. 102). Karl Kautsky, Herausgeber der *Neuen Zeit* und bedeutender marxistischer Theoretiker der Zweiten Internationale, stellte einen noch gewagteren Zusammenhang zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte her. Ihm ging es insbesondere darum, die Allgemeingültigkeit von »sozialen Instinkten in der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt« zu beweisen und zu verorten. Jene organischen Instinkte und Triebe, so glaubte Kautsky, seien die Grundlage dessen, was die Philosophen als Ethik definiert hatten.

Die Annahme einer gemeinsamen Theorie wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts zum kanonischen Kern orthodoxer Kommunisten, die die nahtlose Einheit des »Marxismus« entschlossen verteidigten. Man blieb dabei, auch nachdem Belege zum Vorschein kamen, die darauf hinwiesen, dass Marx' Ansatz ein anderer war. Als der Marx-Gelehrte David Rjazanov 1911 den Nachlass von Marx' Schwiegersohns Paul Lafargue durchsah, stieß er auf mehrere Entwürfe von Marx' Brief an Wera Sassulitsch, in denen er das befürwortete, was später als populistische Verteidigung der Lebensfähigkeit der bäuerlichen Gemeinschaft durch die Narodniki bekannt werden sollte. Der eigentliche Brief wurde 1923 aufgefunden. Allerdings war Engels' »materialistische« und darwinistische Lesart von Marx so umfassend erfolgreich gewesen, dass keines der noch lebenden Mitglieder der Genfer *Gruppe Befreiung der Arbeit* von 1883 sich daran erinnern konnte, je einen solchen Brief erhalten zu haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Anja Jungfer⁷

Literaturverzeichnis

- Avineri, Shlomo (1968): *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Claeys, Gregory (Hg.) (1991): *Robert Owen. A New View of Society and Other Writings*. London: Penguin.
- Engels, Friedrich (1843/1956): Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 480–496.
- Engels, Friedrich (1844/1956): Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEW. Bd. 1, S. 499–524.
- Engels, Friedrich (1866/1965): Brief an Karl Marx, Manchester, 2. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 256.
- Engels, Friedrich (1877–1878/1962): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (»Anti-Dühring«). In: MEW. Bd. 20, S. 1–303.

⁷ Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Übersetzung von: Stedman Jones, Gareth (2018): *History and Nature: Marx, Engels and Darwin*. In: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* (SLR), H. 1, S. 116–125. Wir danken der SLR und Heinz Sünker für die Abdruckgenehmigung.

- Engels, Friedrich (1880–1891/1962): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW. Bd. 19, S. 177–228.
- Engels, Friedrich (1883/1962): Das Begräbnis von Karl Marx. In: MEW. Bd. 19, S. 335–339.
- Engels, Friedrich (1885a/1962): Zweites Vorwort zu »Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft«. In: MEW. Bd. 20, S. 8–14.
- Engels, Friedrich (1885b/1962): Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: MEW. Bd. 21, S. 206–224.
- Inwood, Michael (1992): A Hegel Dictionary. Oxford: Blackwell.
- Kant, Immanuel (1786/1977): Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 85–102.
- Kuper, Adam (1988): The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion. London: Routledge.
- Lichtheim, George (1961): Marxism. An Historical and Critical Study. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Malthus, Thomas (1798): An Essay on the Principle of Population. London: Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard.
- Marx, Karl (1844/1956): Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1, S. 392–409.
- Marx, Karl (1844/1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW. Bd. 40, S. 465–588.
- Marx, Karl (1845/1958): Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3, S. 5–7.
- Marx, Karl (1857–1858/1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42, S. 47–768.
- Marx, Karl (1860/1964): Brief an Friedrich Engels, London, 19. Dezember 1860. In: MEW. Bd. 30, S. 130–131.
- Marx, Karl (1861/1964): Brief an Ferdinand Lassalle, London, 16. Januar 1861. In: MEW. Bd. 30, S. 577–579.
- Marx, Karl (1862/1964): Brief an Friedrich Engels, London, 18. Juni 1862. In: MEW. Bd. 30, S. 248–249.
- Marx, Karl (1866a/1965): Brief an Friedrich Engels, London, 7. August 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 247–249.
- Marx, Karl (1866b/1965): Brief an Friedrich Engels, London, 3. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 257–258.
- Marx, Karl (1866c/1965): Brief an Louis Kugelmann, London, 9. Oktober 1866. In: MEW. Bd. 31, S. 529–531.

- Marx, Karl (1867/1962): *Das Kapital*. Erster Band. In: MEW. Bd. 23.
- Moggach, Douglas (2011): »Post-Kantian Perfectionism«. In: Moggach, Douglas (Hg.): *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates*. Evanston: Northwestern University Press, S. 179–203.
- Moggach, Douglas (2013): German Idealism and Marx. In: Boyle, Nicholas/Disley, Liz/Walker, John (Hg.): *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 82–107.
- Owen, Robert (1813–1816/1993): *A New View of Society, or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*. In: Claeys, Gregory (Hg.): *Selected Works of Robert Owen*. Bd. 1. London: Pickering & Chatto, S. 23–100.
- Plechanow, Georgi Valentino (1895/1975): *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*. Berlin: Dietz.
- Stedman Jones, Gareth (2016): *Karl Marx. Greatness and Illusion*. Cambridge: Belknap Press.
- Wheen, Francis (2001): *Karl Marx*. München: Bertelsmann Stiftung.

