

ationale
lothe

Adler

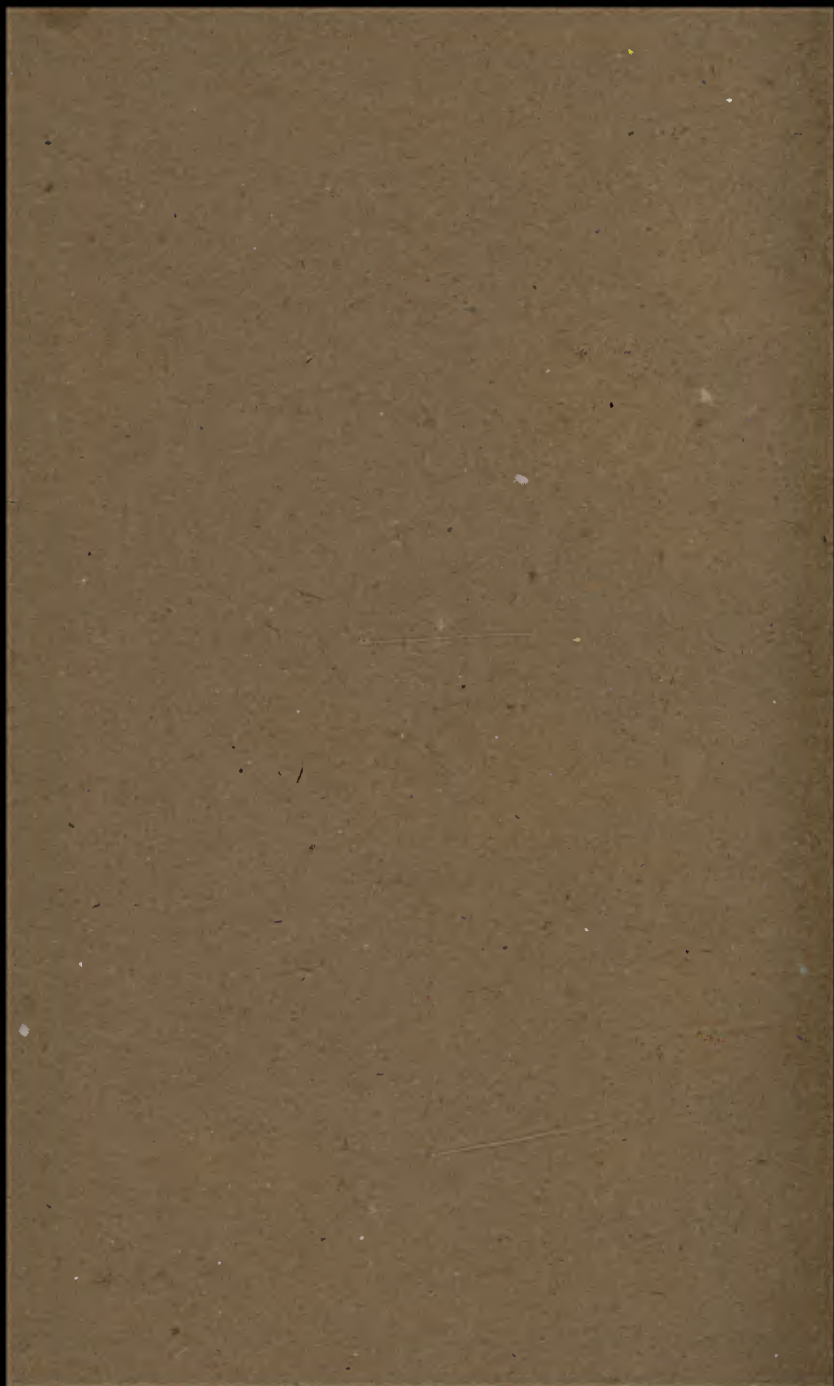
weiser

istengeschichte

Hamus

schf. G.m.b.H.







Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung,
vorbehalten.

Druck von J. G. W. Dietz Nachf. G. m. b. H. in Stuttgart.



Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Jean Jacques Rousseau	1
Friedrich Schiller	29
Immanuel Kant	47
Johann Gottlieb Fichte	78
Henri de Saint-Simon	109
Robert Owen	124
Wilhelm Weitling	143
Ludwig Feuerbach	156
Max Stirner	173
Ferdinand Lassalle	200
Friedrich Engels' Anfänge	211
Marx und Hegel	225
Marx im Verständniss des Proletariats	238





Vorwort.

Der moderne Sozialismus fühlt sich als der geistige Erbe aller Aufwärtsbestrebungen des Denkens und Schaffens der besten Geister der Vergangenheit. In seinem Zukunftsideal erhofft er nicht nur die endliche Verwirklichung so vieler Wünsche und Träume unbefriedigt dahingegangener Geschlechter, sondern er sieht auch zum erstenmal in seinen Erkenntnismitteln den Weg und die Bedingungen für diese Erfüllung überkommener Aufgaben und Ziele gegeben. Aus diesem Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit mit der bisherigen geistigen Entwicklung erwächst ihm das besondere geschichtliche Verständnis seines Wesens, das mit seiner Gegenwartsarbeit und Zukunftsforderung zugleich die Gedanken der Vergangenheit vollendet. Und hieraus entspringt auch jener eigenartige schöne Zug des modernen Sozialismus, sein Wesen sich unausgesetzt an Bildern der Vergangenheit deutlicher zu machen, seinen jetzigen Bestand aus seinem Hervorgang zu verstehen, seine Gedanken und Kämpfe aus dem Wirken der Vordenker und Vorkämpfer der menschlichen Entwicklung überhaupt zu begreifen.

Es ist also kein bloß antiquarisches Interesse, das gerade bei uns Sozialisten die Blicke so häufig nach rückwärts wendet und keinen Tag vorübergehen läßt, der an irgend einen Großen der menschlichen Geistesgeschichte erinnert, ohne zu fragen, welche Bedeutung dessen geistiges Schaffen für den eigenen Standpunkt gehabt haben mag. Es ist vielmehr eine hier endlich zum Durchbruch gelangte neue Auffassung der Geistesgeschichte, die übrigens nur eine Konsequenz des marxistischen Grundgedankens von dem notwendigen Gang der geschichtlichen Entwicklung überhaupt ist: sie als eine immer klarere Entfaltung des sozialen Bewußtseins aufzufassen. Durch die Aufzeigung der nach dieser Richtung gehenden Tendenzen in den Schriften der großen Denker



der Vergangenheit, die vieles bei ihnen in ein neues Licht rückt und in eine Bedeutung für uns, die sie bei ihnen selbst noch nicht haben konnte, kommt nun eine bewußte Kontinuität in den Gang der Geistesgeschichte, die endlich erhoffen läßt, auch hier an die Stelle zufälligen Gewinnes einen methodischen Fortschritt treten zu lassen. Auf diese Weise werden uns aber die Denker der Vergangenheit zu lebendigen Zeugen und Fürsprechern unserer Gegenwart. Und so ist es gekommen, daß der Vorschlag jenes Philosophen, der mit zu den Begründern einer modernen Weltanschauung zählt, der Vorschlag August Comtes, den alten, unserem Geschlecht nichtsagenden Heiligenkalender zu ersetzen durch einen den schaffenden Menschenggeistern gewidmeten Kalender, in dem jeder Tag an einen großen Denker oder Erfinder, Dichter oder Künstler erinnern sollte, aus den Bedürfnissen der großen Volksbewegung unserer Zeit heraus, verwirklicht wurde: durch den Sozialismus. Und viel großartiger hat es dieser verwirklicht, als Comte noch erhoffen durfte. Denn nun sprechen diese Gedenktage nicht bloß zu wenigen Gebildeten der Nation, sondern durch die eigene Presse der Arbeiterklasse, durch ihre Bücher und Broschüren, durch ihre Versammlungen und Bildungsinstitute zur breiten Masse des Volkes, und ziehen immer mehr jeden einzelnen aus dieser Menge, die so lange ausgeschlossen war von jeglichem Anteil an der Kultur ihres eigenen Volkes, in den einzigen Bann, den eine mündig gewordene Zeit noch anerkennen will, in den zaubergewaltigen Bann geistigen Lebens, geistiger Arbeit und geistiger Interessen. Nicht bloße literarische Reminiszenzen also oder gar nur Gelegenheitsmache bieten uns diese Gedenktage der Geistesgeschichte, sondern ebensoviel Anlässe, den neuen Geist eines zur Allgemeinheit der Kultur und zum bewußten Fortschritt in ihr ringenden neuen Geschlechtes festzuhalten und zu stärken.

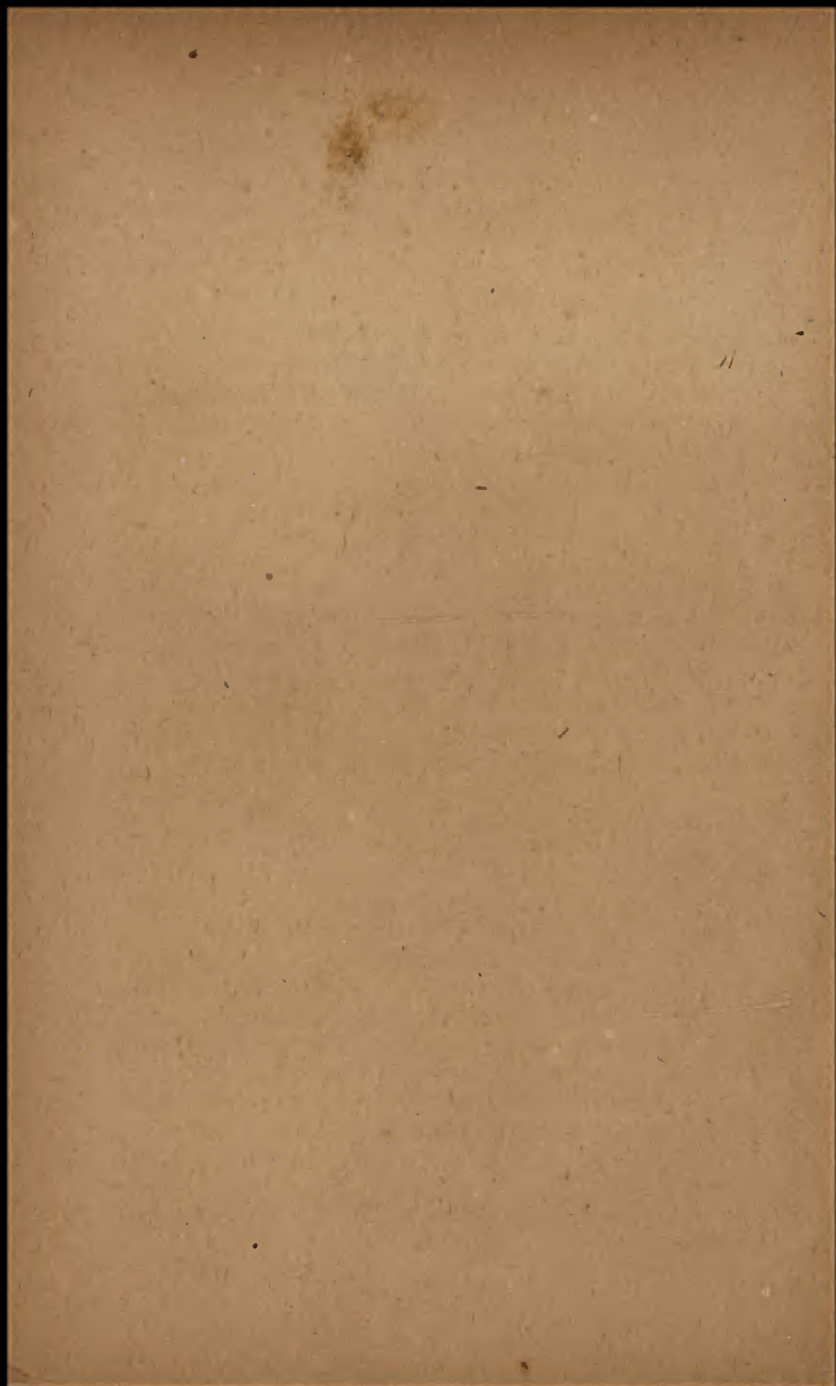
Aus dieser Grundauffassung sind die folgenden Abhandlungen hervorgegangen, die hier in einem Bande gesammelt sind, und darin wird hoffentlich trotz der verschiedenen Zeit ihrer Entstehung ihre innere Einheit begründet sein, die ihre



Bereinigung zu einem Ganzen rechtfertigt. Sie wollen hauptsächlich an der Zeit der klassischen deutschen Philosophie und ihrer Ausläufer das Wachsen und Werden jener Gedankenelemente zeigen, die, gleichzeitig mit den ersten Versuchen sozialistischer Denker, die theoretischen Vorbedingungen für die Bearbeitung des sozialen Problems schufen. Und sie sollen auf diese Weise nicht nur die epochemachende Arbeit von Karl Marx, dieses echten Schülers der deutschen klassischen Philosophie, in den geistigen Zusammenhang mit diesem inhaltsvollsten Kapitel der Geistesgeschichte stellen, sondern auch dieses selbst einem tieferen Verständnis zuführen, wenn sie auf jenen Ideengehalt der deutschen kritischen Philosophie besonders aufmerksam machen, der zu Marx als seinem Vollender nicht nur führen konnte, sondern mußte. Die idealistische Erkenntnis- und Willenskritik erscheint dadurch in einem neuen Lichte und in ihrer besonderen Bedeutung gerade für eine Sozialwissenschaft. Aber auch diese letztere erhält erst durch diese kritische Beziehung die Möglichkeit eines Verständnisses ihrer Eigenart. Und weil dieses Verständnis schließlich zum Sozialismus als einer notwendigen Konsequenz führt, erscheinen nun die Denker, aus deren Beitrag sich unsere sozialistische Gesellschaftsauffassung herausgebildet hat, wie Wegweiser zu diesem Ziele. Gewiß erschöpft sich ihre Größe nicht hierin, sondern ergreift weit über diese eine Entwicklungsrichtung hinaus die Totalität unseres Daseins und aller unserer Interessen. Daß aber auf diesem Wege zugleich auch der Sozialismus liegt, gleich notwendig sowohl als theoretische Erkenntnis der sozialen Entwicklung wie als ethische Konsequenz des sozialen Handelns, das macht den besonderen Kulturwert des Sozialismus kenntlich, der selbst nichts anderes ist als eine Wegbereitung für immer höhere Ziele der Menschheit.

Max Adler.





Jean Jacques Rousseau.

I.

Es gibt eine zweifache Art, im Leben bewußt zu stehen und es gedanklich zu erfassen, die eine so merkwürdige, unsere tiefsten Interessen gestaltende Unterschiedenheit aufweist, daß in ihr sich eine fundamentale Einteilung der Typen für alle menschliche Wirksamkeit überhaupt vermuten läßt. Für gewöhnlich sind wir erfüllt von den Aufgaben, die das äußere Leben uns stellt. Die Sorge um die Erhaltung und Ausgestaltung unseres Daseins nimmt alle unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, setzt aber auch alle Kräfte des Menschen in Bewegung. Die Hindernisse und Gefahren, die der Lebenskampf nur allzu reichlich mit sich bringt, werden ebenso viele Wecker neuer geistiger Energie, an den Widersprüchen vernunftloser Naturgewalten übt sich stets stärker der Einspruch des vernünftigen Menschengedankens, sie zu beseitigen oder in ihren Folgen wenigstens zu paralisieren, und unter den Schicksalschlägen, die oft alle Hoffnung und alles Glück der armen Menschenkinder blind zu vernichten scheinen, erheben sich ungeahnte, moralische Kräfte des Menschen, mit denen eine neue Gewalt ins Spiel kommt, die keine Naturmacht mehr zu brechen vermag. Im Wachsen eines solchen geistigen zielbewußten Lebens strömt ein ungemeines Kraft- und Frohgefühl in die Seelen ein, selbst dort, wo es auch noch nicht zum Selbstbewußtsein dieser Lebensbejahung gekommen ist, ja vielleicht gerade dort am meisten, wo sie nur sichere, freudige und bedenkenlose Arbeit an der Lebensgestaltung ist. „Die Geister regen sich, es ist eine Lust zu leben!“ — wie oft mag dieser Jubelruf einer neu sich gestaltenden Zeit nicht wiederholt worden sein, wo immer ein frisch in die Welt stürmendes Schaffen in seinem größeren oder bescheideneren Kreise sich Raum zu gewinnen suchte! Die Welt liegt dann vor dem treibenden Lebenswillen wie vor dem Forschungsreisenden die lockende Pracht des Urwaldes, der trotz aller Gefahren, die er birgt, jeden Schritt des Vordringenden mit neuen Wundern belohnt und schließlich sich ihm zu fruchtbarem Besitz ergibt. Das ungeheure Dickicht,



das noch zu erschließen ist und die Kräfte des einzelnen übersteigt, schreckt dann nicht. Denn Generationen stehen bereit, die begonnene Arbeit fortzusetzen. Was tut's, daß so viele an der Arbeit erschöpft zugrunde gehen, so viele den Gefahren des Waldes erliegen und bis jetzt noch keiner die Früchte des Bodens genossen hat, der ja erst urbar gemacht wird! Stellt ja die Zeit ihre ganze Zukunft unbefchränkt zur Verfügung, um alles zur Vollendung zu bringen, was zwar jetzt noch unerreicht, doch schon im Vorgefühl die gegenwärtig Schaffenden beseuert. Die Person und ihr Geschick sind unter solchem Aspekt von untergeordneter Bedeutung. Es triumphiert die Idee ihrer Gattung, der Menschheit, in der allein zur Ausreifung kommen kann, wofür Menschenherzen schlagen und hoffen.

Unnötig zu sagen, daß es dieser Froh- und Wagemut des Lebenswillens, diese Selbstsicherheit des Daseinskampfes ist, welche die Entfaltung der äußeren Kultur mit ihren wunderbaren Erfindungen und unwälzenden Entdeckungen bewirkt und das Menschengeschlecht auf jene Höhe geführt hat, von der aus seine Vorkämpfer den zurückgelegten Weg mit Stolz als einen großartigen Fortschritt bezeichnen können.

Allein diese hochgemute Stimmung bleibt nicht ungetrübt. Selbst in der Brust derjenigen, die sonst so ganz von ihr erfüllt sind, ist sie nicht selten Anfeindungen ausgesetzt, wenn diese plötzlich darauf aufmerksam werden, wie sehr der Strahl des Lichtes, dem sie so freudig folgen, sich verliert in der großen Dunkelheit, in die sie ihn hineintragen. Noch eindringlicher aber kommt der Widerspruch von fremder Seite. Seit dem Prediger der Eitelkeiten hat noch jede Zeit, und um so sicherer, je glanzvoller sie dastand, ihren Zweifler gehabt, der die schwere Schicksalsfrage aufwarf, was die Menschen an Wert für sich, für ihr seelisches Sein, ja auch nur für ihr Glück aus all den äußeren Werten gewonnen hätten? Die berauschende Fülle äußerer Kulturgüter schrumpft dann zusammen vor der Frage nach dem, was sie für die Lebensführung jedes einzelnen bedeuten, sei es bloß für sein unmittelbares Glücksbedürfnis oder gar für seine tiefere moralische Lebensbehauptung. Wenn unter dem ersten Gesichtspunkt der Gedanke an die Lebensnot der überwiegenden Masse des Volkes die Freude an den Kulturerrungenschaften erheblich dämpft, so wird ihr Wert unter dem zweiten Gesichtspunkt



punkt überhaupt problematisch, sobald erst deutlich wird, daß das rein Menschliche sich in allen Lebenslagen erhalten und steigern läßt und daß die Versflochtenheit in die vielfachen Interessen des Kulturlebens seine Entfaltung mitunter sogar hinderte. Ein Zurückgehen aus dieser glänzenden Außerlichkeit auf das eigene Innere, eine Losreißung von dem lärmenden Treiben der Welt, in dem sich das Selbst ganz zu verlieren droht und verlernt, auf seine inneren leisen Stimmen zu hören, eine Heraushebung und Entgegenstellung des Eigenschicksals gegenüber dem Weltlauf, — dies alles bewirkt nun eine tief skeptische Grundauffassung von dem Werte der äußeren Kultur für das einzig wirkliche Interesse: das persönliche Schicksal. Nicht selten führt diese Weltanschauung, wie sie selbst einen Goethe anwandeln konnte, zu schmerzlicher Resignation: „Was soll all der Schmerz, die Lust? Süßer Friede, komm, ach komm in meine Brust!“ Aber daß sie der Lebensbejahung nicht notwendig entfremdet zu sein braucht, zeigt die durch Jahrtausende leuchtende Gestalt des Sokrates, dessen Philosophie ja gerade das kräftigste Leben befördern will, aber ein Leben, herausströmend aus jedem einzelnen als geistigem Lebenszentrum, als sich selbst erkennenden und anspragenden Wert, nicht aber wie aus einem im Strom dieses Lebens mitgerissenen und durch ihn zur Individualitätslosigkeit abgerundeten Kiesel.

Wenn diese beiden Grundrichtungen der Auffassung menschlichen Wirkens getrennt bleiben und deshalb jede, nur ihrer eigenen Konsequenz überlassen, zur Auswirkung gelangen, so bilden sie die beiden großen Typen der objektiven und der subjektiven Lebensanschauung. Die erste wirkt gestaltend in wissenschaftlichen und politischen Schöpfungen und spiegelt das Erzeugene in positiven Schöpfungen der Philosophie wie in freudigen Werken der Kunst, die nur eine Verklärung der eigenen Selbstgewißheit ausdrückt. Die andere behütet die oft auf lange Zeit vergessenen inneren Schätze der Menschheit und macht ihren Reichtum durch Erschließung neuer verborgener Zugänge zu ihnen in einer stets tiefer werdenden Philosophie, stets mehr sich läuternden Religiosität und stets mehr nach Verinnerlichung führenden Kunst.

Aber nicht immer treten diese Anschauungsweisen so völlig getrennt auf, daß sie gleichsam zu Extremen werden. Gegen-



seitigen Einflußnahmen sind sie wohl überall und jedesmal ausgeübt, nur daß doch immer die eine oder die andere die Führung behält. Wenn sie aber im einzelnen Falle sich beide so stark vereint finden, daß sie sich wechselweise die Herrschaft streitig machen können, wenn der Lebenswille stetig zur gestaltenden Tat drängt und die Lebensbetrachtung doch gleichzeitig fühlt, wie viel noch am eigenen Ich zu arbeiten ist, das wichtiger wäre als jenes äußere Schaffen, dann entsteht eine leidvolle Zerrissenheit, eine treibende Unruhe der Seele, deren leidenschaftliche Spannung sich nur zu lösen vermag in einer Kritik aller jener Hemmnisse, die sie im Leben empfindet. Aber es ist dies eine Kritik, die, so verneinend sie sich zu den Lebensgütern stellt, doch vom Leben selbst nicht lassen will, die verneint, nur um kräftiger bejahen zu können. Es ist eine Kritik, welche die Kulturgüter entwertet, um den Menschen, den sie von ihnen gleichsam erdrückt findet, hervorzurufen, sich selbst neue und bessere zu schaffen. Die subjektive Selbstbetrachtung wird von der aktiven Lebenswertung immer wieder vor neue Aufgaben gestellt, und die objektive Lebensbejahung wird durch die nach Innen gelenkte Ausrichtung des Denkens mit immer tieferem Selbstinteresse bereichert: so ist diese zwiespältige Denkrichtung Kritik und Erweckung zugleich. Zwischen die nur allzuoft seelenblind gewordene Energie objektiver Fortschrittsarbeit und die nur allzuoft weltfremd gewordene Subjektivität der Arbeit am eigenen Selbst tritt der Weckruf, der sie beide verbinden will zu einer diese inneren und äußeren Widersprüche des Lebens überwindenden Einheit.

Ein solcher Erwecker war Jean Jacques Rousseau, ein Wecker nicht bloß des persönlichen Lebens inmitten der Hochflut eines bloß äußerlichen Kulturgestaltens, sondern zugleich ein Mahner, diese innerlich zu erringende Energie nun desto sicherer und fruchtbarer nach außen strömen zu lassen, um so erst eine widerspruchslose Kultur zu ermöglichen, in der die Menschenbildung nicht mehr eine glückliche Ausnahme für einzelne, sondern allgemeines Gattungsmerkmal ist. Hierin scheint mir seine eigentliche Bedeutung zu liegen, die noch dazu auch für unsere Gegenwart dieselbe, ja vielleicht noch größere Aktualität besitzt als für das Zeitalter Ludwigs XV., da sie auf ein Kulturideal hinweist, das erst der Sozialismus aus utopischen Fernen in die Nähe



geschichtlicher Entwicklung gerückt hat. Was Rousseau für die Entwicklung der politischen Volksrechte und für die Staatslehre bedeutet durch seine Idee der Volkssouveränität, das hat nicht nur die französische Revolution viel zu blutig für den milden, jeder Gewalttat abgeneigten Geist dieses Denkers in die Annalen der Geschichte eingezeichnet, sondern das empfindet auch noch unsere Zeit als eine immer noch erst auszuführende Aufgabe. Auch was er für die Befreiung der Religion von kirchlicher Vergewaltigung und für die Reinigung der Begriffe gegenüber den Vorurteilen der Intoleranz und des Aberglaubens geleistet hat, spricht gerade zu unserer Zeit wieder mit neuer Kraft aus dem unvergänglich schönen Glaubensbekenntnis seines Bistars. Und vollends seine Bedeutung für die Erziehungslehre ist vielleicht noch im Wachsen begriffen, seitdem das Problem der Erziehung stets mehr aus einem solchen der bloß privaten Fürsorge sich in ein Problem des öffentlichen, sozialen Interesses verwandelt, wiewohl noch zu zeigen sein wird, daß Rousseaus letzte Ziele auf diesem Gebiet nie richtig gewürdigt wurden, wenn man sich nur auf seinen „Emil“ und die dort entwickelte häusliche Erziehung stützte.

Viel weniger eindringlich aber als diese großen Ideen Rousseaus von der Volkssouveränität, vom Gesellschaftsvertrag, von der Menschheitsreligion und von der Erziehung stehen der heutigen Zeit jene anderen merkwürdigen Züge des Rousseauschen Gedankenlebens vor Augen, die zu seiner Zeit die gewaltigste Erschütterung bewirkt haben, wenngleich viele schon damals sie als bloß glänzende Paradoxien abzuschütteln gedachten: die Kritik der Kultur. Und sie erscheint auch heute noch zuweilen in diesem Lichte. In ihr liegt aber der Brennpunkt aller Interessen Rousseaus, von ihr strahlen jene gedanklichen Wirkungen aus, die durch die Wahrheit ihrer Empfindung fast noch mehr als durch die Geschlossenheit ihrer logischen Entwicklung die Zeitgenossen überwältigten und weit über seine Epoche hinaus sein Problem auch noch mit unserer Gegenwart verknüpfen.

II.

Bekanntlich ist der Grundgedanke dieser Kritik der Kultur, daß die Entwicklung der Künste und Wissenschaften, weit entfernt, die Sitten der Menschen zu verbessern, sie nur verschlechtert



hat, ohne darum die Menschen glücklicher zu machen. „Unsere Seelen“, heißt es in dem berühmten ersten Essay über den Beitrag der Wissenschaften zur Veredlung der Sitten, „sind im Verhältnis zu der Vervollkommenung unserer Wissenschaften und Künste verdorben worden. . . .“ Und noch viele Jahre später schreibt Rousseau in einem Brief an die Berner ökonomische Gesellschaft: „Das Zeitalter, in dem wir leben, gehört zu den aufgeklärtesten, selbst in der Moral; gehört es deshalb zu den besten? Die Güter sind zu nichts gut. . . . Würde nicht sonst die Nation, welche einen Fénelon, einen Montesquieu, einen Mirabeau hervorgebracht hat, die am besten geleitete und die glücklichste der Erde sein? Ist sie mehr wert nach den Schriften dieser großen Männer und ist nach sicheren Grundsätzen auch nur ein einziger Mißbrauch aufgehoben worden?“ Aber nicht genug daran, daß der Fortschritt in den Künsten und Wissenschaften nichts zur Sittenverbesserung beigetragen habe, so hat er auch noch das Unglück der Menschen befördert. Denn unter seinem Einfluß sind neue Leidenschaften entstanden, neue Bedürfnisse erwachsen, welche die Ruhe und Bedürfnislosigkeit des Naturzustandes vernichteten und alle jene Übel erstehen ließen, die in der bürgerlichen Gesellschaft die unabtrennbaren Begleiter ihrer Kulturgüter geworden sind. Im leuchtenden Gegensatz dazu schildert Rousseau den Naturzustand des Menschengeschlechtes als den einer glücklichen Bedürfnislosigkeit, in welcher der Mensch zwar fast nur ein Pflanzendasein geführt hat, ein Dasein ohne Leidenschaften und Gedanken, aber dafür auch ohne Kummer und Sorge. Wer ein solches Dasein ein elendes nennt, meint Rousseau in dem Essay über den Ursprung der Ungleichheit, versteht seine eigenen Worte nicht. Das Wort „elend“ hat entweder keinen Sinn, oder es bedeutet einen schmerzhaften Mangel des Körpers oder der Seele. „Dann möchte ich aber erklärt wissen, welche Art von Elend ein Wesen haben könne, das frei ist, dessen Herz in Ruhe und dessen Körper in Gesundheit sich befindet.“

Es ist hauptsächlich diese Antithese zu einem doch nur hypothetischen Urzustand gewesen, welche bewirkt hat, daß man die Rousseausche Kritik vielfach nur als eine Gedankenspielerlei abtun wollte. Dazu kam, daß wenigstens in dem ersten Essay die ganze Gedankensführung mehr auf eine Sittenpredigt als auf



eine soziale Kritik hinauszulaufen schien. Die Erschütterung des zeitgenössischen Bewußtseins bewies aber doch, daß hier mehr als eine bloß zu erbaulichen Erziehungszwecken ausgedachte Antithese vorlag, und vollends der zweite Essay über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen deckte nun in seiner leidenschaftlichen Gesellschaftskritik den sozialen Untergrund der Rousseauschen Gedanken auf. Jetzt trat das eigentliche Problem der Kulturkritik klar hervor. Es ist im Grunde bereits hier dasselbe Problem wie im Gesellschaftsvertrag, das Problem von der richtigen Ordnung der Gesellschaft, ja noch schärfer gefaßt wie dort, wo es mehr nach der politischen als nach der kulturellen Seite erörtert wird. Und nur die besondere Richtung der Kritik, die hier das Schicksal des einzelnen in den Vordergrund rückt, während im Gesellschaftsvertrag die Gesamtheit auf die Weltbühne tritt, konnte den Anschein erwecken, als ob es sich in der Rousseauschen Kulturkritik um eine bloß individualistische Auffassung handelte, die für den sozialen Gesichtspunkt unbrauchbar, wenn nicht sogar irreführend wäre.

Um diese irrtümliche und an der fortwirkenden Bedeutung Rousseaus vorbeiführende Anschauung zu verhüten, ist vor allem nötig, jenes größte Mißverständnis Rousseaus zu vermeiden, dem er selbst schon energisch entgegengetreten ist, als ob er nämlich mit seiner Verherrlichung des Naturzustandes zur Rückkehr in die Wälder, zur Preisgebung der errungenen Kulturstufen raten wollte. Wenn Voltaire in seiner bissigen Manier nach der Lektüre des Essays über die Ungleichheit an Rousseau schrieb, die Abhandlung habe ihm Lust gemacht, auf allen vierein zu kriechen und Salat zu fressen, so hatte Rousseau recht, ihn mit seinem Humor zu beruhigen, daß er nicht nach Wiederherstellung unserer tierischen Einsalt strebe. „Versuchen Sie also nicht, wieder auf vier Füßen zu gehen; niemandem in der Welt würde es weniger gelingen als Ihnen.“ Und hat er nicht überdies, um solche Mißdeutungen für immer unmöglich zu machen, in einer späteren Anmerkung zu seiner Abhandlung über die Ungleichheit ausdrücklich gegen eine solche Auslegung seiner Ansichten protestiert? „Aber wie nun,“ schreibt er dort, „soll man die Gesellschaften auflösen, das Mein und Dein vernichten und zurückkehren, um mit den Bären in den Wäldern zu leben? Dieses ist eine Folgerung, die meine Gegner zu machen gewohnt



sind, welcher ich aber vorbeugen will, damit ich ihnen die Schande erspare, sie zu machen.“ Mag in die Wälder zurückkehren, wer dies kann; er wird sicher Frieden finden. „Was aber Menschen betrifft, die so sind wie ich, deren Leidenschaften die ursprüngliche Einfachheit aus immer zugrunde gerichtet hat, die sich nun nicht mehr von Gras und Eicheln sättigen und Geseze und Obrigkeiten entbehren können . . .“ die werden die Bande der Gesellschaften, deren Mitglieder sie sind, in Ehren halten und versuchen, nach Kräften ihren Ubeln zu begegnen und ihre Pflicht zu tun. Hat Rousseau auch einmal den kühnen und nachdenklichen Satz hingeschrieben, der so merkwürdig bei Goethe wieder anklingt im Mephistowort von dem Kerl, der spekuliert: „Ich möchte wohl die Versicherung wagen, daß der Zustand des Nachdenkens gegen die Natur ist und daß ein Mensch, der spekuliert, ein verdorbenes Tier sei,“ so schreibt er doch bald darauf über eine Anfrage eines Herrn v. Scheyb an diesen: „Wenn die Menschen verdorben sind, so ist es besser, sie sind gelehrt als unwissend.“

Vollends in anderem als dem falschen Lichte einer bloßen Kulturnegation erscheint aber die Rousseausche Auffassung im Zusammenhalt mit seinen späteren Schriften, vor allem mit der über den Gesellschaftsvertrag. Hier wird der Kulturzustand gegenüber dem Naturzustand förmlich in sein sittliches und vernünftiges Recht eingesetzt. Der Übergang aus dem Naturzustand in den bürgerlichen, heißt es dort, verwandelt das bloß instinktive Leben erst in ein moralisches, in welchem erst die Begriffe von Recht und Pflicht einen Sinn erhalten. Der Mensch im Kulturzustand „beraubt sich zwar der Vorteile, welche der Naturzustand mit sich bringt, allein er gewinnt dagegen so bedeutende Vorteile in der Entwicklung und Bildung seiner Vermögen, in der Erweiterung seiner Ideen, in der Veredelung seiner Gefühle, seine Seele wird zu einem solchen Punkte gehoben, daß er, wenn nicht Mißbräuche in diesem neuen Zustand ihn oft unter den Zustand herabwürfen, den er verlassen hat, gar nicht aufhören dürfte, den Augenblick zu segnen, welcher ihn dem ersteren entzogen und aus einem stumpfen beschränkten Tier ein verständiges Wesen, einen Menschen gemacht hat“. Und diese Erkenntnis erscheint ihm nicht etwa erst als ein spätes Produkt im Widerspruch mit seiner früheren Entwicklung; sie mußte nur



in der Abhandlung über die Ungleichheit zurücktreten vor der Aufrollung der Übel, die eben dieses Hinausschreiten über den Naturzustand begleitet haben und noch begleiten. Darum hat auch Rousseau immer die Einheit seiner Schriften betont und durfte noch in einer seiner letzten Abhandlungen, in der Streitschrift gegen Beaumont sagen: „Das Gewissen entwickelt und bestätigt sich nur mit der wachsenden Erkenntnis des Menschen. Nur durch diese Erkenntnis gelangt er zum Verständnis der Ordnung, und nur, wenn er sie kennt, mahnt ihn sein Gewissen, sie zu lieben. Daher kann man bei einem Menschen nicht von Gewissen sprechen, der nichts prüft und die Zusammenhänge nicht erkannt hat. . . . Nur auf physische Triebe beschränkt, ist er nicht mehr als ein Tier. Das ist es, was ich in meiner ‚Abhandlung über die Ungleichheit‘ klargemacht habe.“

Wie man sieht, hatte Rousseau nicht nötig, auf alle die Einwände zu warten, mit denen man so oft seine Kritik für widerlegt hält. Er hat sie selbst in sein Denken hineingenommen, um dafür allerdings wieder den anderen Einwand des Widerspruchs mit sich selbst zu erhalten. Und in der Tat schien es höchst widerspruchsvoll, auf der einen Seite die Zivilisation für ein Übel auszugeben, auf der anderen Seite aber sie für die Entwicklung jeder höheren Kultur und Gesittung als entbehrlich zu betrachten. Ja dieser Anschein eines Widerspruchs steigert sich noch, wenn man zu dieser objektiven Schätzung des Kulturzustandes noch hinzufügt, was Rousseau subjektiv für eine innige Verbindung mit der Kultur hatte. Nicht das allein kommt in Betracht, daß er, der so unbarmherzig den müßigen Luxus der Künste tadelte, eine leidenschaftliche Liebe zur Musik hatte und selbst in ihr mit Schöpfungen tätig war, die einen großen Teil seines Lebens ausfüllten, sondern daß er auch von einer geradezu fanatischen Begeisterung für die Wissenschaft und das Nachdenken selbst erfüllt war. In seinen Bekenntnissen schildert er die glückliche Zeit, die er mit Frau v. Warens in Charmettes zubrachte, wo er nach einer schweren Krankheit in dem Frieden und der Muße des Landlebens Zeit und Stimmung fand, nach einer abenteuerlich genug verbrachten Jugend sich an ernste Studien zu machen. „Ich fühlte mich“, berichtet er, „mit einer unwiderstehlichen Kraft zu den Wissenschaften hingezogen; und trotzdem ich dachte, jeder anbrechende Tag sei der



lekte meines Lebens, studierte ich mit einer Hitze, als habe ich noch unzählige zu durchleben. . . . Fünfundzwanzig Jahre lang nichts gewußt zu haben und nun auf einmal alles wissen wollen, das heißt doch gewiß seine Zeit gut anwenden wollen.“ Und das war keine bloß vorübergehende Neigung. Denn gerade mit Rücksicht auf seine kulturkritischen Schriften schildert Rousseau an einer späteren Stelle seiner Bekenntnisse die seltsame Umwandlung, ja Exaltation, die ihn infolge der Beschäftigung mit den Nachforschungen über das Wesen der Kultur ergriffen und für Jahre festgehalten habe. Durch sie sei er in die Gedankenwelt eingeführt worden, an deren einfache und hohe Einrichtung er, ohne in Enthusiasmus zu kommen, gar nicht mehr denken könne. Ganz übereinstimmend mit diesen Bekenntnissen schreibt er in dem schon erwähnten Brief an Voltaire: „Was mich betrifft, so würde ich ohne Zweifel glücklicher gewesen sein, wenn ich meiner ursprünglichen Bestimmung gefolgt wäre und weder gelesen noch geschrieben hätte. Doch würde ich, wenn die Literatur jetzt vernichtet würde, des einzigen Vergnügens beraubt werden, welches mir übrig bleibt. In ihrem Schoße tröste ich mich über alle meine Leiden; unter denjenigen, welche sie pflegen, koste ich die Süßigkeiten der Freundschaft und lerne das Leben zu genießen, ohne den Tod zu fürchten. Ihr verdanke ich das Wenige, was ich bin; ihr verdanke ich selbst die Ehre, von Ihnen gekannt zu sein.“

Wie vereint sich nun diese sittliche Hochschätzung der Kultur und diese persönliche Hingabe an ihre Güter in Kunst und Wissenschaft mit eben jener sie nicht achtenden, ja sogar verwerfenden Stellungnahme der Rousseauschen Kulturkritik? Mit dem schnell fertigen Auskunftsmittel, daß hier ein Widerspruch vorliegt, der aus dem impulsiven Wesen Rousseaus zu erklären sei, wird man sich doch nicht gerade an einem Zentralpunkt seiner Anschauungen beruhigen dürfen. Jedenfalls wäre dann der Gewinn für uns selbst gering, da wir doch nicht bloß ein literarhistorisches Interesse an der Sache nehmen, sondern selbst über diesen Widerspruch hinwegkommen möchten, der auch in unserer Gegenwart den frohen Sinn für die Güter der Kultur schmerzlich mit der trostlosen Not der Zeit zusammenstoßen läßt. So verspricht die Untersuchung, ob dieser Widerspruch Rousseaus nicht doch bloß ein scheinbarer ist, und ob er nicht vielmehr auf



eine tiefere soziale Einheit zurückweist, von der aus er mehr Kritik als Widerspruch ist, zugleich eine Klärung unseres eigenen Urteils. Und daß Rousseau hierzu jeden zwingt, der sich mit ihm beschäftigt, das macht seine Lebendigkeit aus, seine Fortwirkung, die ihn noch lange nicht zu einer bloß geschichtlichen Gestalt wird werden lassen.

III.

Vielleicht gelangt man am ehesten zur Lösung des Widerspruchs, wenn man darauf achtet, was den Wissenschaften und Künsten zum Vorwurf gemacht wird. Da klingt immer wieder der Gedanke an, daß sie für die Sittenverbesserung und für das Glück der Menschen nichts geleistet hätten. Sieht man aber näher zu, so findet man zwar ein reichlich gefülltes Maß von Schuld, das ihnen allein zur Last fällt: daß sie Ehrgeiz, Neid und Überhebung zeitigen, einen verderblichen Luxus ermöglichen, mit vieler überflüssiger Arbeit die Gesellschaft belasten, durch Weckung vieler neuer Bedürfnisse neue Quellen der Entbehrung erschließen und noch manches andere. Allein es zeigt sich, daß sie doch nur gleichsam den ersten Anprall einer stürmischen Auflage aushalten müssen, bloß als die Repräsentanten tieferliegender Übel, denen die eigentliche Bekämpfung und Beurteilung gilt. Weil ihre Entwicklung nur möglich ist mit der Entwicklung des bürgerlichen Kulturzustandes überhaupt, weil sie derart also mit dem Grade ihrer Entfaltung auch zugleich die Höhe der Entwicklung dieser bürgerlichen Gesellschaft bezeichnen, und weil Rousseau von dieser die schwersten Gefahren für die Sittlichkeit und Wohlfahrt der in ihr lebenden Menschen unabtrennbar sieht, darum kann er die Wissenschaften und Künste nicht mehr mit dem Wohlgefallen betrachten, das nur möglich ist, wenn man sonst alles andere in der Welt vergißt. Die Beruhigung eines mehr auf die Entwicklung selbst gerichteten Denkers, die sogar ein Bessing fand, als er sich gegenüber dem ersten Essay Rousseaus mit dem Gedanken tröstete, wo ein großes Feuer sei, gebe es auch starken Rauch, kann einem Rousseau nichts gelten, der schon jetzt alle Menschen am Feuer sitzen, sich wärmen und erleuchten lassen möchte und sehen muß, wie der Rauch das Feuer verdunkelt und niemand zu einem Genuß kommen läßt, dem nicht der Zufall einen günstigen Platz auf-



gespart hat. Auch Rousseau sieht das Feuer, und seine ganze feurige Natur fühlt sich von ihm angezogen: aber er sieht zugleich das Dunkel da draußen, in welches dies Feuer vergeblich leuchtet, ja das es nun sogar noch merklicher und düsterer macht durch Abgrenzung seines nur allzu kleinen Lichtkreises. Und er sieht auch das Dunkel im Inneren der Menschen, die von der Flamme der Kultur nur äußerlich bestrahlt, in sich selbst unerleuchtet und unerwärmt bleiben. Bedenkt man erst einmal, wie wenig selbst heute noch die Wissenschaft und Kunst für den allergrößten Teil der Menschen bedeuten und wie viel von den gerühmten Fortschritten der Wissenschaft wirklich nur darauf verwendet wird, Übel zu beseitigen oder zu verhüten, die nur durch das Kulturleben, wie es bis jetzt allein möglich war, nämlich in einer Klassengesellschaft, entstanden sind, so wird man eine Ansicht weniger paradox finden, die wie die Rousseausche meint, es wäre besser gewesen, nie aus den Urwäldern der großen Vorzeit herauszugehen. Freilich muß man den Mut haben, den Rousseau verlangt, alte Denkgewohnheiten zu brechen, um dieses Problem, so wie es Rousseau gefühlt und erlebt hat, auch wirklich nachfühlen und nacherleben zu können. Wer bloß an dem Wortverstande herumdiskutiert, wird nie den eigentlichen Grundton der Rousseauschen Stimmung in sich erfahren; wem dies aber gelingt, der wird immer wieder erfaßt werden von der elementaren Gewalt der Frage: Wozu dies alles? Wozu der Triumph des Geistes in einer Welt des Unverstandes und der Roheit? Wozu der Glanz der Künste in einem Sumpfe von Schmutz und Häßlichkeit? Und er wird nimmermehr dieser Güter froh werden können. So sagt uns auch Rousseau in einer Stelle, in der er den Kulturstolz seiner Zeit zusammenfaßt, der uns heute so bescheiden vorkommt: „Wirft man den Blick einerseits auf die ungeheuer großen Arbeiten der Menschen, auf so viele ergründete Wissenschaften, auf so viele erfundene Künste, auf alle in Bewegung gesetzten Kräfte, auf die ausgefüllten Abgründe, auf die geebneten Berge, auf die weggesprengten Felsen, auf schiffbar gemachte Flüsse, auf die urbar gemachten Landstriche, auf die unendliche Anzahl von Gebäuden, welche sich vom Erdboden erheben, auf das Meer, wie es mit Schiffen bedeckt ist; berechnet man aber auch andererseits mit einigem Nachdenken die wirklichen Vor-



teile, welche der Glückseligkeit aus allen diesen Dingen für das Menschengeschlecht erwachsen sind, so muß man von Erstaunen ergriffen werden über das Mißverhältnis zwischen beidem und muß weinen über die Blindheit des Menschen, welche ihn, um seinem törichten Stolz und ich weiß nicht welcher eitlen Bewunderung seiner selbst Nahrung zu geben, dahin bringt, daß er mit Hitze nach allem läuft, was ihn so unglücklich als möglich macht und was die wohlthätige Natur besorgt gewesen ist, von ihm zu entfernen."

Es ist nur dieses stete Gefühl des sozialen Mißverhältnisses der Künste und Wissenschaften zu dem Gesellschaftszustand, in welchem sie erwachsen und möglich sind, was in der Bekämpfung Rousseaus zum Vorschein kommt. Und so ist nun klar: diese Bekämpfung gilt gar nicht eigentlich ihnen selbst, sondern ist nur der Ausdruck für Rousseaus Grundanschauung, daß die Pflege dieser Kulturgüter, der Stolz auf sie und die Freude an ihnen mit gutem Gewissen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht möglich ist. Und es ist die Eingeschlossenheit Rousseaus in der bürgerlichen Gesellschaft, die Unmöglichkeit, über sie hinauszudenken, was ihn hoffnungslos macht und dazu bringen muß, die Künste und Wissenschaften selbst als verderblich anzusehen. Denn die Anklage gegen die Wissenschaften, daß sie zu unnützen Gedankenbeschäftigungen einer kleinen Schichte allein daran Interessierter werden, die immer mehr den Zusammenhang mit den Zwecken des sittlich-gesellschaftlichen Lebens verlieren, und gegen die Künste, daß sie ein bloßer Luxus und leerer Zeitvertreib von Müßiggängern geworden sind, schöpft nicht nur daraus die Kraft ihrer Überzeugung, daß sie für die bestehende Gesellschaftsordnung nur allzuviel Wahrheit in sich schließt, sondern vor allem daraus, daß eine Überwindung dieser Ordnung und damit eine Verstopfung der Quellen aller ihrer Gefahren und Übel gerade für Rousseau weniger möglich oder auch nur denkbar erscheinen mußte als für irgendeinen anderen Denker der damaligen Zeit. Wie sollte auch der nur in ländlichen und kleinbürgerlichen Verhältnissen aufgewachsene Geist Rousseaus in dem damaligen Frankreich, das noch wesentlich ein Agrarland war, zudem in einem Zeitalter, dessen Produktionsmöglichkeiten, zwar knapp vor Erfindung der großen Maschinerie, immer doch noch fast unverändert seit dem Mittelalter waren,



auch nur den Gedanken einer ökonomischen und politischen Überwindung dieses Zeitalters fassen? So konnte er es nur wert des Unterganges halten — wenn dieser nicht zugleich ihm den Untergang des Menschengeschlechts bedeutet hätte! „Es gibt kein Heilmittel mehr,“ heißt es in dem Brief an den König von Polen, „wenn nicht durch einen großen Umsturz, der beinahe ebenso zu befürchten wäre wie das Übel, das er heilen könnte, und bei dem es strafbar wäre, ihn herbeizuwünschen, und unmöglich, ihn vor auszusehen.“ Es ist fesselnd und betrübend zugleich zu sehen, in welche enge und zufällige Schranken der Menscheng Geist bei all seiner Weite des Blickes und kraft der Imagination zuweilen gebannt ist. Der Schritt, den Rousseau nicht tun konnte, der Schritt über die bürgerliche Gesellschaft hinaus in eine neue Form derselben, und dessen Unmöglichkeit ihn mit dem verzehrenden Leid des Widersinns der nämlichen Kultur peinigte, die er so liebte, dieser Schritt gelang nur eine kurze Zeit später dem gleichen kritischen Drange eines Saint-Simon, der freilich in den Stürmen der französischen Revolution und in der rapid nach dem Tode Rousseaus zur Entfaltung gelangenden ökonomischen Entwicklung der Zeit gewaltige Hilfsmittel seiner eigenen geistigen Entwicklung erhielt.

Sieht man die Kulturkritik Rousseaus in diesem Lichte, dann verlegt sich ihr Schwerpunkt von der individualistischen ganz nach der sozialen Seite. Sie ist weniger eine Kritik bloß der Eitelkeiten des Lebens, als welche man sie so oft aufgefaßt und einigermaßen gewürdigt hat, als vielmehr der ökonomischen und rechtlichen Widersprüche in den gesellschaftlichen Grundlagen dieses Lebens selbst. Und mit Überraschung findet man dann bei Rousseau eine solche Fülle von treffsicheren und nur noch der Schlußfolgerung des Sozialisten entbehrenden Gedanken, daß nur die Ablenkung der Aufmerksamkeit auf die blendende Verurteilung der Kulturgüter verhindert hat, Rousseau an den Anfang jener Reihe von Kritikern der bürgerlichen Ordnung zu stellen, die man gewöhnlich mit Fourier und Saint-Simon anheben läßt.

IV.

Das Elend des Volkes hat in gewaltigen Eindrücken sich in die empfindsame Seele dieses Denkers eingegraben. Was erblickt der junge Rousseau zuerst, als er endlich klopfenden Her-



zens in die Weltstadt Paris seinen Einzug hält, die er sich so groß und schön vorstellte wie die Geistesfülle, die von ihr ausströmte? „Als ich in die Vorstadt Saint-Marecaux eintrat, fand ich nur kleine, schmutzige und stinkende Gassen, schlechte schwarze Häuser, überall Unsauberkeit und Armut; nichts als Bettler, Rärner, Glückmädchen, Weiber, die Suppe und alte Hüte ausschrien. Dies alles machte einen so entsetzlichen Eindruck auf mich, daß das Große, wirklich Prachtvolle, welches ich späterhin in Paris sah, diesen nicht wieder verlöschen konnte.“ Und auf dem Lande, dessen Reiz Rousseau nicht müde wird zu preisen, sah er die Bauern doch nicht glücklich leben. Mit Enttäuschung schildert er, wie er die Plackereien der Bauern auf den Landstigen seiner abligen Freunde habe mit ansehen müssen, wie sie, da sie das Wild nicht abschießen durften, alle Nächte auf ihren Bohnen- und Erbsenfeldern zubringen mußten, um mit Klappern und Trommeln die Wildschweine von ihrer kärglichen Ernte zu verschrecken. Wundert man sich, fragt er, wenn die Bauern, noch dazu von den Lockungen des städtischen Lebens verführt, den Boden im Stiche lassen? Immer mehr liegen die Felder brach und vermehrt sich ein stumpfer Pöbel in den Städten, während die Landstraßen bedeckt sind von unglücklichen Bürgern, die schließlich zu Bettlern oder Räubern werden. „Denkt daran,“ ruft Rousseau noch im Gesellschaftsvertrag aus, „daß die Mauern der Städte aus den Trümmern der Landwohnungen gebaut werden. So oft ich einen Palast in der Hauptstadt erbauen sehe, glaube ich, daß man die Steine dazu aus allen Dorfhäusern herausgenommen habe.“

Den Quell und Ursprung all dieses Übels aber findet Rousseau im Privateigentum und in der durch dasselbe hervorgerufenen ökonomischen Ungleichheit der Menschen. Diese Tatsache hat man stets hinter seine Kritik der Wissenschaften und Künste zurücktreten lassen. Berühmt zwar ist der Satz aus der Abhandlung über die Ungleichheit: „Der erste, der ein Stülpfeld einzäunte und sich dabei einfallen ließ zu sagen: ‚Dieses ist mein!‘ und auch Leute fand, die einsältig genug waren, es ihm zu glauben — dieser ist der eigentliche Stifter der bürgerlichen Gesellschaft gewesen. Was für Verbrechen, für Kriege, für Mordtaten, was für Elend, was für entsetzliche Dinge wären dem Menschengeschlecht nicht erspart worden, wenn je-



mand die Pfähle ausgerissen, den Graben zugeworfen und ausgerufen hätte: Hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, daß die Früchte für jedermann da sind und daß der Erdboden niemandes Eigentum ist.“ Aber so viel zitiert auch diese Stelle ist, so verbreitet ist die Ansicht, daß ihr nur eine mehr deklamatorische Bedeutung zukommt, da Rousseau sich sonst mit dem Eigentum durchaus abfinde. Man sieht nicht, daß er dies eben auch nur so tut wie mit der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, die er nicht lassen kann, weil er keinen Ausweg aus ihr kennt. Aber deswegen seine Kritik des Eigentums als eigentliche Quelle der gesellschaftlichen Übel fallen zu lassen, heißt auf das Verständnis Rousseaus überhaupt verzichten. Vielmehr bleibt diese in dem Grade der Grundgedanke auch aller seiner späteren Werke, den „Emil“ eingeschlossen, daß Rousseau mit ihm sogar bis hart an die Erkenntnis gelangt ist, durch die er über die bürgerliche Gesellschaft hinausgeschritten wäre, nämlich an die Erkenntnis des Klassenkampfes.

Schon die Abhandlung über die Ungleichheit läßt die „Declamation“ gegen das Privateigentum für mehr als eine solche erscheinen, indem sie in meisterhaften Zügen aus der Entstehung des Privateigentums die unheilvollen Grundtendenzen der bürgerlichen Gesellschaft ableitet. Mit dem Privateigentum verschwindet notwendig die Gleichheit und entsteht die Ausbeutung. Denn von dem Augenblick an, als ein Einziger Vorrat an Lebensmitteln für zwei haben konnte, während er einen anderen hiervon ausschloß, war die Abhängigkeit des einen von dem anderen gesetzt. „Die Arbeit wurde etwas Notwendiges, die dichten Wäldungen verwandelten sich in lachende Felder, die mit dem Schweiße von Menschen getränkt werden mußten, und bald sah man Sklaverei und Elend mit den Ernten zugleich hervorkeimen und groß werden.“ Aber auch die Eigentümer können ihrer Habe nicht froh werden; ihre unaufhörliche Sorge für deren Sicherung, ihr unerfülltes Verlangen nach deren Mehrung stellt alle gegen alle. So entstehen Konkurrenz und Übervorteilung. Der unermüdete Erwerbstrieb ladet dem Arbeiter immer mehr Mühe auf, die damit wachsenden Bedürfnisse der Kultur drängen die Menschen in die ungesunden und gefahrvollsten Betriebe. Auf der anderen Seite steigt der Luxus und die Verweichlichung.



Vergebens tröstet man sich mit dem Gemeinplatz, daß Luxus Geld unter die Leute bringe. Denn, wie schon Rousseau weiß, „unter dem Vorwand, den Armen, die aber freilich gar nicht hätten entstehen sollen, zu leben zu geben, macht er deren noch immer mehr und entvölkert die Staaten über kurz und lang“. Kann es wundernehmen, daß in solcher Lage der Gesellschaft sich die Verbrechen häufen? Nein, antwortet Rousseau, vielmehr „müssen auch offenbar auf Rechnung der Einführung des Eigentums und folglich der bürgerlichen Gesellschaft die Totschläge, die Vergiftungen, die Straßenraube und selbst die Hinrichtungen der Verbrecher gebracht werden“. So also ist diese Gesellschaft eingerichtet, die es unvermeidlich dazu bringen muß, daß sich die Menschen gegenseitig hassen und der Verlust des einen der Gewinn des anderen wird. Genial nimmt Rousseau ein Argument des Liberalismus vorweg, wenn er sagt: „Antwortete man mir, die Gesellschaft sei so eingerichtet, daß jeder gewinne, wenn er dem anderen diene, so würde ich entgegnen, daß dies sehr gut sei; nur müsse er nicht noch mehr gewinnen, wenn er dem anderen schadet.“ Und wenn das Eigentum auf sein Recht pocht, indem es sich auf die Mühe der Erwerbsarbeit beruft, wenn es sagt: Ich habe diese Mauer erbaut, ich habe diesen Boden bearbeitet, so antwortet ihm das Volk mit Rousseau, daß auch dieser Rechtstitel der Erarbeitung nicht weiter reichen kann als das unmittelbare Bedürfnis des Arbeitenden selbst. „Wer gab euch das Recht, diese Grenze zu ziehen? Und aus welchem Grunde verlangt ihr auf unsere Unkosten Bezahlung für eine Arbeit, die wir euch nicht aufgetragen haben? Wisset ihr denn nicht, daß eine Menge von euren Brüdern umkommt oder Mangel an dem Notwendigen leidet, weil ihr zuviel habt, und daß ihr der ausdrücklichen und einstimmigen Erlaubnis der ganzen Menschheit bedurftet, wenn ihr von dem gemeinschaftlichen Vorrat mehr für euch nehmen wollt, als ihr nötig habt?“ Wieder klingt hier wie schon in dem berühmten Satze über die Entstehung des Eigentums die Idee des Kommunismus an, die nur keine weitere Ausführung erfahren konnte, weil sie zwar zu dem Ideal des Naturzustandes gehört, aber eben deshalb auch für Rousseau im Kulturzustand als unmöglich erscheint. Dafür freilich muß auch diese Kultur mit ihrem Eigentum als unaufhebbarer Grundlage für immer



ein Zustand bleiben, in dem „zum Vorteil einer kleinen Anzahl Ehrgeiziger das ganze übrige Menschengeschlecht zur Arbeit, zur Knechtschaft und zum Elend verurteilt ist“. Aber gleichwohl erhebt schon Rousseau auf dem Boden des Privateigentums jene kühne Forderung, die später dann Fichte konsequent zum Sozialismus führen mußte. Einmal nämlich zugegeben, daß der Schutz des Eigentums als wichtigste Aufgabe des Staates zu betrachten sei, dann müsse vor allem verlangt werden, jeden in sein Eigentum, erst einmal einzusetzen. „Denn wenn man“, sagt Rousseau an einer ganz vergessenen Stelle, „jedem das Seinige lassen soll, so muß derselbe erst etwas haben.“ Und was anderes könnte dieses jedem zukommende Eigentum sein als die Frucht seiner Arbeit, vor allem auf dem Boden, den jeder für seine Erhaltung braucht! Im engsten Zusammenhang damit erkennt auch Rousseau keinen anderen gesellschaftlichen Eigentumstitel an als die Arbeit. „Wer im Müßiggang verzehrt,“ heißt es im „Emil“, „was er nicht erworben hat, stiehlt es; und ein Rentner, dem der Staat sein Nichtstun bezahlt, ist in meinen Augen nichts Besseres als ein Räuber, der auf Kosten der Vorübergehenden lebt. Außerhalb der Gesellschaft hat der isoliert lebende Mensch, der niemand etwas schuldig ist, das Recht, nach seinem Gefallen zu leben; aber in der Gesellschaft, wo er notwendigerweise auf Kosten anderer lebt, ist er ihr durch Arbeit den Lohn für seinen Unterhalt schuldig. Hierfür gibt es keine Ausnahme. Arbeit ist daher eine unumgängliche Pflicht für den sozialen Menschen. Reich oder arm, mächtig oder schwach, — jeder müßige Bürger ist ein Spigbube.“

Diese Anschauungen Rousseaus finden sich nun nicht etwa bloß in seiner leidenschaftlichsten Schrift, in der Abhandlung über die Ungleichheit, wie schon die eben zitierte Stelle aus dem „Emil“ beweist, sondern ebenso auch in seiner stilistisch geruhigsten, in der über den Gesellschaftsvertrag. Und ebenso zeugen seine Briefe und Streitschriften dafür, daß diese Gedanken zu einer seine ganze Wirksamkeit tragenden Grundauffassung gehören. So lehrt er im ersten Buche der Schrift über den Gesellschaftsvertrag, daß jeglicher Grundbesitz, durch welchen die anderen Menschen eines Aufenthaltes und der Nahrungsmittel beraubt werden, widerrechtlich sei; überhaupt müsse



das Recht des einzelnen auf seinen Grund und Boden immer dem Rechte, welches die Gemeinschaft auf alle Grundstücke hat, untergeordnet bleiben. Was von dem Grundbesitz gilt, hat ebenso auf den Reichtum überhaupt Anwendung zu finden. Kein Bürger dürfe so reich sein, um einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, daß er gezwungen wäre, sich zu verkaufen. „Wollt ihr dem Staate also Festigkeit verschaffen, so nähert die beiden Enden einander soviel als möglich und duldet weder übermäßig Reiche noch Bettler.“ Und hier dringt Rousseau sogar schon über die bloß politische Fassung der Ideen von Gleichheit und Freiheit vor, wie sie nach ihm allein in der französischen Revolution und in der bürgerlichen Staatsrechtslehre zur Entwicklung gelangten, wenn er die inhaltsschweren Worte hinschreibt, deren ganzer Sinn erst an der proletarischen Bewegung zutage treten konnte: „Unter schlechten Regierungen ist die (gesetzliche) Gleichheit nur scheinbar und täuschend; sie dient bloß, den Armen in seinem Elend und den Reichen in seinem gewaltsamen Besitz zu erhalten. In Wahrheit sind die Gesetze immer nur nützlich für die Besitzenden und schädlich für die Besitzlosen. Hieraus ergibt sich, daß der bürgerliche Zustand für die Menschen nur insofern nützlich sei, als jeder etwas und als keiner von ihnen zu wenig hat.“ Kann es eine schärfere Charakterisierung des Klassencharakters der bürgerlichen Gesellschaft geben, und hatte Rousseau nicht recht, in seinem abschließenden Bekenntnisbuch diesen Gedanken zu wiederholen wie folgt: „Die Gerechtigkeit und doch die Nutzlosigkeit meiner Beschwerden ließen in meiner Seele einen starken Keim von Unwillen und Verachtung gegen unsere tollen bürgerlichen Einrichtungen zurück. Das wirkliche öffentliche Wohl und die wirkliche Gerechtigkeit werden bei ihnen jederzeit ich weiß nicht welcher Scheinordnung zum Opfer gebracht. Diese untergräbt aber alle wirkliche Ordnung und leiht bloß der Unterdrückung des Schwachen und der Unbilligkeit des Starken die Sanction der öffentlichen Autorität.“

Dies also ist die eigentliche Kulturkritik Rousseaus, die viel tiefer schürft als die sonst so oft für die Hauptsache angesehene und als paradox verschriene Bekämpfung der Wissenschaften und Künste. Daß sie so selten in ihrer sozial-ökonomischen Bedeutung gewürdigt wird, kann nicht mehr sonderbar erscheinen, wenn



man bedenkt, daß jede Kritik der bürgerlichen Kultur vom bürgerlichen Standpunkt als eine Kritik der Kultur selbst erscheinen mußte, und daß daher das, was nur die Verurteilung einer Phase der Kulturentwicklung war, dann wie ein Verdammungsurteil aller Kultur überhaupt verstanden wurde. Ging es ja doch dem noch ganz bürgerlichen Rousseau selbst damit nicht anders, was die Tragik seines Lebens ausmachte. Von einem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt indes, der die Mängel der bürgerlichen Kultur nur als ebenso viele Momente ihrer Überwindung verstehen gelernt hat, besteht keine Notwendigkeit mehr, vor der Kulturkritik Rousseaus zu erschrecken. Nicht darin hatte Rousseau unrecht, wenn er für die Kultur, die er sah, den Beitrag der Künste und Wissenschaften zur wirklichen Sitten- und Lebensverbesserung nicht nur verneinte, sondern überdies noch ins Gegenteil bestimmte. Wer vermöchte dies abzuleugnen, der einmal die große und gerade hier nur zu oft übersehene Bedeutung der Klassenspaltung für die Wirkungsmöglichkeiten von Wissenschaften und Künsten erkannt hat und mit Schrecken erkennen mußte, wie unter solchem Einfluß sich diese Wirkungen oft direkt verkehren! Daß Rousseau aber auch für die Zukunft dem gleichen Pessimismus huldigte und so den bürgerlichen Zustand gleichsam verewigte mit der alleinigen Aussicht, daß er allenfalls noch ärger entarten könnte, das hat seinen Grund eben in dem vollständigen Mangel eines geschichtlichen Entwicklungsbegriffes bei Rousseau. Dieser mußte ihm den Ausblick versperren, den in so großartiger Weise die deutsche Geschichtsphilosophie seit Lessing und Herder gewonnen hatte mit ihrer Idee zur Entwicklung immer größerer Humanität, die aber vor allem in Kant das Rousseausche Problem von den Kulturübeln zu überwinden mußte. In dem Gedanken, daß diese Übel gerade die treibenden Ursachen eines in Gegensätzen fortschreitenden und deren Widersprüche überwindenden Lebenskampfes sind, liegt der neue Gesichtspunkt der Kantischen Geschichtsphilosophie, der aus dem Dilemma der Kultur endgültig herausführt. Der Rousseausche Widerspruch verliert seinen lähmenden Charakter, nachdem er sich in den Kantischen Antagonismus verwandelt hat, in die unaufhörlich über jede gegebene Form hinanstreibende Entwicklung der Geschichte.



V.

Für Rousseau war dieser Weg noch nicht gegeben. Da ihm aber doch nicht im leidvollen Angenügen zu verbleiben möglich war, in das ihn seine Kulturkritik versetzte, so mußte er nach einem anderen Ausweg suchen. Und dieser bot sich ihm wie überhaupt seinem Zeitalter, sofern es noch völlig in der bürgerlichen Welt befangen war und die diese Welt umschaffenden sozialen Kräfte in ihrem Schoße noch nicht hervorkeimen sah, in der Idee der Erziehung. Erziehung sollte das Zauberwort werden, mit dem die Gesellschaft umgewandelt werden konnte. Von woanders her sollte auch eine Besserung der Gesellschaft erwartet werden als von besseren Menschen? Daraus erklärt sich das leidenschaftliche Interesse, welches das achtzehnte Jahrhundert an der Erziehung genommen hat, von Rousseau und Helvetius, von Kant und Basedow bis Schiller, Fichte und Pestalozzi, ja sogar auch noch bei sozialistischen Utopisten wie Robert Owen. Neue Menschen brauchte man, das fühlten alle diese Vorahner einer neuen Epoche der menschlichen Kultur. Nur von einer sittlichen Wiedergeburt schien diese Forderung Erfüllung zu verheißen. So schreibt Rousseau, bereits in der Vollreife seiner Ansichten, an die Berner ökonomische Gesellschaft: „Sie wollen damit beginnen, den Menschen die Wahrheit zu lehren, um sie tugendhaft zu machen, und man müßte im Gegenteil sie erst tugendhaft machen, damit sie die Wahrheit lieben lernten.“ Erziehung also oder, nach dem Ausdruck im „Emil“, Veredlung der Menschen durch Erziehung, wie man die Pflanzen durch Zucht veredelt, das ist das große Reformprogramm Rousseaus, der einzige Rettungsweg aus dem gesellschaftlichen Labyrinth.

Damit wäre denn jene Gedankenrichtung Rousseaus erreicht, in welcher er nach einer weitverbreiteten Ansicht am bedeutungsvollsten auch noch für unsere Zeit ist, die ja in der Theorie der Pädagogik leider ihrer Praxis nur noch allzweit voran ist. Und gewiß ist der „Emil“ mit seiner Kritik der auf Vorurteilen und geringem Verständnis der Kindesseele aufgebauten herkömmlichen Erziehung von geradezu umwälzender Bedeutung gewesen. Rousseaus Forderungen einer naturgemäßen Erziehung, einer Freimachung aller körperlichen und seelischen



Energien im heranwachsenden Menschen, sein Streben nach Entlastung von toter Wissenschaft, um dafür eine zwar geringere, aber lebendige Anschauung einzutauschen, seine Wiedereinsetzung der Sinnlichkeit in ihre Rechte und seine goldene Mahnung, dem Kinde seine Kindheit zu lassen, statt sie ihm durch Bläseerei und künstliche Frühreise zu rauben — dies alles und noch vieles mehr wird unverlierbarer Besitz jeder wirklichen Erziehungskunst bleiben. Aber trotzdem ist es auch hier dem so häufig mißverstandenen Denker ergangen wie bei seiner Kritik der Künste und Wissenschaften, daß in den Vordergrund gerückt wurde, was ihm nicht eben dort stand, und ganz zurücktrat, was er eigentlich meinte. Die Hofmeistererziehung des „Emil“ ist ganz und gar nicht ein Rousseausches Ideal, und niemand hat dies deutlicher betont als Rousseau selbst am Anfang seines Erziehungsromans. Dort spricht er es selbst aus, daß diese häusliche Erziehung, die in der guten bürgerlichen Gesellschaft von heute als der Gipfel der Kultur erscheint, weit entfernt von solchem Werte, vielmehr nur ein Notbehelf ist. Sein Herz gehört vom Anfang seines Wirkens der öffentlichen Erziehung. Immer wieder kommt er auf Plato zurück, der in seiner Republik die Kinder den Eltern wegnahm, um sie ganz und gar als Staatsbürger aufwachsen zu lassen; und in dem für die Enzyklopädie geschriebenen Artikel über „Politische Ökonomie“ endet er nach einer wundervollen, die Gedanken seiner Schrift über den Gesellschaftsvertrag in dort nicht erreichter Präzision vorwegnehmenden Untersuchung über das Wesen des Staates mit der Anpreisung der öffentlichen Erziehung. Da die Erziehung der Kinder für den Staat noch wichtiger ist als für die Väter, dürfe man sie nicht den Vorurteilen der letzteren überlassen. „Die öffentliche Erziehung nach Regeln, die die Regierung vorgeschrieben hat, und unter Beamten, die vom Souverän eingesetzt sind, ist daher einer der fundamentalen Grundsätze der legitimen oder Volksregierung. Wenn die Kinder gemeinschaftlich im Schoße der Gleichheit erzogen werden, wenn sie durchtränkt sind von den Gesetzen des Staates und von den Grundsätzen des allgemeinen Willens, ... dann brauchen wir nicht zu zweifeln, daß sie lernen werden, sich gegenseitig als Brüder zu lieben und nie etwas anderes zu wollen, als was die Gesellschaft will.“ Und



an diesem Ideal hält Rousseau so fest, daß er gerade in seinem „Emil“ es wieder einschärft: „Wollt ihr euch eine Vorstellung von der öffentlichen Erziehung machen, so leset die Republik Platos, . . . die beste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben ist.“¹

Warum hat dann aber Rousseau trotz alledem in seinem „Emil“ diesen Weg der öffentlichen Erziehung nicht betreten? Die Antwort hierauf führt wieder auf seine soziale Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zurück, womit zugleich sich erweist, wie

¹ Rousseau gilt manchen wegen seiner Betonung des Gefühllebens, wegen seiner kraftvollen Herausarbeitung der Persönlichkeit und wegen seines nie gestillten Freiheitsdurstes als ein individualistischer Denker, zu welcher Ansicht dann zu stimmen scheint, daß er das staatliche Leben auf einen Gesellschaftsvertrag begründet. Allein wieder ist nur das Gegenteil richtig, indem Rousseau gerade von einer sozialen Verbundenheit des Menschen ausgeht, als deren ideeller Ausdruck bloß der Gesellschaftsvertrag erscheint. Der wesentliche Inhalt dieses vielumstrittenen Begriffs ist gar nicht der Vertrag, sondern die Idee des allgemeinen Willens, in welcher sich sofort alle Einzelnen auf eine Gemeinsamkeit beziehen, als ob sie zu derselben sich vereinbart hätten. Darum heißt es im „Contrat social“: „Nimmt man vom Gesellschaftsvertrag alles Unwesentliche weg, so findet sich, daß er sich auf folgenden Ausdruck bringen läßt: Jeder von uns setzt gemeinschaftlich seine Person und seine gesamte Gewalt unter die höchste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen in die Gemeinschaft ein jedes Mitglied als einen von dem Ganzen unabtrennbaren Teil auf.“ Diese Nutzbarkeit hat Rousseau schon früher in seinem Artikel über politische Oekonomie mit der Abhängigkeit der Glieder von einem Organismus verglichen: „Der Staatskörper kann, individuell aufgefaßt, als ein organischer lebendiger Körper betrachtet werden, der dem Menschen gleicht. . . . Das Leben des einen wie des anderen ist das dem Ganzen gemeinsame Ich, die wechselseitige Sensibilität und die innere Uebereinstimmung aller Teile.“ Und so ist es gerade Rousseaus Abhandlung über die Erziehung, wo diese soziale Eingefügtheit des Individuums in eine Allgemeinheit der Interessen nochmals aufs stärkste betont wird. „Der Bürger“, lesen wir im „Emil“, „ist nur eine Bruchheit, die in Beziehung zu sich selbst und seinesgleichen steht und deren Wert von dem Ganzen abhängt, welches der Staat ist. Gute bürgerliche Gesellschaften sind diejenigen, welche . . . das Ich in die allgemeine Einheit werfen, so daß jeder Einzelne sich nicht mehr für eine Einheit, sondern nur für einen Teil der Einheit hält, und daß er nur mit dem Ganzen empfindet.“ In dieser Hineinnahme des Individuums in den Staatsbegriff erinnert Rousseau bereits an Fichte, wie andererseits sein Begriff des allgemeinen Willens mit dem darauf gegründeten Gedanken der sozialen Gerechtigkeit auf den kategorischen Imperativ Kants hinweist. In beiden Richtungen steht er bereits auf einem Boden mit der späteren erkenntnistheoretischen Begründung des sozialen Verbandes der menschlichen Gesellschaft.



sehr dieselbe, wie wir vorhin sagten, wirklich als die Grundlage seiner ganzen Geistesrichtung anzusehen ist.

Was ist der Sinn und Zweck der öffentlichen Erziehung, um deswillen sie die beste ist? Sie erzieht den einzelnen zu einem vollbewußten Gliede der Gesamtheit, zu einem aufrechten und selbstbewußten Bürger seines Vaterlandes. Aber — hat denn der Mensch in dieser bürgerlichen Gesellschaft ein Vaterland? Schon der Artikel in der Enzyklopädie verneint diese Frage. „Wollen wir,“ heißt es dort, „daß die Völker tugendhaft seien, so laßt uns damit beginnen, ihnen ihr Vaterland lieb zu machen! Aber wie können sie es lieben, wenn das Vaterland nichts mehr für sie ist als die Fremde und wenn es ihnen nur das zugesteht, was es niemanden abschlagen kann?“ Muß für diejenigen, fährt Rousseau fort, die allen Pflichten des gesitteten Zustandes im bürgerlichen Staate unterworfen sind, ohne auch nur die Rechte des Naturzustandes zu genießen, denn nicht das Wort Vaterland nur ein verhaßter oder lächerlicher Name werden? Den gleichen Gedanken nimmt aber auch der „Emil“ wieder auf: „Die öffentliche Erziehung“, heißt es dort, „existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren, weil da, wo es kein Vaterland mehr gibt, es auch keine Bürger mehr geben kann. Diese beiden Wörter ‚Vaterland‘ und ‚Bürger‘ müssen aus den modernen Sprachen gestrichen werden.“

Hart klingen diese Worte, aber doch zugleich auch wie aus einer blutenden zerrissenen Seele am Ende eines vielenttäuschten Denkerlebens. Nun aber rafft sich der Lebenswille noch einmal zusammen. Ist die Erziehung zum Bürger, das heißt für die Gemeinschaft unmöglich geworden, weil diese Gemeinschaft nicht existiert, dann soll wenigstens der Mensch gerettet werden. Dies aber ist gerade im Gegenteil zur öffentlichen Erziehung nur möglich, wenn das Kind solange als möglich behütet wird vor den schädlichen Einflüssen der bürgerlichen Kultur, wenn es in einer vernünftigen häuslichen Isolierung jenes ideale Milieu der Naturgemäßheit erhält, das es in der Welt da draußen nie haben könnte. Deshalb ist das Wesen der Rousseauschen Erziehung, wie er es ausdrückt, die negative Erziehung, die sich begnügt, Störungen abzuhalten, um im übrigen dem freien Wachstum der natürlichen Anlagen Raum zu geben. Und des-



halb möchte Rousseau am liebsten einen adligen oder doch reichen Bögling haben, um, wo der Arme schon durch seine soziale Lage der Verderbnis durch die Kulturlügen eher entzogen ist, doch aus der sonst ganz in ihnen versinkenden herrschenden Klasse einen Menschen mehr herauszuretten.

Es ist also wirklich so, wie wir vorhin sagten: diese gerühmte Rousseausche Erziehung ist nach seiner eigenen Auffassung nur ein Nothelf, mehr zur Vinderung des Übels der Kultur im einzelnen als zur Beseitigung derselben in seiner Gänge. Und wieder war es die deutsche Philosophie, die in einem zwar mächtig von Rousseau inspirierten, aber sicher über ihn hinaus schreitenden Geiste auch hier die Grenze niederriß, über die Rousseau nicht hinaus blicken konnte. Die Idee der Nationalerziehung Fichtes nimmt den Gedanken der öffentlichen Erziehung Rousseaus, der Wiedergewinnung des Vaterlandes für das ganze Volk energisch auf; aber sie kann ihn nur realisieren eben auf dem Umsturz der bürgerlichen Gesellschaft. Noch ebenso unbekannt wie Rousseau mit den heraufsteigenden ökonomischen Kräften, die diese Umwandlung aus sich heraus bewerkstelligen müssen, erscheint auch ihm noch die Erziehung als die eigentlich schaffende Kraft, aber doch schon in der Form der geradezu sozialistisch gedachten Nationalerziehung als eine die Gesamtheit umschaffende und nicht mehr bloß den einzelnen läuternde Kraft. Es ist der Sozialismus, der sich mit Fichte, diesem ersten deutschen Sozialisten, als eigentlicher Vollstrecker der Rousseauschen Gedanken meldet.

VI.

So bewährt sich die große Erweckernatur dieses Denkers. Wie er weit über die Idee der Einzelunterweisung seines „Emil“ hinaus als ein Erzieher des Volkes das Gewissen schon seiner Zeitgenossen aufrüttelte und auf den Zusammenhang mit der Volksgemeinschaft hinarbeitete, davon zeigt die klassische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland allenthalben tiefe Spuren. Und vielleicht gibt es kein gewaltigeres Zeugnis als die Worte Kants, für welchen Rousseaus Kulturkritik eine ähnliche geistige Erschütterung auf politischem Boden bedeutete, wie Humes Erkenntniskritik auf dem Vernunftgebiet. Er sagt: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher.



Ich fühle ganz den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese (sc. neue) Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Und ist in unserer Zeit das Bedürfnis nach diesem Gewissensappell etwa geringer geworden? Was darüber zu täuschen vermag, ist nur die große geschichtliche Tatsache des Aufstiegs des Proletariats aus eigener Kraft zu immer zielbewußterer Aneignung eben jener geistigen und wirtschaftlichen Kultur, von der sie die herrschenden Nutznießer derselben bisher ausgeschlossen haben. Von unten aus wird die Kluft langsam aber sicher ausgefüllt, in die sonst alle Kultur rettungslos versinken müßte. Um so ernster klingt dafür aber gerade in eine solche Zeit der höchsten Blüte von Wissenschaft und Kunst noch immer die mahnende Gewissensfrage, was all dieser Aufschwung für die Masse des Volkes selbst bedeute, ob er ihren Aufstieg objektiv fördere und wie er sich subjektiv in seinen Vertretern zu ihm stellt. Hatte doch schon Rousseau den Klassencharakter auch der Wissenschaft erkannt, wenn er in seinem ersten Essay schrieb: „Solange die Macht auf einer Seite allein steht und die Kenntnisse und die Weisheit allein auf einer anderen, werden die Gelehrten selten an große Dinge denken und die Fürsten noch seltener schöne tun, und die Völker werden fortfahren, gemein, verderbt und unglücklich zu sein.“ Die Völker haben inzwischen sich eines anderen besonnen und entschlossen angefangen, aus ihrem Stande der Noheit herauszugehen. Haben — um von den Fürsten zu schweigen — auch schon die Gelehrten und Gebildeten den Schritt zu jener großen Gesinnung getan, die Rousseau bei ihnen vermißt? Stehen zwar nicht Wissenschaften und Künste, aber doch Gelehrte und Künstler heute wirklich schon beim Volke oder nicht vielmehr noch immer auf seiten jener Macht, die allein, wie Rousseau schon spottete, Lehrlöhle und Academie-sitze zu vergeben hat?



Über ganz abgesehen davon — wie tief sitzt nicht auch noch heute der Wunderglaube an die Allmacht der Wissenschaft und an die Zauberwirkung des äußeren Kulturfortschritts, die in ihrem freien Walten schon alles von selbst in Ordnung bringen werden, als ob nicht gerade unsere Zeit, in welcher durch die Errungenschaften moderner Technik der Klassengegensatz auf das unerhörteste gesteigert wurde, für das Gegenteil den eindrucksvollsten Anschauungsunterricht gegeben hätte! Es gibt nur einen wirklichen Zusammenhang dieses gewaltigen äußeren Fortschritts mit der Kultur, und er liegt nicht in der Richtung seiner Lobredner, die alles von dem Wachsen und der Ausbreitung einer rein intellektuellen Entwicklung erwarten. Vielmehr kann er nur durch die entschlossene politische Tat hergestellt werden. Denn dieser Zusammenhang besteht darin, zu erkennen, daß uns der erreichte Grad wissenschaftlicher Einsicht und technischer Entwicklung nun endlich in die innere und äußere Möglichkeit gesetzt hat, durch eine planmäßige wirtschaftliche Umänderung der Gesellschaft von Grund aus mit der Beseitigung ihrer bürgerlichen, das ist kapitalistischen Ordnung auch die Quellen jener Kulturwidersprüche endgültig zu verschütten, die immer aufs neue sonst den Wert der Kulturgüter problematisch gestalten. Nur das bewußte Handeln aus dieser Erkenntnis heraus gibt dem Schaffen der Menschen wieder ein Ziel, in welchem sie, sollen sie nicht in sträflicher Gedankenlosigkeit dahinleben, die sonst notwendig schwindende Gewissensruhe und Schaffensfreude wieder zu finden vermögen. Denn in diesem Ziele stellt jede Arbeit sich dar als eine zielbewußte Mitwirkung an der Wiedergewinnung eines Vaterlandes für die Massen der Völker, an der Aufrichtung einer Gesellschaft, die über die Grenzen der Völkerspaltungen hinaus ein Vaterland der wahren Menschenkultur sein wird, eine Gemeinschaft, in der wieder der Mensch wird Bürger geworden sein, nur nicht mehr Bürger jener kleinen alten Kulturzentren, sondern Weltbürger in des Wortes voller Bedeutung. Es ist mit einem Wort die Gedankenwelt des Sozialismus, die Rousseau zwar noch nicht selbst entwickeln konnte, bis an deren Eingang er aber führt mit der Konsequenz, entweder müde und klagend zu resignieren oder entschlossen in sie einzutreten. Und darin erweist der Rousseausche Geist seine unmittelbare



Lebendigkeit auch noch für die Gegenwart: er kann auch heute noch viele Köpfe zurechtsetzen, die durch seine leidenschaftliche Kraft hart vor das Kulturproblem gestellt und von der Glut seines Empfindens so warm angestrahlt werden, daß sie nie wieder in der Kälte einer dem Leben und Ringen der Masse sich entfernenden Wertung der Wissenschaften und Künste zu existieren vermöchten. Und so wird die eindrucksvolle Tatsache der Geistesgeschichte, die in dem leidvollen Geschick Rousseaus zum Ausdruck kommt, zu einem Markstein für ihre Fortentwicklung selbst. Denn daß ein Mann, der selbst leidenschaftlicher Künstler und unermüdlicher Forscher war, trotzdem das, was er einzig als Schmuck und Wert seines Daseins empfand, die Künste und Wissenschaften, vor seinem Gewissen preiszugeben sich genötigt fand, bloß weil er in der bürgerlichen Welt keine Möglichkeit ihrer schuldlosen und für die Allgemeinheit wirklich nützlichen Entwicklung sah — das macht jetzt den Triumph einer neuen Gesellschaftsauffassung aus, den Triumph des Sozialismus, der den Ausweg zeigt, den Rousseau noch nicht vor sich sah. Auch hier dokumentiert so der Sozialismus seine gesetzmäßige Stellung im Zusammenhang der Kausalentwicklung des sozialen Lebens als des notwendigen Bindeglieds zwischen einer zerfallenden und einer neu heraufsteigenden Welt: er ist nicht nur die Bedingung aller Hoffnungen einer besseren Zukunft, sondern zugleich auch die einzig mögliche Erfüllung der besten Gedanken der Vergangenheit.²

² Von Rousseaus Schriften sind die folgenden in deutscher Übersetzung im Verlage Reclam erschienen: Der Gesellschaftsvertrag, Emil oder über die Erziehung, Bekenntnisse, Die neue Heloise. Der Essai über die Ungleichheit ist in der Sammlung von Cotta aufgenommen.



Friedrich Schiller.

I.

Den Großen aus dem Reiche des Geistes wird von der Nachwelt zuweilen übel mitgespielt: an den einen sündigt sie durch Nichtverstehen, an die anderen drängt sie sich mit einem eiteln, vorschnell selbstbefriedigten Verständnis, dessen plattes Hinstreichen über all den reichen Inhalt ihres Schaffens diesem doch nur ebenso nahekommt wie der unten hastende Schatten dem hoch in Lüften schwebenden Adler. Schiller ist dieses Los gefallen, mehr verkannt als gekannt zu sein durch eine Popularität, die heute bereits einen ganz anderen Charakter hat als die der Säkularfeier von 1859. Auch damals war schon jene Legende gebildet, die in Schiller den Dichter der bürgerlichen Tugenden feierte. Aber das deutsche Bürgertum stand damals doch noch im Kampfe um seine politische Freiheit sowohl wie um seine nationale Einheit. Und so waren es auch diese beiden Ideen, die das Bürgertum in Schiller seine eigene Sehnsucht und Hoffnung feiern und in diesem Dichter einen köstlichen nationalen Besitz empfinden ließen. In solchem echten, warmen Gefühl schloß es sich um seine Lichtgestalt in einer großen nationalen Feier zusammen. Die Popularität mißhandelte zwar ihren Gegenstand, aber sie hielt ihn doch warm an ihrem Herzen als den großen Dichter der Nation.

Seither hat die Legende um Schiller sich immer bürgerlicher gestaltet. Längst ist er der nun zur Herrschaft gelangten Klasse mehr der Dichter der „heiligen, segensreichen Ordnung“ als jener der „Räuber“, und sein hohes Wort „Sklaverei ist niedrig, aber eine sklavische Gesinnung in der Freiheit ist verächtlich“, wird übertönt von der Parole der Bourgeoisie: „Gehorsam ist des Christen Schmuck!“ Diese Wandlung ist nur zu begreiflich von dem Augenblick an, in dem das Bürgertum seine eigenen Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, von Vernunft, Sittlichkeit und Recht widerspruchsvoll, ja selbst inhaltlos finden mußte, sobald es in ihnen auf ebenso viele gegen sich gerichtete Waffen des Proletariats stieß. Nun waren ihm

diese Ideale unbrauchbar geworden, und damit mußte es auch mit Schiller nichts mehr anfangen. Wie dem heutigen Bürgertum die Ideale bloß als ein Lügns noch unreifer Jugend erscheinen, die in dem Ernst des Lebens die Konkurrenz nicht mehr aushalten können mit jener anderen, die nun allein noch alles Denken und Trachten des reif gewordenen Sohnes seiner Zeit ausmacht, so wurde nun auch Schiller zu einer bloßen Schul- und Jugenderinnerung. Schiller ein Dichter für die Jugend und — weil man das Volk doch immer gern unreif sehen mochte, als einen Gegenstand bloß der Erziehung und Bildung von oben — auch des Volkes, — das wurde jetzt die herrschende Stimmung der Popularität Schillers. Und herrlich mußte es zu dieser pädagogischen Wertung des Dichters passen, daß er selbst sich in natürlich „reifen“ Jahren vom Sturm und Drang seiner Jünglingszeit abgewendet habe, daß er sein Ideal der Freiheit nicht habe trüben lassen wollen durch die Zügel- und Geseklosigkeit der Revolution, die er miterlebte, nein, vielmehr entsetzt sich davor in das Reich des Ideals und schönen Scheins geflüchtet habe. Kein Wunder, daß dieses Bild des Dichters zu einer Schillerfeier im Jahre 1905 paßte und immer passender wird für eine Zeit, die, wie die unsere, lange schon erfüllt ist von der geheimen Furcht, mit der das Bürgertum die große Weltwende erwartet, die seinem Reich ein Ende machen wird.

Diese ganze Legende ist möglich geworden, weil Schiller in demselben Maße, in dem er als Dichter der Jugend und des Volkes verherrlicht und von der Begeisterung beider warm umschlossen wurde, immer mehr dem unmittelbar lebendigen Zusammenhang mit den bürgerlichen gebildeten Ständen ent schwand. Nur noch selten ließen diese seine Bühnenwerke auf sich wirken, und seine historischen, vollends seine philosophischen Schriften sind kaum sehr gelesen. Nur so konnte es geschehen, daß die Auffassung von ihm sich bildete nach den „geflügelten Worten“ aus seinen Schriften, nach den zu abgegriffenen Scheidmünzen gewordenen Zitaten, die mit dem banalen Sinne des Alltags erfüllten, was in jedem Worte aus einer in tiefsten Gedanken und Gefühlen schwingenden Seele entsprossen war. Die Worte Schillers sprachen sich herum, weil es deutsche Wörter waren; aber so wie noch nicht alle leben, bloß weil sie atmen —



gehen doch, um mit Schiller zu sprechen, tausend Menschen wie Taschenuhren, die die Materie aufzieht —, so verstehen noch nicht alle die Sprache, die ihnen dem Klange nach bekannt ist. Und es ist die Quelle des bürgerlichen Mißverständnisses Schillers gewesen, daß seine philosophische Sprache im Sinne des Alltags verstanden wurde.

Nirgends ist dieses Mißverständniß so arg und so an dem Andenken dieser Dichtergestalt sich versündigend gewesen, als da es ihr seine Abkehr vom Leben zum Ideal nach echt spießbürgerlicher Art so auslegte, als ob dem Freiheitsfänger zu spät die Augen geöffnet worden wären über das Unheil, das er mit seiner Begeisterung anzurichten im Begriff war. Und da es nun einmal wahr ist, daß Schiller die französische Revolution mit Schreck und Ingrimm ihren furchtbaren Lauf nehmen sah, da es wahr ist, daß er einige seiner schärfsten Penen gegen sie und ihre deutschen Freunde geschleudert hatte, daß er in dem „Lied von der Glocke“ ein Zerrbild von ihr entwarf, das heute noch das Entzücken aller Ordnungsstützen hervorrust, so ist es gerade für das Proletariat, das es ernst nimmt mit seiner Liebe zu Schiller als dem Sänger der Ideale, eine Herzenssache, diesem seltsamen Verhalten des Dichters ein Verständniß abzugewinnen. Uns drängt es daher, von etwas zu sprechen, das uns sonst fast wie eine Verdunklung in diesem lichtvollen Bilde erscheinen müßte: uns klarzumachen, wie Schiller dazu kam, sich eben dann vom Leben abzuwenden, als es in einem grandiosen Aufstieg aller tätigen Kräfte der Menschheit im französischen Volke sich neu zu gestalten versprach.

II.

Vor allem sei festgestellt, daß die landläufige Ansicht von Schillers Abkehr von der realen Welt nicht auch besagen dürfe, daß er sich von der in ihr ringenden Idee der Freiheit abgewendet hatte, selbst nicht von deren revolutionärer Form, in welcher der Mensch angewiesen wird, sich die ihm vorenthaltene oder vergewaltigte Freiheit selber herzustellen. Darf doch nicht übersehen werden, daß das Dichterleben, wie es mit dem gewaltigen Motto „In Tyrannos“ begann, mit der Rechtfertigung eines Tyrannenmordes abschloß, daß es, wie es am Anfang seiner Werke die Gerechtigkeit dieser Welt zu Räubern fliehen



ließ, so zuletzt im „Wilhelm Tell“ die Erhaltung des Rechtes und der Freiheit nur in der Auflehnung eines unterdrückten Volkes zuletzt gesichert sah. Unvergänglich klingen die herrlichen Worte, mit denen Schiller nach allen bitteren Enttäuschungen durch die Greuel der französischen Revolution gleichwohl das ewige Recht der Revolution selbst verkündet:

Nein, eine Creuze hat Tyrannenmacht,
Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last — greift er
Hinauf getrosten Mutes in den Himmel
Und holt herunter seine ew'gen Rechte,
Die droben hangen unveräußerlich
Und unzerbrechlich, wie die Sterne selbst —
Der alte Urstand der Natur kehrt wieder,
Wo Mensch dem Menschen gegenübersteht —
Zum letzten Mittel, wenn kein andres mehr
Versagen will, ist ihm das Schwert gegeben —
Der Güter höchstes dürfen wir verteidigen
Gegen Gewalt.

Es ist wirklich so, wie Goethe von seinem Freunde sagte: „Durch alle Werke Schillers geht die Idee von Freiheit.“ Und nun sollte in einem solchen Leben, dessen Herzenspuls den Takt schlugen zu allen großen Freiheitskämpfen in der Geschichte, ein Bruch hineingekommen sein, der ihn den gewaltigen Freiheitskampf seiner Zeit verunglimpsen ließ, bloß weil er nicht ohne Gewalttat geblieben?

Man hat manches zur Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung herangezogen, ohne doch vorerst ihren Tatbestand selbst zu prüfen. Das enge Verhältnis Schillers zum Weimarer Hofe und seine ökonomische Abhängigkeit von diesem konnte, wie man meinte, nicht ohne Einfluß auf Schiller bleiben. Aber man hat nicht bedacht, daß man mit dieser Erklärung den Dichter in gleichem Maße herabsetzt, als man ihn rechtfertigt. Das ist ja schon ein Stück der bürgerlichen Auffassung Schillers, die ihn an einem Hofe nicht anders als (auch innerlich) gekrümmt denken konnte. Es ist gewiß, daß die Hofluft, in der die „weimarischen Riesen“ atmen mußten, noch dazu die gesperrte Luft dieses Serenissimushofs, für sie nicht die gesündeste war. Aber da sie doch immerhin die Riesen waren, die andere nicht sind, so hatte



das Milieu hier nicht den gemeinen Einfluß. Von Schiller speziell bestätigt uns Goethe, daß er durchaus nicht der Mann gewesen sei, sich zu akkommodieren.

Mit viel größerem Zug werden die kleinlichen, engen bürgerlichen Verhältnisse für die Begrenzung des Blickes ihrer Einwohner verantwortlich gemacht. Schreibt doch Schiller selbst einmal (1788) mit Bezug auf Paris: „Wie klein und armselig sind unsere bürgerlichen und politischen Verhältnisse dagegen!“ Die weimarische „Hof- und gelehrte Gesellschaft“, das war wirklich die Haselnußschale, als die Schiller sie damals bezeichnete. Allein auch diese Beschränktheit des öffentlichen Lebens erschließt uns nicht, was wir suchen; denn aus der gleichen Beschränktheit heraus fand Herder seine Sympathie für die französische Revolution; aus einer gleichen bürgerlichen Enge hat doch Kant so ganz anders die große Revolution beurteilt und haben es so viele andere Freiheitsfreunde in den deutschen Kleinstädten getan.

Es war eben nicht die Enge der körperlichen Welt, es war nicht die Misere ihres öffentlichen Zustandes um Schiller, vielmehr das Gegenteil, — es war die Weite der geistigen Welt in Schiller, die Höhe ihres sittlichen Zustandes in ihm, die ihn mit einem Male und fast brutal aus der Welt hinausstieß. Es war keine Abkehr von ihr, es war ihr Verlust. Um sich die ganze Bedeutung dieser Katastrophe im Leben Schillers — und daß sie es war, zeigen uns ergreifend die Töne der Enttäuschung und Resignation in den Gedichten aus jener Zeit — vorstellig zu machen, muß man sich knapp den geistigen Zustand seiner Zeit vergegenwärtigen, um daraus seine eigene psychische Verfassung zu ergründen.

III.

Die Zeit, deren Einwirkung Schiller erfuhr, war das Zeitalter der Aufklärung. Von ihrem Streben war sein ganzes Wesen erfüllt. Und diese Epoche der Aufklärung bietet einen seltenen Abschnitt der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes dar. Es war eine Zeit des bewußten Wachstums, ein Geschichtsabschnitt, in dem die Menschheit in ihren besten Vertretern den Saft in ihre Zweige steigen fühlte, der die Knospen daran zum Springen treiben sollte. Der hervorstechendste



Zug dieser Epoche, in dessen Verfolgung man zugleich auf die Quelle ihrer Kraft stößt, war ihr Rationalismus. Alle alten Mächte, alle Gewalten, die bisher heilig zu achten waren, der Himmel mit seinen geheimnisvollen Donnermächten, die Erde mit ihren schwertumzückten Thronen wurden abgedaukt vor der neuen, einzigen Macht: der Vernunft. In dieser sah der Mensch, der sich an so viele Interessen verloren fühlte, die nicht die seinen waren, so vielen Herren diente, die er nicht gewählt hatte, mit einem Male sich selber wiedergegeben. Nun hatte er festen Boden unter sich — sein freies Denken —, von da aus er alles, was sonst ihn vergewaltigen wollte, vielmehr souverän seiner Kritik unterwarf. Was ihm bisher am fremdesten gegenübergetreten war, die Natur, sie hatte sich nun seiner Vernunft gefügt und mußte ihm ihre Gesetze entschleiern. Ein Newton hatte mit seinem Denken dem Weltenschöpfer den Plan entrissen, nach dem seine Gestirne sich wälzten. Nun sollten auch Staat und Gesellschaft ihre Vernunft erweisen. Unerbittlich stürzt das Denken verjährtes Recht, verbrauchte Sitte in die Nacht der Unvernunft und besteht auf seiner Abdankung zugunsten des Vernunftrechtes, dieses einzig der menschlichen Natur, die Vernunft ist, angemessenen Naturrechtes. Über die Gegenwart hinaus mit ihrer Unnatur und Unvernunft schweift der systembauende Gedanke und sieht schon die menschliche Gesellschaft errichtet nach den Forderungen der Philosophie.

Und diese Vernunft — das war das Göttliche an ihr —, sie war zwar der sichere Besitz des einzelnen, sein individuelles Eigentum, auf das er sich nur zu besinnen brauchte, um es zu besitzen, und gleichwohl gemeinsam für alle. Hier war der innigste Bezug jedes einzelnen zu jedem anderen. Wie hatten die Edelsten aller Zeiten nach dem Ideal der Brüderlichkeit geschmachtet. Nun war es in der Herrschaft der Vernunft zur Wirklichkeit geworden. Ein Denken befeelt und schließt alle Menschen zusammen; es gibt nichts, was die Menschen entzweien kann, wenn sie der Vernunft folgen.

Wie das Glücksgefühl der Mündigkeit zum erstenmal eine junge Seele überkommt, so muß diese Geistesstimmung über die Herzen und Köpfe der damaligen Generation hingegangen sein. „Berauscht von dem errungenen Siege“ ihres Geistes, fühlten sie sich sortgerissen in eine Trunkenheit der Seele, in eine schranken-



lose Bewunderung ihrer Macht und Tiefe, hinausgetragen zur Anbetung immer neuer Offenbarungen der Vernunft, in denen sie doch nur ihr eigenes Selbst erhöhten, hinschmelzend in eine jedes lebende Wesen umfassende Gütlichkeit, in dem sie überall noch einen Abglanz ihres Wesens sahen und, je niedriger jenes war, um so triumphierender ihre eigene Erhöhung genossen. Zu einem Strom von Empfindsamkeit wurden so alle Geisteskräfte frei, deren Mannigfaltigkeit der Mensch sich nun staunend und gerührt zugleich willig hingab. Festlich war seine Stimmung, sobald er ganz in diese Geistesströmung untergetaucht war. Er selbst war neu und sah die Welt neu um sich, — ach, sah nur so viel von der Welt, als seine vergötterte Vernunft ihm gestattete zu sehen, damit sie nur noch Herrscherin in ihrem lustigen Reich bleiben dürfe. Und so brannt es auch aus dieser Feststimmung bei Schiller wie ein Jubelafford über die Größe der Zeit, in der er leben durfte, in seiner Dichtung „Die Künstler“ (1789), knapp vor dem jähen Windstoß, mit dem der Sturm der Geschichte den Schleier zerriß, den ein bloßes Gedankenspiel gewoben hatte, aus den Versen, die den ganzen Stolz der Aufklärung enthalten:

Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
 Stehst du an des Jahrhunderts Reige
 In edler, stolzer Männlichkeit,
 Mit aufgeschloss'nem Sinn, mit Geistesfülle,
 Voll milden Ernsts, in tatenreicher Stille
 Der reifste Sohn der Zeit,
 Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
 Durch Sanftmut groß und reich durch Schätze,
 Die lange Zeit dein Busen dir verschwiege,
 Herr der Natur, die deine Fesseln liebet,
 Die deine Kraft in tausend Kämpfen übet
 Und prangend unter dir aus der Verwilderung stieg!

Es war das Schwanenlied der Aufklärung: wie anders klang es, nachdem die Stürme der äußeren Welt über die innere hinweggegangen waren, sechs Jahre später (1795):

Wie groß war diese Welt gestaltet,
 Solang die Knospe sie noch barg;
 Wie wenig, ach! hat sie entfaltet,
 Dies Wenige, wie klein, wie targ!



Und die Vernunft, die bis dahin sich nur im eigenen Glanze sonnte, erhebt jetzt die schicksalschwere Frage gegen sich: „Woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“

Was war geschehen? Das Blut und die Greuel der Revolution waren es wahrlich nicht, die Schiller an seiner Zeit irremachten, so hart er sie auch verurteilte. Sein Geist, der in den Blättern der Geschichte oft genug die bittere Notwendigkeit angetroffen hatte, die nur mit Blut die Fesseln der Vergangenheit zu lösen vermochte, er, der es wußte:

Es ist der Krieg ein roh gewaltsam Handwerk,
Man kommt nicht aus mit sanften Mitteln. Alles
Läßt sich nicht schonen,

er war auch weit entfernt von jener schlappen Weichherzigkeit, die an dem drückendsten Unrecht keinen Anstoß nimmt, damit nur ihr bißchen Seelenruhe nicht gestört werde. Etwas ganz anderes aber griff aus dem gewaltigen historischen Schauspiel, das an seinen Augen vorüberzog, mit Schreckensgewalt in sein Bewußtsein hinüber: die wie durch einen Blitz mit einem Male erhellte Erkenntnis, daß der Charakter des Menschen, den er geträumt hatte, „der reifste Sohn der Zeit“, von wenigen einzelnen abgesehen, nirgends anzutreffen sei als in seinen Wünschen. Die französische Revolution zerriß unbarmherzig den Wahn, indem ein kleines, auf den Höhen der Kultur stehendes Häuflein erlesener Geister, höchstens noch zusammen mit der etwas größeren Gruppe seines bewundernden und verständnisvollen Publikums, sich die Menschheit gedünkt hatte, und ließ ihr gegenüber wie aus einer Versenkung heraufsteigen — das Volk, wie es wirklich war, zwar voll Tatkraft und Aufopferung, voll Mut und Begeisterung, aber auch mit allen Spuren seiner Jahrhunderte währenden Verunglimpfung, voll Unwissenheit und Roheit, voll Rachgier und Zügellosigkeit gegen Luxus und Überfeinerung, erfüllt mit dem ganzen Hass der davon Ausgeschlossenen und derart keinesfalls geeignet, die Palmenzweige der Vollendung zu tragen. Der Mublied preßt dem Dichter den Seufzer an die Wuse ab, in dem sich seine ganze veränderte Anschauung von dem Menschen an des Jahrhunderts Reige kundgibt:

Was ich ohne dich wäre, ich weiß es nicht; aber mir grauet,
Seh ich, was ohne dich Hundert' und Tausende sind.

Der Vulkan, auf dem die europäische Gesellschaft lebte und lebt, war eben geborsten und hatte zum erstenmal die große Kluft enthüllt, die diese Gesellschaft so verderblich zerriß und die sich erst heute von einer Seite her zu schließen beginnt, die Kluft der Bildung gegen die Unbildung, der gepflegten und gehätschelten Kultur einer kleinen Minorität gegen die sich selbst überlassene Unkultur der großen Masse des Volkes. Und zum erstenmal auch hatte dieses das Evangelium von der Vernunft, das doch von allen Aufklärern stets so verstanden wurde, daß sich das Volk von ihrer Vernunft leiten lassen möge, ernst genommen und war daran gegangen, nach seiner Vernunft, schlecht und recht wie sie war, vorzugehen. Die Lehre einer höchsten Menschenbildung war so zum Schlagwort der Gasse geworden, und das Gemüt des Dichterphilosophen, der in jener Lehre das Vorgefühl einer menschlichen Gesellschaft von lauter Rousseaus und Newtons, Lessings und Kants genoß, schauderte zurück vor der Anwendung, die sie nun in Gestalten wie Danton und Robespierre erfuhr, in der sie ihm nur dahin zu führen schien, jenen Zustand des Ideals wieder unabsehbar hinauszuschieben. Fand er doch

Nichts verächtlicher als die Moral der Dämonen

In dem Munde des Volkes, dem noch die Menschlichkeit fehlt.

War es aber möglich, daß diese Kluft dem Auge des Dichters vorher entgehen konnte? Die Frage rührt an einen der seltsamsten Punkte in der Psychologie der führenden Geister. Es war damals möglich, wie es ja auch heute noch möglich ist, obgleich dieser Gegensatz sich jetzt schon viel schwerer übersehen läßt als früher, da die Parole galt: schweigen und dulden. Auch heute noch sehen die Männer der Kunst und Wissenschaft nur zu oft die Welt mit ihrem Kreise abgeschlossen. Es mag dies mit dem universalen Charakter der Vernunft und der Schönheit zusammenhängen, daß er denen, die sich ganz in ihn eingelebt haben, die Möglichkeit benimmt, etwas ihm Widersprechendes zu sehen oder doch gelten zu lassen. Was sich davon gleichwohl nicht abweisen läßt, wird sofort nach einem eigenen Bilde der Vernunft so aufgefaßt und ihr amalgamiert, daß es in das Ganze der Anschauung paßt. Da sind dann die unkultivierten Massen das „Kräftereservoir“, der „Nährboden“, aus denen jene höheren Bildungen ihr Leben empfangen, während sie selbst



davon Früchte ziehen oder den Genuß des vollendeten Anblicks haben. Oder sie sind der bildsamer Stoff, den der Geist zu einem sie erst fördernden Leben weckt und umgestaltet. Und so sehen jene zwar die wimmelnde Menge unter sich, aber sie steht nicht als eigenberechtigtes, selbst am Leben gleich ihnen interessiertes Element in ihrem Bewußtsein. Sie sehen sie nur, wie ihre Vernunft sie gern haben möchte, besser gesagt: wie ihre Vernunft es jenen in dieser Lage selbst gebieten müßte, nämlich als bloßen Teil eines Ganzen und, da sie einmal selbst kein Ganzes sein können, einem solchen als dienendes Glied sich anschließend.

Aus diesem Wahn herausgerissen, mußte die niederschmetternde Erfahrung, daß seiner erträumten Welt vorläufig die Menschen fehlten, die sie bevölkern sollten — „der freigebige Augenblick findet ein unempfindliches Geschlecht!“ —, wohl den Dichter und Denker von dieser leidvollen Realität dem Ideal zuzuführen; oder jetzt vielleicht richtiger ausgedrückt, sie hob ihm das, was ihm bisher eine Realität war, erst in das Reich des Ideals. Was er früher auch äußerlich zu besitzen glaubte, konnte er nun sich nur noch im Denken und Schauen erhalten; aber es war deshalb für ihn nicht weniger real. Es keimte und trieb vielmehr aus seiner großen Seele mit verlangenden sprossenden Ranken, die so widerspenstige sinnliche Realität zu erfassen. Und obgleich die tödlich enttäuschte Seele den Schlag nie verwundete, sondern klagt:

Die Wirklichkeit mit ihren Schranken
Unlagert den gebundenen Geist;
Sie stürzt, die Schöpfung der Gedanken,
Der Dichtung schöner Flor zerreißt.
Er ist dahin, der süße Glaube
An Wesen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön und göttlich war,

— ist schon sein rastloser Geist geschäftig, auch mit dieser rauhen Welt den Kampf von neuem aufzunehmen, das jetzt erkannte Übel an der Quelle aufzusuchen, um es zu tilgen. Und da erscheint die kritische Frage, woran es liegt, daß wir Barbaren sind, von der die Untersuchung fortschreitet zu dem Gedanken einer Umbildung der Menschen, die sie geeignet machen kann, das Ideal mitten im Leben zu verfolgen.



IV.

So wenig also ist es wahr, von der Abkehr des Dichters vom Leben zu sprechen, was nur eine große Einkehr in sich selbst war; so sehr verkennt man den in revolutionärer Tatkraft für die endliche Menschwerdung der Freiheit nie ermüden den Feuergeist Schillers, wenn man ihn sich in das Reich des Schönen selbstgenügsam zurückziehen läßt vor dem ihm zu nahe getretenen Schmutz und Elend der Menschheit. Welch kümmerliche Auffassung, welcher Kleinmut der Gesinnung wagt sich da in die Nähe Schillers! Es galt wahrhaftig nicht von ihm selbst und drückte vielmehr nur die hohe Art aus, in welcher er über sein bitterstes Erlebnis hinausschritt, wenn er der Welt aus noch verwundeter Seele zurief:

Sie geben, ach, nicht immer Blut,
Der Wahrheit helle Strahlen.
Wohl denen, die des Wissens Gut
Nicht mit dem Herzen zahlen!

Nein, Schiller hat diesen Zoll nicht entrichtet. Er paarte, wie es weiter dort heißt, mit des Schwärmers Ernst den jetzt geschärften Blick des Weltmannes, und was ihm so ausgelegt wird, als habe er, brüskiert und resigniert vom Leben, sich in das Reich der Schönheit zurückgezogen, das war in seinem Sinne nur die Wegbereitung, in dieses Leben als der Sieger zurückzukehren, der es aus dem Innern der ästhetisch gebildeten Menschheit für deren echte Kultur erobert. Freilich, ästhetische Bildung ist wieder einer jener Begriffe, der in unserer heutigen Sprache gegenüber dem Sinn bei Schiller völlig nichtsagend geworden ist. Wäre für Schillers philosophische Sprache mit der Vorstellung der ästhetischen Bildung dasselbe verbunden gewesen, was heute um den Teetisch herum als solche gilt, man hätte recht mit dem Popanz, den man, nur dem Wortklang folgend, aus Schiller gemacht hatte. Aber warum bei diesem Ergebnis länger verweilen, als nötig war, um davor zu warnen?

Schillers Hinwendung zur ästhetischen Kultur ist das Resultat einer sozialkritischen Untersuchung der psychischen Verfassung jener Zeit, die damit endet, daß er ihr die Bedingung eines wahrhaft freien Vernunftlebens durchaus absprechen muß. Und dies deshalb, weil sie sich, was das wichtigste ist, in ihren beiden

Lagern, dem der Ungebildeten und der Gebildeten, „doch nur zusammensetze aus — Wilden und Barbaren“.

Die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen“, die dieses Resultat der Kritik zu ihrem Ausgangspunkt nehmen, ein Werk aus der reifsten Zeit Schillers, sind bewunderungswürdig nicht nur wegen des Reichthums an tiefen Gedanken, sondern besonders wegen der überall schon bis zur Schwelle des Bewußtseins vordringenden Einsichten in den Klassencharakter der bürgerlichen Gesellschaft, dessen unentdeckt gebliebenes Geheimnis Schillers Leben zerrissen hat. Hier finden wir denn auch am klarsten den letzten Grund seiner Ablehnung der Revolution von ihm selbst dargelegt in der ihm durch diese erwachsenen Erkenntnis, daß die in der Gesellschaft noch so unverföhnt bestehenden Bildungsgegensätze die Umbildung des historisch gegebenen Staates, des Naturstaats, wie ihn Schiller nennt, in den Vernunftstaat ausschließen. Der Naturstaat widerspricht zwar dem moralischen, aber er beruht doch auf den Kräften des physischen Menschen und gründet einstweilen die menschliche Gesellschaft auf diese, bis die bloße Idee der Gesetzmäßigkeit im moralischen Menschen ihn fähig machen wird, seiner zu entraten. „Nun aber ist der physische Mensch wirklich und der sittliche nur problematisch.“ Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, so „nimmt sie dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entzogen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist.... Das große Bedenken also ist, daß die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, in dem die moralische in der Idee sich bildet, daß um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf.“ (Dritter Brief.)

Eine solche Gewähr findet aber Schiller nicht in dem Charakter seiner Zeit. Sie läge dann vor, wenn dieser so geartet wäre, daß auf ein sittliches Verhalten wie auf einen Naturerfolg gerechnet werden könne. Die sittliche Anforderung müßte mit den physischen Trieben derartig zu einem harmonischen



Ganzen sich im Menschen geeint haben, daß alle seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug wären, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen. „Totalität des Charakters muß also bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.“ (Vierter Brief.) Dieser Charakter fehlt der Gegenwart gänzlich. Sie zeigt zwei Extreme menschlichen Verfalls. Auf der einen Seite bei den unteren Klassen die Wildheit der Zügellosigkeit und geschlossenen Triebe, auf der anderen Seite der höheren Klassen die Barbarei der Erschlaffung aller sittlichen Grundsätze. In der Ausmalung dieser Gegensätze fällt das günstigere Licht auf die unteren Klassen. Ist der Anblick der hier waltenden rohen Triebe, „die sich nach ausgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln und mit unlenkbarer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen“, betrübend, so geben uns die zivilisierten Klassen den noch widrigeren Anblick der Schlassheit und einer Verschlechterung des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. . . . Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt. . . . Mitten im Schoße der raffiniertesten Gesellschaft hat der Egoismus sein System gegründet. (Fünfter Brief.)

Von der Erkenntnis dieses gesellschaftlichen Gegensatzes erhebt sich nun Schiller zu der Frage, woher es denn kommt, daß also nicht einmal für die zivilisierten Stände der Staat jene einheitliche Lebensform darstellt, wie er sich dies von der Antike denkt, wo jeder Bürger sich als Repräsentanten der Gemeinschaft fühlte. „Warum qualifizierte sich der Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen?“ Hier dringt seine sozialkritische Untersuchung am tiefsten. Er ahnt den Klassengegensatz, aber er sieht ihn noch nicht in seiner ökonomischen Gestalt, sondern bloß in der Form der Berufs- und Ständegliederung, die jedes Gemeininteresse durch ihr einseitiges Berufs- oder Ständesinteresse verdrängt. So sagt er bereits: „Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der anderen das verwickeltere



Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte." Nun ist das Individuum nicht mehr unabhängig und selbsttätig mit seinesgleichen zu einem Ganzen zusammengeschlossen, sondern aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber unselbständiger Teile baut sich der Staat mechanisch auf. Woher sollte da die warme Anteilnahme des Einzelnen am Ganzen kommen? „Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.“ (Sechster Brief). „Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakte des Ganzen sein dürstiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet!“ Hat Schiller nicht mit diesen Worten bereits klar als Stimmung ausgesprochen, was wir heute als sozialwissenschaftliche Erkenntnis besitzen, daß der Klassencharakter des Staates jede Gemeinsamkeit der Staatsidee für seine Bürger ausschließt und wir heute im Staate es überall nur mit der Machtorganisation der herrschenden Klasse zu tun haben? So treibt denn auch bei Schiller die Erörterung diesem Abschluß zu, wenn er das Resultat der von ihm gekennzeichneten Gesellschaftsverfassung zieht: „Es fällt die positive Gesellschaft in einen moralischen Naturstand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Partei mehr ist.“

Es liegt nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit, auch das Mittel zu prüfen, mit dem Schiller das Zeitalter aus dieser Verderbnis herausführen zu können glaubte. Es war dies bekanntlich die ästhetische Erziehung des Menschen. Nur um dem vorhin bereits gestreiften Mißverständnis zu begegnen, das sich gerade an diesen Begriff knüpft, sei noch hervorgehoben, was Schiller eigentlich damit meinte. Der Vernunftstaat braucht Menschen, deren Wille, deren sinnliche Triebe der Vernunft gehorchen, deren Vernunft aber andererseits auch auf ein ungebrochenes, gesundes Triebleben in ihnen rechnen darf. Es



darf kein Teil dem anderen Abbruch tun, soll nicht eine Seite des Menschen aufgeopfert werden. Möglich ist das nur, wenn in dem Menschen selbst ein solcher Zustand aller seiner Kräfte hergestellt ist, der geistigen wie der sinnlichen, daß er in sich ausgeglichen ist und nun ein derart gestimmtes Wesen darstellt, an dem die Vernunft arbeiten kann, ohne die Sinnlichkeit zu vermissen, die ihr den Stoff gibt, an dem die Sinnlichkeit wirken kann, ohne die Vernunft zu entbehren, die ihr den Weg zeigt. Der ästhetische Zustand ist also „diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist“. (Zwanzigster Brief.) Es ist ein Zustand der Bestimmbarkeit, so wie etwa die reine Stimmung des Klaviers seine Bestimmbarkeit zu den Melodien darstellt, die der Künstler darauf greift. Und die so viel berufene „ästhetische Bildung“ ist die Heranbildung des menschlichen Charakters zu einem inneren Gleichgewicht der Triebe und Anlagen, das als solches vorerst bloß formalen Charakter hat, der also noch keine moralische Freiheit bedeutet, aber diese wenigstens möglich macht. Denn — und das ist der Schiller'sche Begriff der Schönheit — „die Schönheit ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen; sie spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden.“ (Über naive und sentimentale Dichtung.)

Jetzt versteht man, wieso Schiller verlangen konnte, daß die Schönheit der Freiheit vorangehen müsse, und wieso er die Schönheit „als eine notwendige Bedingung der Menschheit“, das heißt der Menschwerdung bezeichnen konnte. Denn die Schönheit war ihm eben nicht bloß ein Objekt des Wohlgefallens, sondern eine tätige Kraft in der Entwicklung zur Gestalt, „ein Mittel, den Menschen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Gesetzen, von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen“. Sie schafft erst in der geistigen Umstimmung jener Menschen, über die sie zur Herrschaft gelangt ist, die seelischen Voraussetzungen einer wirklichen gesellschaftlichen Ordnung durch die Bändigung aller widerstrebenden Gelüste und durch die Milde- rung aller schmerzlichen Unterwerfung in die Ausgeglichenheit einer schönen Seele. „Es gibt keinen anderen Weg, den sinn-



lichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht." Und so gipfelt die Schiller'sche Gedankenentwicklung in dem Satz, der ihr eigentliches Leitmotiv ausmacht und zugleich die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung seiner ästhetischen Grundauffassung dartut: „Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entleibt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand und er beherrscht sie in dem moralischen.“ (Vierundzwanzigster Brief.)

Von da aus eröffnet sich nun auch bei Schiller der Ausblick in einen Sozialstaat der Zukunft, demgegenüber selbst der durch die bürgerliche Revolution befreite Staat der Gegenwart ein bloßer Notbehelf ist. Und die Schilderung dieses „ästhetischen Staates“, wie Schiller ihn nennt, weil nicht mehr Zwang, sondern Freude und Wohlgefallen seine Ordnung stützen werden, erinnert an die so oft in den Schriften des Sozialismus anzutreffenden Schilderungen einer Zukunftsgesellschaft, die, befreit von der Sorge um das tägliche Brot, die Arbeit selbst als Lust empfinden und mit Rosen bekränzt die kurze Arbeitszeit bei den blanken Maschinen in festlichen Arbeitsräumen verbringen wird. So ist die scheinbar dem modernen Sozialismus so ferne Idee eines ästhetischen Staates ihm durchaus congenial. Im Gegenteil: wir folgen der Gedankenentwicklung Schillers hier mit innerster Anteilnahme, wenn er darlegt, wie die staatliche Ordnung heute überall bloßer Zwang ist und selbst für die Edelsten doch immer noch eine sittliche Nötigung bleibt. Erst die ästhetische Umbildung der Menschennaturen bereite einen freudigeren Zustand der Dinge vor. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spieles und des Scheins, worin er den Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“ Wie kann dieser schöne Schein sich verwirklichen? Wenn er aus jedem Einzelnen heraus die Gesellschaft neu aufbaut. „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch



die Natur des Individuums vollzieht," das heißt durch die zur Schönheit, zur inneren Ausgeglichenheit gediehene Natur jedes Einzelnen. (Siebenundzwanzigster Brief.)

Von diesem Inhalt seiner ästhetischen Begriffe her ist nun klar, wie Schiller sich von ihnen eine Besserung des Zeitalters versprechen konnte. Sie waren ihm nicht Selbstzweck, sondern Wegemacher für die moralische und intellektuelle Kultur der Menschen. Auch war er weit entfernt, die Größe der Aufgabe, die er der ästhetischen Bildung gestellt hatte, nämlich den Charakter der Zeit abzuändern, zu unterschätzen — „eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert“, wie er selbst meinte. Und wenn wir heute auch den Irrtum Schillers erkennen — den Irrtum der Aufklärungszeit —, der darin lag, die Änderung des Gesellschaftszustandes bloß aus der inneren Änderung der Menschen zu erwarten, so hatte er doch mit dem Seherblick des Dichters und Historikers zugleich über den Sieg seiner Klasse in Frankreich hinaus die historische Aufgabe erkannt, der die geschichtliche Entwicklung zutrieb: ein neues Menschengeschlecht für eine neue menschliche Gesellschaft zu gewinnen. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist bereits auf dem Wege, auf einem völlig anderen zwar, als den Schiller gewiesen, aber sie ist auf dem Wege, weil nach dem Worte jenes Mannes, der an dem Eingang dieser Erfüllungszeit steht, die Geschichte sich niemals andere Aufgaben setzt, als die sie selbst erfüllt. Was Schiller noch für ein Werk von mehr als einem Jahrhundert halten mußte, da er bloß die Aufklärungskräfte vereinzelter menschlicher Vernunft wirksam sah: die Um- und Neugestaltung der Menschen und des Zeitalters durch sie — es ist ja auch heute noch lange nicht erreicht, aber doch nicht mehr ein Gegenstand bloß philosophischen Sehnsens, sondern unausgesetzter sozialer Arbeit von mehr als einem halben Jahrhundert, seitdem alle tätigen Kräfte des Volkes selbst sich für dieses Werk entflammen. Die politische Bildung ist an der Arbeit, das Programm der ästhetischen auszuführen.

Und das ist kein leerer Zufall, sondern hängt gerade mit dem Kern der ästhetischen Begriffe Schillers zusammen, der politisch ist, wenn man hierunter den alten philosophischen Sinn dieses Wortes versteht, der auf den sozialen Charakter des Menschen, auf seine Natur als *zoon politicon*, als das in Gesellschaft



lebende Wesen geht. Politisch war der innerste Sinn der ästhetischen Bildung, da sie aus dem Menschen nicht einen Schöngeist, sondern vollkommenen Bürger des Staates machen wollte; politisch war seine Idee der Schönheit, da sie darauf gerichtet war, durch Schaffung harmonischer Menschennaturen jenen wahrhaft „geselligen Charakter“ zu begründen, der die Gesellschaft nicht mehr bloß als Nützigung oder nur nach Vernunftgebot festhält, sondern „den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht“. In diesem Lichte erscheint nun die Hinwendung Schillers zur ästhetischen Bildung in vollem Einklang mit seinem ganzen Wesen: weder als müde Resignation noch als weltfremde Schwärmerei, sondern als eine edelherzige, in größter Enttäuschung doch nicht verzagende Bemühung an den Fortschritt seiner Gattung. Das Irrige in ihr vermag nicht zu beeinträchtigen, was an Größe der Empfindung und Tiefe der Gedanken ihr zugrunde liegt. Und wer sich ganz versenkt in diesen ausgebreiteten Reichtum eines großen Geistes, den ergreifen die herrlichen Verse Schillers als echteste Kennzeichnung seiner selbst:

Was schöne Seelen schön empfinden,
Muß trefflich und vollkommen sein.



Immanuel Kant.

I.

Die Art, wie ein Volk das Andenken seiner großen Männer feiert, und mehr noch, welche es als solche einmütig anerkennt, wirkt zugleich ein helles Licht auf seinen eigenen Kulturzustand. Wenn erst einmal der überlaute Lärm der höfischen Feste schwächer klingt, mit welchem die „nationale“ Erinnerung an ruhmvolle Waffentaten gepflegt werden soll, die für die Nation doch nichts anderes bedeuten als Blut, Elend oder zu teuer erkauften Gewinn, wenn erst die sonst nur allzu stillen, weil vom Volke unverstandenen Gedächtnisfeiern des Menschengenies immer mehr umbrandet werden von dem anstürmenden Interesse und Streben eines ganzen Volkes nach Verständnis, dann würde ein solches Schauspiel einen tiefgreifenden und für den Kulturfortschritt verheißungsvollen Wandel im Volksleben anzeigen. Ein solches Schauspiel bot wohl zum ersten Male bei einem solchen Anlaß, bei dem es sich nicht um die dem Volke doch noch näherstehenden Werke eines Dichters, sondern um die Gedankenwelt eines einsamen Denkers handelte, die Erinnerungsfeier an den hundertsten Todestag Immanuel Kants.

In diesem Tage, an dem die arbeitende Kraft des Menschengenies sich gleichsam einen Augenblick auf sich selbst zurückzog, um mitten am Werke zu überschauen, was in der letzten Jahrhundertspanne weiter geschafft worden war an Einsicht, an Bildung des Verstandes und des Willens, an diesem Tage mochte wohl ein sicheres freudiges Gefühl des Fortschritts jeden Betrachter überkommen, eines Fortschritts, der, so gering und langsam er auch sein mag, so daß er erst über ein Jahrhundert erkennbar wurde, doch ein nicht zu entbehrender Trost ist, weil er nur überhaupt da ist.

Diese Überzeugung eines sicheren Fortschritts ist nicht so sehr darin gegründet, was an sich auch nicht zu übersehen ist, daß es die Gedenkfeier eines Philosophen war, die so einmütig von Anhängern und Gegnern in einer Zeit gefeiert wurde, in der man noch vor kurzem oft hören konnte, daß die Philosophie

auf dem Sterbelager läge und ihre Herrschaft ganz und gar an die exakten Wissenschaften habe abtreten müssen. Auch das allein ist es nicht, was gleichfalls an sich schon bedeutungsvoll wäre, zu sehen, wie trotz eines Jahrhunderts größter Mißverständnisse, ja zum Teil völliger Nichtbeachtung der Kantischen Philosophie, sich nun die Gewalt des Gedankens doch am dauerndsten erwiesen hat, um eine so späte und so anders geartete Zeit wie die unsrige in diejenige Bahnen zu führen, die ein tiefes und darum einsames Denken vor mehr als hundert Jahren gewiesen hat. Sondern vor allem steht an Bedeutung voran, in welcher Ausdehnung die Feier dieses Tages begangen wurde, daß dieser Gedenktag der Studierstube nicht mehr bloß im kleinen Kreise der Studierten gefeiert wurde, sondern unter Anteilnahme aller denkenden Menschen, in Gemeinschaft mit dem Bewußtsein des Volkes. Daß es insbesondere kein Arbeiterblatt gab, das nicht von Kant zu seinen Lesern gesprochen hätte, daß in zahllosen Volksbildungs- und Arbeitervereinen über Kant nicht nur vorgetragen werden konnte, sondern auf deren eigene Aufforderung hin sogar mußte, das stellt ein Kulturmoment von so hervorstechender Bedeutung dar, daß niemand daran vorübergehen kann, der den Charakter des gegenwärtigen Zeitalters wirklich erkennen will. Denn in ihm stoßen wir auf die ihrer selbst bewußt gewordene Kraft des Volkes, mit der es in bewundernswürdiger Selbsthilfe nun bestrebt ist, die Kluft auszufüllen, die eine jahrhundertelange Unterdrückung zwischen ihm und dem geistigen Besitz der Nation aufgerissen hat. Es ist dieses endlich auch die Massen ergreifende Lebensgefühl, nicht mehr bloß da sein, sondern als Mensch da sein zu wollen, was die kulturelle Situation unserer Zeit so gewaltig umgestaltet, daß nun erst die Großen eines Volkes auch wirklich seine Großen, Große für das Volk werden, deren Arbeit das Volk erkennt, immer mehr zu verstehen bemüht ist und dadurch auch immer mehr sich selbst zu eigen macht. Und bedeutet man, daß der Wecker zu diesem neuen Leben der Sozialismus war, daß er es war, durch den sich der erste wirklich allgemeine Fortschritt vollzog: der Aufstieg der großen Massen des Volkes zur immer mehr sich festigenden Kulturgemeinschaft, dann eröffnet schon diese große historische Tatsache allein eine Beziehung des Sozialismus zu Kant, die, so merkwürdig dies auch auf den ersten



Blick scheinen mag, einen tiefen und innigen Zusammenhang beider erraten läßt. Denn auf die Herausarbeitung einer wirklichen und vollendeten Kulturgemeinschaft im Volke, auf „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“, war alles politisch-soziale Denken Kants gerichtet; dies war der immer wiederkehrende Leitgedanke seiner Geschichtsphilosophie, die nichts weniger als eine großartige Theorie des geschichtlichen Fortschritts war. Indem uns der Sozialismus dieses gleiche Ziel zum erstenmal in der Geschichte zum Objekt einer zielbewußten und planmäßigen Arbeit macht, erscheint schon von da aus diese gewaltige Kulturbewegung als die am Werke befindliche Verwirklichung des großen Kulturzieles der Kantschen Philosophie.

II.

Um die Frage nach den Beziehungen des Sozialismus zu Kant von vornherein vor einem ärgerlichen Mißverständnis zu bewahren, muß vorausgeschickt werden, daß es sich hierbei nicht etwa um die Frage handeln kann, ob Kant ein Sozialist oder auch nur sozialistische Gedanken hatte. In diesem Sinne kann man nur der Ansicht Karl Vorländer's, die er auf dieselbe Frage in seinem gründlichen Buche über „Kant und Marx“ gibt, beistimmen, daß Kant jedenfalls kein Sozialist gewesen ist.¹ Aber nicht um diese historische Beziehung handelt es sich hier, sondern um die geistesgeschichtliche, also um die Frage, ob die Kantsche Philosophie, die sich als so wirksames Gedankenferment erwiesen hat, daß sie unsere heutige Zeit in eine geistige Gärung versetzt hat und so eigentlich erst jetzt ihre ganze Lebendigkeit entfaltet, auch für die mächtigste Kulturbewegung unserer Tage, für den Sozialismus Gesichtspunkte enthält, die seine Anschauungen ähnlich bereichern, wie dies auf den übrigen Gebieten des geistigen Lebens unserer Zeit der Fall war und ist. Denn schon stehen die Erkenntnistheorie, die Naturwissenschaft, die Ethik und die Religionslehre stets mehr und mehr unter dem Kantschen Einfluß. Sollte gerade die Gesellschafts-

¹ Karl Vorländer, Kant und Marx, Seite 34, Tübingen 1911. Gegenüber diesem Buche, das den gleichen Gegenstand behandelt wie obiges Kapitel, darf ich wohl daran erinnern, daß das letztere die im ganzen unveränderte Wiedergabe eines Vortrags zur Kantfeier im Jahre 1904 ist.



lehre — und was anderes will der heutige Sozialismus seit Karl Marx sein als die konsequente Praxis einer Wissenschaft von der Gesellschaft — hier gar keinen Gewinn für sich erwarten dürfen? Dem ist nicht nur nicht so, sondern im Gegenteil, die Beziehungen der Kantischen Philosophie zum modernen Sozialismus sind um so reicher und bedeutsamer, als derselbe eben nicht mehr bloß politisch-utopisches Streben, sondern auf soziale Erkenntnis gegründete Aktion ist. Wie für alle Wissenschaft ist daher die Kantische Philosophie auch für den Sozialismus schon deshalb von grundlegender Bedeutung, weil seine Basis, von der er nicht mehr losgelöst werden kann, eine Wissenschaft ist, die Wissenschaft vom sozialen Leben, die allgemeine Sozialwissenschaft.

Damit ist bereits eine Meinung berichtigt, die den Zusammenhang der Kantischen Philosophie mit dem modernen Sozialismus nur nach einer, allerdings hervorstechenden Seite gegeben sah, nämlich nur mit seiner Ethik und Geschichtsphilosophie. Wir dagegen finden diesen Zusammenhang auch schon in seiner erkenntniskritischen Arbeit gegeben, was kaum anders sein kann, sobald der Grundcharakter des modernen Sozialismus ein theoretischer ist. Und in der Tat ist ja seit Karl Marx der Begriff der Wissenschaft in ihrer besondern Eigenart für das soziale Leben eine schon von Marx und Engels selbst immer wieder erörterte Grundlage des Sozialismus geworden. Daher sind die erkenntniskritischen Fragen, was unter Wissenschaft zu verstehen sei, worin die Eigenart der Sozialwissenschaft bestehe, was wissenschaftliche Notwendigkeit bedeute, wie sich das Müssen des Kaufalgeschehens zu dem Sollen der Ethik und der Vernunft verhält — das alles sind für den Sozialismus keine müßigen Doktorfragen, sondern leidenschaftliche Probleme, weil in ihnen über sein theoretisches Sein oder Nichtsein gekämpft wird, weil in ihnen das Selbstbewußtsein über die der theoretischen Erkenntnis möglichen Ziele und Wege sich fortwährend berichtigt.

In allen diesen Fragen aber sieht sich die Diskussion zuletzt hinausgeführt auf die Erörterung der Kantischen Vernunftkritik selbst, und zwar sowohl auf die theoretische wie auf die praktische. Denn um den Begriff des Wissens in seiner logischen Eigenart war ja die ganze kritische Arbeit bemüht mit einer

Schärfe der Problemsfassung und mit einer Klarheit der Lösung, welche alle methodologische Arbeit der Gegenwart auf diese Grundlegung zurückdrängt. Sie erst stabilisierte die wissenschaftliche Erkenntnis in der Ergründung der Bedingungen unserer Erfahrung, die beide sich derart als Wechselbegriffe erwiesen, daß die Wissenschaft nur das System der Erfahrung war, diese selbst aber das System des Empfindungsmaterials in den Notwendigkeiten des Denkens. Die durch Raum, Zeit und die Kategorien bestimmte Denknöwendigkeit wurde so zum Kriterium der Wissenschaft, und damit gelang ihre unvermischbare Abgrenzung von allem Sollen, Werten und Glauben; damit wurde zugleich die Kausalbetrachtung die grundlegende und ausschließliche Bedingung aller und jeder Wissenschaft im strengen Sinne dieses Wortes. So findet auch der Sozialismus erst hier seine feste und kritisch gesicherte Grundlage für seinen Begriff der Wissenschaft im Sinne einer nirgends, insbesondere also auch nicht in bezug auf die erst künftigen menschlichen Handlungen abzubrechenden Kausalitätsbetrachtung, durch welche alle Systeme der Wertung in ihrer Eigenbedeutung zwar durchaus nicht angetastet werden, aber als selbständige oder gar grundlegende Elemente der Sozialwissenschaft ihre prinzipielle Ablehnung erfahren.

Aber es gibt noch eine innigere als diese mehr indirekte Beziehung des Sozialismus zur Kantschen Erkenntnistheorie. Denn er hängt mit dieser nicht nur durch die noologische Grundlegung des Begriffs der Wissenschaft überhaupt zusammen, sondern überdies direkt auch durch den erst in der Philosophie Kants zur Enthüllung gekommenen Grundbegriff seiner Wissenschaft, den Begriff des sozialen Lebens. Freilich handelt es sich hier um ein Resultat des Kantschen Denkens, das in dieser Bedeutung noch nicht zum bewußten Ausdruck bei ihm gelangt war oder, richtiger gesagt, von ihm zunächst nur von einer Seite, der ethischen, her in Betracht gezogen wurde. Der soziale Zusammenhang wird bei Kant noch ganz und gar nur unter dem ethischen Gesichtspunkt eines Reiches der Pflicht betrachtet, entfaltet sich aber dafür um so großartiger in dem Gedanken einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit des reinen Wollens. An diesem Punkte tritt nun aber auch die großartige Einheit der Kantschen Philosophie sowohl in ihrer theoretischen wie praktischen Vernunftkritik her-



vor, welche die sehr vulgäre Meinung, wonach die „Kritik der praktischen Vernunft“ gleichsam ein Abfall von der Höhe der theoretischen Kritik wäre, als das erweist, was sie wirklich ist, nämlich als ein Vorurteil der Denksaulheit. Hat man erst einmal eingesehen, wie es ein und derselbe Begriff einer allgemeingültigen Geltung ist, der hier wie dort das Problem bildet, welches hier wie dort aus der Gesetzmäßigkeit unseres Geisteslebens abgeleitet wird, dann eröffnet sich die Übereinstimmung der Standpunkte nach beiden Richtungen der Vernunftkritik Kants in dem einheitlichen Grundgedanken einer gesetzgebundenen Aktivität unseres Geisteslebens, die in ihrem auf Erkennen gerichteten Ablauf das Reich der Natur, in ihrer auf den Willen sich beziehenden Wirksamkeit das Reich der Sittlichkeit ausbaut. Und von da aus gesehen erscheint nun auch das Reich der Natur, sofern es als ein Reich der Wissenschaft, also als Objekt menschlicher Erkenntnis betrachtet wird, im neuen Lichte. Denn es steht nicht mehr gleichsam im Gegensatz zur sozialen Welt der Sittlichkeit, vielmehr stellt sich auch schon die Naturwissenschaft als ein Stück des sozialen Zusammenhanges der Menschen dar und bildet so nur die andere Hälfte dieser sozialen Welt, welche hier das Denken ebenso wie dort das Wollen in einen allgemeingültigen Zusammenhang hineinstellt. Beidemale ist es die gleiche, jedes Einzeldenken und Einzelwollen in eine unverbrüchliche und widerspruchsfreie Ordnung befassende Gesetzmäßigkeit, durch welche die Isolierung des Individuums nicht etwa bloß beseitigt, sondern derart denkunmöglich gemacht wird, daß es von vornherein sowohl im Denken wie im Wollen sich nur als Glied einer Gattung vorfinden kann. Damit ist der Begriff eines eigenartigen Zusammenhanges alles individuellen Daseins schon auf dem theoretischen Gebiet des Geisteslebens gegeben; und diese eigenartige Verbindung jedes Einzelbewußtseins, durch welche es sich in allen seinen Funktionen überhaupt nur als gattungsmäßiges Bewußtsein erleben kann, begründet das Wesen des sozialen Verbandes, die Vergesellschaftung, diese Grundtatsache aller Sozialwissenschaft. Das Soziale erweist sich auf diese Weise als die Eigenart unseres Bewußtseins selbst, als die Art, wie menschliches Bewußtsein überhaupt da ist und als geistiges Geschehen abläuft. Ist aber derart der Begriff des Sozialen nicht erst auf dem praktischen Gebiet, also



dem des Wollens und Sollens entstanden, sondern schon im theoretischen, in dem des Geschehens zu Hause, dann ist der Grundbegriff des modernen Sozialismus, nämlich der einer kausalen Sozialwissenschaft auch von dieser auf sein eigenstes Problem eingehenden Seite kritisch gesichert.²

III.

Waren die Beziehungen des Sozialismus zur erkenntnistheoretischen Seite der Kantischen Philosophie zwar, wie wir sehen, von grundlegender Bedeutung, aber doch nicht auf der Oberfläche zu finden, so ist die unmittelbare Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie für den Marx'schen Standpunkt schon wiederholt hervorgehoben worden. So wie die Geschichtsauffassung bei Marx bildet sie auch bei Kant einen integrierenden Bestandteil seiner Gesamtauffassung, obgleich sie hier wie dort eigentlich niemals systematisch auseinandergesetzt wird, sondern sich allenthalben in den Werken dieser Denker eingeflochten findet. Wohl aber hat Kant in einer kleinen und höchst merkwürdigen Schrift, die erst in den letzten Jahren (1904) zu größerer Bedeutung gekommen ist, eine sehr eindrucksvolle Skizze seiner Geschichtsauffassung entworfen, nämlich in der Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784). Hier wird der Grundgedanke, der das ganze Kant'sche Denken in theoretischer Hinsicht durchdringt, nämlich alles Geschehen unter Gesetzen zu begreifen, zum erstenmal in einer großartigen Weise auf die Geschichte angewendet. Der Begriff einer „allgemeinen Geschichte“ sollte alles das und nur das enthalten, was von aller und jeder Geschichte gelte, was sich also auf die Gesetzmäßigkeit der in so mannigfachen Bildern verschiedenartiger Völker und Regierungen abrollenden geschichtlichen Ereignisse bezieht. Von da aus wird die Geschichte nun nicht mehr als ein regelloses Durcheinander von Zufälligkeit und Heroentum, als ein Gemisch der Einwirkung weiser Gesetzgeber und zügelloser Massen aufgefaßt, sondern als ein Prozeß, das heißt

² Diese Zusammenhänge mit der Erkenntnistheorie Kants habe ich näher ausgeführt in meiner Schrift „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft“, Wien 1904, Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co. (auch in „Marx-Studien“, erster Band), und speziell mit Bezug auf den Begriff des Sozialen gegenüber Stammler in meinen „Marxistischen Problemen“, Dietz, Stuttgart 1913.



als eine gesetzmäßig fortschreitende Entwicklung. Und diese Entwicklung ist nicht ziellos, sondern läßt einen stetigen, auf immer größere Kultivierung der menschlichen Gesellschaft gerichteten Fortschritt erkennen. Die Art aber, wie Kant diesen Fortschritt sich durchsetzen sieht, macht das eigentlich Große und Fortwirkende in seiner Geschichtstheorie aus. Denn dieser Fortschritt ist nicht etwa das Resultat einer besonderen schließlichen Sieghaftigkeit der menschlichen Ideale oder überhaupt einer bewußt auf diesen Fortschritt hinarbeitenden Zweckthätigkeit der Menschen, auch nicht etwa ein Werk der Vorsehung oder höchsten Liebe, sondern vielmehr ein notwendiges und blindes Resultat gerade der unedlen Instinkte der Menschheit, aller ihrer nackten Erhaltungstribe und auf das eigene Interesse gerichteten Leidenschaften. Der Fortschritt kommt in die Welt nicht durch, sondern gleichsam gegen, jedenfalls (bisher) ohne den Willen der Menschen. Derselbe Mechanismus, der die Naturgeschichte des Himmels rein aus ihren materiellen Kräften ohne Eingreifen einer Gottheit oder sonstiger bewußter Potenzen in eine grandiose Ordnung bringt, schafft auch in der Geschichte des Menschen Ordnung und Zweck aus dem Chaos der rein menschlichen Kräfte.

Schon von diesen lapidaren Grundgedanken fühlt der moderne, von Marx und Engels gedanklich ausgebauten Sozialismus sich außerordentlich angezogen. Denn einige der Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung sind hier bereits mit wundervoller Klarheit und auch polemischer Schärfe zum Ausdruck gebracht: daß die Geschichte ein rein menschlicher Prozeß ist, mit einer strengen, wenn auch eigenartigen Gesetzmäßigkeit, daß in diesem gerade die auf die Erhaltung der Existenz gerichteten Tendenzen von entscheidender Bedeutung sind, daß eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte durchbricht, die von den Willensbestrebungen der einzelnen ganz verschieden ist, und daß bei aller Eigeninteressiertheit des menschlichen Tuns gleichwohl eine stets größere Sozialisierung der Menschen sich herausstellt. Fragen wir nun aber, wie bei Kant die menschlichen Kräfte wirksam gedacht sind, um diese eigenartige Gesetzmäßigkeit, den Kantischen Mechanismus des Fortschritts zu erzeugen, dann ist damit jener Punkt erreicht, an dem die Kantischen Gedanken die Geschichtsauffassung von Marx geradezu ergänzen, indem sie auf die



von Marx weniger behandelte innere, sozialpsychische Seite dieses Problems eingehen.

Die berühmte Abhandlung über die „Idee einer allgemeinen Geschichte“ beginnt mit den bedeutungsschweren Worten: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebenso wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Damit ist die Grundlage für alle weitere Untersuchung der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit gegeben: sie kann nur ein Teil dieser allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit sein; das heißt, obzwar die menschliche Geschichte sich aus Handlungen des Menschen zusammensetzt, die auf deren Willensbetätigungen zurückführen, kann ihre Gesetzmäßigkeit nicht in der des Zweckes gefunden werden. Sondern umgekehrt: ob ein Zweck in der Geschichte ist, ob sich, kantisch zu reden, nicht am Ende in der Geschichte auch eine Naturabsicht feststellen läßt, die auf eine Ordnung der Geschichte im ganzen gerichtet ist, das läßt sich nur aus der kausalen Betrachtung der Geschichte erkennen, aus der Bloßlegung gleichsam ihres kausalen Schemas. Deswegen beginnt also Kant zwar mit dem menschlichen Willen, aber in seiner völligen Kausalgebundenheit, mit dem nezesitierten Willen, um sich sofort nun der Frage zuzuwenden, in welcher Weise der menschliche Wille grundsätzlich nezesitiert, das heißt bestimmt ist.

Indem Kant diesem Problem nachgeht, findet er einen merkwürdigen Widerspruch in den Naturanlagen des menschlichen Charakters, welche den Willen bestimmen. Er beschreibt diesen Widerspruch folgendermaßen: „Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften, weil er in einem solchen Zustand sich mehr als Mensch, das ist die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber noch einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren), weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allermwärts Widerstand erwacht, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand geneigt ist.“³

³ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, vierter Abschnitt.



Dieser eigenthümliche und fundamentale Widerspruch in den menschlichen Naturanlagen, der Widerspruch zwischen seinem sozialen und unsozialen Wesen, ist nun nicht etwa bloß so zu verstehen, als ob zwei Stimmungen, eine menschenfreundliche und eine kalte egoistische, abwechselnd in dem Verhalten des Menschen einhergingen. Das hieße eine tiefe soziologische Erkenntnis auf eine Trivialität herabziehen. Vielmehr ist mit diesem Widerspruch gemeint das gleichzeitige Nebeneinanderbestehen dieser einander entgegengesetzten Tendenzen in allem und jeglichen Tun des Menschen, der, wie Kant meint, seine Mitgenossen zwar „nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“. Es ist dieser Widerspruch also überhaupt nicht psychologisch zu verstehen als Charaktereigenschaft eines Menschen, wonach er bald altruistisch, bald egoistisch wäre, sondern vielmehr soziologisch als gattungsmäßige Beschaffenheit alles seines Handelns überhaupt, das sowohl in seinen menschenfreundlichen wie in seinen menschenfeindlichen Handlungen gleichsam eingespannt ist in eine Grundform menschlichen Wirkens überhaupt, welche in der Spannung zwischen egoistischer Interessiertheit und sozialer Bedingtheit besteht. Deshalb nennt Kant diesen Widerspruch einen Antagonismus, womit das Aneinandergebundensein, die untrennbare Polarität dieser Gegensätze bezeichnet wird, was übrigens noch plastischer in dem prächtigen Wort zum Ausdruck kommt, mit welchem Kant diesen Antagonismus knapp definiert als die ungesellige Geselligkeit der Menschen. Sie nun ist das Mittel, durch welches alle Bewegung der Geschichte vor sich geht, sie stellt die principale Gesetzmäßigkeit, gleichsam das Grundschema aller in dem Prozeß der Geschichte wirksamen Kausalität dar, durch welche sich schließlich der geschichtliche Fortschritt realisiert.

Wie das zu verstehen ist, hat Kant in großen Zügen und dennoch anschaulich skizziert. Er geht zuerst von der geselligen Ungeselligkeit im Innern jedes sozialen Verbandes aus, also vom Kampfe zwischen den Individuen einer Gemeinschaft. Nur in Gesellschaft kann sich der Mensch erhalten, aber zugleich ist diese Gesellschaft fortwährend bedroht durch die mannigfachen Äußerungen menschlicher Ungeselligkeit, durch das Machtstreben, den Ehrgeiz, die Gewaltthätigkeit, Hinterlist und den kraffen Egoismus der einzelnen. Aus diesem Widerstreit ent-



wickelt sich durch Aufweckung aller geistigen Kräfte im Menschen, diesen Übeln zu begegnen, immer fester eine gewisse Lebensordnung, die in dem vereinigten Widerstand der Gemeinschaft Schutz bieten kann gegen alle Übergriffe einzelner: kurz eine Rechtsordnung. Das Recht ist ein Triumph der Geselligkeit, der direkt aus dem Streit gewonnen wird. Aber die rohe Gewalt nicht minder wie die trügende Schlaueit suchen auch das Recht zu brechen: also muß ihnen eine Gewalt gegenübergestellt werden, die das Recht, wenn nötig, auch mit Gewalt durchsetzt. Das Recht fordert einen Herrn, eine oberste Gewalt, die imstande ist, die einzelne Willkür zu brechen und unter einen allgemeinen Willen zu nötigen, damit jeder in seiner Freiheit gesichert sei. So verfestigt sich, wieder durch die Not getrieben, der bloße Rechtszustand in eine feste Staatsgewalt. Allein Herrscher und Richter, die das Recht hüten sollen, sind selbst Menschen und daher stets bereit, ihr Amt ihren Machtgelüsten zu opfern. Ist der Mensch ein Tier, das einen Herrn nötig hat, so ist der Herr ebensowohl ein solches Tier, das den Bändiger noch dringender erfordert. Daraus entsteht nun eine beständige Unruhe in den historischen Regierungs- und Verfassungsformen, die unausgesetzt zu neuen Bildungen treibt, durch die die Willkür der Herrschergewalt beständig eingeengt wird, die Verfassung immer sicherer einen größeren Kreis der Freiheit und damit der Geselligkeit erobert, bis endlich das Ziel erreicht sein wird, welches Kant das größte Problem der Menschengattung nennt: „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“.⁴

⁴ Der Ausdruck „bürgerliche Gesellschaft“ kann bei unserem heutigen Sprachgebrauch irreführen. Er hat natürlich nichts mit dem zu tun, was wir heute so nennen und womit wir eine Klassenherrschaft, die Herrschaft der Bourgeoisie in der Gesellschaft bezeichnen. Dieser Klassenbegriff war Kant und seiner Zeit noch ganz fremd. Im Gegenteil bezeichnet der Ausdruck „bürgerliche Gesellschaft“ bei Kant überall gerade das Gegenteil zu jener Zerküftung, die er in den ständischen Gesellschaften vor sich hatte; er bezeichnete eine Gesellschaft, deren Glieder alle wirklich Bürger derselben sein würden, weil sie alle gleichberechtigt wären, ja mehr noch, in der sogar auch die Gegensätze der Staaten und Nationen geschwunden wären, so daß die ganze Kulturmenscheit einen Weltstaat bilden und jeder, welchem Lande und welcher Nation auch zugehörig, ein überall heimischer und gleichgeschätzter Weltbürger sein würde. Darum nennt auch Kant seine Gesellschaftsauffassung eine „weltbürgerliche“. Die „bürgerliche Gesellschaft“ Kants ist



Zum selben Ziele wirkt nun aber auch der Antagonismus im äußeren Verhältnis der Staaten untereinander, so daß also der Krieg, so schrecklich und verwüstend er ist, zugleich ein Mittel des Kulturfortschritts werden muß. Derselbe Widerstreit nämlich wie zwischen den Individuen in einem Staate herrscht auch zwischen den Staaten selbst. Diese fortwährende äußere Bedrohung ihrer Unabhängigkeit führt zum Abschluß von Bündnissen zwischen ihnen, zugleich aber auch zur steten Bemühung eines jeden Staates, sich innerlich zu festigen, um nach außen desto stärker zu sein. Auf diese Weise werden die menschlichen Wohnungen gesichert, es entstehen Burgen und Städte, Waffen müssen geschmiedet werden, die mannigfachen Handwerke entstehen teils, teils werden sie weitergebildet, der Ackerbau wird ausgedehnt und der Verkehr im Lande geschickt. So reifen auch hier aus der Ungefelligkeit neue und köstliche Früchte einer höheren Geselligkeit.

Aber der geschichtliche Antagonismus rastet nicht. Er schafft aus jedem Segen sofort wieder neuen Unsegen. Die fortwährende Kriegsbereitschaft führt schließlich zu der immer furchtbarer drückenden Last der stehenden Heere, unter welcher zuletzt aller Reichtum und alle Kultur eines Volkes zu verschwinden drohen. Indessen: „Durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegeneinander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, wird zwar die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgang gehemmt, dagegen aber auch die Abel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstand vieler Staaten nebeneinander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichtes aufzufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatsicherheit einzuführen. . . .“ So treibt hier die höchste Völkernot auch zum höchsten Völkerideal, dem Völkerfrieden und läßt diese Idee im selben Maße lebendiger und geschichtlich wirksamer werden,

daselbe Ideal, das auch dem modernen Sozialismus in der Idee der durch das Proletariat zu realisierenden Völkerverbrüderung vorschwebt. Nur daß Kant eben noch das Bürgertum selbst als jenen Stand betrachten mußte, der dieses Werk zu vollbringen hatte.



in welchem Maße sich die Lasten des bewaffneten Friedens verstärken.

Jedoch schon viel früher entspringt diesem Antagonismus ein anderes, zum Fortschritt der Geselligkeit führendes Produkt. Denn die unaufhörlichen und sich fortwährend steigenden Rüstungen kosten Geld, welches schließlich doch nur von den Staatsbürgern gewonnen werden kann. Also müssen sie steuerkräftiger gemacht, also muß Handel und Gewerbe gefördert werden. Aber ohne bürgerliche Freiheit keine Betriebsamkeit, die ihres Fleißes sicher wäre. Und so ist es zwar nicht das Ideal der politischen Freiheit, wohl aber gerade das Machtinteresse der Herrschenden, welches einen gewissen politischen Fortschritt unbedingt nötig macht, der dann seine Weiterentwicklung selbst in die Hand nimmt. „Bürgerliche Freiheit kann jetzt nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staates in äußeren Verhältnissen zu fühlen.“ Wir sind zwar noch weit von dem Ziel einer vollkommenen Staatsverfassung entfernt. Aber schon zeigt sich immer klarer, daß mehr noch als die idealen Bestrebungen für die Erreichung eines solchen Zieles die Interessen der Herrschenden selbst, so wenig sie auch dasselbe fördern wollen, die Wege dahin ebnen müssen.

Neben dem kriegerischen Widerstreit der Mächte wirkt nicht minder sie entzweierend und gegeneinanderstellend ihre wirtschaftliche Rivalität, ihr Wettkampf um den auswärtigen Handel und um den größten Einfluß nach außen. Aber auch dieses Streben muß bei aller Kriegsgefahr, die es beständig erzeugt und unterhält, doch auch zugleich sich selbst entgegenwirken. Indem es den Handel der Staaten befördert, bringt es die Völker in so mannigfache und innige wirtschaftliche Beziehungen, daß der Krieg — in seinem Ausgang doch immer unsicherer — stets mehr als Gefahr eines allgemeinen Ruines erscheint, bei dem kein Teil gewinnen kann. So müssen nun gerade die am meisten zum Krieg bereiten Mächte sich immer mehr für den Frieden einsehen, die Stimmung der Völker für den Frieden erwärmen und, wo es nur angeht, Differenzen stets häufiger durch Vermittlung schlichten, gleich als ob sie schon im Bündnisse stünden und einen einzigen großen Staatskörper bildeten. „Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen



Entwurf dasteht, so sängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.“

So also garantiert die Natur selbst durch den Mechanismus der menschlichen Naturanlagen, innerhalb dessen alle geschichtlichen Kräfte erst ihre Wirksamkeit entfalten können, einen Fortschritt in der Geschichte zu immer weiteren und festen Formen der Vergesellschaftung, zu immer freieren Verfassungen, zum ewigen Frieden im Völkerbund. Das Spiel des Antagonismus wirkt „wie ein Maschinewesen“ in der Geschichte, und sein Ziel ist, eine solche Verbindung der Völker herbeizuführen, die durch ihre eigenen Interessen in einem großen Gemeinwesen reibungslos zusammen sich erhalten können, ähnlich „wie ein Automat sich selbst erhalten kann“.⁵

Diese ganze großartige Gedankenfolge der Kantischen Geschichtsphilosophie zeigt eine außerordentliche und auf den ersten Blick frappierende Verwandtschaft mit den Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung. Vor allem ist es der Begriff des Kantischen Antagonismus, der nicht bloß eine äußerliche Ähnlichkeit mit dem der Marxschen Dialektik aufweist, sondern direkt als die innere, sozialpsychische Seite dieser letzteren bezeichnet werden muß. Wenn die Dialektik bei Marx zeigt, wie die gesellschaftliche Entwicklung dadurch zustande kommt, daß jeweils die Formen erreichter Stufen der ökonomischen Produktionsweise in Widerspruch geraten mit den in ihnen ent-

⁵ Vergl. hierzu die interessante Stelle aus der Schrift „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein usw.“: „Fragen wir nun, durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins Unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun (zum Beispiel von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben) und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken, sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tut wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden.“



falteten Produktivkräften, so ist dieses an sich mystisch scheinende Leben ökonomischer Kategorien durch den Kantischen Antagonismus zurückgeführt bis auf seine sozialpsychische Keimzelle in der gesellig-ungeselligen Natur des individuellen Geisteslebens. Diese menschliche Natur mit ihrem antagonistischen Grundcharakter eines ungeselligen Erhaltungs- und Expansionsstrebens, das gleichwohl nur in sozialen Formen sich betätigen kann oder, wenn es diese verläßt, sogar der eigenen Mißbilligung verfällt, bildet die nie aussehende Triebkraft, gleichsam die Unruhe, in dem Getriebe des sozialen Mechanismus, die eine Bewegung nur im Sinne der sozialen Formen gelöst, also nur mit steter Überführung des Egoismus auf immer höhere Existenzbedingungen, so daß auf diese Weise ein Fortschritt herauskommen muß. Und gerade weil Marx die metaphysische Form der Dialektik bei Hegel dadurch beseitigt hat, daß er sie auf einen menschlichen Prozeß reduzierte, auf die Bewegung der ökonomisch verbundenen Menschen, erscheint der Kantische Antagonismus im Menschen nur als ein weiterer Beitrag zu der Vermenschlichung der Dialektik selbst, zugleich aber als eine wertvolle, weil von ganz anderem Ausgangspunkt her gewonnene Befräftigung dieses Grundbegriffes der materialistischen Geschichtsauffassung.^o

Aber auch die weiteren Elemente der Kantischen Geschichtsauffassung zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Gedankenrichtung von Marx auf diesem Gebiet. Das gilt vor allem von dem das eigentliche Wesen der Geschichtsphilosophie Kants ausmachenden Gedanken, daß der Zweck der Geschichte hervorgeht aus ihrer Kausalität, daß also die Teleologie der Geschichte nicht im Widerspruch steht mit ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit, sondern vielmehr gerade ein unausbleibliches Resultat aus den Faktoren dieser Gesetzmäßigkeit ist. So wie bei Marx beherrscht nicht etwa eine oberste Idee, eine Vernunft die Geschichte, sondern die Vernunft verwirklicht sich zwar schließlich und notwendig, aber nur nach einem sehr langen und drangvollen Entwicklungsgang. Was Marx und Engels so oft betont haben, das ist auch die Meinung Kants: die Menschen machen ihre Geschichte, aber nicht mit Bewußtsein, nicht unter

^o Vergl. hierzu Max Abler, „Marxistische Probleme“, Kapitel I.



selbstgewählten Voraussetzungen und nicht mit gewollten Resultaten. Es kommt etwas anderes heraus, als wir selbst beabsichtigten, aber dieses Andere führt uns alle zusamt notwendig weiter. Dieses eigenartige Verhältnis der geschichtlichen Teleologie zur Kausalität, dessen ökonomische Bedingungen erst von Marx aufgedeckt wurden, ist es, was Kant bereits in seiner Tatsächlichkeit nachweist, ja zum Leitgedanken seiner Geschichtsauffassung macht. So lesen wir schon im Anfang der Abhandlung über die „Idee einer allgemeinen Geschichte“: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.“⁷

⁷ Der Ausdruck „Naturabsicht“ darf nicht verwirren. Er bezeichnet keineswegs und viel weniger als etwa der ähnliche Gedanke Hegels von einer „List der Vernunft“ einen eigentlich teleologischen Begriff. Deshalb kann ich auch nicht der Meinung R. Vorländer's beipflichten, welcher in den wiederholten Verfassungen Kants auf einen „verborgenen Plan“ der Natur, wohl auch gar der „Vorsehung“ und ähnlichen Ausdrücken eine „fortwährende Verquickung der kausalen mit moralisch-teleologischen, ja mitunter selbst theologischen Gesichtspunkten“ erblickt. (Vergl. „Marx und Kant“, S. 8.) Allein in diesen Ausdrücken von „Naturabsicht“ oder „Plan“ oder dergleichen ist nichts anderes zu erblicken als eine vorläufige Hypothese, mittels welcher ein Standpunkt gerade für die Durchführung der kausalen Gesetzmäßigkeit gefunden werden kann. Kant erläutert dies selbst in der oben erwähnten Abhandlung. Er führt zunächst die Schwierigkeiten für eine gesetzmäßige Erkenntnis der Geschichte an, da die Menschen weder durch Instinkt alle gleichmäßig, noch als vernünftige Wesen nach einem verabschiedeten Plane handeln. Vielmehr findet man, wenn man die Dinge im großen betrachtet, alles „aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungswut zusammengewebt“. Und daraus folgert er: „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gänge menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei.“ Der Ausdruck „Naturabsicht“ bezeichnet also nur eine Methode, um die Kausalität, deren Anwendung außerhalb dem Bereich rein physikalischer Erscheinungen großen Komplikationen begegnet, gleichwohl durchführen zu können. Man vergleiche darum auch zu dieser Stelle, was Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ über die teleo-

Eine fernere Übereinstimmung liegt auch im Ziel der geschichtlichen Entwicklung, das in der Kantischen Geschichtsauffassung dasselbe ist wie in der Marxschen und hier wie dort sich ergibt als das notwendige Resultat des geschichtlichen Prozesses. Bei Marx ist dieses Ziel mit den Worten des „kommunistischen Manifestes“ bezeichnet als „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Bei Kant wird dieses Ziel erblickt in einer äußerlich und innerlich vollkommenen Staatsverfassung als dem einzigen Zustand, in welchem die Menschheit alle ihre Anlagen völlig entwickeln kann. Die obersten politischen Ideale Kants, nämlich der Begriff einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, des allgemeinen Völkerbundes und des ewigen Friedens, die zugleich ebenso viele Ideale des Sozialismus sind, werden so bei Kant gleichfalls Resultate einer notwendigen Entwicklung, da sie ja, wie wir sahen, nur verschiedene Richtungen eines und desselben antagonistischen Prozesses sind.

Endlich zeigt diese Geschichtsauffassung bereits die Lösung eines Problems an, das neuerdings wieder als eine vernichtende Schwierigkeit dem Marxismus entgegengehalten wurde,

logische Auffassung der Natur sagt. Wenn man, führt er dort aus, öfter so von der Natur spricht, „als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei“, so kann dies schon deshalb nicht wörtlich verstanden werden, weil doch niemand der Materie, also einem leblosen Stoff Absichten in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird. Es wird also durch einen solchen Ausdruck „kein besonderer Grad der Kausalität“ eingeführt, sondern „nur zum Gebrauch der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzugefügt, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Auffindung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen“. (N. a. D. § 68.) Sehr aufklärend in diesem Zusammenhang ist auch die Bemerkung Kants in der Schrift „Zum ewigen Frieden“. „Wenn ich von der Natur sage: sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht so viel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, volentem trahunt)“. (Kellam, S. 31. Wenn freilich auch Ausdrücke wie „oberste Weisheit“ oder „Vorsehung“ über den Standpunkt einer bloßen Methode hinausgreifen und auf die Gewährleistung eines Sinnes der Geschichte gerichtet sind, so liegt hier wohl ein Stück Metaphysik vor, aber doch nur als Teil einer Weltanschauung überhaupt, die der Wissenschaft nicht ihre Ziele vorschreibt, sondern umgekehrt aus ihr sich bestimmt und bereichert.



wie sich nämlich das Ideal mit der kausalen Notwendigkeit vereinen lasse. Es ist kein Widerspruch, eine Entwicklung als notwendig verlaufend zu nehmen und ihr Ziel als ein Ideal, das zu verwirklichen sei, zu betrachten. Denn solange wir von der Notwendigkeit der Entwicklung sprechen, verhalten wir uns rein betrachtend, sobald wir aber ihr Ziel als Ideal aufstellen, stehen wir mitten drin in dem Strom geschichtlichen Wollens und Handelns, den wir zuvor objektiv betrachteten. Darum kann die Erkenntnis der notwendigen Entwicklung zum Ideal, dieser philosophische Chiliasmus, wie Kant dies nennt, sogar der Herbeiführung des Ideals „selbst beförderlich werden“. Ja, diese Erkenntnis ist um so weniger ein Hindernis für das Streben nach möglichster Annäherung an das ideale Ziel der Geschichte, „da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstellung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen“. So ist also gerade die größere Kausalkenntnis auch bei Kant wie bei Marx ein Motiv, die Geschichte immer planmäßiger, immer bewußter und dadurch immer idealer zu gestalten. Was ursprünglich bloße „Naturabsicht“ war, wird nun immer zielbewußtere Absicht des Menschen selbst, und damit erlangt des Menschen Wollen und Werten allmählich die ausschlaggebende Gewalt. Das blinde Muß der Geschichte verwandelt sich in ein sinnvolles Sollen, das uns die Notwendigkeit der Kausalität zugleich als sittliche Tat der frei gewordenen Menschheit verwirklicht. Hier mündet die Gedankenreihe der Kantschen Geschichtsphilosophie in seine großartigste Leistung ein, in die Begründung und Neuschöpfung der Prinzipien der Ethik.

IV.

Die Bedeutung der Ethik Kants für den Sozialismus liegt nicht etwa darin, worin man sie häufig erblickt hat, die Notwendigkeit seiner Forderungen als sittlich zu begründen, womit dann freilich das Grundprinzip des marxistischen Sozialismus aufgegeben wäre, eine kausalnotwendige Entwicklung zum Sozialismus aufgezeigt zu haben. Sondern ihre Bedeutung besteht darin, daß sie erst ermöglicht, ein allgemeingültiges Richtmaß für die ethische Wertung aufzustellen und dadurch uns instand setzt, die Kausalität menschlichen Wollens nicht mehr als



einen unbestimmten und unbestimmbaren, sondern vielmehr als einen richtungsbestimmten Faktor in die Berechnung geschichtlicher Notwendigkeit einzustellen. Indem die Kantische Ethik das ethische Sollen, die Pflicht, als das Bewußtsein einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens erklärt, so daß also nach der berühmten Anweisung des kategorischen Imperativs das Prinzip jeder ethisch relevanten Handlung sich zu einem allgemeingültigen Gesetz des Wollens eignen müßte, ergibt sich aus der Spannung zwischen diesem Nichtpunkt alles Wollens und dem wirklichen Geschehen ein beständiger Antrieb zu einer immer größeren Koinkidenz zwischen Handlung und Pflicht. Denn selbst in dem Falle, wo zum Beispiel in einer klassengespaltenen Gesellschaft sich in dem Bewußtsein der herrschenden Klasse für den Handelnden eine solche Spannung im einzelnen Falle gar nicht ergäbe, weil er fast instinktiv den Gesichtskreis der Menschheit auf die Sphäre der Interessen seiner Klasse beschränkt, wird dieser Widerspruch um so stärker von der beherrschten Klasse empfunden und das Bewußtsein desselben schließlich auch der herrschenden Klasse aufgezwungen werden. Die soziale Entwicklung muß auf diese Weise die Forderungen der Ethik immer mehr erfüllen, nicht weil die Menschen immer sittlicher werden, sondern weil die Sittlichkeit selbst nur ein anderer Ausdruck ist für die Einheit des sozialen Zusammenhanges der Menschen. Die soziale Entwicklung muß stets höhere Stufen der Sittlichkeit ersteigen, weil die Menschen nicht anders als unter Bedingungen einer allgemeinen Gesetzgebung existieren können, daher jeder Zustand, der diesen Bedingungen nicht entspricht, sowohl im einzelnen wie im ganzen von denen wird bekämpft werden müssen, die unter demselben leiden. Hier gilt wahrlich das Dichterwort in einem noch ganz anderen Sinn, als es zunächst gemeint war: „Es wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken“, — er wächst zur Sittlichkeit heran. Nicht aus den ethischen Forderungen entwickeln sich neue Gesellschaftszustände, sondern, indem sich die sozialen Zusammenhänge der Menschen umgestalten, müssen sich ihrem Bewußtsein diese Veränderungen als sittliche Forderungen ankündigen. Es ist ein und derselbe geschichtliche Kausalprozeß, in welchem sich die sozialen Beziehungen und die sittlichen Beurteilungen derselben vereinigt finden, und das Verständnis hierfür eröffnet uns nur der Stand-



punkt der Kant'schen Ethik, der allein diese notwendige Richtung alles Wollens auf das Sittliche uns erkennen gelehrt hat als Gesetzmäßigkeit des sozialen Verbandes selbst.

Und darin liegt die eigentliche Bedeutung der Kant'schen Ethik. Sie ist keine Tugendlehre mehr, sondern eine große soziale Erkenntnis, und ihr vielgeschmähter kategorischer Imperativ ist nur der präzise Ausdruck derselben: daß die Sittlichkeit mit ihrem Pflichtgebot nicht etwa ein bloß individueller, weil in der tiefsten Innerlichkeit des Menschen verankerter Wert ist, sondern im Gegenteil die unaufhebbare Form der sozialen Beziehung handelnder Menschen aufeinander darstellt, die Form des sozialen Zusammenhanges, sobald der Mensch nicht mehr bloß als denkendes Wesen betrachtet wird, sondern in seiner gesamten praktischen Wirksamkeit, kurz, die Form seiner tatsächlichen Vergesellschaftung. Ebenso wie auf theoretischem Gebiet sich zeigte, daß der Mensch schon in seinem Denken nur gattungsmäßig existiert, da er sich stets auf allgemeingültige Formen des Denkens bezogen sieht, so findet er sich hier dem Pflichtgebot gegenüber zwar nur einer Anforderung seines eigenen Gewissens, aber dieser als einem allgemeingültigen Gebot entgegengestellt. Er erlebt also abermals, nur viel eindrucksvoller als auf theoretischem Boden, die soziale Bindung im individuellen Bewußtsein. Daß aber auf diese Weise die soziale Form von allem Anfang an als eine richtungsbestimmte, weil auf den idealen Gesichtspunkt der Sittlichkeit hinweisende sich darstellt, daß also, was doch nur Form des sozialen Lebens ist, zugleich immer vollkommener werden soll, das macht gerade den theoretischen Wert dieser Entdeckung aus, mit dem sie dem dynamischen, eine Entwicklung aus sich hervortreibenden, kurz dialektischen Charakter des geschichtlichen Lebens allein gerecht werden konnte.

Um diese Bedeutung des kategorischen Imperativs richtig zu verstehen, darf man nie vergessen, daß die Sittlichkeit bei Kant nicht in erster Linie normativen Charakter hat, sondern ihrem Begriff nach eigentlich als Naturgesetzmäßigkeit des reinen Wollens zu verstehen ist, welcher ein Sollen also ganz wesensfremd ist. Nur ist, da ein Wollen bloß in vernünftigem Wesen statt hat, diese Gesetzmäßigkeit keine bewußtlose, sondern im Gegenteil durch Vernunft sich vollziehende. Wenn aber „die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen



eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, das ist, der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, das ist als gut erkennt. . . . Ein vollkommen guter Wille würde also ebenso wohl unter objektiven Gesetzen des Guten stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann.⁸ Sittlichkeit ist also nicht von vornherein ein Sollen, sondern ihrem Begriffe nach nichts anderes als auch eine Form des Geschehens, nur freilich unter Bedingungen, welche das empirische Geschehen nicht erfüllen kann, weil es solche des reinen Wollens sind und wir im wirklichen Leben niemals bloß durch Vernunft gelenkte, rein wollende Wesen sind. Aber darum ist es nicht etwa ein bloß gedachtes Geschehen, eine leere Abstraktion, sondern es manifestiert sich gerade im empirischen Geschehen. Denn nur, weil die Menschen in ihrem geschichtlichen Dasein eben nicht bloß rein wollende Wesen sind, sondern in ihrer Vernunftbetätigung mannigfach durch Leidenschaften, Not, Unverstand usw. anders bestimmt (pathologisch affiziert heißt es treffend bei Kant) werden, verwandelt sich nun die Gesetzmäßigkeit des reinen Wollens in das Sollen des empirischen Lebens, wird aus dem Naturgesetz ein Imperativ. Jetzt erst erhält daher Sittlichkeit den Charakter der Pflicht, der Nötigung, der aber nur eine Umsetzung der Tatsächlichkeit der sozialen Gesetzmäßigkeit des reinen Willens in einem besonderen Milieu ist, so wie zum Beispiel der Auftrieb eines Luftballons doch nur dieselbe Konsequenz der Tatsächlichkeit der Gravitation ist, mit welcher der Stein zur Erde fällt. So versteht man jetzt die andere Fassung des kategorischen Imperativs bei Kant: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können.“⁹ Der kategorische Imperativ drückt also wirklich die fundamentale Tatsache des sozialen Verbandes in ihrer formalen Beschaffenheit aus, woran die imperativische Fassung nicht irremachen kann, deren Betonung ja nur da-

⁸ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek, 3. Auflage, Seite 34 und 35.

⁹ I. Kant, a. a. D., Seite 63.



durch erforderlich wird und nur dann wichtig ist, wenn es sich um ethische Erkenntnis handelt. Abgesehen davon läßt sich aber sein Inhalt auch in einer Fassung wiedergeben, die von jedem Imperativ frei ist und dann die in ihm enthaltene grundlegende Sozialerkenntnis deutlich zum Vorschein bringt. So ausgedrückt würde er besagen: Der soziale Charakter des Menschen ist auf praktischem, also Willensgebiet darin gegründet, daß er jede Handlung, ja Willensregung selbst dort, wo er dieser Einsicht zuwiderhandelt, doch auf einen Zusammenhang einer Vielheit handelnder und wollender Subjekte beziehen muß, in den sich die eigene Handlung oder Willensregung widerspruchsflos einfügen läßt. Hierdurch wird das Individuum ebenso mit seinem Wollen und Tun über seine Isolierung hinausgeführt, wie es mit seinem Denken über diese bereits hinausgebracht ist; das heißt, der auf theoretischem Boden gesetzte soziale Zusammenhang wird auf dem praktischen bewußt.¹⁰

Nur deshalb ist es möglich, daß die Ethik zum Behelf des Fortschritts werden kann, weil sich in ihr der soziale Verband auf einer breiteren Grundlage realisiert. Darum wird aber auch die Ethik bei Kant keine bloße Moralpredigt, sondern ein kraftvolles Bewußtsein zur Änderung und Umschaffung des Bestehenden. Sie will soviel als möglich von dem Naturreich des reinen Wollens verpflanzen in das Reich der empirischen Natur. „Die Teleologie“, sagt Kant, „erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke

¹⁰ Hieraus kann man nun ersehen, wie mißverständlich ein Einwand ist, der schon von alters her gegen Kants kategorischen Imperativ erhoben wird, daß er nämlich nur scheinbar ein Gesetz des reinen Denkens sei, vielmehr eine Fülle empirischer Voraussetzungen enthalte, nämlich eine Mehrheit von Personen, ihre Verbundenheit zu einer Gesellschaft und dergleichen mehr. Es wird hierbei gerade das zum Vorwurf gemacht, was der Triumph der transszendentalen Kritik Kants ist. Freilich, solange man nicht darauf acht hat, daß die Mehrheit der Personen und ihre Verbundenheit gerade schon in dem Begriff des individuellen Bewußtseins gelegen ist, wie es die Kantische Erkenntnistheorie bestimmt, weil dieses individuelle Bewußtsein sich selbst nur als ein mit einer gattungsgleichen Mehrheit von Bewußtseinszentren verbundenes Ich erleben kann, wird man weder den sozialen Charakter der Kantschen Erkenntnistheorie und Ethik noch aber auch das Problem des Sozialen selbst verstehen. Das Soziale wird einem dann auf der einen Seite stets als eine unauflöslich vorherbestimmte Harmonie sonst ganz separierter Individuen erscheinen müssen, wie auf der anderen Seite die Erkenntnistheorie rettungslos zum Solipsismus führen müßte.



als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen.“¹¹ Nach der Ethik Kants müssen wir immer mehr dahin zu gelangen suchen, daß die Kultur nicht mehr gleichsam als Nebenprodukt der geschichtlichen Entwicklung sich einstellt, sondern als zielbewußtes Resultat planmäßiger gesellschaftlicher Arbeit.

Und das ist gewiß wieder ein Gedanke des modernen Sozialismus, ja vielmehr seine praktische Grundstimmung selbst, um derentwillen er oft genug den Vorwurf des Utopismus erfahren hat. Aber auch darüber kann er sich mit Kant trösten, der dem gleichen Vorwurf gegenüber ausruft: „Man muß nur nicht gleich die Idee für schimärisch halten und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse ihrer Ausführung eintreten. Eine Idee ist nichts anderes als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht findet, zum Beispiel die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik. Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung im Wege stehen, gar nicht unmöglich.“¹²

V.

So ist die Kantische Ethik ganz entgegen der vulgären Meinung so vieler Gegner keine Lehre einer kraftlosen Tugend, sondern vielmehr eine unermüdliche Anrufung aller Energien des tätigen, sich selbst helfenden Menschen, der die Bedingungen eines vernünftigen Daseins, sobald er sie erst erkannt hat, als Pflicht empfindet, sie zu verwirklichen. Darum erinnert Kant gern daran, daß das Wort Tugend sowohl im Griechischen wie im Lateinischen Mut und Tapferkeit bezeichnet habe, also einen Feind, der zu bekämpfen sei. „In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name. . . . Denn den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflößen; dagegen die faule,

¹¹ I. Kant, a. a. O., Seite 62 bis 63.

¹² I. Kant, Über Pädagogik. Sämtliche Werke (Hartenstein), VIII, Seite 460. Vergleiche hierzu auch die berühmte Stelle über die Utopie Platons: „Kritik der reinen Vernunft“ (Vorländer), Seite 372 f.



sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinemüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hilfe selbst unwürdig macht.“¹³

Mit dieser energischen Grundstimmung kommt nun auch das Auftreten Kants überein in vielen Einzelfragen der Kultur und Politik, was bei ihm identische Begriffe werden. Seine Stellung gegen den Militarismus haben wir schon gelegentlich der Darstellung seiner Geschichtsauffassung kennen gelernt. Immer wieder kommt er auf die Hemmungen sowohl des äußeren als des moralischen Fortschrittes durch denselben zurück. „Stehende Heere“, heißt es noch in der Schrift „Zum ewigen Frieden“, „sollen mit der Zeit ganz aufhören. Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in der Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu über treffen, und indem durch die darauf verwendeten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, daß, zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines anderen (des Staates) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer Person vereinigen läßt. Ganz anders ist es mit der freiwilligen, periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern.“¹⁴

Ebenso trat er gegen das Pfaffentum auf und gegen allen Aberglauben in der Religion. „Die Religion,“ heißt es in der „Pädagogik“, „die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen und lohnfüchtige Absichten und Gesinnungen auf der anderen Seite haben, und dies gibt dann bloß einen abergläubischen Kultus ab.“¹⁵ Die Schrift über „Die

¹³ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Reclam), Seite 57.

¹⁴ A. a. O. (Reclam), Seite 6 bis 7.

¹⁵ A. a. O. (Hartenstein), VIII, Seite 508.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ist voll von der schärfsten und kühnsten Kritik, ja sogar Verspottung der dogmatischen Anschauungen des Christentums, ja zeitweise weht durch die Darstellung ein leidenschaftlicher Haß gegen die Vergewaltigung der Vernunft durch die Kirchenlehre des Christentums, wie in jener Stelle, wo er einen kurzen Abriß der Verfolgungen der Kirche durch alle die Jahrhunderte ihres Bestandes mit den Worten schließt: „Diese Geschichte des Christentums, welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, gar nicht anders ausfallen konnte, wenn man sie als ein Gemälde unter einen Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: *Tantum religio potuit suadere malorum!*, wenn nicht aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andere als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben . . . einzuführen.“¹⁶ Darum läßt Kant die Religion auch nur als Vernunftglauben bestehen. „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“¹⁷ Als Vernunftglaube aber ist die Religion nicht mehr Voraussetzung oder gar Begründung der Moral, sondern ihr Resultat, ihre notwendige Ergänzung zu einem Weltbild, in welchem erst sich unser Gemüt über die sonstige Zweck- und Sinnlosigkeit des Daseins zu beruhigen vermag. Man kann demnach zwar nicht ohne Sittlichkeit, wohl aber ohne Religion sein, da diese nur die letzte Vollendung der Weltanschauung gibt für diejenigen Gemüter, die danach bedürfen, was freilich ein viel tieferes und allgemeineres Bedürfnis ist, als so viele Verächter der Religion meinen. Daher soll der erste Unterricht nach der Forderung Kants ohne Religion sein. „Von der größten Wichtigkeit in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf letzteren folgen zu lassen, sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiß und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus

¹⁶ F. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Neclam), Seite 141.

¹⁷ A. a. O. (Neclam), Seite 11.



Furcht zu Pflichten zu bekennen, und eine Teilnahme an denselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.“¹⁸

Wie gegen Militarismus und Kirche, so tritt Kant auch gegen Adel und Kapital auf. Er bekämpft die Vorrechte der ersteren und die Anmaßungen des letzteren. Zwar die Ungleichheit im physischen und psychischen Sinne nennt Kant einmal „die reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten“. Jedoch die Prerogative eines angeerbten Adels ist „ein Rang, der vor dem Verdienst vorhergeht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität“, da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und das Verdienst der Vorfahren sich forterbt.¹⁹ Im Gegenteil hat Kant keine besondere Meinung von den höchsten Spitzen des Adels. „Die Fürsten“, lesen wir in der „Pädagogik“, „betrachten ihre Untertanen nur wie Instrumente zu ihren Absichten. . . . Sieht hin und wieder doch noch mancher Große sein Volk gleichsam nur für einen Teil des Naturreichs an und richtet also auch nur darauf sein Augenmerk, daß es fortgepflanzt werde. Höchstens verlangt man dann auch Geschicklichkeit, aber bloß, um die Untertanen dann noch besser als Werkzeug zu seinen Absichten gebrauchen zu können.“²⁰ Die schroffe Sonderung der Stände muß auch ihre Wirkung auf den Geist der Herrschenden ausüben. Was anders als eine treffende Charakterisierung des Klassengeistes der Besitzenden ist es, wenn Kant in einem seiner politischen Fragmente sagt: „Die Verschiedenheit des Standes macht, daß, so wenig man sich in die Stelle des dienstbaren Pferdes versetzt, um sein elendes Futter sich vorzustellen, ebenso wenig setzt man sich an die Stelle des Glends, um dieses zu fassen.“ (Hartenstein, VIII, Seite 614.)

Der Reichtum meint, seinen sozialen Pflichten genügt zu haben, wenn er Wohltätigkeit übt. Hier zeigt das tiefe sittliche Empfinden der Kantschen Ethik seinen innersten Zusammenhang mit dem Wesen des sozialen Verbandes selbst, in dem es mit den Entwicklungsauforderungen desselben direkt über den bürgerlichen Standpunkt hinaustreibt. „Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen“, schreibt Kant

¹⁸ I. Kant, Tugendlehre, VII, Seite 297.

¹⁹ I. Kant, Rechtslehre VII, Seite 147 vgl. auch Zum ewigen Frieden (Reclam), Seite 14. ²⁰ H. a. D., VIII, Seite 463 bis 464.



abermals in den politischen Fragmenten, „und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldbigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbe, der sein Vermögen durch Erpressungen von seinen Bauern gewonnen hat und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so tue ich im bürgerlichen Verstand eine sehr großmütige Handlung, im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldbigkeit.“ (Hartenstein, VIII, Seite 622.) Und in der „Tugendlehre“ lesen wir: „Das Vermögen, wohlzutun, ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit nötig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?“²¹ Und gleichsam ein Abschluß zu allen diesen Gedanken über die Ungerechtigkeit der Standesunterschiede und die verderblichen Folgen der Klassenspaltung klingt es, wenn Kant die Worte niederschreibt, die bereits den Atem des Klassenkampfes verspüren lassen: „Der Mensch mag künfteln, soviel er will, so kann er die Natur nicht nötigen, andere Gesetze einzuschlagen. Er muß entweder selbst arbeiten oder andere für ihn; und diese Arbeit wird anderen so viel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmaß steigern will.“ (Fragmente, Hartenstein, VIII, Seite 262.)

Nicht minder aber wie die Vorrechte der Stände bekämpft Kant auch den Hochmut geistiger Absonderung, den Dünkel der Gelehrsamkeit und der Bildung. Auch hier zeigt er sich als der soziale Denker, für den Wissenschaft, Kunst und Bildung nur dann wirkliche Werte sind, wenn sie nicht bloß als Luxusgüter bestehen, sondern der Gemeinschaft nützlich werden. Mit bitterer Ironie schreibt er: „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da, Adlige auch. Wenn man durch das öde Frankreich gereist ist, so kann man sich bei den Akademien der Wissenschaft oder in den Gesellschaften vom guten Ton wieder trösten; so wenn man von allen Bettelleien im Kirchenstaat sich glücklich losgemacht hat, kann man sich bis zur Trunkenheit

²¹ H. a. D. (Hartenstein), VII, Seite 262.



in Rom über die Pracht der Kirchen und Altertümer freuen.“²² Aus einer solchen Gesinnung entspringt die Mißachtung des niederen Volkes. „Dadurch, daß man die Künste und Wissenschaften so sehr wichtig hält, macht man diejenigen verächtlich, die sie nicht haben, und bringt uns zur Ungerechtigkeit, die wir nicht ausüben würden, wenn wir sie mehr als uns gleich sehen würden.“ Und in diesem Zusammenhang folgt das berühmte Selbstbekenntnis Kants zur sozialen Arbeit, welches das unvergeßliche Geleitwort aller geistigen Arbeit werden mußte in der steten Erinnerung, daß es ein auf den höchsten Gipfeln des Denkens Stehender war, der gleichwohl erklärte: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschheit ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allem übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“²³

Diese Rechte der Menschheit herzustellen, das ist aber auch nach Kants Auffassung Pflicht und Aufgabe jedes einzelnen selbst. Er hat sie nicht als Gnade von oben zu erwarten, weder von einer göttlichen Fügung, noch von einer väterlichen Regierung, die, wie Kant sagt, immer die despotischste ist, sondern nur von seiner eigenen kräftigen Tat. So muß das Recht eine stete Kampfbereitschaft im einzelnen sein, und der Kampf ums Recht ist nur eine Konsequenz des ethischen Standpunktes Kants. So ruft er einmal auch aus: „Werdet nicht der Menschen Knechte! Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten!“²⁴ Und ein anderes Mal: „Es kann nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines anderen stehen sollen.“²⁵ Aus diesem starken Gefühl für Frei-

²² Fragmente (Hartenstein), VIII, Seite 621 bis 622.

²³ Ebenda, VIII, Seite 621 und 624.

²⁴ Tugendlehre (Hartenstein), VII, Seite 243.

²⁵ Fragmente, VIII, Seite 634.



heit und Recht entspringen denn auch die goldenen Worte, die noch heute leider ihre volle Bedeutung haben: „Ich gestehe, daß ich im Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk . . . ist zur Freiheit nicht reif. . . Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reisen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist; man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können.“²⁶

Höchst charakteristisch für diesen Standpunkt kräftigster Betonung des eigenen Rechtes ist denn auch die eigenartige Veränderung, die Kant an den drei Grundgedanken der französischen Revolution vornahm. Sie heißen bei ihm Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit. Dieser Gedanke der Selbständigkeit sollte der eigentliche Schutz der Freiheit und Gleichheit werden, und gerade in diesem Sinne hat erst der Sozialismus die bloß politische Formel der Freiheit ergänzt zu der Forderung auch der wirtschaftlichen Selbständigkeit für jeden, da diese allein jener

²⁶ Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Neclam), Seite 204. — Dieses feurige Interesse für politische Freiheit hat Kant sich bis in sein Alter bewahrt, und es hat ihn mit dem unvergänglichen Ruhm geschmückt, die größte Freiheitsbewegung der Neuzeit, die französische Revolution, auch dann doch nicht bloß verteidigt, sondern hochgeschätzt zu haben, als sogar die freiheitsdurstige Seele eines Schiller wegen ihrer Schrecknisse an ihr irre geworden war. Die französische Revolution hatte gleich nach ihrem Ausbruch Kants ganzes Gemüt ergriffen. Sachmann schreibt in seinen biographischen Briefen über Kant, den er als einen vielseitigen Gesellschafterschildert: „Zur Zeit der französischen Revolution verlor sein Gespräch etwas an Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit. Die große Begebenheit beschäftigte seine Seele so sehr, daß er in Gesellschaften fast immer auf sie zurückkam.“ Und so unauslöschlich war der Eindruck dieses Geschichtsereignisses auf ihn, daß er noch 1798, also nach allen Blutreueu der Revolution und an der Reize seines Lebens selbst stehend, in dem „Streit der Fakultäten“ auf die Frage, ob die Menschheit wohl einen Fortschritt im Moralischen zeige, antwortet, daß sich dies nur aus einer Erfahrung der Geschichte beantworten ließe, welche die moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweise, und daß eben die große Revolution eine solche Erfahrung sei. Und er fügt die für den deutschen Denker charakteristischen Worte hinzu: „Diese Revolution, sage ich, findet in den Gemütern aller Zuschauer, die nicht selbst in diesem Spiele mitverwickelt sind, eine Teilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ (Neclam.) Seite 105.

anderen erst einen Inhalt gibt. Bei Kant war dieser Gedanke noch nicht so klar entwickelt, wie ihn gleich nach ihm Fichte ausdrücken sollte. Trotzdem liegt in ihm der Schlüssel zum Verständnis jener politischen Anschauungen Kants, die man oft als reaktionär verschrien hat, freilich ganz offenbar mißverständlich und gegen alle historische Gerechtigkeit: daß er nämlich in seiner Staatslehre zwischen Bürgern vollen und geminderten Rechtes unterschieden hat und zu letzteren, denen er kein Stimmrecht zuerkannte, alle in Lohn und Dienst stehenden Kategorien einreichte. Also habe er das Proletariat rechtlos wollen. Aber — gab es denn zu seiner Zeit schon ein Proletariat in dem jetzigen Sinne, das heißt als eine zum Bewußtsein ihrer eigenen Bedeutung erwachten Klasse? Oder war es nicht vielmehr noch in völliger Ungeschiedenheit und absoluter, nicht bloß materieller, sondern auch geistiger Abhängigkeit von seinen Lohn- und Arbeitsgebern? Wo selbst heute noch diese Abhängigkeit ein viel benutztes und leider erfolgreiches Mittel ist, das politische Recht dieser Schichten zum Schaden wirklicher Volksrechte zu beeinflussen, mußte eine solche damals noch begründetere Furcht, da nicht einmal noch der Anfang einer selbständigen Freiheitsbewegung in den Lohnschichten zu bemerken war, nicht gerade einen um die Freiheit besorgten Mann davor zurückschrecken lassen, die endlich in einer dünnen Schichte des Volkes beginnende Aufklärung ersticken zu lassen durch die frei gewordene Unbildung und Unselbständigkeit der Massen? Wird es irgend jemanden einfallen, zum Beispiel die Leveller reaktionär zu nennen, weil auch sie in ihrem „Volksvertrag“ alle, die Lohn empfangen, von dem Wahlrecht ausschlossen, und gibt es nicht auch heute so manche überzeugte Sozialdemokraten, die, allerdings mit Unrecht, dem Frauenwahlrecht sehr kühl gegenüberstehen, weil sie derzeit nur eine Schwächung der radikalen Parteien von ihm erwarten?

Nur von freien und selbständigen Menschen also kann das Recht wirklich kraftvoll vertreten werden. Alle Menschen auf diese Stufe zu bringen, das ist das Ziel der Entwicklung. Es rascher zu erreichen, erhofft Kant von einem neuen Prinzip der Erziehung, ein abschließender Gedanke, mit welchem er abermals die Schranken seines bürgerlichen Zeitalters überschreitet. In seiner schon mehrfach zitierten Pädagogik, die



gleichsam eine Anwendung aller seiner praktisch-politischen Ideen enthält, spricht er die bedeutungsschweren Worte aus: „Ein Prinzip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustand des Menschengeschlechts, das ist der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dieses Prinzip ist von großer Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie in die gegenwärtige Welt, sei sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde.“²⁷

Mit diesem großen Gedanken hat Kant gleichsam das pädagogische Arbeits- und Agitationsprogramm des modernen Sozialismus vorherbestimmt, und in ihm vollendet sich die große Reihe der Ideen, die von Kant nicht nur zum Sozialismus hinüberführen, sondern diesen selbst als ihre gewaltigste geschichtliche Bewährung erscheinen lassen. Und wenn Engels das stolze Wort aussprach, mit dem er den marxistischen Sozialismus den Erben der klassischen deutschen Philosophie nannte, so sehen wir schon hier bei ihrem ersten und gewaltigsten Vertreter die doppelte Wahrheit dieses Gedankens, die weiter reicht, als Engels selbst meinte: daß der Sozialismus ebenso sehr die theoretische Arbeit der Erkenntnis Kritik Kants voraussetzt, wie er selbst die Konsequenzen seines ethischen Standpunktes verwirklicht.

²⁷ N. a. D., VIII, Seite 463.



Johann Gottlieb Fichte.

I.

Selten hat das Charakterbild eines Philosophen in der philosophiegeschichtlichen Tradition eine gewaltigere und ungerechtere Verzeichnung erfahren, als das von Johann Gottlieb Fichte. Zwar Lob ist ihm übergenuß zuteil geworden, aber doch nur von jener Art, von der Lessings zürnendes Epigramm gilt:

Wer wird nicht einen Klopstock loben!
Doch wird ihn jeder lesen? Nein!
Wir wollen weniger erheben
Und lieber mehr gelesen sein!

Wer wird nicht einen Fichte loben! Zwischen dem als kalt und streng verschrienen Kant und dem als dunkel und abstrakt verlästerten Hegel strahlt seine Philosophie als eine von der Wärme einer sittlichen Überzeugung durchflutete und in der Ausbildung eines tätigen Charakters dem vollen Leben zugewendete Lehre. Man kann keine Darstellung der Fichteschen Philosophie aufschlagen, keine Rede über Fichte zu hören bekommen, ohne nicht immer wieder — und mit vollem Recht — an das gewaltige sittliche Pathos erinnert zu werden, das in den Schriften dieses Denkers lebt, ohne die großartige Konsequenz und geistige Energie rühmen zu hören, mit der Fichte seine theoretischen Einsichten in seiner praktischen Philosophie betätigte, ohne schließlich mit den tönendsten Worten die hohe Ansicht vom Wesen und der Aufgabe des Staates gefeiert zu finden, die gerade die Fichtesche Philosophie erreichte. Und vollends die deutschen Patrioten, für die Fichte zumeist gar nichts anderes geschrieben zu haben scheint als die Reden an die deutsche Nation, wissen nicht genug die Vaterlandsliebe und deutsche Nationalbegeisterung Fichtes zu rühmen, als ob er wirklich so ganz und gar ihresgleichen gewesen wäre, die bei ihrer deutschen Nationalbegeisterung natürlich nur an das Deutsche Reich in seiner jetzigen Gestalt mit seinem „herrlichen Kriegerheer“ und mit seiner ruhmbegierigen Flotte denken. Es sind gerade diese nationalen Patrioten, die vor allem den Verdacht



rege machen, daß sie von den Reden an die deutsche Nation fast nichts gelesen haben dürften. Denn könnte es ihnen sonst entgangen sein, und müßte es nicht ihre blühende patriotische Legeisterung wie unter einem Raubreif verderben, daß der tragende Gedanke dieser Reden, der Brennpunkt gleichsam, in dem hier die ganze gewaltige Überzeugungskraft Fichtes sich konzentriert und von wo aus sie in den Deutschen ein neues Leben entzünden will, nichts anderes ist als ein — sozialistischer Erziehungsplan, eine soziale Neuschaffung eines Volkes! Nur durch Heranziehung eines neuen Geschlechts, das die Umwandlung des bestehenden bloßen Notstaates in einen freien Vernunftstaat endlich aussichtsvoller beginnen wird können als die im Alter hergebrachten aufgewachsenen und dasselbe gedanken- und willenlos wiederholenden Generationen, sah Fichte die Rettung der deutschen Nation, ja ihre Wiedergeburt gegeben. Ob sie, die sich so an das Deutschtum Fichtes heranmachen, auch nur ein einziges Mal die Definition gelesen haben, mit der Fichte erklärt, was er unter einem Deutschen verstehe. Nichts von bloßer Abstammung, Volkstum und dergleichen, sondern: „Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbetterlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts glaube. . . . Alle, die entweder selbst schöpferisch und hervorbringend das Neue leben oder die, falls ihnen dies nicht zuteil geworden wäre, das Richtige wenigstens entschieden fallen lassen und aufmerksam dastehen, ob irgendwo der Fluß ursprünglichen Lebens sie ergreifen werde, oder die, falls sie auch nicht so weit wären, die Freiheit wenigstens ahnen und sie nicht hassen oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben; alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg Deutsche. . . . Wer an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt oder gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieser, wo er auch geboren sei und welche Sprache er redet, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß er je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne.“¹ Was sollen nun unsere Deutschnationalen, unsere Reichspatrioten mit

¹ J. G. Fichtes sämtliche Werke, „Reden an die deutsche Nation“, VII, Seite 374 bis 375. Berlin 1845.



einem solchen Begriff des Deutschtums auch zu tun haben, der gerade das, was sie fortwährend im Munde führen, diese ganze bürgerliche Herrlichkeit des deutschen Staates, nur zu dem Vergänglichen, zu dem je eher je besser zu Überwindenden rechnet? Mögen sie alle eben jetzt, da noch kaum der offizielle Festes-
 rausch der Jahrhundertfeier von 1813 verslogen ist, sich doch stets der Worte erinnern, die Fichte gerade damals aus bedrängtem Gemüte gleichsam als Antwort auf den Aufruf des Königs von Preußen „An mein Volk“ in einer unvollendet gebliebenen Abhandlung schrieb, die Lassalle mit Recht als sein politisches Vermächtnis bezeichnete: „Wenn wir nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat, so läge an sich nicht soviel daran, ob ein französischer Marschall wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergezogen sind, oder ein deutscher aufgeblasener Edelmann ohne Sitten und mit Rohheit und frechem Übermut über einen Teil von Deutschland gebiete.“² Was aber Deutschland zu werden hat, das sagt Fichte in derselben Schrift am Schlusse, nämlich: „ein wahrhaftes Reich des Rechtes, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten; für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschenantlig trägt.“³

Aber auch abgesehen von dieser spezifischen Hörnertheit berührt es eigentümlich, zu sehen, daß inmitten all des Lobes auf die sittliche Konsequenz Fichtes und auf die hohe Staatsidee dieses Denkers so gar nichts davon gerühmt wird, worauf diese Konsequenz hinauskommt und worin diese Staatsidee gipfelt: nämlich in eine Auffassung vom sozialen Leben und von den Aufgaben der staatlichen Ordnung, die gar nichts anderes als eine sozialistische ist, noch dazu eine sozialistische Auffassung von großer systematischer Durcharbeitung und, wo es nötig ist, rücksichtsloser Energie gegenüber den Vorurteilen der bürgerlichen Welt. So ist aus Fichte, diesem kraftvollen politischen Denker, der bloße Moralphilosoph geworden, vor dessen ethischer

² Fichtes sämtliche Werke (= S. W. in allen späteren Notizen), VII, Seite 569.

³ S. W., VII, Seite 573.



Begeisterung man pflichtschuldigst ein Kompliment macht, um im übrigen seine sozialen Gedanken und Ideen als Schwärmereien, als überflüssige Zutaten, die nur literarhistorisch von Interesse seien, auszugeben und weiter nicht zu beachten. Ja, diese Anschauung scheint noch die günstigere gegenüber einem Standpunkt zu sein, der die ganze auf die Herausarbeitung der Idee des Sozialen gerichtete Seite des Fichteschen Denkens als einen direkten Widerspruch zu seiner angeblich individualistischen Erkenntnistheorie betrachtet und sich daher gewöhnt hat, Fichte als einen Philosophen des Individualismus anzusprechen.

Alle diese schiefen Auffassungen verschwinden mit einem Male und lassen dagegen das selten Einheitliche und imponierend Kraftvolle dieses Philosophen in unverkennbarer Klarheit hervortreten, wenn man den Mut findet, den Fichte selbst stets verlangt hat, auszusprechen, was ist, und so einzugestehen, was in allen Schriften Fichtes offen zutage liegt, daß er trotz der großen Abstraktionskraft seiner Denkarbeit ein wesentlich politischer Denker gewesen ist und daß er zugleich der erste deutsche Sozialist der Neuzeit war. Und diese Bezeichnung ist in strengem Sinne zu verstehen; es ist also nicht gemeint, daß man Fichte auch einen Sozialisten nennen könne, weil er unter seinen vielbändigen Schriften auch eine kleine Schrift „Der geschlossene Handelsstaat“ geschrieben hat, die immer mehr als die Darstellung eines kommunistischen Gemeinwesens mit gesellschaftlich geregelter Produktion und Verteilung erkannt wird. Zwar hat bereits Fichte selbst den „Handelsstaat“ als sein bestes, durchdachtestes Werk bezeichnet,⁴ und dies sollte doch denen zu denken geben, die sonst die Konsequenz des Fichteschen Denkens so rühmen. Das im „Geschlossenen Handelsstaat“ niedergelegte sozialistische Bekenntnis Fichtes muß denn doch in einem ganz anderen Zusammenhang mit dem Denken dieses Philosophen stehen, als sie annehmen, wenn sie selbst gar nichts damit anzufangen vermögen, er selbst aber in ihm seine beste Leistung erblickt. Und tatsächlich ersieht jeder, der in die Gedankenfülle des ganzen Fichteschen Lebenswerkes eintaucht, mit Staunen, aber auch mit hoher Genugtuung, wie die Idee des geschlossenen Handelsstaates nicht als eine Episode in dem Denkerleben Fichtes

⁴ S. W., III, Seite XXXVIII.

Max Adler, Wegweiser.



dassteht, sondern einen unabtrennbaren Teil seiner ganzen Philosophie bildet und die gerühmte Einheit seines Wesens nun noch geschlossener erscheinen läßt. Wie seine Gedanken sich unablässig an dem theoretischen Problem der Wissenschaftslehre mühten, die er in immer neuen Darlegungen ausführt, so ist schon von den ersten politischen Schriften angefangen, schon seit den Schriften über die Denkfreiheit und über die französische Revolution, das Problem der rechten staatlichen Ordnung ein Hauptgegenstand seiner praktischen Philosophie, welcher das rein sittliche Problem schließlich ganz und gar in sich aufnimmt. Und speziell die Isolierung, in welcher eine weit verbreitete Ansicht die Darstellung des geschlossenen Handelsstaates erblickt, weil diese Schrift in ihrer meisterhaften Knappheit scheinbar ganz ohne Bezug auf die Philosophie Fichtes verständlich ist, existiert ganz und gar nicht. Denn nicht nur hat Fichte die Grundgedanken dieser Schrift schon in seiner 1796 erschienenen „Grundlage des Naturrechtes“ entwickelt, ja sogar schon in seinen 1794 gehaltenen Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten“ vorbereitet, sondern er hat die im „Handelsstaat“ (1800) ausgebildeten sozialistischen Ideen auch noch in seiner „deutschnationalen“ Zeit und in dem „religiösen“ Schlußabschnitt seines Lebens vollständig festgehalten und ausgebaut, wie nicht nur die seit den „Reden an die deutsche Nation“ immer mehr hervortretende Idee einer sozialen Erziehung beweist, sondern auch die nochmalige Ausführung jener Anschauungen aus dem geschlossenen Handelsstaat in seiner „Rechtslehre“ von 1812 und in den kurz vor seinem Tode gehaltenen Vorlesungen über die „Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftstaat“ (Sommer 1813). Ja, es mündeten auf diese Weise geradezu alle Richtungen der Fichteschen Denkarbeit, seine theoretische Grundanschauung, seine sittliche Überzeugung und seine religiöse Weltansicht in die eine große Idee eines alle diese Richtungen des Geistes erst wirklich aus sich herausentwickelnden und immer mehr verwirklichenden Sozialstaates der Menschheit.

Es ist nicht verwunderlich, daß diese sozialistische Einheit der Staats- und Gesellschaftsphilosophie Fichtes bisher so wenig Beachtung gefunden hat, so daß man selbst dort, wo man auf seine sozialpolitischen Ansichten einging, doch nur die Ausführungen einer vereinzelter Schrift Fichtes, eben des „Ge-



geschlossenen Handelsstaats“, vor sich zu haben glaubte und nicht das ganze Wesen seiner Philosophie selbst, deren Grundcharakter, eine Philosophie der Tat zu sein, doch gerade erst aus dieser sozialistischen Einheit leuchtend hervortritt. Es war nicht verwunderlich, weil noch lange nach Fichte der Sozialismus selbst nichts weniger als Tat, als Realität erschien, sondern bloß als eine schöne Schwärmerei des Herzens und des Gedankens, und weil von dem Augenblick an, als er begann historische Tat zu werden, gerade die bürgerliche Welt ihren Heros Fichte am wenigsten mit Gedanken und Bestrebungen in Verbindung sehen mochte, die sich gegen ihren Bestand selbst kehrten. Es war nur natürlich, daß die bürgerlichen Philosophen theils bewußt und mehr noch unbewußt über jene ganze Richtung Fichtescher Gedanken hinwegschreiten mußten, die aus dem Bereich ihrer bürgerlichen Welt, ihres Klassenstaats hinauszuführen suchte zum Weltbürgertum, zum Vernunftstaat, so daß für sie die feurige politische Einheit der Fichteschen Schriften zurücktrat hinter der bloß logischen Konsequenz einer nun stets abstrakter werdenden Erkenntnistheorie und stets vulgärer werdenden Sittenlehre.

Erleichtert wurde freilich diese Verunstaltung Fichtes durch das eigentümliche Schicksal, dem die deutsche klassische Philosophie überhaupt unterworfen war. Hatte sie doch das Mißgeschick, nach einer kurzen Zeit der allgemeinen begeisterten Teilnahme in eine schmachliche Vergessenheit zu verfallen, die nur hie und da abgelöst wurde durch ein totales Mißverständnis ihres Standpunktes, wodurch aus ihr jene Lehre des Individualismus gemacht wurde, kraft welcher man sie öfters als die eigentliche Philosophie des Bürgertums angesprochen hatte. Es gibt nichts Falscheres als diese Auffassung. Das oft zitierte Wort, daß die Deutschen ihre große Revolution nicht wie die Franzosen auf den Schlachtfeldern der Geschichte, sondern im Reiche des Geistes gemacht hätten, ist eine Wahrheit, die aber so zu verstehen ist, daß diese Revolution bereits auch den Standpunkt des Bürgertums geistig überwunden hatte, obgleich er politisch noch lange nicht durchgesetzt werden sollte. Die klassische deutsche Philosophie spiegelt mit ihren Ideen der Humanität und Weltbürgerlichkeit, mit ihrem durchgängigen Entwicklungsgedanken eines geschichtlichen Fortschritts zu einem Reiche der Freiheit und Vernunft, vor allem aber mit ihrem noch so wenig



gewürdigten Grundgedanken der gesellschaftlichen Natur der menschlichen Vernunft, die nur als gattungsmäßige Wirksamkeit verstanden werden kann und von da aus die Menschen in eine Kultureinheit bindet — sie spiegelt damit die Grundvorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung wider, die durch die bürgerliche Gesellschaft noch gar nicht erfüllt werden können, sondern für welche diese selbst nur ein notwendiger Durchgangspunkt ist. Die klassische deutsche Philosophie mit ihrem sozialen Pflichtgedanken und mit ihrer großartigen Aufdeckung des gesellschaftlichen Charakters auch des scheinbar ganz selbständigen individuellen Denkens und Tuns kann wirklich nur ganz mißverständlich als Philosophie des Bürgertums bezeichnet werden. Als solche ist vielmehr mit vollem logischen und historischen Rechte die Philosophie des Materialismus anzusehen, dessen von Marx und Engels treffend gerügter Mangel, die tätige und gesellschaftliche Seite des Menschen zu begreifen, gerade den Punkt bezeichnet, in welchem die spezifische Schranke der bürgerlichen Auffassung gegeben ist, ganz zu geschweigen von seiner nach Gesichtspunkten des bloßen Nutzens und Schadens orientierten Ethik. Derselbe Atomismus, welcher die Naturauffassung des Materialismus beherrscht, charakterisiert auch seine Auffassung des gesellschaftlichen und geschichtlichen Daseins der Menschen und läßt ihn so als die eigentliche philosophische Doktrin des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters erscheinen, dem naturwissenschaftliche Erfahrung und das individuelle Ich die einzigen Realitäten sind, die es anzuerkennen sich geneigt findet. Und so ist es kein Zufall, wenn der moderne Sozialismus für seine Gedankenwelt viel mehr an die Philosophie Kants, Fichtes und Hegels anknüpft als an die der französischen oder gar deutschen Materialisten, wie es denn auch kein Zufall ist, daß der erste tiefschürfende Wiedererwecker der Kantischen Philosophie in unserer Zeit, Hermann Cohen, sich zugleich immer als Sozialist bekannt hat. Eine Philosophie, die in ihrer Erkenntnis-kritik von der Vernunft als Gattungscharakter der Menschheit ausgeht und in ihrer Ethik ausmündet in die bewußte Realisierung dieses vernünftigen Gattungscharakters durch eine allgemein die Freiheit konstituierende Gesellschaft, kann wohl nicht anders bezeichnet werden als eine Philosophie des Sozialismus im besten Sinne dieses Wortes.



Und dies ist auch der tiefere Grund für die merkwürdige Erscheinung, daß die eigentliche geschichtliche Größe der deutschen klassischen Philosophie, ihre volle und eigenartige Bedeutung sich erst in unserer Zeit zu erschließen begonnen hat. Es ist in der That eine erstaunliche Sache, daß eine Philosophie, die sich in die Wolken der Spekulation zu versteigen oder in die Leere der Abstraktion zu versinken schien, die als gänzlich weltfremd und unnütz so lange von einer nur allzu praktisch und allzu genügsam gewordenen Weltflugheit ausgegeben ward, und deren Quellen verschüttet lagen über ein halbes Jahrhundert lang, nun in ihren wieder zur Ausnahme gelangten Ideen eine Aktualität besitzt gerade für die dringendsten praktischen Bedürfnisse unserer Zeit, für ihre politische und soziale Zukunftarbeit. Der Grund für diesen großartigen Triumph der klassischen deutschen Philosophie liegt eben in der sozialen Bedeutung ihrer erkenntnistheoretischen Fundamentaleinsicht von der Einheit des Denkens und Seins. Diese Einheit versteht sich bekanntlich in dem Sinne, daß alles Sein ja nichts anderes ist als die Gesetzmäßigkeit des Denkens. In dieser prinzipiellen Stellungnahme zum Weltproblem ist für die deutsche Philosophie die zugleich praktisch-soziale Bedeutung der Wissenschaft verankert, die sie von nun an zu der Menschen allerhöchsten Kraft stempelt. Denn in dem Maße, als alles Sein und Werden, also alles Geschehen überhaupt, der Wissenschaft unterstellt wird, vollzieht sich damit nichts Geringeres, als daß die Weltgesetzlichkeit selbst immer mehr bewußt verläßt. Die Konsequenz der Einheit von Denken und Sein ist das mit immer größerem Bewußtsein sich gestaltende Sein der Menschen selbst. Einheit der Theorie und Praxis wird so der große Leitsaden der klassischen Philosophie, und es gibt keinen schneidenderen intellektuellen Schmerz für sie als den frivolen und zudem ganz oberflächlichen Gemeinspruch so mancher ihrer Verächter, daß etwas für die Theorie richtig sein mag, aber für die Praxis nichts tauge. Und sobald erst vollends die große Entdeckung der kritischen Philosophie gerade auf ihrem eigensten Gebiet, dem erkenntnistheoretischen, zur Würdigung gelangen konnte, die Entdeckung der sozialen Natur des Denkprozesses selbst, mußte diese Auffassung von der Einheit des Denkens und Seins, von der Einheit der Theorie und Praxis gerade dort ihre größten praktischen Konsequenzen ziehen, wo der Zwiespalt



zwischen beiden am größten war, auf dem Gebiet des sozialen Lebens. So konnte, ja mußte die deutsche klassische Philosophie die Theorie einer Praxis werden, die gerade für unsere notleidende Zeit die wichtigste ist, für eine den gesellschaftlichen Zustand unserer Zeit umschaffende gesellschaftliche Praxis.

Von den Heroen dieser Philosophie war wohl keiner tiefer durchdrungen von dem Bewußtsein dieser umschaffenden Praxis als F. G. Fichte, der damit zugleich das planvollste Beispiel der inneren Einheit der kritischen Philosophie gibt.⁵ Denn obgleich bereits Kant in seiner so wenig verstandenen praktischen Philosophie mit ihrer Lehre vom Primat der praktischen Vernunft die gesellschaftlich-tätige Natur des Menschen zum Grundprinzip gemacht hatte, so daß sein kategorischer Imperativ eigentlich nichts anderes ist als eine erste Umschreibung der menschlichen Vergesellschaftung, so ist bei ihm doch alles dies noch zu sehr in den Schwierigkeiten einer erstmaligen Entwicklung total neuer Erkenntnisse verborgen. Andererseits tritt bei Hegel vor dem gewaltigen Objektivismus seiner Metaphysik die Berücksichtigung des menschlich-gesellschaftlichen Elementes allzusehr zurück, das sich in eine bloße Bestimmung des Weltprozesses der objektiven Vernunft verliert. Bei Fichte dagegen bewirkt der leidenschaftliche politische Grundcharakter seines Wesens die klarste Herausstellung des sozialen Gehaltes der klassischen deutschen Philosophie schon in reiner Erkenntnistheorie. Es klingt paradox, ist aber doch so, daß gerade die Fichtesche Erkenntnistheorie es ist, diese so häufig als individualistisch völlig mißverstandene Philosophie des reinen Ich, welche die feste Grundlage der sozialen Ideen dieses Denkers abgibt, womit zugleich ein Zusammenhang aufgedeckt wird, der zu den bleibenden Errungenschaften erkenntnistheoretischer und sozialwissenschaftlicher Einsichten gehören wird.

⁵ So sagt Fichte in der in seinem letzten Lebensjahr verfaßten „Staatslehre“, S. W., IV, Seite 394 bis 395: „Alle Wissenschaft ist tatbegründend; eine leere, in gar keiner Beziehung zur Praxis stehende gibt es nicht. . . . So kann der Spruch: Dies mag in der Theorie wahr sein, gilt aber nicht in der Praxis, nur heißen: für jetzt nicht; aber er soll gelten mit der Zeit. Wer es anders meint, hat gar keine Aussicht auf den Fortgang, hält das Zufällige, durch die Zeit Bedingte für ewig und notwendig; er ist Volk oder eigentlich Böbel. Volk nämlich gründet sich auf die reine Unwissenheit des eigenen Standpunktes, weil es einen anderen nicht kennt, den Gegensatz nicht hat, welcher alle Unterscheidung erst möglich macht. Wer aber den Gegensatz kennt, ihn bestritten und sich positiv als das Rechte hinstellt, ist Böbel. . . .“



II.

Das gewaltige Bindeglied, welches Fichtes Erkenntnistheorie mit seinem übrigen ethischen und politischen Denken in eine großartige Einheit derart verbindet, daß seine sozialen Ideen nur als die Folgerungen seiner theoretischen Stellungnahme erscheinen, ist die Erkenntnis, daß das, was allem praktischen Schaffen zugrunde liegt, eine geistige Aktivität ist, die schon im abstrakten Denken sich wirksam erweist. Nun hat niemand das Bedürfnis des praktischen Schaffens stärker in sich gefühlt als Fichte. So schreibt er schon 1790: „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir.“ Und aus dieser Gesinnung heraus fließen seine unausgesetzten Aufforderungen an die Zeitgenossen zur Selbsthilfe durch die Tat. Nicht erst in den „Reden an die deutsche Nation“, schon 1794 in den Vorlesungen über „die Bestimmung des Gelehrten“ ruft er seinen Hörern zu: „Einstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.“⁶ Dieser praktische Charakter der Menschennatur steht aber nach der Fichteschen Lehre in vollem Einklang mit seinem theoretischen. Denn der Grundgedanke der Fichteschen Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre ist der, daß Denken und Sein nur aus dem reinen Ich begriffen werden können. Dieses reine Ich ist aber nicht als eine ruhende metaphysische Substanz, sondern als unausgesetzte geistige Aktion zu verstehen. „Die Intelligenz“, sagt Fichte, „ist dem Idealismus ein Tun und absolut nichts weiter; nicht einmal eine Tätigkeit soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beimohnt.“⁷ Es trägt also gleichsam ein Strom von Aktivität uns alle dahin in einer und derselben Richtung gesetzmäßiger Vernunftbetätigung, in einer und derselben Art, Wahrnehmungen zu machen, Vorstellungen zu erwerben, Begriffe zu bilden, Urteile zu fällen und Werte zu

⁶ H. a. D. (Neclam), Seite 60.

⁷ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, S. W., I, Seite 440.



setzen, kurz unsere ganze innere und äußere Welt aufzubauen. Auf diese Weise sind, wie Fichte einmal es ausdrückt, „alle Individuen in der einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“.⁸ Das Individuelle ist nur die Bewußtseinsform für das Vorhandensein einer geistigen Tätigkeit überhaupt, die als solche aber schlechtweg da ist, also absolut ist. Oder, wie Fichte dies ausdrückt: es ist nur „das eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft, welches in der irdischen Ansicht sich spaltet in verschiedene Individuen und darum im Ganzen als Leben der Gattung erscheint“.⁹ Was also jeder als sein Bewußtsein, als sein Ich bezeichnet, das ist nichts anderes als die geistige Aktionsweise überhaupt, die in allen Einzelichs in gleicher Gesetzmäßigkeit auftritt und sie dadurch erst miteinander in eine geistige Gemeinschaft setzt.

Natürlich wird das Individuelle, wenn es so lediglich auf eine Erscheinungsform der absoluten Aktionsweise des Geistigen zurückgeführt wird, dadurch nicht in seiner Realität erschüttert. Denn so gewiß eben das Geistige da ist als das Absolute, und so notwendig durch seine Gesetzmäßigkeit begründet ist, daß es in der Form der Einzelichs da ist, so fest und unerschütterlich ist eben die Realität des Individuellen in dieser Gesetzmäßigkeit des Absoluten, des reinen Ichs begründet. Aber darüber hinaus eröffnet sich nun ein weiterer Einblick in das Wesen des Individuellen und des geistigen Lebens überhaupt: daß es nämlich als ein Vereinzelttes, für sich Bestehendes überhaupt nicht erfaßt werden kann, sondern daß alles Individuelle nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft überhaupt denkmöglich ist. „Es ist der größte Irrtum“, sagt Fichte, „und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da sein und leben und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem einen allgemeinen und notwendigen Denken.“¹⁰ Und so versteht man nun den tiefen Satz aus der „Grundlage des Naturrechtes“, worin dieser gesellschaft-

⁸ S. W., I, Seite 416.

⁹ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. W., VII, Seite 25.

¹⁰ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. W., VII, Seite 23 bis 24.



liche Charakter der Fichteschen Erkenntnistheorie vielleicht am treffendsten zusammengefaßt ist: „Der Begriff der Individualität ist ausgezeigtermaßen ein Wechselbegriff, das ist ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken der Form nach bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein, sondern meinem eigenen Geständnis und dem Geständnis des anderen nach mein und sein, sein und mein: ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in eins. Durch den gegebenen Begriff ist eine Gemeinschaft bestimmt . . ., wir sind beide durch unsere Existenz aneinandergebunden und einander verbunden.“

Derart wird bei Fichte gerade das, was sonst mißverständlich zum Kampfruf einer antisozialen Gesinnung zu machen versucht wird, die Individualität, die Persönlichkeit, nun zum Grundbegriff seiner sozialen Erkenntnistheorie. Dem Individualität bedeutet keine Gegenstellung zur Gesellschaft, keine Besonderung, keine Eigenbrötelei, sondern im Fichteschen Sinne nur Originalität, Urkraft, Eigenheit des gesellschaftlichen Tuns. In der Individualität gewinnt die gesellschaftliche Vernunft nur eine neue persönliche Note, und nur darum ist Persönlichkeit ein hohes Gut, weil durch sie sich die Entwicklung der gesellschaftlichen Vernunft früher vollzieht. Gesellschaft ist nach der wahrhaft klassischen Definition Fichtes „die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander“. ¹¹ Je mehr diese vernünftigen Wesen ihre Vernunft ausgestalten, das heißt aber, je mehr sie zur Persönlichkeit und Individualität gelangen, um so vernünftiger, um so vollkommener muß ihr Zusammenleben werden, um so mehr muß es die bestehenden Verhältnisse als ebenso viele Hindernisse erkennen, sich dem Bilde eines wahren Vernunftstaats nähern.

So läßt schon dieser soziale Charakter der Fichteschen theoretischen Philosophie die politischen Konsequenzen, die zur Realisierung eines Sozialstaats treiben, klar erkennen. Dieses Resultat seiner theoretischen Philosophie, die durchgängige Verbundenheit aller Einzelichs, ihre Versenktheit in die Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens als solchen, in die reine Vernünftigkeit

¹¹ Über die Bestimmung des Gelehrten (Reclam), Seite 16.

ist nun der Springquell seiner Gedanken über die Ausgestaltung des Lebens dieser vielen Einzelichs zu einem ihre ursprüngliche vernünftige Verbundenheit nun auch bewußt widerspiegelnden Vernunftstaat. Der Sozialstaat ist darum bei Fichte mehr als eine Utopie, und darf auch keineswegs bloß als solche genommen werden.¹² Er bezeichnet vielmehr das im Denken vorweggenommene Resultat eines Entwicklungsprozesses des geistigen Lebens in der Geschichte, den dasselbe so gewiß durchlaufen muß, als eben die Entwicklung der Vernunft mit zu den Faktoren des geschichtlichen Prozesses gehört. Man sieht, wie auch die berühmte Geschichtsphilosophie Fichtes, welche die Geschichte als eine Entwicklung der Menschheit zur Freiheit auffaßt und ihren Hervorgang aus innerer Gebundenheit zur selbstbewußten Vernunft-herrschaft aufzeigt, ebenso nur eine Konsequenz des theoretischen Grundstandpunktes von der einen tätigen Vernunftgesetzlichkeit ist. Diese muß zur geschichtlichen Entwicklung treiben, weil sie zwar jedes Einzelich erst konstituiert, aber nur so, daß dasselbe von vornherein in eine tätige Gemeinschaft mit anderen Ichs gesetzt ist, in welcher und mit welcher es allein seine Vernunftziele auswirken kann; es muß also die Gemeinschaft ausgestalten, um selber zur Fortentwicklung zu kommen. Von da aus zeigt sich demnach, daß das sozialistische Gesellschaftsbild, das Fichte in seinem „Naturrecht“ und vollends im „Geschlossenen Handelsstaat“ entwirft, tatsächlich keine Episode in seinem Denken darstellt, sondern eine ganz unabtrennbare Vollenbung schon seines theoretischen Standpunktes ist. Noch machtvoller tritt aber diese Konsequenz auf dem Boden seiner praktischen Philosophie hervor. Und der Grundbegriff, dessen richtiges Verständnis hier sofort in die sozialistische Gedankenwelt Fichtes einführt, ist der des Rechtes.

¹² Sehr interessant hierzu die Bemerkung Fichtes in den „Reden an die deutsche Nation“, S. W., VII, Seite 353: „Der vernunftgemäße Staat läßt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, sondern die Nation muß zu demselben erst gebildet und herangezogen werden.“ Die Umschaffung der Gesellschaft durch Erziehung war der große Rettungsgedanke des achtzehnten Jahrhunderts. Immerhin nähert sich Fichte zuletzt bereits der Einsicht in die materiellen Grundlagen der Umwandlung des Bestehenden in den Vernunftstaat. In einem seiner politischen Fragmente bezeichnet er Industrie und die Not der Zeiten als die Mittelglieder, um jene Volksbildung allgemein zu machen, die zum Vernunftstaat führen wird.



III.

Was auf dem Gebiet des Erkennens, der theoretischen Philosophie, das reine Ich bedeutet, nämlich die apriorische Verbundenheit der Menschen in der Gesetzmäßigkeit des Geistes, das bedeutet auf dem Gebiet des Handelns, der praktischen Philosophie, die Idee des Rechtes. Wie der Begriff des Individuums sich als ein Wechselbegriff erwies, so nun auch der des Rechtes. Er bezeichnet keine individuelle Befugnis mehr, er hat hier nichts mehr gemein mit der bürgerlichen Auffassung einer individualistischen Abgrenzung einer Machtssphäre um ein Subjekt, wodurch die Menschen als lauter exklusive Rechtssubjekte einander gegenübergestellt werden und der Rechtsverband sich gleichsam aus lauter Rechtsatomen aufbaut; sondern das Recht bei Fichte ist nur die Widerspiegelung der geistigen Verbundenheit der Menschen auch auf dem Gebiet ihrer praktischen Betätigung. Er ergänzt den theoretischen Begriff einer Gemeinschaft erkennender Wesen nach der praktischen Seite. So wie das Erkennen eine geistige Verbundenheit der Menschen darstellt, so daß die Wahrheit nicht ein Wert ist, der, über den Menschen schwebend, gleichsam für sich allein gilt, sondern nichts anderes ist als das, worin die Erkenntnissubjekte denotwendig sich durch ihre Urteilsfähigkeit vereinigt finden, so ist auch das Recht keine Geltung für den einzelnen allein, kraft deren ihm nun diese oder jene Machtbefugnis zuerteilt ist, ganz unabhängig von den Nebenmenschen und ohne Beziehung auf sie. Vielmehr ist es gerade die unaufhebbare Beziehung jedes einzelnen auf den anderen, in die alle sich notwendig gestellt finden, wenn jeder für sich gleiche Freiheit mit den anderen gesichert haben will, was nun als das Recht jedes einzelnen erscheint. Auf diese Weise ist das Recht die durchgängige Bezogenheit oder das Neben- und Miteinander der Freiheit aller, was Fichte ebenso tief wie treffend in seiner „Rechtslehre“ so ausdrückt: „Rechtsbegriff heißt die Denotwendigkeit aller als frei in der synthetischen Einheit des Begriffs aller“. Das Recht ist so eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die soziale Natur des Menschen; es bezeichnet ihn nicht in seiner individualistischen Ver-
einzelung, in welche er gerade unter dem Gesichtspunkt eines Rechtssubjekts nur zu leicht gerückt erscheint, sondern als nicht einmal im Gedanken, viel weniger also real zu isolierendes



Glied eines Ganzen, dessen Ordnung erst sein Recht begründet. In seinem Recht verteidigt der einzelne darum immer zugleich auch die Gesellschaft, weil ein Recht, dessen Behauptung ihn mit der Gesellschaft in Widerspruch brächte, eben ein Widerspruch, die Aufhebung der Freiheit aller, also ein soziales Unrecht, ein Unrecht wäre. Und umgekehrt verteidigt ein jeder in der Gesellschaft, in der Unverbrüchlichkeit ihrer sozialen Ordnung die Sicherheit und Ungefügtheit seines eigenen Rechtes. Man sieht also: nicht Recht und Individuum, wie es dem Naturrecht eigen war, sondern Recht und Gesellschaft werden bei Fichte völlige Wechselbegriffe. Das Individuum wird dadurch keineswegs beseitigt oder auch nur verkürzt; im Gegenteil, durch die Sicherung seiner Freiheit wächst es gerade jetzt erst zur echten und ungeschmälerten Individualität heran. Aber wie es als erkennendes Wesen nur aus der Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens überhaupt zu begreifen ist, so ist es als Rechtssubjekt nur in und durch die Gesellschaft möglich. „Der Mensch“, schreibt Fichte schon in der „Grundlage des Naturrechtes“, „wird nur unter Menschen ein Mensch. . . . Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. . . . Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht der Begriff eines einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“¹³ Und in dem Fragment über die Errichtung des Vernunftreiches heißt es geradezu: „Des Menschen Leben ist Gesellschaft und sein Recht die vollkommenste Gesellschaft, die er denken kann.“¹⁴

Das Recht in diesem sozialen Sinn, in welchem es mehr die eigene Natur des Menschen als ein ihm Fremdes, Außerliches bezeichnet, läßt nun auch seinen Zwangscharakter in neuem Lichte erscheinen. Da die Menschen als Vernunftwesen sich ohne Gemeinschaft gar nicht denken können, so ergibt sich zwar das Recht als die notwendige Zwangsordnung der Gemeinschaft freier Menschen, aber freilich als eine solche Zwangsordnung, in deren Wesen es gelegen ist, allen Zwang schließlich überflüssig zu machen. Denn die Rechtsordnung, so sehr sie selbst von allen moralischen Begründungen abstrahiert, erhält doch zugleich auch die Sanktion der Sittlichkeit, weil diese ja dasselbe aus innerem Drang will, was das Recht bloß äußer-

¹³ E. W., VII, Seite 578. ¹⁴ E. W., III, Seite 39.



lich begründet: die Freiheit. Und darum ist es auch in dem Fortschritt der Entwicklung zur freien Vernunftsherrschaft begründet, daß schließlich die Rechtsordnung aus Sittlichkeit befolgt werde. Der Rechtszwang im Staate ist demnach nur Mittel zum Zweck der Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. „Der Staat geht ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht... aber ehe dieser Zeitpunkt eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.“¹⁵ Wie erinnert dieser Ausspruch nicht an das nicht oft genug zu wiederholende Wort von Marx, daß mit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung erst die Vorgeschichte der Menschheit abschließe!

Es liegt an dieser durchaus gesellschaftlichen Auffassung des Rechtsbegriffes, daß sie über den bloßen, im Grunde individualistischen Vertragsstandpunkt des Naturrechts hinausführt. Zwar operiert auch Fichte mit verschiedenen Kategorien des Gesellschaftsvertrages; aber diese sind bei ihm doch ganz anders zu verstehen. Die Vertragsidee ist bei Fichte nicht mehr der Ausfluß des souveränen Paktierens eines Individuums, das, abgesehen von diesem Vertrag, sonst ganz auf sich gestellt wäre und freiwillig sich selbst beschränkt, sondern nur ein anderer Ausdruck für das gerade Gegenteil: für die notwendige Bezogenheit auf und Beschränktheit durch den Nebenmenschen. Das Recht wird auf diese Weise aus einem Machtbegriff des individuellen zu einem Beziehungsbegriff des sozialen Daseins. Es geht überhaupt gar nicht mehr so sehr auf die Rechtssubjekte als auf die Art ihrer Verbindung, und daher konnte Fichte mit Recht von seiner Erscheinungsform im Staate sagen: „Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei... Er ist ein an sich unsichtbarer Begriff, er ist — nicht die einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zueinander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der einzelnen ist, wie sie im Raume existieren.“¹⁶

¹⁵ Über die Bestimmung des Gelehrten (Reclam), Seite 20 und 21.

¹⁶ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. W., VII, Seite 146.



Es ist ohne weiteres klar, daß diese gesellschaftliche Fassung des Rechts- und Staatsbegriffs nach ihren sozialen Konsequenzen geradezu drängen, denen Fichte in seiner wahrhaft promethesischen Kraft- und Empörernatur, die vor keiner Folgerung zurückschreckt, welche sie einmal als richtig erkannt hat, auch Raum zu geben entschlossen war. Steht doch die ganze revolutionäre Bereitschaft dieses Denkers vor uns in den folgenden demwürdigen Worten: „Alle Abweichung vom Rechte entschuldigt die Not. Wer diese Not verewigen will, der will das Unrecht um seiner selbst willen. Er ist Feind des menschlichen Geschlechts: dies ist auszusprechen und er als solcher zu behandeln. Das Recht muß schlechthin Bahn bekommen; geht er ihm nicht aus dem Wege, so muß dieser Weg über ihn hinweggehen.“¹⁷

Dieser Weg führt Fichte nun vor allem zu der ihm eigentümlichen neuen Auffassung von dem Wesen des Eigentumsrechtes, sodann aber zu der im Zusammenhang damit sich entwickelnden Idee von der Natur und Aufgabe des Staates, deren Größe seit jeher mehr gerühmt als gewürdigt worden ist. Durch beide Lehren entfaltet sich die sozialistische Grundansicht Fichtes mit der ganzen großartigen Energie und feurigen Überzeugung dieses sein ganzes Leben in die Suche nach Wahrheit hinstürmenden Denkers.

IV.

Der Eigentumsbegriff erfährt unter dem Gesichtspunkt des sozialen Charakters alles Rechtes bei Fichte eine radikale Umwertung gegenüber seiner geltenden juristischen Auffassung. Die nach dem römischen Recht gebildete gemeinrechtliche Auffassung des Eigentumsrechtes, wonach es ein Recht auf eine Sache ist, nämlich das ausschließliche Verfügungsrecht über dieselbe, lehnt Fichte gänzlich ab. Auch das Eigentumsrecht kann nichts anderes sein wie das Recht überhaupt, also nicht die Beziehung einer Person auf eine Sache, sondern die Beziehung einer Person auf eine andere Person in bezug auf eine Sache oder auch nur in bezug auf eine bloße Tätigkeit der ersteren. Und so wird Eigentum nun aus dem Recht der freien und will-

¹⁷ Staatslehre, S. W., IV, Seite 398.



fürlichen Verfügung über eine Sache, das sich auch schädigend gegen den Nebenmenschen richten kann, zu dem Recht auf jene Sphäre absolut freier Betätigung, die mit der gleichen eines jeden anderen Rechtssubjektes zusammen bestehen kann. Das Eigentum wird so aus einer Freiheit in der Sachverfügung zu einer persönlichen Freiheit, aus einem Institut, das die Individuen entzweit und in Interessengegensatz bringen kann, zu einem alle Individuen in gleichen Rechtssphären verbrüdernden Prinzip, aus einem Recht, das die einen bereichern und die anderen besitzlos machen kann, zu einer Norm, die in der gleichen, freien Betätigung aller jedem erst sein Eigentum verschafft. Eigentum ist also ausschließliches Recht auf freie Tätigkeit — zu welchem Zwecke? Selbstverständlich zu dem Zwecke, den alle Rechtsordnung anstrebt: der Behauptung eines freien Vernunftwesens. „Leben zu können ist das absolute, unveräußerliche Eigentum aller Menschen“, heißt es in der „Grundlage des Naturrechtes“. Dies ist der letzte Zweck der freien Sphäre, die jedem in seinem Eigentum garantiert ist.¹⁸

Daraus ergibt sich die revolutionäre, die ganze bestehende Rechtsordnung notwendig unwälzende Bedeutung dieses Eigentumsbegriffs. Es lebt in ihm dieselbe energische Grundauffassung der Fichteschen Philosophie, die schon das Erkenntnisproblem in ein Tun des reinen Ichs aufgelöst hatte. Das Eigentum ist jetzt kein ruhendes, dingliches Recht mehr, sondern eine schöpferische, höchst persönliche Kraft, die nicht zur Ruhe kommen kann, ehe sie nicht jedem Rechtssubjekt jene freie Sphäre reiner Betätigung verschafft hat, in deren ausschließlicher Beherrschung es eben erst wirklich frei sein kann. Diese Konsequenz zieht auch sofort die Fichtesche „Grundlage des Naturrechtes“, indem sie ausführt: „Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: jeder soll von seiner Arbeit leben können. . . . Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen; der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblick an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigentum anzuerkennen. . . . Von dem Augenblick, da jemand Not leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigen-

¹⁸ S. W., III, Seite 212.



tums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um ihn aus der Not zu reißen. . . . Jeder besitzt sein Bürgereigentum nur auf die Bedingung hin, daß alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können. . . ."¹⁹ Damit ist auch bereits das Programm des Sozialstaats als eine Konsequenz und Ausführung dieses Rechtsbegriffs gegeben. Er soll das Eigentum zur allgemeinen Wirklichkeit machen, das heißt: während die herrschenden Rechtsordnungen sich mit der bloßen Rechtsform des Eigentums begnügen, ohne darauf zu sehen, ob diese Form auch einen Inhalt für alle Rechtsgenossen hat, soll eben dieser volle Inhalt durch das Recht nun allen garantiert werden. Es sei „die Bestimmung des Staates, jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst einzusetzen und sodann erst, ihn dabei zu schützen“.²⁰

Fichte war sich der revolutionären Bedeutung seiner Eigentumstheorie vollaus bewußt, von der er nur noch nicht erkennen konnte, daß sie mehr eine Kritik der bürgerlichen Eigentumsvorstellung war als eine Theorie des in der bürgerlichen Gesellschaft möglichen Eigentums. Darum ist sie denn auch ganz unbeachtet geblieben, und darum mußte auch das, was schlecht in die Ohren des Bürgertums klang, dem modernen Sozialismus aber nur einen eigenen Gedanken bekräftigt, vergebens von Fichte als eigentliche Bedeutung seiner Theorie gerühmt werden: daß sie nämlich erst das Eigentum für einen jeden, nicht bloß für den Besitzenden, zur Wahrheit werden lasse. Um so mehr kam Fichte immer wieder auf das Neue dieses seines Standpunktes in allen seinen Schriften zurück. Und noch in dem vorhin schon zitierten Fragment vom Vernunftreich schreibt er von seiner Eigentumstheorie mit Recht: „Dies ist ganz etwas Neues und bringt, falls es durchgesetzt werden kann, eine völlig neue Rechtslehre hervor.“ Welcher Art dieselbe ist, hat „Der geschlossene Handelsstaat“ gezeigt und ebenso die „Rechtslehre“ von 1812, die beide ja die sozialistische Organisation des Staates als die Bedingung nachweisen, jenen Eigentumsbegriff, das heißt die freie Betätigung aller, zur gesellschaftlichen Wirklichkeit kommen zu lassen. Die völlig neue Rechtslehre also ist die — Rechtsorganisation des Sozialismus.

¹⁹ S. W., III, Seite 212 bis 214; vergl. auch „Handelsstaat“ (Neclam), Seite 60.

²⁰ „Handelsstaat“ (Neclam), Seite 15; vergl. auch Seite 68.



In der „Rechtslehre“ von 1812 erfährt aber der Eigentumsbegriff Fichtes noch eine eigenartige und schöne Neubearbeitung, die einem anderen Gedanken des modernen Sozialismus voraneilt. Da Eigentum das Recht der freien Betätigung ist, zu dem Zwecke natürlich, durch dieselbe leben zu können, gehört auch jener Teil der Betätigung, der zur Lebensnotdurft erforderlich ist, also die Arbeit, die das Leben erhält, zum Eigentum eines jeden. Aber diese Arbeit ist nicht mehr die Fron und Ausbeutung einer Rechtsordnung im alten Sinne. Denn da die neue Idee des Eigentums als freie Betätigung aller es ausschließt, daß irgend jemand einen anderen für sich zu arbeiten zwingt, so wird die Arbeit nun zu einer gleichmäßigen und selbstgewollten Pflicht aller, in der niemand mehr sich gemißbraucht fühlen kann. Darum sagt Fichte in der „Rechtslehre“: „Arbeit im staatsrechtlichen Sinne ist Gebrauch der Freiheit für Lebensbedürfnisse oder Subsistenz. Die Arbeit statt anderer aber ist Abgabe.“ Folglich — und das ist die großartige, in das vorderste Ringen unserer Zeit hineinführende Folgerung dieser Gedankenreihe — gehört es zu dem Gebrauch dieser Freiheit, daß die Arbeit nicht länger währe, als dies die Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse erfordert: und die eigentliche Bedeutung des Eigentums im neuen Sinne wandelt sich nun in dieses Recht auf solche freie Betätigung, die nur durch die notwendige gesellschaftliche Arbeit eingeschränkt werden muß, also im Wesen in das Recht auf Muße. So lautet denn nun die neue Bestimmung des Eigentumsbegriffs in der „Rechtslehre“: „... daß jeder eine solche Sphäre für den Gebrauch seiner Freiheit als Eigentum erhalte, in welcher ihm nach Befriedigung seiner Notdurft und seiner Bürgerpflicht noch Freiheit, das ist Kraft und Zeit und Raum und Recht für frei sich aufgebende Zwecke übrigbleibe. Wem dies nicht geworden ist, dem ist gar kein Recht geworden, und er ist anderen nicht zum Rechte verbindlich, und die Verfassung, in der ein solcher stände, wäre für ihn keine Rechtsverfassung, sondern eine bloße Zwangsanstalt.“ Jetzt erst erscheint unserem Philosophen der Begriff des Eigentums vollständig bestimmt. Und er faßt dies präzis zusammen in die Worte: „Eigentum bedeutet eigentlich Freiheit, Muße durch Arbeit erworben.“ Wie hat man über den französischen Marxisten gelästert und es dem ganzen Sozialis-



muß wie einen Charakterfehler angekreidet, der von dem Recht auf Faulheit schrieb! Der Philosoph mußte es besser zu schätzen als unsere scheinheilige Zeit, die aus der Not der Arbeit ihre so vergötterte Tugend machte, welchen Schatz die Muße für alle eigentliche Menschenbildung in sich birgt.

Das Recht auf Muße, als der eigentliche Sinn des Eigentums hinausgestellt, erweist die außerordentliche Tragweite dieser neuen Auffassung sofort in seinen Konsequenzen. Denn was bedeutet jetzt der sonst so viel gerühmte Schutz des Eigentums durch den Staat? Nichts anderes, als daß der Staat die Produktivkraft der Arbeit steigern müsse, um so die Muße zu vergrößern. Diese Konsequenz, die freilich nur möglich ist in einem bereits nach den Prinzipien der „Rechtslehre“, also sozialistisch organisierten Staat — denn in der heutigen Rechtsordnung vermehrt die Steigerung der Produktivkraft nur den Nutzen des Besitzers der Produktionsmittel —, wird in der „Rechtslehre“ vielfach auseinandergelegt, ja ist von ihrem Standpunkt ein selbstverständlicher Gedanke. Ist ja die Arbeit, wie Fichte sagt, nur das aufgedrungene Mittel für den eigentlichen Zweck des Bürgers im Staat, der nun als Muße oder Freiheit erkannt ist. „Es gehört zur Freiheit, das Mittel immerfort zu verringern . . ., also ist es ein Zweck des Staates, das Verhältnis der Arbeit des Ganzen zu reiner Muße immerfort günstiger zu machen, das heißt den Nationalreichtum zu vermehren.“ Und so kann man wohl sagen — dies ist der wunderbare Abschluß dieser Gedankenreihe, die direkt als das Programm des Sozialstaats der Zukunft bezeichnet werden darf: „Je weniger Muße die durch den Staatszweck geforderte Arbeit übrig läßt, desto ärmer, je mehr Muße sie übrig läßt, desto vermögender ist das Ganze.“

V.

Die Entwicklung des Fichteschen Eigentumsbegriffs hat uns bereits gezeigt, wie innig derselbe mit dem Staatsbegriff verflochten ist, aber freilich mit einem solchen, der von dem Begriff des bestehenden Staates ebenso verschieden ist wie der des Fichteschen Eigentums vom bürgerlichen Eigentum. Die Kritik, die Fichte an dem historischen Staat übt, wird zumeist nicht auf den bürgerlichen bezogen, weil unser Denker natürlich vor allem den Absolutismus vor Augen hatte. Man kann es aber getrost



dem Urteil eines jeden überlassen, der diese Kritik Fichtes wirklich kennt und den bürgerlichen Staat dann mit dem Vernunftstaat Fichtes vergleicht, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob diese Kritik wirklich nur den absolutistischen Staat trifft. Erinnern wir uns nur an das Wort von vorhin, mit dem Fichte jeden Staat als eine bloße Zwangsanstalt bezeichnete, der seinen Bürgern nicht das gleiche Recht auf Muße garantiert — was sind dann unsere Staaten, in denen jede Verkürzung der Arbeitszeit nur durch die mühseligsten Kämpfe der Gesetzgebung abgerungen werden können? Es wird vielmehr schon so sein, daß auch der bürgerliche, das heißt Verfassungsstaat nur zu den Notmitteln gehört, zu denen Fichte alles gesellschaftliche Leben zählt, das noch nicht zur Vernunftshöhe gelangt ist. „So sind die vorhandenen Rechtsverfassungen Notverfassungen,“ sagt die „Staatslehre“, „die besten, die jetzt möglich sind, nur vorläufige Stufen. Dabei soll es nun nicht bleiben und wird es auch nicht.“²¹

Wie sehr übrigens die Kritik des Staates durch Fichte auch den bürgerlichen Rechtsstaat trifft, hat Fichte selbst schon vorweggenommen. Der soziale Inhalt seines Rechtsgedankens bewahrt ihn eben vor der für den bürgerlichen Standpunkt charakteristischen Überschätzung der bloßen formalen Rechtsgleichheit. Es ist gerade diese rein formale Rechtsgleichheit, also das, was den modernen Verfassungsstaat kennzeichnet, mit Bezug worauf Fichte in der „Rechtslehre“ sagt: „Die rechtliche Form des Staates beweist gar nichts für die Rechtlichkeit eines gegebenen Staates.“ Das einzige Kriterium ist, ob er der Verpflichtung entspricht, „die höhere Freiheit aller, die Unabhängigkeit vor ihm zu sichern. Ist dies nicht von ihm geleistet, so kann er nicht vom Recht reden, denn er verletzt den Mittelpunkt des Rechtes und ist selbst unrechtlich; er ist bloßer Zwang und Unterjochung.“ Mit diesem Kühnen Hinausschreiten über die bloße formale Rechtsgleichheit hat Fichte schon jenen befreienden Schritt getan, der eben der Schritt des Sozialismus ist, dem das gleiche Recht nur ein hohler Schall ist, ja, weniger und Ärgeres als dies, eine verderbliche Täuschung des Volkes, wenn es ihm nichts anderes bietet als das gleiche Elend und noch dazu die Festlegung in diesem Elend von Rechts wegen.

²¹ S. W., IV, Seite 393.



In der That bedeutet die Idee des Staates gegenüber den bloßen Nothbehelfen des absolutistischen und des bürgerlichen Staates nichts anderes als die Durchführung seines Rechtsbegriffs im gesellschaftlichen Leben mit Hilfe einer zweckmäßigen Organisation, das heißt also die organisierte Sicherung der Gleichheit der Rechte aller. Und der Zweck des Staates kann gar „kein anderer sein als der der menschlichen Gattung selber: daß alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetz eingerichtet werden“. Organisation des Staates mit Bewußtsein auf Grund gewonnener Einsicht und nach klar gefaßtem Plan muß an die Stelle der bisherigen zufälligen staatlichen Entwicklung treten. „Nun wird der Staat erst“, sagt Fichte in den Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, „nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft in dem der Vernunftkunst seinen Zweck mit klarem Bewußtsein sich denken. Bis dahin fördert er ihn immer fast ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen, getrieben durch das Naturgesetz der Entwicklung unserer Gattung und indes er einen ganz anderen Zweck im Gesicht hat, an welchen seinen Zweck die Natur jenen ersteren, den der gesamten Gattung, unabtrennlich gebunden hat.“²²

Und schon im „Geschlossenen Handelsstaat“ schrieb Fichte: „Alles Gute, dessen der Mensch theilhaftig werden soll, muß durch seine eigene Kunst zufolge der Wissenschaft hervorgebracht werden; dies ist seine Bestimmung. Die Natur gibt ihm nichts voraus als die Möglichkeit, Kunst anzuwenden. In der Regierung ebensowohl als anderwärts muß man alles unter Begriffe bringen, was sich darunter bringen läßt, und aufhören, irgend etwas zu Berechnendes dem blinden Zufall zu überlassen, in Hoffnung, daß er es wohl machen werde.“²³

Mit diesem großen, erst seit Marx völlig zu verstehenden Gedanken einer von Wissenschaft geleiteten sozialen Technik, den Fichte immer wieder bis in seine letzten Schriften wiederholt, geht er an die Ausgestaltung einer sozialen Rechtsordnung, die den Anforderungen seiner Eigentumstheorie entspricht und das Gebot der Vernunft erfüllt, auf allen ihren Gebieten stete Übereinstimmung mit sich selbst zu erweisen, also die Gleich-

²² S. W., VII, Seite 161. ²³ „Handelsstaat“ (Reclam), Seite 14.



heit der Verbundenheit im geistigen Prozeß des Erkennens auch zu bewähren an der Gleichheit in der Gemeinschaft des sozialen Existierens. Und was der so tiefe und strenge Denker in diesem Bestreben entwickelt, was sich ihm derart nicht als willkürliches Programm politischer Interessiertheit, sondern als Resultat seiner ganzen Gedankenarbeit ergibt — das ist eine Rechtsordnung auf Grund einer völlig durch den Staat organisierten Produktion und Distribution mit Aufhebung des Grundeigentums, Neuverteilung desselben sowie aller Erwerbszweige unter dem Gesichtspunkt der auskömmlichen Existenz jedes einzelnen, allgemeine Arbeitspflicht, Loslösung der Kinder aus der Familie und gemeinschaftliche Erziehung derselben durch den Staat, ja schließlich sogar Neuordnung der Familie — kurz eine sozialistische Organisation der Wirtschaft und eine Begründung aller Kulturarbeit, die wirklich eine solche sein will, auf dieser als ihrer einzigen Bedingung. Mit dieser neuen Ordnung, „die allein wahre Ordnung ist“ („Handelsstaat“, Seite 117), wird erst die Idee des Staates und damit des Rechtes erfüllt sein, die Fichte einmal ebenso knapp wie tief dahin ausgesprochen hat: „alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen“.²⁴

Der Ausgestaltung dieses Sozialstaats im einzelnen nachzugehen, liegt nicht im Rahmen dieser Studie, der es nur darauf ankam, aufzuzeigen, wie die Idee des Sozialismus bei Fichte nicht etwas Zusammenhangloses, Zufälliges ist, sondern aus dem Geistesgefüge seiner Philosophie überhaupt nicht zu entfernen ist. Ja, es zeigt sich jetzt sogar, daß, will man aus seiner praktischen Philosophie nicht bloße Erbauungsbücher machen, will man seine schwungvolle Beredsamkeit nicht zur bloßen Moralpredigt herabstimmen, will man Ernst machen, wie man es muß, mit dem mannhaften Charakter der Fichteschen Philosophie, man sie dann um ihren ganzen praktischen Sinn bringt, wenn man die Augen davor schließt, daß ihre vom Philosophen selbst klar ausgesprochene Konsequenz der Sozialismus ist. Denn nun wird klar, daß die ethische Orientierung der Fichteschen Philosophie nicht eine Ursache, sondern eine Folge ihres von allem Anfang an auf die Erfassung des

²⁴ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. W., III, Seite 1.



Problems des Gattungsmäßigen am Menschen gerichteten Interesses ist. Die Philosophie Fichtes muß in die Ethik münden, weil sie das ganze Dasein des Geistes, sowohl sein theoretisches wie sein praktisches, erst als gattungsmäßiges Sein hat begreifen können. Der Sozialismus ist bei ihm nicht ein Postulat der Ethik, sondern ein Resultat schon der theoretischen Gedankenentwicklung, weswegen Fichte ihn ja auch bereits in der Rechtslehre und nicht in der Sittlichkeitslehre zur Darstellung bringt. Umgekehrt kann die Ethik mit ihrer sich bloß an das Gewissen des einzelnen wendenden Forderung nur deshalb mit dem Rechte zusammentreffen, weil eben auch das Sittliche nur sozial möglich ist, weil ihre Gewissensforderungen nichts anderes sind als das innere Erlebnis jener äußeren Verbundenheit der menschlichen Gattung, die das Recht aufgreift. Auch bei Fichte funktioniert die Ethik bloß den Sozialismus, aber sie begründet ihn nicht.

VI.

Der Begriff des Vernunftstaats und damit des Fichteschen Sozialismus vollendet sich nun in einer eigentümlichen und großzügigen Weise durch die Art, wie Fichte sich die Überführung des Not- und Zwangsstaats der Gegenwart in den Vernunftstaat vorstellt. Da dieser Staat doch die Freiheit aller bestehen lassen soll, so setzt er auch ein Geschlecht selbst freigewordener Menschen voraus. Aber diese sind unter den gegebenen Verhältnissen nur als Ausnahmen anzutreffen. Fichte erkennt noch nicht die gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit, die aus dem Klassen Gegensatz heraus jene Kraft hervortreibt, die sein Vernunftprogramm mit unwiderstehlicher Gewalt zur Wirklichkeit bringen muß, weil es zugleich ihr Interessenprogramm, ihr Sonderinteresse als Klasse ist, das sich darin durchsetzt. Und ähnlich wie Schiller findet er die vermittelnde Macht, welche die Menschen zum Vernunftstaat führen soll, in der systematischen erzieherischen Einwirkung auf sie, in einer umfassenden und planmäßigen Bildung des Volkes zur Erkenntnis seines Rechtes und des eigentlichen Zweckes alles staatlichen Lebens. Dies ist der Leitgedanke der „Reden an die deutsche Nation“, welche zugleich auch diese Volksbildung als auf einer sozialistischen Erziehung der den Eltern abzunehmenden Kinder im einzelnen darlegt. Und dies ist von da ab die immer wiederkehrende



Grundidee Fichtes, die er stets folgendermaßen begründet: „Die Idee des Vernunftstaats birgt einen schroffen Gegensatz in sich: er soll doch nur die Freiheit aller sichern, aber er muß doch diese Ordnung auch erzwingen können. Die Freiheit verlangt, daß jeder nur seiner eigenen Einsicht gehorche, das Recht aber zwingt unbedingt unter seine Regel.“²⁵ „Nur derjenige Staat“, lehrt daher Fichte, „ist der wahre, rechtmäßige Staat, der diesen Widerspruch tatkräftig löst. Das vermittelnde Glied ist die Erziehung aller zur Einsicht vom Rechte. Nur wenn der Zwangsstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das Recht, zu existieren; denn in ihr bereitet er die eigene Aufhebung vor.“ Und in der „Rechtslehre“: „Die absolute Freiheit aller muß gesichert werden durch den Staat.... Aber wie kann er das?... Er kann es nur durch Anstalten für die Bildung aller zur Freiheit... , Bildungsanstalten zur Freiheit... , aber keineswegs Anstalten zur Dressur, das ist zur Fertigkeit und Geschicklichkeit, Werkzeuge zu sein eines fremden Willens.“ Und „die erste Entwicklung der Freiheit ist die, daß der Staat als willenbewegendes Prinzip wegfällt. Er geht darum darauf aus, sich aufzuheben; denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf.“

Nirgends ist Fichte radikaler geworden und stärker mit dem Hergebrachten zerfallen als in der Ausgestaltung dieses seines öffentlichen Erziehungsplanes, bei dem freilich das große Ziel besondere Mittel erforderte. Es wurde schon erwähnt, daß die neue Volksbildung auf einer sozialistischen Erziehung beruht, bei der die Kinder den Eltern abgenommen und in einer Art kommunistischem Gemeinwesen erzogen werden.²⁶ Wiederholt kommt Fichte auch später auf diesen Gedanken zurück und verwirft absolut die Familienerziehung. Ja, dieser Denker, den so viele platte Lobredner zu einem schalen Moralisten nach ihrem kleinbürgerlichen Maßstab machen wollen, ist auf Familie und Ehe nicht besonders gut zu sprechen und hat auch hierüber die Ansichten des späteren Sozialismus. Auch die Familie zählt er einmal neben dem Staate unter die bloßen Nothilfen, über die das gesellschaftliche Leben hinausgelangen wird, und schreibt ein

²⁵ S. W., VII, Seite 574.

²⁶ Näheres hierüber vergleiche in meinem Artikel „Fichtes Idee der Nationalerziehung“ in „Der Kampf“, VII, Seite 205 ff.



andermal, die Familie gehe, wie es scheine, zugrunde. Er findet das Schreien über die Verletzung des Familienlebens gegenüber solcher Kritik in den noch rohen Begriffen begründet, nach welchen die Kinder wie ein Eigentum der Eltern angesehen werden. Es kann ja sein, daß die Familienerziehung gut sei, aber der Vernunftstaat kann sich nicht auf den Zufall verlassen. Und er schließt diese Betrachtung mit der etwas derben, aber doch schlagenden Bemerkung: „Eine andere Kinderfabrik kann der Staat nicht anlegen — hier bleibt Natur —, wohl aber eine andere Bildungsfabrik.“²⁷

Die Familienerziehung ist allein nicht der einzige Mangel des Bildungszustandes, den Fichte vorfindet. Noch schwerer wiegt, daß die Bildung bisher nur an eine geringe Minderzahl herangebracht wurde. „Die große Mehrzahl aber,“ wie Fichte in den „Reden an die deutsche Nation“ wiederholt beklagt, „auf welcher das gemeine Wesen recht eigentlich ruht, das Volk, wurde von der Erziehungskunst fast ganz vernachlässigt und dem blinden Ohngefähr übergeben.“²⁸ Fichte erkennt bereits die schreckliche Verklümmernng aller Bildung des Volkes durch die stets wachsende Arbeitsfron, die schon die Kinder ergreift. Und mit bitterem Tadel spricht er von dem „armseligen Wunsche, daß die Erziehung doch ja recht bald vollendet sei und das Kind wieder hinter die Arbeit gestellt werden möge“. Aber auch die Erziehung der höheren Stände liege ganz im argen, da sie mit Unrecht für eine bloße Privatsache gehalten werde und im Grunde nur darauf ausgehe, die Kinder in Selbstsucht und ohne jeden Gedanken ihrer Verbindlichkeit für die Gesamtheit aufzuziehen. Hier kann nur helfen „die gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens“, indem die Bildung ohne allen Unterschied des Standes an alle herangebracht werde, um so erst aus ihnen eine Kulturgemeinschaft, ein Volk zu machen. Das ist die wahre Nationalerziehung, das ist das nationale Programm Fichtes, und es zielt dorthin, wohin alle seine politischen Gedanken führen, zum Vernunft- oder Sozialstaat.

Zuniewern aber kann diese Volkerziehung wirklich zur Mittlerin des Vernunftstaates werden? Weil sie nicht so sehr wie

²⁷ S. W., VII, Seite 589. ²⁸ S. W., VII, Seite 276.



die bisherige Bildungsweise auf Erwerbung von Kenntnissen geht als vielmehr auf Erwerbung der geistigen Selbsttätigkeit und Freiheit. Mit diesem Gedanken knüpft Fichte an ein Deutsmotiv an, das von allem Anfang an sein ganzes geistiges Schaffen bestimmt und sich als eine direkte Auswirkung seines erkenntnistheoretischen Grundstandpunktes befundet. Wie die Realität des Erkennens überhaupt in der gesetzmäßigen Selbstständigkeit des Ich gefunden wurde, so ist es auch erst das selbstbewußte Erfassen seiner selbst, das aus einem bloßen Hindämmern wirklich individuelles Leben schafft. In zahllosen Variationen wird Fichte nicht müde, die bedeutungsvolle Einteilung der Menschen einzuschärfen in solche, die nur ein bloßes Pflanzenleben führen, im Althergebrachten geduldig weiterröten und die Geschichte ewig wiederholen, und in solche, die ihr Dasein in das Licht des Bewußtseins erheben, in das Reich der Ideen und damit zu einer umschaffenden Freiheit gelangen. „Nur in diesem Sichzusammennehmen“, sagt Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben“, „ist der Mensch selbständig und fühlt sich selbständig. Außer diesem Zustand . . . versließt er und zerfließt, und zwar keineswegs so, wie er will und sich macht, sondern so, wie er eben wird und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn gibt.“²⁹ Solche Menschen glauben nur zu leben: aber „sie irren; sie können gar nichts tun, denn sie sind gar nicht da, und es gibt gar keine solchen ‚sie‘, wie es ihnen scheint, sondern an ihrer Stelle lebet und wirket das blinde und gesetzlose Ohngefähr: und dieses bricht aus, wie es sich nun trifft, hier als eine bössartige, dort als eine äußerlich unbescholtene Erscheinung. . .“³⁰ Nur in dem Selbstbewußtsein und Selbstgestalten ist der Mensch fähig, sich auch selbst zu bestimmen. Und von da aus kann er dann endlich den Fluch der blinden geschichtlichen Notwendigkeit brechen und kann endlich anfangen, der Urheber seiner Geschichte zu werden. Den Himmel schon auf Erden zu bereiten, dieses so viel geschmähte Hoffnungswort des modernen Sozialismus, es findet sich schon bei dem so tiefen und religiösen Fichte; und ganz so wie beim Sozialismus tritt es als eine Konsequenz jenes kraftvollen

²⁹ Fichte, Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre, Seite 118. Diebriehs, 1910.

³⁰ U. a. D., Seite 121.



Selbstbewußtseins hervor, das Fichte durch seine Volksaufklärung wecken will. „Obwohl es wahr ist,“ ruft Fichte in den „Reden“ seinen Hörern zu, „daß die Religion auch der Trost ist der widerrechtlich gedrückten Sklaven, so ist dennoch vor allen Dingen dies religiöser Sinn, daß man sich gegen die Sklaverei stemme und, so man es verhindern kann, die Religion nicht bis zum bloßen Trost der Gefangenen herabsinken lasse. Dem Tyrannen steht es wohl an, religiöse Ergebung zu predigen und die, denen er auf Erden kein Plätzchen verstatten will, an den Himmel zu verweisen; wir anderen müssen weniger eilen, diese von ihnen empfohlene Ansicht der Religion uns anzueignen, und, falls wir können, verhindern, daß man die Erde zur Hölle mache, um eine desto größere Sehnsucht nach dem Himmel zu erzeugen. Der natürliche, nur im Falle wahrer Not aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden und ewig Dauerndes zu verschöpfen in sein irdisches Tagewerk.“³¹ Und so verkündet Fichte gerade in der „Religionslehre“, in seiner Anweisung zum seligen Leben das neue irdische Evangelium von dem sich selbst befreienden Menschen: „Meine Meinung ist: der Mensch sei nicht zum Elend bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe und Seligkeit ihm zuteil werden schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine äußere Macht noch durch eine Wundertat dieser äußeren Macht ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber mit seinen eigenen Händen in Empfang nehmen.“³² Grollen hier nicht schon die Donner des Wortes, dem die soziale Bewegung unserer Zeit folgt, daß die Befreiung des Proletariats nur sein eigenes Werk sein kann?

VII.

Fichtes ganzes Lebenswerk ist ein einziger titanischer Versuch, diese Aufrüttelung, diese Erweckung zum Selbstbewußtsein und zur Selbstständigkeit an seinen Zeitgenossen in einem großen Ansturm zu versuchen und dabei sie gleichzeitig mit der Klarheit des Zieles ihres selbstbewußten Handelns zu erfüllen. Und wie sehr er sich bewußt war, damit mehr als eine bloße Forderung zur moralischen Charakterbildung auszusprechen, auf

³¹ S. W., VII, Seite 379. ³² A. a. O., Seite 60.



welche Plattheit ihn seine bürgerlichen Vobredner so gern herabbringen, wie sehr er bereits ahnte, mit dieser Forderung eines an das Volk herangebrachten Selbstbewußtseins das erlösende Wort einer neuen Zeit ausgesprochen zu haben, das hat er selbst in stolzen Sätzen von sich ausgedrückt. Denn in unmittelbarem Anschluß an seine neue Lehre von der den Vernunftstaat erst wirklich ermöglichenden Volkserziehung sagt er: „So bin ich denn wahrhaft Stifter einer neuen Zeit: der Zeit der Klarheit, bestimmt angehend den Zweck alles menschlichen Handelns, mit Klarheit Klarheit wollend. Alles andere will mechanisieren, ich will befreien.“³³ Aber nicht nur als Neuerer empfand sich Fichte, sondern er hatte auch darin das klare Bewußtsein des Anbruchs einer neuen geschichtlichen Epoche, daß er die Würdigung alles des Neuen in seiner Lehre gar nicht von den Zeitgenossen, sondern erst von der Zukunft erwartete. Darum heißt es in den „Reden an die deutsche Nation“, in denen er wohl am mächtigsten die Notwendigkeit einer sozialen Neuschöpfung der bestehenden Gesellschaft entwickelt und mit seiner Forderung, die Familienerziehung durch eine kommunistische Kindererziehung zu ersetzen, wohl am stärksten gegen bürgerliche Begriffe Sturm lief: „Jetzt vermag es das Zeitalter noch gar nicht, unseren Worten zu glauben, und es ist notwendig, daß ihm dieselben vorkommen wie Märchen. . . . Nur auf Lebendiges wirkt Lebendiges, in dem wirklichen Leben der Zeit aber ist gar keine Verwandtschaft zu dieser Philosophie. . . . Sie ist gar nicht zu Hause in diesem Zeitalter, sondern sie ist ein Vorgriff in der Zeit und ein schon im voraus fertiges Lebenselement eines Geschlechts, das in demselben erst zum Lichte erwachen soll. Auf das gegenwärtige Geschlecht muß sie Verzicht tun. . . . Aber es wird die Zeit kommen, in der sie verstanden und mit Freuden aufgenommen werden wird.“³⁴

Diese Zeit ist wirklich gekommen, und mit Genugtuung fühlen wir es, daß es die Zeit des modernen Sozialismus ist, wie Marx ihn begründet hat. Eine Zeit der Klarheit über sich und die Ziele des gesellschaftlichen Handelns verlangte Fichte als Bedingung der neuen Zeit und des neuen Geschlechts. Aber Selbstverständigung über sich und seine Zeit, das war ja auch

³³ E. W., VII, Seite 531. ³⁴ E. W., VII, Seite 209, bis 210.



bekanntlich das Lösungswort geworden, mit dem der junge Marx seinen Lebensweg begann, der dazu führen sollte, das Vermächtnis Fichtes zu erfüllen. Denn was ist jene grandiose Arbeit des wissenschaftlichen Sozialismus, mit der er das Proletariat zum Bewußtsein seiner Lage erweckt und es erfüllt mit dem Geiste der Erkenntnis über den geschichtlichen Prozeß, in dem es zu wirken berufen ist, was ist sie anderes als die Aufweckung des Volkes zum Selbstbewußtsein, zur Klarheit und zur Selbsttätigkeit, die nach großen Ideen gerichtet ist, von der Fichte so viel erhoffte und von der auch wir nach hundert Jahren jetzt allen Kulturfortschritt bedingt sehen? Fürwahr ist Fichte der Stifter einer neuen Zeit gewesen, die er sich schon vorbereiten sah, in welcher er selbst schon erkannte, daß die Dinge reif bis zum Vortrag an das Volk geworden seien, von der er aber noch nicht ahnen konnte, wie rasch das Volk diese Dinge an sich ziehen werde. Wir aber, die wir das Glück haben, mitteninne zu stehen in diesem großen geschichtlichen Prozeß der Neuverdung der Völker, und die wir auch unser Leben bewußt erhalten und durchleben wollen, wir dürfen die Mahnung dieses großen Denkerlebens nie mehr aus unserem geistigen Besitz verlieren: daß die erste Philosophie, welche die persönliche Freiheit und geistige Selbständigkeit konsequent in ihrer sozialen Möglichkeit aufzeigte, zum Sozialismus geführt hat, wie sie umgekehrt zeigte, daß es gerade dieser Sozialismus ist, der die freie Persönlichkeit voraussetzt. In Fichte verehrt der moderne Sozialismus einen seiner geistigen Vorkämpfer mit um so größerem Stolze, weil er gleichzeitig der große Verfechter der Individualität, der Eigenpersönlichkeit ist, der doch keinen anderen Weg fand, dieses höchste Gut der Erdenkinder zu sichern, als — den Sozialismus.



henri de Saint-Simon.

I.

Von den drei ragenden Gestalten, Saint-Simon, Owen und Fourier, die am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Entwicklung des modernen Sozialismus einleiten, ist die des Grafen Saint-Simon vielleicht die interessanteste, weil sie jedenfalls die widerspruchsvollste ist. Sprößling eines uralten Adelsgeschlechts, ist er stolz auf seine Abstammung von Karl dem Großen und ist gleichwohl ein erklärter Feind aller Geburtsvorrechte des Adels, dessen „auf ruchlose Gewaltherrschaft“ gegründeten politischen Einfluß er durch eine Neuorganisation der Gedanken einer Herrschaft der Wissenschaft auch über das soziale Leben, in welchem fortan nur Erkenntnis eine positive Politik leiten soll, eine Politik als Wissenschaft, schließt er doch mit der Verkündung eines „neuen Christentums“ ab, das als der eigentliche Führer zur sozialen Zukunft erkannt wird; als einer der ersten bis zu der gewaltigen geistigen Entdeckung vorgegangen, daß die Wurzeln der Politik in der Ökonomie zu suchen sind, daß also die Wandlung der gesellschaftlichen und staatlichen Daseinsformen aufs innigste zusammenhängt mit der Entfaltung der ökonomischen Kräfte im Innern des gesellschaftlichen Organismus, hofft er doch alles zur Verbesserung der Gesellschaft nur von dem guten Willen der Leiter der Industrie, ja eigentlich bloß der Fürsten und der Reichen. Und der Mann, der nicht müde wurde, die Forderung einzuschärfen, daß es für die ganze Gesellschaft keine andere Aufgabe geben könne, als an der Verbesserung des Loses der zahlreichsten und ärmsten Klasse, des Proletariats, zu arbeiten, wollte doch dieses Proletariat selbst von jeder Mitarbeit zu diesem Ziele strenge ausgeschlossen wissen. Kommt noch dazu, daß Saint-Simon die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, Privateigentum, Erbrecht und freie Konkurrenz, nie eigentlich in Frage gestellt hat und nie bis zu dem Gedanken des produktiven Kommunismus vorgeschritten ist, wie Fourier und Owen, so daß er im heutigen



Sinne des Wortes überhaupt nicht als Sozialist bezeichnet werden könnte, und trotzdem der begeistert verehrte Schutzpatron einer sozialistischen Bewegung werden konnte; daß er in realistisch- Beschränkung auf die ihn umgebende Welt nur an diese seine Reformpläne anknüpfen wollte und doch gerade durch die Art, wie er dies tat, sich dem Utopismus einreihete — kommt dies alles zusammen, dann scheint so viel Problematisches sich an diese Gestalt zu drängen, daß sie wie ein großes Rätsel anmutet.

Dieses Rätsel liegt aber weniger in der Person Saint-Simons selbst, als in dem Standpunkt, den die Beurteilung seines Wesens, seines geistes- und sozialgeschichtlichen Charakterbildes eingenommen hat. Solange man, irreführt durch seine Bezeichnung als Sozialisten, ihn mit dem Klassenkampf oder mit dem Endziel des Proletariats in einen geschichtlichen Zusammenhang bringen wollte als dessen ersten Verkünder oder auch nur ahnenden Propheten, mußte man jedesmal die Wirklichkeit seiner Gedanken in diesem Punkte, wie sie uns durch seine Schriften übermittelt wird, als einen der störendsten Widersprüche empfinden. Sehen wir doch noch in der letzten und berühmtesten Schrift Saint-Simons, im „Neuen Christentum“, wie er dort auf den Einwand, warum er nicht die Arbeiter, als die an der Verbesserung der Gesellschaft am meisten Interessierten, zur direkten Mitarbeit aufruft, antwortet, daß es seine „erste Sorge“ sein mußte, „alle notwendigen Vorkehrungen zu treffen, damit die Verkündigung der neuen Lehre die ärmste Klasse nicht zu Gewalttätigkeiten gegen die Besitzenden und gegen die Regierungen aufreize. Ich mußte mich zunächst an die Reichen und Mächtigen wenden, um sie der neuen Lehre günstig zu machen, um ihnen fühlbar zu machen, daß sie ihren Interessen nicht widerspricht; denn es gibt offenbar gar kein Mittel, die sittliche und physische Existenz der ärmsten Klasse zu verbessern, als eben die Mittel, die gleichzeitig der Klasse der Besitzenden eine Zunahme ihrer Genüsse garantieren.“

Und ebensowenig konnte es gelingen, sich ein einheitliches Bild von seinem Wesen zu machen, wenn man, wie dies besonders neuerdings geschieht, ihn auf eine Höhe der sozialökonomischen und soziologischen Erkenntnis stellte, an die er nur mit einigen ahnungsvollen Blicken streifte, ohne ihrer noch wirklich teil-



hastig geworden zu sein. Um Saint-Simons geschichtliche Größe richtig auf sich einwirken zu lassen, die er reichlich genug errungen, so daß er wahrlich nicht nötig hat, sich sie erst literarhistorisch ankonstruieren zu lassen, muß man festhalten, daß er für seine Person noch nichts von dem war, als dessen geistiger Unherr er später angesprochen wurde, weder Sozialist, noch Positivist oder gar ökonomischer Materialist, sondern die gärende Verbindung der Keime aller dieser Gedankenrichtungen unter einem mächtigen Interesse, welches im Grunde aber noch kein anderes war als das Kulturinteresse des erstarkenden Bürgertums, der die alte Welt umgestaltenden bürgerlichen Industrie.

Die Bezeichnung Saint-Simons als eines Sozialisten beruht auf der traditionellen Zusammenstellung dieses Denkers mit Owen und Fourier, die zuerst vielleicht von Louis Reybaud vorgenommen und in die deutsche Literatur durch Lorenz Stein, vornehmlich aber durch das Kommunistische Manifest eingeführt wurde. Dabei wird jedoch übersehen, daß nach dem Sprachgebrauch der vierziger Jahre, aus welchen diese Zusammenstellung herrührt, der Ausdruck „Sozialist“ noch keineswegs das besagte, was wir heute darunter verstehen. Die heute von diesem Worte unabtrennbare Beziehung auf eine Sozialisierung der Gesellschaft im Sinne der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und auf eine Politik im Sinne des proletarischen Klassenkampfes fehlte damals noch gänzlich. Darauf hat ja auch schon Friedrich Engels in seiner letzten Vorrede zum Kommunistischen Manifest aufmerksam gemacht, als er schrieb, daß die Verfasser desselben zur Zeit, da es erschien, es nicht hätten ein sozialistisches nennen dürfen. „Unter Sozialisten verstand man 1847 zweierlei Arten von Leuten. Einerseits die Anhänger der verschiedenen utopistischen Systeme . . ., andererseits die mannigfaltigsten sozialen Quacksalber . . ., in beiden Fällen Leute, die außerhalb der Arbeiterbewegung standen und die vielmehr Unterstützung suchten bei den ‚gebildeten‘ Klassen. Derjenige Teil der Arbeiter dagegen, der, von der Unzulänglichkeit bloßer politischer Umwälzungen überzeugt, eine gründliche Umgestaltung der Gesellschaft forderte, der Teil nannte sich damals kommunistisch.“ Auch Lorenz Stein war in jenem Werk, in dem er 1842 die Lehren Saint-Simons zuerst in einem allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang der deutschen Öffent-



lichkeit vermittelte, von dem Unterschied der beiden Begriffe Sozialismus und Kommunismus ausgegangen („Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs“) und hatte als Sozialismus jene Gedankenrichtung bezeichnet, die darauf ausgeht, „ein System der Organisation der Industrie als Organisation der Gesellschaft suchen und realisieren zu wollen“ (Seite 130), und zwar nach bestimmten Grundideen, während der Kommunismus rein negativ gegen das Bestehende sei und nicht durch die Gewalt der Wahrheiten (Ideen), sondern der Masse die alte Gesellschaft umstürzen wolle. Wie wenig gründlich, ja borniert in bürgerlichem Klassenvorurteil auch dieser Unterschied Steins ist, so bewährt er doch die tatsächlich bestehende Unterscheidung dieser beiden Begriffe und bestätigt die Erklärung derselben durch Engels. Damit sind wir nun aber auch über die historische Stellung Saint-Simons orientiert, wenn wir sehen, wie er sowohl bei Stein als im kommunistischen Manifest den Sozialisten zugezählt wird, im letzteren speziell dem kritisch-utopistischen Sozialismus neben dem kritisch-utopistischen Kommunismus Owens und Fouriers.

Der Sozialismus Saint-Simons bedeutet also noch keine prinzipielle Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nichts anderes als eine Lehre, die nicht mehr auf wirtschaftliche oder politische Verbesserung im einzelnen gerichtet war, sondern erkannt hatte, daß der Sitz des Übels im mangelhaften Zustand der ganzen Gesellschaft selbst gelegen sei und daher auch nur durch eine Ordnung (Reform) derselben beseitigt werden könne. Es ist aber doch dieser Blick auf die Gesellschaft, auf das Soziale als die Grundlage alles Politischen, was mit Saint-Simon jenen neuen Standpunkt in der Betrachtung des Lebens der Staaten und Völker herbeiführt, welcher der bis dahin wesentlich nur politisch denkenden Zeit das Bedürfnis entstehen läßt, für diesen ganz neuen Gesichtspunkt das neue Wort „Sozialismus“ zu prägen. Unter diesem Begriff rückt mit einem Male der tatsächliche lebendige Zusammenhang der Menschen, der bisher durch den rechtlichen und staatlichen ganz zurückgedrängt war, in den Vordergrund des Interesses. Daher bei Saint-Simon bereits die folgenschwere Erkenntnis des Unterschiedes zwischen politischer und sozialer Verfassung und der relativen Nebensächlichkeit ersterer gegenüber letzterer; daher seine



Geringerschätzung der bloß politischen „Menschenrechte“ und der Freiheitsforderung des politischen Liberalismus, durch welche das Problem der sozialen Freiheit nur gestellt, aber nicht gelöst worden sei. Von da aus muß Saint-Simon auch schließlich zu der Erkenntnis der überragenden Bedeutung der wirtschaftlichen Erscheinungen für die geistige und politische Entwicklung der Gesellschaft gelangen, zur Erkenntnis von der Bedeutung der Industrie, deren Fortschritte er in seinem „Katechismus der Industriellen“ als die sichersten („les plus positifs de tous“) bezeichnet und in welcher er in letzter Linie „alle wirklichen Kräfte der Gesellschaft“ wurzeln sieht.

Wenn derart Saint-Simon besonders in seinen letzten Schriften eine Fülle glänzender Bemerkungen ganz im Sinne einer ökonomischen Geschichtstheorie macht, wenn er insbesondere auch die Bedeutung des Klassengegensatzes für die Geschichte des Mittelalters und der neueren Geschichte erkannt hatte und den Gegensatz des Industrialismus zu der Wirtschaftsverfassung des ancien regime als die treibende Kraft seiner Gegenwart immer schärfer herausstellte, so muß man sich doch hüten, in diesen ökonomischen Einsichten irgend etwas einer einheitlichen Grundauffassung Ähnliches zu erblicken, zu welcher Saint-Simon sich etwa zuletzt durchgerungen hätte. Unvermittelt bleiben vielmehr daneben Anschauungen bestehen, die seiner intellektualistischen Geschichtsauffassung entspringen, von der wir gleich sprechen werden, sowie die damit zusammenhängende, sein ganzes Schaffen begleitende Vorstellung von der selbständigen Macht einer absoluten Menschheitsmoral, die zu einer neuen Religion, einer sozialen Religion ausgestaltet werden müsse. Deshalb ist es so charakteristisch, wie die Idee des Klassengegensatzes, so fruchtbar bei Saint-Simon in ihrer Anwendung auf die Vergangenheit und unmittelbare Gegenwart, solange es sich dabei um die Darstellung und Begründung der Klasseninteressen des aufsteigenden Bürgertums handelt, vollständig versagt, um den neuen Klassengegensatz des Proletariats zu erkennen. Dieses erscheint ihm vielmehr nur als der wichtigste und ausgedehnteste Teil einer einheitlichen Klasse von produktiv Tätigen, der Klasse der Industriellen, zu der er die Arbeiter mit den Unternehmern, Gelehrten und Künstlern vereinigt. Hier tritt er nur mehr als der edelmütige und zugleich kluge Menschenfreund auf, der die



Reichen beschwört, ihrer armen Mitbrüder nicht zu vergessen, um so mehr, als dies in ihrem eigenen Interesse liege. „Ich mußte“, heißt es im „Neuen Christentum“ und ähnlich auch schon im „Industriellen System“, „den Künstlern, den Gelehrten, den Unternehmern klarmachen, daß ihre Ideen im Grunde dieselben sind wie die der breiten Volksmassen, daß sie zur Klasse der Arbeiter gehören, ohne anzuhören, ihre natürlichen Führer zu sein.“ Unzweifelhaft rückt das Interesse der zahlreichsten und ärmsten Klasse, wie Saint-Simon, gewöhnlich das Proletariat bezeichnet, zuletzt geradezu in den Mittelpunkt seines Denkens und Wirkens. Aber es ist doch so, wie Marx schon im kommunistischen Manifest es bezeichnete: „Nur unter dem Gesichtspunkt der Leidendsten Klasse“ existiert das Proletariat für Saint-Simon. Es ist eben die Betonung des Klassengegensatzes bei ihm noch nichts anderes als die bewußt gewordene ökonomische Gegensätzlichkeit der neuen industriellen Welt gegen Feudalismus und Kirche; aber es fehlt noch ganz und gar die eigentliche Erkenntnis des Klassenkampfes als eines Bewegungsgesetzes der Geschichte selbst. Darum konnte Saint-Simon, so sehr es gewiß, um mit Engels zu reden, eine höchst geniale Entdeckung war, unmittelbar nach den Stürmen der französischen Revolution in dieser bereits auch die Gegensätzlichkeit von Bürgertum und Besitzlosen wirksam erkannt zu haben, doch darüber hinaus nicht zur Erkenntnis der notwendigen Ausmündung dieses Klassengegensatzes in einen Klassenkampf des Proletariats gelangen, weil er, bei aller Überzeugung von einer Neuordnung der bürgerlichen Gesellschaft, doch eine Entwicklung über die Grundlagen derselben hinaus noch nicht begriff. Den Gegensatz von Unternehmertum und Proletariat in dem Wesen der bürgerlichen Wirtschaft begründet zu sehen, war ihm noch versagt; die Tatsache der Ausbeutung des Proletariats in der Lohnarbeit entzieht sich noch ganz seinem Blick. Und damit mußte ihm auch die Notwendigkeit der Überführung der bürgerlichen Gesellschaft in eine auf ganz neue Wirtschaftsprinzipien gegründete kommunistische Gesellschaft verschlossen bleiben.

Es ist daher nicht richtig, wenn Muckle in seiner schönen, nur die Bedeutung Saint-Simons ganz außerordentlich überschätzenden Monographie von diesem großen Utopisten meint, daß er bereits jenen geschichtlichen Standpunkt gegenüber der



kapitalistischen Gegenwart gewonnen hat, den wir wohl doch erst Karl Marx verdanken: sie als eine notwendige Übergangszeit in einem großen sozialen Verderprozeß anzusehen, und daß er dadurch im vorteilhaften Gegensatz zu den beiden Utopisten Owen und Fourier stehe. Allein auf der einen Seite hat zum mindesten Fourier in seiner schneidenden Kritik der „Zivilisation“, gestützt auf seine zwar phantastische, aber gleichwohl nicht aller ernsteren Bedeutung entbehrenden Theorie der geschichtlichen Entwicklung, ein nicht geringeres Bewußtsein von dem „Übergangscharakter“ der Gegenwart gehabt, dazu jedoch den Ausblick auf eine prinzipiell neuartige Gesellschaftsform, für welche Owen sogar schon die Kräfte des Proletariats selbst in Bewegung zu setzen begann, während andererseits es bei Saint-Simon sich gar nicht um einen Übergang in eine neue Gesellschaftsform handelt, sondern lediglich um bewußte und planmäßige Verbesserung, Wohlmachung der bestehenden Gesellschaft. Die geschichtsökonomischen Feststellungen Saint-Simons, die großartige Idee der Umwandlung der Politik in eine Wissenschaft von der Produktion und das Hervortreten der Industrie als des eigentlichen Fundaments aller Regierung und alles Verfassungswesens, somit als des Sozialisierungsprinzips einer richtigen Einrichtung der modernen Gesellschaft — dies alles ist hiernach nichts anderes als der Ausdruck des Klassen- und Kulturinteresses des aufstrebenden tätigen Bürgertums, als dessen Herold Saint-Simon auftritt, obgleich er schon das Wohl des Proletariats verspricht, eines Bürgertums, das noch glauben kann, eine auch für das Proletariat harmonische Welt begründen zu können, weil es noch an eine Macht der Idee neben dem ökonomischen Interesse glaubt, an die selbständige Macht der Wissenschaft, Moral und Religion. Der Sozialismus Saint-Simons, der Traum einer Gesellschaftsordnung, in welcher alle wirklich produktiven Kräfte der Gesellschaft ihren eigentlichen Zielen werden zugeführt werden und so ein Reich der freien Entfaltung für jeden wird begründet werden können, ist durch die selbstverständliche Bedingung, daß dies alles ohne Umsturz der bürgerlichen Eigentums- und Wirtschaftsordnung zu erfolgen habe, ersichtlich nur der Ausdruck des Kulturinteresses des Bürgertums, aber auf jener Stufe seiner Entwicklung, da es, noch im Vormarsch, sich auch als Ver-



treter des ganzen Volkes, ja gerade seiner tätigsten und leidendsten Schichten fühlen durfte, und ist ebendeshalb zu einem Vermächtnis geworden, das heute nur das Proletariat erfüllen kann.¹

II.

Von dem Gesichtspunkt des bürgerlichen Kulturinteresses als dem treibenden Motiv im Denken und Wirken Saint-Simons gestaltet sich nun das anscheinend Widerspruchsvolle seines Wesens zu einer großartigen Lebendigkeit und Tiefe seines Denkens. In der imponierenden Entwicklung der exakten Wissenschaft am Ende des achtzehnten Jahrhunderts sieht er vorerst dieses Kulturinteresse am deutlichsten sich bekunden. Die Wissenschaft, welche die Natur beherrscht — sollte sie nicht auch die Gesellschaft regieren? Eine Betrachtung der Geschichte nach wissenschaftlicher Methode, das heißt so, daß sie nicht mehr in der Aufzählung rein politischer und kriegerischer Ereignisse aufgeht, als ob sie ein „Brevier der Könige“ wäre, sondern die auf eine kausale Erklärung der geschichtlichen Vorgänge in einem großen Zusammenhang ausgeht, zeigt sofort die Rechtfertigung einer führenden Rolle der Wissenschaft. Denn — und dies ist die Grundansicht Saint-Simons geblieben, auch nachdem er die Berücksichtigung ökonomischer Zusammenhänge eingeführt hat — die

¹ In diesem Sinne halte auch ich mit Kautsky („Neue Zeit“, 28. Jahrgang, 2. Band, Seite 844) das Urteil von Karl Marx im dritten Band des „Kapital“ (2, Seite 144), wo er von den Schriften Saint-Simons mit Ausnahme der letzten sagt, sie seien „in der Tat nur Verherrlichung der modernen bürgerlichen Gesellschaft gegen die feudale“, als nicht nur vollständig zutreffend, sondern die historische Bedingtheit und Beschränktheit der Stellung Saint-Simons mit der bei Marx gewohnt meisterhaften epigrammatischen Schärfe charakterisierend und anschaulich gemacht. Die Zusatznote von Friedrich Engels, Marx habe später „nur mit Bewunderung vom Genie und enzyklopädischen Kopf Saint-Simons“ gesprochen, will nur — und mit Recht — die Meinung verhindern, als ob mit dem Hinweis auf diese historische Beschränktheit des Lebenswerkes von Saint-Simon eine Würdigung seiner ganzen Persönlichkeit und seiner geschichtlichen Nachwirkung gegeben wäre. Sie läßt aber den Kern des Marxschen Urteils und besonders seine Höherstellung Owens gegenüber Saint-Simon nicht nur völlig unangetastet, sondern ist noch bemüht, sie aus den historischen Bedingungen ihres Wirkens zu begründen. Und es ist nur die gewalttätige Unterscheidung Muckles des bloß „rationalistischen“ Owens von dem — „realistischen“ Saint-Simon, welcher ihn den Nationalismus bei diesem und den Realismus bei jenem durchaus ungenügend beurteilen läßt.



gesellschaftliche und politische Entwicklung bestimme sich durch die Fortschritte der geistigen Kultur.² Hat sich derart ein gesetzmäßiger und erkennbarer Zusammenhang in der Geschichte ergeben, so vermag denn auch die Wissenschaft durch Beobachtung und Erforschung der Vergangenheit sichere Ratschläge in bezug auf die Einrichtung der Zukunft zu geben. Die Wissenschaft muß daher die Leitung der Politik übernehmen, die Gelehrten und Weisen sind es, denen in erster Linie das Amt der Regierung zukommt. In seiner ersten Schrift, den Genfer Briefen, entwirft er den phantastischen Plan eines „Newtonrats“, eines Kollegiums von aus allen Klassen der Bevölkerung gewählten Gelehrten, Dichtern und Künstlern, denen die geistige Lenkung der Gesellschaft zufallen soll, während die weltliche Gewalt in die Hände der „Besitzer“ gelegt wird. Die Wissenschaft in ihrer neuen höchsten Form als „science générale“, als allgemeine, die Ergebnisse aller einzelnen Wissenschaften verwertende Anwendung des Wissens auf die gesellschaftlichen Vorgänge wird sowohl die Metaphysik und dogmatische Religion aus ihrer herrschenden Stellung verdrängen, die ihnen ohnedies mehr und mehr bestritten wird, als andererseits eine neue allgemeine Überzeugung begründen, ohne welche eine dauernde soziale Organisation nicht möglich ist.

Es liegt auf der Hand, daß in dieser Herrschaft der „Gelehrten“ und „Besitzer“ sich durchaus nur die Ideologie des Bürgertums dokumentiert, für die besonders charakteristisch auch das Streben Saint-Simons nach der Erringung einer glaubensartigen neuen Überzeugung ist, da schließlich ja nur durch eine autoritative Macht die Fülle gegensätzlicher Bestrebungen und Interessen, die Saint-Simon innerhalb des eigenen Lagers bereits erkennt, zu binden und zusammenzuhalten möglich scheinen konnte. Wenn auch heute das Proletariat sicher nicht ohne eine

² Die technisch-ökonomischen Fortschritte galten ihm vorwiegend als Produkte der geistigen Entwicklung, und es ist daher auch charakteristisch, daß er immer wieder die Vorherrschaft der Besitzenden über die Arbeiter innerhalb der Klasse der Industriellen nicht nur durch die Tatsache des Besitzes erklärt, sondern auch damit rechtfertigt, daß diese Tatsache zugleich einen intellektuellen Vorsprung der Besitzer beweise. Dieser Gedanke findet sich in seiner ersten Schrift „Briefe eines Einwohners von Genf an seine Zeitgenossen“ (1802), ebenso wie in seinen letzten Schriften, dem „Politischen Katechismus der Industriellen“ (1823) und dem „Neuen Christentum“ (1825).



große allgemeine Überzeugung seine Aufgabe erfüllen kann — und es gehört zu den besten, am wenigsten gewürdigten Gedanken Saint-Simons, was er über die Notwendigkeit einer autoritären geistigen Bindung für die soziale Organisation und demzufolge über die soziale Rolle der Religion sagt —, so gründet sich doch die Allgemeinheit der proletarischen Überzeugung auf die Einheitlichkeit seines Klasseninteresses. Saint-Simon fordert aber diese neue geistige Bindung der Gemüter gerade wegen der Gegensätzlichkeit ihrer Interessen, und darum muß die neue Wissenschaft bei ihm schneller und überraschender, als man es erwarten sollte, in eine — Ethik und schließlich religiöse Lehre abenden. Daran hat auch die Einfügung der ökonomischen Denkringung, die mit der Ausgestaltung seines industriellen Systems erfolgte, nichts geändert. Zwar traten an die Stelle der bestimmungslosen „Besitzer“ neben die Gelehrten die Leiter der Industrie, um sich mit jenen in die Regierung zu teilen. Allein auch jetzt noch gilt ihm der Grundsatz — man sieht, wie lose die ökonomischen Gedanken mit seiner Grundauffassung verbunden sind, wie sehr sie wirklich nur dazu dienen, die Machtstellung des Bürgertums auch nach seiner materiellen Seite darzulegen, wie vordem bei der intellektualistischen Geschichtsphilosophie nach seiner geistigen Seite —, auch jetzt noch gilt ihm der Grundsatz, daß jedes soziale Regime nur „der Ausfluß eines philosophischen Systems ist; und folglich ist die Bildung eines neuen Regimes unmöglich, bevor das neue philosophische System, dem es entsprechen muß, begründet ist“. Daher werden auch im „industriellen System“ die Gelehrten die politische Erziehung des Volkes und die moralische Leitung desselben zu übernehmen haben. Sie werden schon jetzt die Grundsätze zu entwickeln und zu formulieren haben, die als allgemein sozialisierende Ideen auch auf allgemeine Anerkennung und Beobachtung werden Anspruch machen können.

Daß so die positive Wissenschaft sich als eine Moral entwickelt, von der Saint-Simon zuerst noch forderte, daß sie eine weltliche und positive Moral sein müsse, um sie doch zuletzt in einem neuen Christentum aufgehen zu lassen, erscheint nicht länger mehr als Widerspruch, wenn man etwas näher auf den Charakter der Wissenschaft eingeht, die Saint-Simon als Leiterin der Gesellschaft im Auge hat. Manche Gedankenansätze scheinen



dafür zu sprechen, als handelte es sich hierbei um eine kausale Wissenschaft, um den Anfang der Soziologie, um so mehr, als ja Comte, der jugendliche Anhänger Saint-Simons, den Ruhm der Begründung einer solchen Soziologie — nicht ganz mit Recht — an seinen Namen geknüpft hat. Allein wer das annimmt, trägt auch an dieser Stelle etwas in die Wirksamkeit Saint-Simons hinein, das vielleicht als Ahnung oder als gelegentlicher Gedanke in dem überreichen Ideenschwung dieses merkwürdigen Mannes aufgetreten sein mag, sicherlich aber nicht zu seinem intellektuellen Wesenscharakter gehört. Seine „science générale“ war eine wesentlich praktische, nicht theoretische Disziplin. Sie war eine Synthese der Einzelerkenntnisse aus Naturwissenschaft, Geschichte und Psychologie in Anwendung auf die sozialen Erscheinungen und Vorgänge zu wesentlich praktischen Zwecken: zur Beförderung des allgemeinen Wohles, zur Verbesserung der Lage der ärmsten Klasse. Er selbst hat diesen Charakter der neuen Wissenschaft treffend in seiner letzten Schrift gekennzeichnet. Er sagt dort: „Es gibt eine Wissenschaft, die für die Gesellschaft viel, viel wichtiger ist als alle mathematischen und physikalischen Kenntnisse: das ist die Gesellschaftswissenschaft und die Wissenschaft, die ihr als Unterlage dient, die Ethik.“ Die soziale Wissenschaft Saint-Simons kann daher gar nicht anders wirken, als indem sie aufzuklären bemüht ist, was in den von ihr zu erforschenden Gesellschaftszuständen den Grundsätzen der Ethik entspricht oder nicht. Sie muß dazu gelangen, ihre Ergebnisse als ethische Forderungen aufzustellen. Und da sie dabei, wo sie auf gegensätzliche Interessen stößt, in ihrer Wirkung bedroht ist, kann sie schließlich auf eine letzte, inappellable Autorität nicht verzichten, wie sie ihr nur die Religion bietet. Daher ist sogar der letzte Schritt unseres großen Utopisten, mit dem er, statt wenigstens nur eine rein soziale Religion zu verkünden, direkt an das Christentum anknüpft und mit ihm die Gottesidee feierlich aufnimmt, kein Widerspruch in seinem Geistesgefüge. Zwar wird das Christentum Saint-Simons radikal seines ganzen dogmatischen Inhaltes beraubt, so daß man meinen könnte, es handle sich doch nur um eine reine Morallehre, die bloß den Namen des Christentums erhalte. Allein Saint-Simon scheint mehr vorzuhaben: er verspricht zu zeigen, „daß das Christentum auch wissenschaftlich allen Lehren jener Philosophen



überlegen ist, die sich vollkommen außerhalb der Religion gestellt haben". Er betont nicht nur den Glauben an Gott, sondern er fragt, indem er darauf verweist, wie das Moralprinzip der Menschheit schon vor achtzehnhundert Jahren durch die Intelligenz des Stifters des Christentums gefunden wurde, während die wichtigsten wissenschaftlichen Fortschritte erst fünfzehnhundert Jahre später gemacht wurden, ob „diese Intelligenz nicht ganz offenbar einen übermenschlichen Charakter hatte und es einen größeren Beweis für den Offenbarungswert des Christentums gäbe“. Ja er ist schließlich sogar davon überzeugt, daß er selbst eine „göttliche Mission erfülle“, indem er „die Völker und Könige aufrufe, zum wahren Christentum zurückzukehren“, das freilich in nichts anderem bestehe als in dem wirklichen Handeln nach dem Gebote Gottes, den Nächsten zu lieben wie sich selbst.

Saint-Simon ist nicht mehr dazu gekommen, seine angekündigten Schriften über das neue Christentum, insbesondere „das förmliche Glaubensbekenntnis der neuen Christen“ zu verfassen. Am 19. Mai 1825 ist er gestorben. Aber es kann kein Zweifel sein, daß es sich ihm bei der Idee des neuen Christentums nicht bloß um eine neue Morallehre, ja nicht etwa bloß um eine neue Religion, sondern vielmehr um die großartige Idee einer Nutzbarmachung der gewaltigen sozialisierenden Kräfte des alten Christentums durch dessen Wiederbelebung im Geiste seiner Ideen gehandelt hat. Hoffte er doch durch die Abhaltung des Proletariats von direkter Tätigkeit sogar auf den Klerus Eindruck zu machen: „denn die Befehrung der katholischen wie der protestantischen Geistlichkeit würde für das neue Christentum einen mächtigen Gewinn darstellen“. Der Gedanke eines sozialen Christentums, eine Kühnheit für die damalige Zeit, seierte jetzt in dem katholischen und evangelischen Modernismus eine verspätete Auferstehung, der es nie gelingen wird, der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, wie sie es möchte, den Wind aus den Segeln zu nehmen. Wohl aber war es für einen Standpunkt wie den Saint-Simons, der das Arbeiterinteresse nur mit dem Unternehmerinteresse zugleich glauben befriedigen zu können, unvermeidlich, sowohl zur Niederhaltung des Antagonismus des Proletariats als zur Bändigung des Egoismus der Besitzenden die sozial gewordene Religion als letzte Zuflucht einer wirklichen Sozialisierung in dieser heutigen Gesell-



schaft heranzuziehen. Sie war sein erster Gedanke, sie blieb auch sein letzter. Ja, diese Ausmündung des ursprünglich positiven Standpunktes in eine wesentlich religiöse Grundstimmung und Lehre ist so charakteristisch für das innere, logische Wesen der „Wissenschaft“ bei Saint-Simon, daß in der an ihn anknüpfenden großen Bewegung des Saint-Simonismus, die erst über den Standpunkt ihres Meisters hinaus zur Aufstellung sozialistischer Forderungen schritt, doch nicht die Wissenschaft, sondern die Liebe, und nicht die positive Politik, sondern die soziale Religion ihre Angelpunkte wurden.

Nach alledem ist es nun auch nicht länger mehr widerspruchsvoll, daß auch Saint-Simon trotz vieler wahrhaft überraschender Einblicke in den gesellschaftlichen Zusammenhang der Geschichtseignisse, trotz seiner scharfen Kritik des Bestehenden und seiner wahrhaft prophetischen Ausblicke in die Zukunft mit all seinem Denken und Schaffen doch ein Utopist bleiben mußte; ein kritischer Utopist zwar, wie Marx ihn bezeichnet, weil er seine Zukunftsforderungen nicht als bloßer Weltverbesserer entwickelt, sondern als Resultate einer kritischen Untersuchung der bestehenden Gesellschaft, aber doch ein Utopist, weil ihm gerade das noch mangelte, was eben das Rückgrat des modernen Sozialismus geworden ist, der entwicklungsgeschichtliche Standpunkt. In einer seltsamen Verkennung des eigentlichen Wesens dieses Standpunktes hat Muckle in seiner kürzlich erschienenen Schrift über die „Geschichte der sozialistischen Ideen im neunzehnten Jahrhundert“ Saint-Simon von dem Charakter des Utopismus wenigstens insofern befreien wollen, daß er ihn nicht mehr äußerlich unter die Utopisten einreicht, sondern vielmehr als den Begründer des entwicklungsgeschichtlichen Sozialismus ansührt. Allein nicht das schon ist entwicklungsgeschichtliches Denken, wie wir es auf dem Gebiete der Geistesgeschichte erst seit Hegel und Marx kennen, daß man aus dem Verständnis des Gewesenen die Forderungen der Zukunft ableitet; gerade dies ist die falsche Auffassung des kritischen Utopismus von der Rolle der Wissenschaft in dem sozialen Prozesse, wonach sie plötzlich als ein fremdartiges, Vorschriften gebendes und Ziele setzendes Element in die reine Kausalerkenntnis an jenem Punkte eingreift, wo der Kausalprozeß bis in die Gegenwart verfolgt wurde und nun der Zukunft sich zuwendet. Eine solche Auffassung der



sozialen Wissenschaft führt allemal zu ihrem Umschlagen in soziale Ethik und damit zur Utopie, wenn es die Ethik allein ist, welche die Anweisungen für die Zukunft gibt, mag sie dabei auch von nationalökonomischer und soziologischer Untersuchung der Vergangenheit und Gegenwart begleitet sein. Es ist nicht entwicklungstheoretisch gedacht, solange die Zukunft noch bloßes Programm ist. Erst wenn die ethischen Forderungen als notwendiges Geschehen der Zukunft erkannt und so als ein Moment ihres Kausalprozesses selbst verstanden werden; erst wenn die zu gestaltende soziale Entwicklung im Denken kausal als künftiges Geschehen begriffen worden ist und deshalb zum bewußten Zweck gemacht wird, der so in der Wissenschaft seine Kausalität nur voraussetzt und im Wollen das Vorausgehehene nur er- und durchlebt, erst dann stehen wir auf entwicklungs- geschichtlichem Boden; erst dann ist die Wissenschaft das geworden, wozu Marx sie uns geschaffen hat, nicht bloß zum äußerlichen Mittel des Fortschrittes, sondern zum immanenten Gliede der sozialen Entwicklung selbst.³

³ Eine solche Anschauung konnte auch erst an die Stelle von einzelnen geschichtsökonomischen Gedanken, wie sie sich bei Saint-Simon und zahlreichen anderen Autoren vor und neben ihm finden, jene eigenartige Zusammenfassung dieser Einzelerkenntnisse in eine neue einheitliche Auffassung setzen, in welcher ihre geschichtstheoretische Bedeutung nunmehr vollständig verändert wird. Dies wird nur zu oft übersehen, wo man allzu schnell bereit ist, Wurzeln der materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx zu finden — Wurzeln, die überhaupt erst im Lichte dieser Auffassung zur Beachtung gelangten. Es wird nicht genügend deutlich erkannt, daß das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung noch gar nicht durch die bloße Einsicht in die Abhängigkeit der sozialen Erscheinungen von ökonomischen Zuständen und Vorgängen bezeichnet wird. Vielmehr besteht es erst darin, daß man über die Konstatierung der bloßen ökonomischen Zusammenhänge hinaus dazu gelangt, diese nur mehr als Elemente einer Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens zu verstehen, welche erst die Kausalzusammenhänge in einen Entwicklungsprozeß ein-gliedert. Erst von da aus ist die Erkenntnis der Zukunft als kausal aufzu-weisende Entwicklungstendenz und damit eine wirkliche wissenschaftliche Politik möglich. Dieser theoretische Standpunkt, den wir erst mit Marx erreicht haben, ist also nicht etwa bloß ein entwickelterer, sondern ein gänzlich verschiedener gegenüber dem von Saint-Simon. Und Marx nicht nur nicht psychologisch, sondern auch nur dogmengeschichtlich als „Schüler“ Saint-Simons zu be-zeichnen, wie Rutke dies tut, heißt die Eigenart der geschichtstheoretischen Leistung von Karl Marx total verkennen. — Siehe mehreres hierüber in meiner Schrift „Marx als Denker“ in den Kapiteln über die soziale Eigengesetzlich-keit und über den utopischen Sozialismus.



Bei Saint-Simon war die Wissenschaft, wie wir gesehen haben, noch nicht bis ans diese dialektische Stufe gelangt, auf der zweckmäßige Zielsetzung und kausale Bestimmtheit, überlegender Wille und prädestinierte Entscheidung, ethische Anforderung und kalte Notwendigkeit nur Beurteilungsverschiedenheiten gegenüber demselben Vorgange sind. Aber sie stand doch bereits im Mittelpunkt der Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens. Mit den Ideen einer kausalwissenschaftlichen Behandlung der Geschichte und einer aus ihr hervorgehenden wissenschaftlichen Politik hat Saint-Simon ein Licht angezündet, das seitdem nicht mehr verlöschen kann, sondern, gepflegt von der Gedankenarbeit der folgenden Generationen, nur immer glanzvoller leuchtet und leuchten wird. Und daß er dieses Licht erstrahlen ließ, um das Dunkel der ärmsten Menschenklasse zu erhellen und in die kalte Trostlosigkeit ihres Daseins die Wärme froher Zukunftsaussichten einströmen zu lassen, das wird ihn dem Andenken dieser Menschenklasse, dem Proletariat, immer tener machen als einen seiner edelsten Vorkämpfer, wenngleich er den eigentlichen Klasseninteressen des Proletariats noch völlig fremd gegenüberstand. Mit Stolz wird es immer den Mann unter seinen geistigen Ahnen nennen, dessen glutvolles und fein ganzes Leben unausgesetzt durchpulsendes Kulturinteresse ihn immer weiter gegen die Schranken des bürgerlichen Klasseninteresses trieb, so daß er zuletzt bereits ahnend die Entstehung einer Partei der Arbeiter erschaute, welche die eigentliche Vollstreckerin dessen sein würde, was er seinen Weisen und Industriellen anvertraut hatte. Und so wahr es ist, was Saint-Simon auf seinem Totenbette von sich sagte: „Mein ganzes Leben faßt sich in einen Gedanken zusammen: allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu ermöglichen“, so sicher darf allein der proletarische Sozialismus sich als der Vollender dieses Strebens fühlen, der nach den unvergeßlichen Worten des kommunistischen Manifestes eine Gesellschaftsform anstrebt, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Er ist die Tat von Saint-Simons erst noch keimenden Gedanken.

Robert Owen.

I.

Der große Gedanke einer sozialen Neuschöpfung der Menschheit durch eine die ganze Nation umfassende Volkserziehung, dessen Anfänge bereits bei Rousseau und Schiller sich fanden, und der dann durch Fichte zu einem begeisternden Aufruf eines gesellschaftlichen Erziehungsplans ausgestattet wurde, diese wundervolle Illusion und Sehnsucht des Zeitalters der klassischen Philosophie — sie fand ihre erste Umsetzung in kraftvolle Tat in einem Manne, der am Anfang des Zeitalters sozialistischen Denkens steht, in Robert Owen. War doch die ganze Kraft des langen und arbeitsreichen Lebens dieses Mannes ein Kampf um die Herausführung der größten und zahlreichsten Klasse der bürgerlichen Gesellschaft aus Unwissenheit und Noheit zu zielbewußter Charakterbildung. Und so ist seine geschichtliche Gestalt mit ihrer gewaltigen Fortwirkung eine der eindrucksvollsten Bewährungen für die Erkenntnis, wie es nicht zufällige Übereinstimmungen sind, welche die Denker des Sozialismus mit den Denkern der klassischen Philosophie zusammenführen, sondern ein bedeutungsvoller innerer Zusammenhang, der das sozialistische Denken an überraschend vielen Punkten als die Konsequenz jener philosophischen Gedankenarbeit aufzeigt.

Schon der äußere Anblick dieses seltenen Lebens erweckt durch die Fülle der Kraft, die es betätigte, und durch den Reichtum seines Inhaltes staunende Bewunderung. An das Wort des alten Dichters fühlt man sich erinnert:

Viel des Gewaltigen gibt es, doch nichts
Ist gewaltiger als der Mensch!

wenn man das Leben Robert Owens betrachtet, der 87½ Jahre alt geworden ist. Denn ein Gewaltiges ist es, zu sehen, wie hier die Kraft und der Geist eines Mannes in einer für ein gewöhnliches Menschenleben überlangen Zeit an der Arbeit ist und bis zum letzten Augenblick nicht versagt. Mehr als sieben Jahrzehnte seines Daseins, drei Viertel eines Jahrhunderts schafft dieses Leben in unaufhörlicher Anstrengung des Körpers

und des Geistes bis wenige Stunden vor seinem Ende. Eine ununterbrochene glühende Tätigkeit, die nie erlahmt, durch keinen Mißerfolg entmutigt wird, ja vielmehr aus jedem Zusammenbruch mit seinem Herzblut genährter Pläne nur den Antrieb zu neuem Wirken zieht; ein unverwundlicher Glaube an sich selbst, an den Sieg der Vernunft und des Rechtes, ein unerschütterliches Vertrauen auf das Gute in der Menschennatur, ein nie wankendes Pflichtgefühl im Behaupten des Kampfpostens gegen das Elend und die Unvernunft der Zeit — das war das Leben Robert Owens, ein großartiges Vorbild der Kraft und Unerschütterlichkeit des Sozialismus selbst, dem er die Wege bahnte.

Man nennt Owen gewöhnlich zusammen mit Fourier und Saint-Simon und bezeichnet sie als die großen Utopisten. So richtig es auch ist, den Utopismus Owens gegenüber der späteren Entwicklung des Sozialismus als unterscheidendes Merkmal festzuhalten, so wenig ist die Bezeichnung Owens als eines der großen Utopisten geeignet, seine eigentliche Bedeutung auszudrücken und auf seinen Unterschied von den beiden anderen Utopisten aufmerksam zu machen. Ja, diese übliche Zusammenstellung Owens mit Saint-Simon und Fourier bedroht sogar das richtige Verständnis dieser großartigen Gestalt des Sozialismus, deren Bedeutung ganz anders wie jene der beiden letztgenannten noch bis in unsere Gegenwart hereinreicht, wenn man ihn in ganz unzulänglicher Weise als einen bloßen Utopisten beurteilt. So stark auch die utopischen Elemente in der ganzen Grundauffassung Owens waren, und so sehr er hierdurch prinzipiell von der Auffassung des modernen Sozialismus geschieden ist, so sehr ist er doch durch die Ziele seiner Tätigkeit, vor allem aber durch die Art seines Wirkens bereits mit der modernen Arbeiterbewegung verbunden, was ebensowenig von Saint-Simon als von Fourier gesagt werden kann. Und wenn man die allgemeine Beziehung des Sozialismus im Sinne einer auf die Vergesellschaftung des sozialen Lebens gerichteten zielbewußten Tätigkeit der Arbeiterklasse versteht, wird man Owen eher den ersten Sozialisten als den letzten Utopisten nennen dürfen.

Der Utopismus der großen Utopisten unterscheidet sich bereits von dem Utopismus eines Morus, eines Campanella oder eines



Morelly. Diese Denker hatten bloß zum Ziele, Gedanken über die Verbesserung der gesellschaftlichen Einrichtungen darzulegen. Ihre Gesellschaftspläne waren nachdenkliche Versuche, wie man sich etwa einen Staat vorstellen könnte, in dem die Menschen besser und glücklicher leben könnten als in der traurigen Gegenwart. An eine Verwirklichung dieser Idealgesellschaften denkt keiner von ihnen; höchstens daß sie den Gedanken hegen: so sollte es sein, wenn Recht und Vernunft herrschen könnten, und so werde es auch einmal sein, wenn die Zeiten dafür reif werden. Es waren diese Utopien eben wirklich das, als was sie ausstraten, Dichtungen, Romane vom glücklichen Staate.

Ganz anders ist dagegen die Entwerfung kommunisistischer Pläne bei den großen Utopisten gemeint. Das sollen keine müßigen Gedankenspielerereien mehr sein, keine bloßen Schwärmereien einsamer Denker, sondern ernste Baupläne für rasch zu verwirklichende Ziele. Der Umbau der Gesellschaft tritt jetzt als dringende praktische Forderung, als Hauptsache und Mittelpunkt ihres ganzen Wirkens hervor. Diese Utopisten sind keine Dichter mehr und wollen es auch nicht sein; als Reorganisatoren und Reformatoren einer unsinnig gewordenen Welt treten sie dieser gegenüber, um sie durch die Kraft ihres Denkens und ihrer Aufklärung womöglich vor dem Sturze in tiefstes Elend und Wirrsal noch zu bewahren.

Der Grund dieses geänderten Wesens des Utopismus liegt in der Veränderung der Welt, in der er aufkam. Die ersten Vorschläge einer Weltverbesserung konnten an eine unmittelbare Verwirklichung noch gar nicht denken; denn dazu lagen außer der Denkraft des Philosophen, der sie konstruierte, kaum noch andere Hilfsmittel vor. Weder waren die Übel des erst aufkeimenden Kapitalismus schon allgemein fühlbar, noch waren die gesellschaftlichen Kräfte dieser neuen Produktionsform schon genügend kenntlich, noch waren schließlich die neuen Menschen, die Proletarier, schon vorhanden, in deren Interesse vor allem die gesellschaftliche Umänderung gelegen war. So mußte eine Umformung der bestehenden Gesellschaft als das bloße Gedankenspiel eines Dichters oder Philosophen erscheinen. Dagegen waren am Ende des achtzehnten Jahrhunderts alle diese Bedingungen, wenn auch noch in unentwickelter Form, schon gegeben. Die Entsaltung der Warenproduktion hatte bereits die alten Besitz- und



Lebensverhältnisse gesprengt und auf ihren Trümmern die großen Gegensätze der Besitzenden und Besitzlosen deutlicher etabliert: die Gegensätze der Eigentümer von Produktionsmitteln, von Land und Maschinen zu den Vermittlern der Produktion, den Geld- und Kaufleuten, auf der einen und den nur ihre Arbeitskraft besitzenden Proletariern auf der anderen Seite. Kam noch dazu, daß die Revolution des Bürgertums, die in ihrem Kampfe gegen den Feudalismus zuerst als Verfechterin der Freiheit des ganzen Volkes aufgetreten war, nun nach ihrem Siege erkennen ließ, daß sie nur den Sieg einer Klasse, des besitzenden Bürgertums, bedeutete, und daß in ökonomischer Beziehung die Lage des Volkes im gleichen Elend blieb, ja durch die nun raschere Entwicklung des Kapitalismus sich noch unsäglich verschlechterte, so mußte dies wohl die Kritik der denkenden Geister der Zeit hervorrufen. Und diese Kritik ist es, die nun die großen Utopisten zum erstenmal in bewunderungswürdiger Schärfe an ihrer Gesellschaft üben. Aus der klaren Einsicht in ihre Schäden, aus der schonungslosen Aufdeckung des sozialen Grund Übels, als welches sie das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die Gütererzeugung für den Profit einzelner statt im Interesse der Allgemeinheit erkennen, schöpfen sie die Zuversicht für ihre Zukunftspläne. Denn nun der Grund des Übels erkannt ist, kann es auch beseitigt werden. Die Forderung der Umgestaltung der Gesellschaft kann daher diesen Denkern gar nicht als Utopie erscheinen, weil sie ihnen, eine logische Folge der einmal gewonnenen Erkenntnis, ein wissenschaftliches Resultat ist. Diese Wissenschaft gilt es jetzt nur zu verbreiten, für ihre Einsicht die Köpfe der Menschen zugänglich zu machen — alles übrige besorgt dann schon die Vernunft jedes einzelnen, dessen Logik überall dieselbe sein muß.

Wegen dieses Zusammenhanges des Utopismus mit seiner Gesellschaftskritik hat Karl Marx im Kommunistischen Manifest mit dem diesem Denker eigenen grandiosen geschichtlichen Blicke selbst für Dinge, die noch zu seiner Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit gehörten, die Theorien von Saint-Simon, Fourier und Owen als kritischen Utopismus von den früheren Formen desselben abgegrenzt, und auf diese Charakterisierung dürfte denn auch die übliche Gruppierung der drei großen Utopisten, also insbesondere die Einreihung Robert Owens in diese Gruppe



zurückzuführen sein. Und gewiß hat Marx mit dieser Zusammenstellung den geschichtlichen Charakter des Owenschen Wirkens gleichsam wie mit einem Blitzlicht sichtbar gemacht, so sehr er unter der so verschiedenen Erscheinungsform seiner Tätigkeit gegenüber der von Saint-Simon und Fourier sich dem ersten Blick verbergen mochte. Aber eben diese Verschiedenheit müssen wir wieder hervorholen, wollen wir der Bedeutung Robert Owens völlig gerecht werden.

Fourier und Saint-Simon sind auch ihrem äußeren Wirken nach wirklich das gewesen, was ein echter Utopist seinem inneren Wesen nach ist: einsame Denker. Der erstere hat bei seinen Lebzeiten überhaupt keine Schule begründet, der letztere erst in den letzten Lebensjahren zahlreiche Anhänger um sich versammelt. Bei beiden aber haben erst nach ihrem Tode ihre Schüler die Lehren der Meister in ein System gebracht und eine Bewegung ins Leben gerufen, die auf die Verwirklichung dieser Lehren zielte, ohne daß aber die Anhängerschaft dieser Schulen jemals eine größere Ausdehnung erlangt oder gar bedeutende Massen des Proletariats in Bewegung gebracht hätte. Fourier und Saint-Simon haben selbst noch nicht daran gedacht, das Volk, für das sie dachten, auch selber aufzurufen. Darin waren sie noch ganz Söhne des Aufklärungszeitalters, daß sie noch nichts von der Kraft der Menge erhofften, die sie tief unter dem Niveau ihrer Bildung sahen. „Sie sind sich zwar bewußt,“ sagt das Kommunistische Manifest, „in ihren Plänen hauptsächlich das Interesse der arbeitenden Klasse als der leidendsten Klasse zu vertreten. Nur unter diesem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse existiert das Proletariat für sie.“ Sie wenden sich daher noch nicht an das Interesse dieser Klasse, sie führen noch nicht die eine Klasse gegen die andere, sondern erhoffen von der Vernunft aller Klassen, vor allem von der Einsicht der Mächtigen und Reichen, die durch ihre Bildung die Stimme der Vernunft vermeintlich am lautesten hören können, die Verhältnisse in der alten Gesellschaft umzuändern.

In einem wesentlich anderen Geiste entwickelt dagegen Owen seine Gedanken und verfolgt er seine großen Pläne. Man darf sich darüber durch eine äußere Ähnlichkeit nicht täuschen lassen. Denn sicherlich findet sich auch bei Owen fortwährend der Appell an die Gebote der Moral und an die Lehren der Ver-



nunft, in deren Namen er die Einsichtigen aller Klassen für die unterdrückten Stände der Gesellschaft zu interessieren sucht. Und auch bei ihm begegnen wir einem uns fast unbegreiflich scheinenden Glauben an die Macht der Idee, in welchem er so weit geht, in fortwährenden Adressen an die Regierungen (selbst an eine so reaktionäre Gesellschaft wie den Machener Fürstentag oder gar an den Kanzler Metternich) Unterstützung für seine Reformen anzustreben. Dies ist jedoch nicht mehr die alte utopische Inanspruchnahme der Regierung, sondern nur zu verstehen als ein Teil der agitatorischen Arbeit Owens, mit der er unablässig bemüht ist, die Aufmerksamkeit auf seine Ideen und praktischen Arbeiten hinzulenken. Von dem Standpunkt aus, daß es galt, das Interesse an seinen völlig neuartigen Problemstellungen stets wachzuerhalten und die öffentliche Meinung fortwährend zu bearbeiten, war Owens Vorgangsweise, die einflußreichsten Persönlichkeiten im Staate für seine Ideen zu interessieren und dieselben bei jeder öffentlichen Gelegenheit zur Sprache zu bringen, durchaus nicht so unsinnig, als vielfach dargestellt wird. War ja auch Robert Owen kein Unbekannter und auch kein bloßer stiller Gelehrter, dessen Stimme wenig über den Bereich der Studierzimmer hinaus gehört wurde, sondern einer der größten und einflußreichsten Großindustriellen Englands, dem bei seinem Reichtum auch die Presse in ausgedehntem Maße zur Verfügung stand, dazu ein Sozialreformer und Pädagoge von europäischem Ruhme. Gewiß erhoffte sich Owen von dieser Agitation größeren Erfolg, als selbst er bei seiner Sach- und Menschenkenntnis hätte tun dürfen. Allein die eigentliche Zuversicht der Verwirklichung seiner Lehre, der Erfüllung dessen, was er die neue Auffassung von der Gesellschaft nannte, stützte er nicht auf diese bisher einzige Hilfskraft der Utopisten, auf die Überzeugung der Herrschenden, sondern auf die Umgestaltung der Massen selbst, denen geholfen werden sollte. Gesellschaftliche Erziehung der Kinder und gesellschaftliche Selbsthilfe der Erwachsenen — das waren die beiden großen Gedanken, durch welche Owen aus der gefährlichen gedanklichen Isolierung des Utopismus mitten in das Leben und die Kämpfe des Proletariats geführt wurde als der feurige Wortführer und begeistert verehrte Berater von Zehntausenden zum erstenmal selbständiger Arbeiter. Ist er noch

Max Adler, Wegweiser.

9



Utopist, so hat dieser Begriff hierdurch doch eine solche Veränderung seines Inhaltes erfahren, daß Owen dem Geiste der modernen Zeit näher steht als der Vergangenheit des Utopismus.

II.

Schon Friedrich Engels hat auf die Sonderstellung Owens als ein Produkt der ganz anderen ökonomischen Umgebung hingewiesen, in der er im Gegensatz zu den beiden anderen Utopisten aufwuchs. Denn während im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts Frankreich von der industriellen Umwälzung durch Einführung der Maschinen noch ganz unberührt war, führte diese in England zur selben Zeit in rascherem Fortschritt zur Entfaltung aller Gegensätze des großindustriellen Fabriksystems. Die Greuel der übermäßigen Arbeitszeit, vor allem der Kinderarbeit, die in den Baumwollspinnereien häufig schon mit dem vierten Lebensjahr begann, das Elend der Arbeitslosen, Verkümmern, Verbrechen und Entfittlichung als Folgen dieser Zustände, — dies alles trat in seinem verderblichen Zusammenhang so deutlich vor die Seele des damals noch jungen, still beobachtenden und schon von Kindheit an für alle Eindrücke empfänglichen Denkers, daß es schon frühzeitig in ihm zu einer Erkenntnis reifte, die der Leitstern seines ganzen Wirkens geblieben ist und die er nicht müde wird, als den Grundsatz einer richtigen Auffassung von der Gesellschaft zu verkünden: daß die Menschen schlecht und unsittlich nur sind, wenn sie nicht anders sein können, wenn die Umstände, unter denen sie leben, sie dazu verurteilen; daß es daher gelte, die Lebensverhältnisse zu ändern, wenn man die Menschen ändern wolle. „Der Mensch ist ein Geschöpf seiner Umstände“, er ist das, was er ist, nicht aus freien Stücken und nicht nach seinem Willen, sondern er muß wollen, was seine Umgebung, vorerst die Art und der Grad seiner Erziehung, sodann die Umstände, die sein weiteres Fortkommen bestimmen, ihm gestatten. Von da aus wird begreiflich, wie gerade an den Namen Owens sich zwei Reformgedanken knüpfen, denen er in jedem Abschnitt seines Lebens stets sein erstes Interesse und seine hingebungsvolle Arbeit gewidmet hat, und die noch heute Hauptrichtungen der Tätigkeit aller sozialistischen Parteien bilden: die Volkserziehung und der Arbeiterschutz. Denn beides



bedeutet ja nichts anderes als die Herstellung geänderter und besserer Lebensbedingungen des Volkes in geistiger wie in körperlicher Beziehung. Durch die Aufstellung dieser großen nationalen Arbeitsziele, die bereits in die Frühzeit seines Lebens fallen, ist das Wirken Owens schon von Anfang an von jenem der großen Utopisten geschieden; es ist nicht mehr schlechtweg auf die Zukunft gerichtet, von der es alles erwartet und die mit einem Streich herbeigeführt werden soll. Es wird zum erstenmal versucht, die Bedingungen für diese Zukunft in der Gegenwart zu schaffen; es setzt mit Owen nunmehr das ein, was in der Sprache des modernen Sozialismus seine Gegenwartsarbeit für die letzten Ziele genannt wird, wenn Owen auch freilich die Erreichung dieser Ziele durch jene Arbeit sich anders vorgestellt hat als der moderne Sozialismus, nämlich, wie wir noch sehen werden, nicht als Ergebnis eines unvermeidlichen Klassenkampfes, sondern des friedlichen Zusammenarbeitens aller Klassen.

Mit seinen beiden Kardinalforderungen der Volkserziehung und des Arbeiterschutzes, die uns heute wie Selbstverständlichkeiten vorkommen, war Owen allerdings ein so kühner Reformator seiner Zeit, daß sie ihn um dieser Ideen willen allein schon als Utopisten hätte verfeuern müssen, wenn damals schon dieses Wort als Bezeichnung alles dessen existiert hätte, was heute der Kapitalismus als eine Gefahr für sich empfindet. Denn zu einer Zeit, in der es noch keine Volksschule und keine allgemeine Schulpflicht gibt, in der nur die Kinder der Besitzenden eine Ausbildung erfahren, die Kinder der Besitzlosen aber zum größten Teil in den Fabriken verkümmern, tritt Owen für die Errichtung von Schulen für alle Kinder des Volkes ein und verlangt das Verbot der Kinderarbeit in den Fabriken vor Erreichung des zwölften Lebensjahres. Aber noch mehr: er hat bereits erkannt, daß die Erziehung nicht allein in der Schule besorgt werden kann, sondern durch das Haus ergänzt werden muß; daß diese Ergänzung aber bei der elenden Lage des Proletariats unmöglich ist, so daß gerade die Hauptmenge der zu Erziehenden in den ersten Kinderjahren schon so große Schäden an Körper und Geist erfahren, daß die spätere Schulerziehung nicht viel mehr gutmachen kann. Darum will er Institute ins Leben rufen, in welchen die Kinder möglichst früh,



sobald sie nur laufen können, Aufnahme finden sollen, um hier schon rechtzeitig alle Segnungen einer liebevollen, durch Spiel und Ernst beschäftigenden körperlichen und geistigen Erziehung zu erfahren. Mit diesen Kleinkinderschulen, die er selbst in seinem Fabrikdorfe New Lanark für die Kinder seiner Arbeiter ins Leben gerufen hat, ist Owen für die ganze fernere Entwicklung des Erziehungswesens vorbildlich geworden. Dazu kommt noch seine Reform des Unterrichtes in den Normalschulen, den er bestrebt war, aus einer geisttötenden Gedächtnisarbeit in eine wesentlich auf Anschauung und Unterhaltung beruhende Belehrung umzuwandeln, die den Ehrgeiz und die Anteilnahme des Schülers als einzige Antriebsmittel verwendete. In allen diesen Bestrebungen begegnete sich Owen mit den gleichzeitigen Bemühungen Pestalozzis und Oberlins auf dem Kontinent, wie es denn auch interessant ist, zu sehen, daß seine Ausführungen über die Bedeutung der Volkserziehung, gerade im Interesse der schon bestehenden Kultur, gerade im Interesse der Stellung und Geltung der gebildeten Stände der Gesellschaft, öfter an die Gedanken Fichtes in dessen „Reden an die deutsche Nation“ erinnern.

Dagegen stand Owen mit seiner Forderung des Arbeiterschutzes durch staatliche Gesetze völlig als erster da, und dies zu einer Zeit, in der seine Forderung des Maximalarbeitstags und der Fabrikinspektion gegenüber dem wie ein naturrechtliches Dogma versuchten Prinzip von der „Freiheit der Arbeit“ fast als eine reaktionäre Maßregel, eine Unterbindung der gesellschaftlichen Produktion ausgegeben werden konnte, hätte Owen nicht seiner erbitterten Fabrikantengegnerschaft ein nicht zu bestreitendes Beispiel des Gegenteils vorhalten können. So aber durfte er mit gerechtem Stolz darauf hinweisen, daß er alle die Reformen, die er befürworte, und noch viel mehr, als jetzt vom Staate verlangt werde, in seinem Fabrikbetrieb und Dorf New Lanark eingeführt habe, daß er dort die Kinderarbeit beseitigt, den Arbeitstag auf zehneinhalb Stunden eingeschränkt, Schulen und Versammlungsorte für Erwachsene gebaut, billige Lebensmittel beschafft, schöne Straßen und Anlagen hergestellt habe, und daß trotz alledem oder eigentlich ebendeshalb das Unternehmen in glänzender Weise floriere, zugleich aber die Arbeiterschaft von New Lanark sich aus einem Haufen roher und



unwissender, streitsüchtiger und dem Trunke ergebener Menschen in eine gesittete und wohllebende Gemeinde fröhlicher Eltern und gesunder Kinder verwandelt habe. Gegen dieses glorreiche Beispiel ließ sich freilich nichts einwenden; hatte es ja den Ruhm von Owen begründet und war es ja zum Zielpunkt so vieler vornehmen Reisenden aus aller Herren Ländern geworden, die das Wunder mit eigenen Augen sehen wollten: Gelehrte und Staatsmänner und sogar regierende Häupter. Aber das Beispiel hatte die eine Voraussetzung, die Owen nicht machte, weil er sie für unnötig hielt: die hochherzige Denkweise seines Schöpfers. Gegenüber dem stumpfen Eigeninteresse der Fabrikanten war das ganze Experiment von New Lanark nur eine Kuriosität. Unermüdlich ist Owen bestrebt, den Unternehmern darzulegen, was sie noch heute nicht begreifen wollen, wie die Forderungen eines ausgiebigen Arbeiterschutzes nicht etwa bloß im humanitären Interesse gelegen sind, sondern ihr eigenes Unternehmerinteresse befördern, da sich mit einer nicht überarbeiteten und zufriedenen Arbeiterschaft besser und sicherer produzieren ließe als mit einer entkräfteten, fortwährend zur Zuchtlosigkeit in der Fabrik und zu Ausständen geneigten Arbeiterschaft. Er sucht den Unternehmern zu Gemüte zu führen, daß sie ihre lebendige Maschinerie, die Arbeiter, doch ebenso sorgfältig behandeln und auf deren Erhaltung bedacht sein sollten wie ihre tote, wobei dann freilich die Unternehmer denken mochten und auch heute noch denken, daß die lebende Maschine viel billiger sei als die tote. Owens unablässiger Agitation gelang es denn auch, im Jahre 1819 einen Teilerfolg zu erzielen: das erste Arbeiterschutzgesetz, das freilich weit hinter seinen Forderungen zurückblieb. Denn es wollte von einem Schutz der Erwachsenen noch nichts wissen. Bloß die Kinderarbeit, und auch diese nur in der Textilindustrie, sollte unter neun Jahren verboten sein, und für jugendliche Arbeiter zwischen neun und sechzehn Jahren wurde der elfstündige Maximalarbeitstag eingeführt. Erst 1847 konnte der Zehnstundentag für die erwachsenen Arbeiter der Textilindustrie errungen werden.

Allein Volkserziehung und Arbeiterschutz sind nicht ausreichend, um schon in der gegenwärtigen Gesellschaft geeignete Bedingungen für verbesserte und gesicherte Lebensverhältnisse zu beschaffen. Denn als fortwährende schreckliche Bedrohung der Gesellschaft



stehen die Gefahren da, die ihr aus der Verarmung und Arbeitslosigkeit eines großen Teiles ihrer Mitglieder drohen, eines Teiles, der unter den Rückwirkungen der Einführung arbeitssparender Maschinen und der jetzt schon wiederholt aufgetretenen Produktions- und Absatzkrisen sich stetig vergrößert. Mit den Vorschlägen zur Bekämpfung dieser Gefahren leitet Owen eine Gedankenrichtung ein, die ihn in ihrer weiteren folgerechten Entwicklung erst zum Vorkämpfer sozialistischer Ideen macht, während er bis dahin bloß der kühne, seiner Zeit richtunggebende Sozialreformer war: nun tritt der Gedanke des Kommunismus der Produktion als Ziel und der genossenschaftlichen Vereinigung der Arbeiter als Mittel in den Vordergrund, um fortan die Tätigkeit Owens zu beherrschen.

Der Gedanke des Kommunismus taucht zuerst bloß in einem Spezialvorschlag zur Verbesserung der Armenpflege auf. Statt die Arbeitslosigkeit und den Pauperismus durch gehässige Armen-gesetze mehr zu bestrafen als zu bekämpfen und Riesensummen öffentlicher Gelder für eine doch ganz unzulängliche Armenversorgung auszugeben, möge man geeignete Ländereien ankaufen und auf denselben die Arbeitslosen und arbeitsfähigen Armen in genossenschaftlichen Arbeitskolonien ansiedeln. Diese hätten alle ihre Bedürfnisse in landwirtschaftlicher und gewerblicher Arbeit selbst zu beschaffen, einer jeden Familie wäre so ein Heim bereitet, für die Kinder würde durch eine öffentliche Schule nach den Prinzipien New Lanarks gesorgt, während Versammlungsräume, Bibliotheken, öffentliche Gärten und Erholungsplätze für die Bildung auch der Erwachsenen Sorge trügen. Durch gemeinsame Koch- und Speisehallen, Schlachthäuser und Wäschereien sollte der Haushalt ökonomisch bestritten, in gemeinsamen Werkstätten der Bedarf der Kolonie ebenso zweckmäßig beschafft werden. Owen bemühte sich, in seinen Vorschlägen zu zeigen, daß diese Form der Armenunterstützung finanziell durchführbar ist und daß sogar bei guter Leitung der Kolonien das in denselben angelegte Kapital zurückgezahlt werden würde. Trotzdem begegnet er überall einer völligen Ablehnung seiner Vorschläge. Aber ein Owen ist von dem Wege, den er als den rechten erkannt hat, nicht abzubringen. Er beginnt nun die öffentliche Agitation dafür (1817), und in denselben entwickeln sich seine Ideen nun rasch über ihre ursprüng-



liche Beschränkung auf die Armenpflege allein. Noch im Herbst 1817 veröffentlicht er einen Aufsatz, in welchem der anfängliche Plan einer Armenkolonie nunmehr schon sich erweitert zu einem Vorschlag für die „Emanzipation der Arbeit“ überhaupt, indem zwar noch die Armenkolonien als obligatorische Organisationen gegen den Pauperismus gefordert werden, darüber hinaus aber alle Glieder der Gesellschaft sich in gleichartige Vereinigungen auf genossenschaftlicher Grundlage freiwillig assoziieren sollen, die untereinander zu einer Einheit organisiert würden. Auf diese Weise sollten schließlich alle Aufgaben und Bedürfnisse der Gesellschaft genossenschaftlich, also auf die ökonomischste Weise und zum Nutzen aller bestritten werden. In den folgenden Publikationen Owens tritt der Gedanke der Armenkolonie immer mehr zurück, dagegen wird immer stärker auf die ökonomische Zweckmäßigkeit einer genossenschaftlichen Produktion und Konsumtion hingewiesen und auf die hier allein vorliegende Möglichkeit, die Ungleichheit, Unterdrückung und Verelendung innerhalb der individualistischen Gesellschaft auf diesem Wege zu überwinden. Owen ist an dem Scheideweg angelangt, zu dem alle tiefere Kulturarbeit kommen muß, die, erfasst von dem ganzen Jammer der Menschheit, ihn auch zu beseitigen strebt, der nun aber hinwegführt von den Einrichtungen dieser alten bürgerlichen Welt zu einer von Grund aus neuen gesellschaftlichen Ordnung der Dinge.

III.

Die Art der Entstehung des kommunistischen Gedankens bei Owen, der sich ihm, wie wir sahen, nicht als eine Folge philosophischer Spekulation oder rechtlicher Erwägung ergibt, sondern, wie Engels nicht mit Unrecht meint, fast geschäftlicher Kalkulation, wodurch er von vornherein sich von dem immer etwas phantastisch gebliebenen Kommunismus der anderen Utopisten, besonders Fouriers, unterscheidet, bedingt nun auch den gewaltigsten Unterschied Owens gegenüber Saint-Simon und Fourier, nämlich seinen Hinaustritt unter die Arbeiterschaft als deren Führer. Jetzt zum erstenmal wird das Wort der sozialen Reform und Umwälzung an diejenigen gerichtet, für die alles dies geschehen soll, zum erstenmal wird nun verlangt, daß es auch durch sie geschehe, zum erstenmal wird das Proletariat



als Kämpfer für seine Zwecke aufgerufen. Mit Robert Owens „Adresse an die arbeitenden Klassen“ (1819), in welcher sich nun zuerst der Gedanke findet, der seither die Welt bewegen sollte, daß die Befreiung der Arbeiter ihr eigenes Werk sein müsse, scheidet sich der Weg dieses Utopisten nach einer neuen, folgensweren Richtung von der in eine Sackgasse verlaufenen alten Bahn der beiden anderen Utopisten. Zwar ist der Weg, auf den Owen hier die Arbeiter ruft, noch nicht der Weg, den sie heute gehen, noch nicht der Weg des Klassenkampfes. Darin blieb Owen und mußte er, wie wir sehen werden, infolge der Art seiner wissenschaftlichen Grundauffassung utopisch bleiben, daß er die Arbeiter nur als die Klasse der in erster Linie und am zahlreichsten Interessierten aufrief, aber noch nicht erkannte, daß sie diese Interessen nur im Kampfe gegen die herrschenden Klassen durchsetzen könnten. Denn nie hat er die Meinung aufgegeben, daß das, was die Wissenschaft als das Richtige erkannt habe, auch von allen Klassen angenommen werden würde, sobald sie nur zur Erkenntnis dieses Richtigen gebracht wären. Er hielt es daher auch für „höchst wünschenswert, daß die arbeitenden Klassen wissen, daß sie alle Verbesserungen für sich selbst weit schneller und besser mit Hilfe der höheren Klassen durchsetzen können, als indem sie sich dieselben zu Feinden machen“. Das Vertrauen auf diese Vereinigung aller Klassen im Dienste der Wahrheit blieb für Owen stets eine ebenso selbstverständliche Konsequenz seines Standpunktes, als sie zugleich die Schranke war, an der seine Arbeit immer wieder scheiterte.

Aber der Aufruf der Arbeiter selbst für die Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse, die Erkenntnis, daß hier die mächtigsten Kräfte zur gesellschaftlichen Umgestaltung liegen, der zur damaligen Zeit wirklich ungeheure Gedanke, den nachmals Lassalle so mächtig aufgegriffen hat, die Unterwelt in Bewegung zu setzen, da man die auf den Höhen der Welt Thronenden nicht zu gewinnen vermochte, das bleibt die unvergängliche historische Tat Owens, mit der er in eine neue Zeit überleitet, aus dem Utopismus des achtzehnten in die Arbeiterbewegung des neunzehnten Jahrhunderts.

Und in der Tat: von nun ab wendet sich seine Propaganda in Rede und Schrift direkt an die Massen der Arbeiter, der



Produzierenden im Gegensatz zu den müßig Verzehrenden. Eine eigene Zeitschrift, der „Ökonomist“ (1821), wird in ihren Dienst gestellt und eröffnet eine Agitation, mit welcher der Grundgedanke der Umänderung der Lebensverhältnisse als Bedingung einer Verbesserung der Menschen und ihres Schicksals aus den Bedürfnissen der unteren Schichten des Volkes heraus weitergebildet wird, und so erst die mit den Forderungen des Arbeiterschutzes und der Volkserziehung eingeschlagene Richtung vervollständigt. Nicht bloß im Produktionsprozeß, sondern in allen Phasen seines täglichen Lebens soll die Lage des arbeitenden Volkes eine sofortige Besserung, eine menschenwürdige Gestaltung erfahren. Es klingt wie eine Anwendung des späteren Hauptgedankens des modernen Sozialismus, seiner materialistischen Geschichtsauffassung, an deren eigentlichen Inhalt, die Eigengesetzlichkeit der Geschichte, Owen noch nirgends rührt, wenn wir in dem „Ökonomisten“ gleichsam als Programm der jetzt beginnenden Agitation lesen, daß man den Massen zunächst gesunde und nahrhafte Lebensmittel, Kleider und Wohnung, erfreuliche Arbeit und angenehme Erholung schulde, ehe man versuchen dürfe, sie für die reinen Freuden der Moral und Tugend zu gewinnen.

In diesen Bestrebungen, den wirtschaftlichen Lebensfuß der Arbeiterschaft zu heben und zu sichern, münden nun die Owen'schen Gedanken über die Zweckmäßigkeit und Zukunftsbedeutung der genossenschaftlichen Organisation ein und lassen aus sich die große englische Genossenschaftsbewegung hervorgehen, die nach einer kurzen Zeit tastender Versuche und überstürzter Experimente seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu immer größerer Entfaltung gelangt und heute nach Verpflanzung in alle Kulturländer mit ihren Konsumvereinen, genossenschaftlichen Produktionszweigen und Großeinkaufsgenossenschaften, mit ihren gemeinnützigen Instituten und Aufklärungsbestrebungen eines der gewaltigsten Mittel im Emanzipationskampf des Proletariats aller Länder darstellt.

Zugleich aber wird durch die nun immer mehr auf die unmittelbaren Lebensziele der Arbeiter eingehende Agitation, durch die Bemühung, die arbeitenden Glieder der Gesellschaft zu gemeinsamem Vorgehen zu vereinigen, die Verbindung mit jenen Organisationen der Arbeiter hergestellt, welche bereits vorhanden



waren, mit den Gewerkschaften (Trades Unions). Seit der Mitte der zwanziger bis in die Mitte der dreißiger Jahre schließen sich nun die Gewerkschaften in einer immer großartigeren Bewegung der Agitation Owens an, an dessen Namen sich derart auch der Ruhm knüpft, die erste große Gewerkschaftsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts geführt zu haben. Im Jahre 1833 vereinigen sich auf einem Kongreß unter seinem Vorsitz die Gewerkschaften in eine große nationale Gewerkschaftsgenossenschaft, die nun unter den übrigen Forderungen des Owenismus besonders den Maximalarbeitstag aufstellt. Jetzt erinnert in dem äußeren Wirken Owens gar nichts mehr an die Einsamkeit des Utopisten. Nach Tausenden zählen die Besucher seiner Versammlungen, nach Hunderttausenden die Reihen seiner Anhänger. Er ist es, der zum erstenmal das Proletariat zu einer Massendemonstration in den Straßen Londons zusammenbringt, zum erstenmal auch schon mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit einer solchen Agitation sich für die Ordnung und den friedlichen Verlauf derselben einsetzt. Wenn auch diese große Bewegung durch das Mißlingen des mit ihr verbundenen utopischen Experiments einer Arbeitsbörse und durch zahlreiche fehlgegangene Streiks schließlich zusammenbrach und der nun emporkommenden politischen Bewegung für das Wahlrecht, der Chartistenbewegung wich, so bleibt doch ihre Bedeutung unverloren, daß sie zuerst das Proletariat über seine eigenen Klassenaufgaben aufgeklärt und vereinigt hat, daß sie zum erstenmal die Kräfte der Abwehr nach außen und des Zusammenhaltens nach innen unter den Arbeitern rege gemacht hat und so eine Schule für die proletarischen Tugenden geworden ist, die alsbald in der größeren Chartistenbewegung so ruhmvoll in die Erscheinung treten sollten.

Diese Bewegung hat Owen noch erlebt und um ein volles Jahrzehnt überlebt. Er hat aber an ihr keinen tätigen Anteil genommen, nicht etwa, weil sie ihn nicht interessierte, sondern weil er von ihrem Erfolg, von der bloß politischen Emanzipation sich keinen wesentlichen Erfolg versprach. So hat er schon anläßlich der ersten Wahlrechtsbewegung in seinen Essays über die neue Auffassung der Gesellschaft (1813 bis 1816) sich dahin ausgesprochen, daß eine Verbesserung des Wahlrechtes ohne Verbesserung der Bildung und Lebensverhältnisse der großen



Masse des Volkes keine wahre Reform sein würde, sondern nur neue Gefahren hervorbrächte. Und auch jetzt ist er noch der Ansicht, daß Reform der Erziehung, Aufklärung der Arbeiter in ökonomischer Beziehung und Erziehung derselben zur sozialen Verwaltung dringender wäre als die politische Reform des Wahlrechtes. Die politische Macht werde erst in ferner Zeit errungen werden können. Inzwischen aber sei es unabweislich, der Not und der Unwissenheit der Gegenwart entgegenzutreten. So richtig der Owensche Gedankengang uns besonders heute in dem Punkte erscheint, in welchem er geeignet ist, vor einer Überschätzung der politischen Arbeit bei dem Emanzipationskampf des Proletariats zu bewahren, so sehr war Owen damit im Unrecht, die politische Emanzipationsbewegung von den wirtschaftlichen Formen derselben zu trennen, statt zu erkennen, daß sie auf einem gewissen Punkte der Entwicklung der Klassen das unumgängliche Mittel ist, gerade die wirtschaftlichen Bestrebungen der Arbeiterklasse zum Durchbruch zu bringen. Bei der Bedeutung, die Owen mit Recht der Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse für die Bessergestaltung der Gesellschaft zuerkannte, übersah er, daß die Teilnahme der Arbeiterschaft an der Gesetzgebung selbst schon einer der stärksten Hebel für diese Umgestaltung war, und daß die Heranziehung des Volkes zum politischen Leben in dieselbe Bahn der Volkserziehung münden mußte, die er durch die politische Agitation vernachlässigt fürchtete.

Aber wenn er sich auch selbst nicht in die Chartistenbewegung einließ, so war er doch während derselben nicht untätig. Im Gegenteil: in jene Zeit fällt seine erhöhte Tätigkeit, da die Kräfte der genossenschaftlichen Gewerkschaftsbewegung sich allein nicht stark genug erwiesen hatten, nun auch die übrigen Werktätigen und Einsichtigen aller anderen Klassen durch eine gleich großartige Agitation, wie es die gewerkschaftliche gewesen, mit den Kräften der Arbeiter zu vereinigen, zur Herbeiführung einer „neuen moralischen Welt“ auf dem Wege der allgemeinen Sittenverbesserung. Es ist wirklich so, wie Helene Simon in ihrem ausgezeichneten Buch über Owen sagt:¹ Jetzt erst ist er, am Abend seines Lebens, nach so vielen getäuschten Hoffnungen,

¹ Helene Simon, Robert Owen. Jena 1905, Fischer. — Diese klare und überaus anziehende Darstellung der Wirksamkeit Owens sollten besonders die Arbeitervereinsbibliotheken ihrem Väterstand einverleiben.

ganz Utopist geworden, da ihn die letzte große Erwartung, die kraftvolle Bewegung der britischen Gewerkschaften, nicht hatte zum Ziele gelangen lassen. Aber es spricht auch hier noch für die praktische Gewalt seiner Agitation die Tatsache, daß er auch in dieser letzten Phase seines Wirkens eine Anziehungskraft entfaltet, die es ermöglicht, daß die von ihm geleitete Bewegung wirtschaftlicher Reform neben der Chartistenbewegung fortbestehen, ja zuzeiten mit dieser an Bedeutung rivalisieren kann. Auch jetzt war Owen noch immer ein Führer und Berater der Massen.

Überblickt man nun dieses ganze große Leben, von dessen Mühen und Austreibungen bei den Versuchen, seine Ideen in den kommunistischen Kolonien von New Harmony in Amerika und Queenwood in England vorzeitig zu verwirklichen, hier gar nicht besonders die Rede war, da sie meines Erachtens nichts zu der Würdigung des Fortwirkenden in Owens Erscheinung beitragen, was nicht an seiner gesamten übrigen, weniger romantischen Tätigkeit klarer erfaßt werden könnte; sieht man, wie mit dieser an sich wohl schon ein Menschenleben ganz ausfüllenden Propaganda für Volkserziehung, Arbeiterschutz, genossenschaftliche Selbsthilfe und kommunistische Neugestaltung der Gesellschaft die ganze Wirksamkeit Owens noch nicht erschöpft ist, indem noch hinzutritt der seit 1817 mit gleicher Unermüdlichkeit geführte Kampf um Geistesfreiheit gegen die Irrtümer, den Aberglauben und den Fanatismus der Religionen; sieht man endlich, wie Owen zuletzt in massenhaft besuchten Vorlesungen den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft direkt den Krieg erklärt, indem er die Kulturschädlichkeit des Privateigentums und die Verlogenheit der kapitalistischen Ehe öffentlich bloßstellt, — dann muß man sagen, daß wahrhaftig Owen nicht mehr zur abgelaufenen Zeit der Utopisten, sondern in den Anfang der neuen Zeit des modernen Sozialismus gehört, von dem ihn nur der folgenschwere Gedanke des Klassenkampfes trennt. Denn nicht nur ist es so wahr, was Engels von ihm sagt, daß alle wirklichen Fortschritte, die in England im Interesse der Arbeiter bis ins letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts zustande gekommen waren, an seinen Namen anknüpfen, sondern auch, daß bereits er alle großen Reformfragen der alten Gesellschaft zum erstenmal vor die



Massen gebracht hat. Eine solche Fülle unmittelbar in die brennendsten Fragen des Zeitalters eingreifender Kraft praktischer Arbeit und noch heute nachwirkender, ja wohl jetzt erst Früchte tragender Tätigkeit ist mit der bloßen Bezeichnung des Utopismus kaum richtig gekennzeichnet.

IV.

Hat uns derart der reiche Inhalt des Lebens Robert Owens seinen ganz eigenartigen und abweichenden Charakter innerhalb der Gruppe des Utopismus erkennen lassen, so dürfen wir nun zum Schlusse aber doch nicht den Grund übersehen, der ihn trotzdem zu dieser Gruppe gesellt. Er liegt in der eigenartigen Auffassung von der Wissenschaft, die Owen noch völlig mit den beiden anderen Utopisten teilt, ja die bei ihm besonders deutlich ausgesprochen ist. Die Wissenschaft vom sozialen Leben tritt hier noch überall als eine selbständige, dem Denken souverän entspringende Macht ihrem Gegenstand gegenüber. Sie verhält sich zu ihm wie eine Vorschrift zur Ausführung, und ihre Gesetze werden daher unversehens Gebote, natürlich der Logik, die jeder befolgen muß, so wie er sonst die Grundsätze der Logik respektiert. Es wird gar nicht mehr untersucht, ob die Annahme dieser Lehren durch gewisse Gesellschaftsklassen nicht vielleicht unmöglich ist, da deren Interessen dies verhindern, weil die Nichtannahme dieser Lehren unbegreiflich erscheint vom Standpunkt der Wahrheit. Daher der auch bei Owen immer neu versuchte Appell an die Einsicht aller Klassen, an das gemeinsame Interesse der Vernunft und Wahrheit. Es fehlt noch ganz die Vorstellung einer Sozialwissenschaft, die erst Marx begründet hat, welche nicht mehr als eine eigenmächtige Regelung dem sozialen Geschehen gegenübertritt, um es nach seinen Plänen zu modeln, sondern die gar nichts anderes mehr ist als die zum Bewußtsein gelangte und in ihrem Zusammenhang begriffene Gesetzmäßigkeit des sozialen Geschehens selber.² Erst von diesem Standpunkt aus wird der Utopismus, das ist die Idee einer allmächtigen und die gemeinsamen Interessen vertretenden

² Eine ausführlichere Darlegung dieser für den Begriff des Utopismus entscheidenden Auffassung der Sozialwissenschaft und ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit bei Marx habe ich gegeben in meiner Schrift „Marx als Denker“. Berlin 1908, Vorwärtsdruckerei, Seite 42 ff.



den Sozialwissenschaft, überwunden, indem an deren Stelle die Wissenschaft als Erkenntnis der in der Gesellschaft wirkenden Kräfte tritt und damit vor allem die Erkenntnis von der Notwendigkeit und Bedeutung des Klassenkampfes. Jetzt kann auch erst der Grundgedanke Owens von dem Menschen als Geschöpf seiner Umstände seine ganzen Konsequenzen entfalten, indem die neugewonnene Erkenntnis nicht mehr sich vor den Widerspruch gestellt sieht, den Owen oft genug empfunden hat, daß von den Herrschenden und Mächtigen eine Gesinnung verlangt werde, die den Interessen und Umständen, unter denen sie erzogen worden sind und leben, völlig entgegen ist. So ist in der Tat der moderne Sozialismus auch theoretisch erst der Vollender der Gedanken von Robert Owen, wie er praktisch sein einziger und mächtigster Vollstrecker ist. Wenn Owen am Schlusse seines langen Lebens die stolzen Worte von sich sagen durfte: „Mein Leben war nicht nutzlos. Ich habe der Welt wichtige Wahrheiten gebracht; und wenn sie ihrer nicht achtete, so, weil sie sie nicht verstand. Ich bin meiner Zeit voraus!“ — so darf nun der moderne Sozialismus mit nicht minderem Stolze für sich in Anspruch nehmen, erst das ganze Verständnis dieser Wahrheiten ermöglicht und die Zeit herbeigeführt zu haben, die endlich daran denken darf, sie völlig zu verwirklichen.



Wilhelm Weitling.

I.

Am Beginn der kommunistischen Arbeiterbewegung in Deutschland steht der Name Wilhelm Weitling. Hundert Jahre waren am 5. Oktober 1908 seit seiner Geburt verflossen, hundert Jahre der großartigsten Entwicklung der Arbeiterbewegung; und nahezu dreihundert Jahre dieses von gewaltiger Entfaltung neuer geschichtlicher Kräfte erfüllten Zeitraums fallen auf die Lebensdauer von Weitling, der selbst in der Blüte seiner Jahre stand, als er mit seinem Wirken Einfluß zu gewinnen begann. Und doch heißt die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung schreiben heute soviel als die Biographie nicht etwa Weitlings, sondern jenes anderen, jüngeren Mannes erzählen, mit dem Weitling in heftigsten Konflikt geriet und von dessen Auftreten an er selbst zurückgedrängt wurde: die Biographie von Karl Marx. Diese knappe Gegenüberstellung bezeichnet sowohl die Größe wie die Schrauke des Wirkens von Wilhelm Weitling, sie kündigt sowohl den Glanz wie die Tragik seines Schicksals, jene mächtige Klassenbewegung des deutschen Proletariats geweckt zu haben, die dann über ihn selbst hinweggehen mußte.

So wie Weitling im Leben an der größeren Gestalt eines Marx nicht vorbei konnte, so ist es auch jetzt unmöglich, seine Bedeutung ohne Bezugnahme auf diesen Denker zu würdigen, der das Proletariat erst zu einem klaren theoretischen Bewußtsein von sich selbst gebracht hat. Trotzdem geschähe Weitling unrecht, wenn man seine Ideen und sein Wirken nur an jenem von Karl Marx mäge und ihn nicht anders beurteilte, als stünde er heute noch in jenem erregten Diskutierflut, in welchem einst die Gegensätze von Marx und Weitling so erregt auseinandergeplatzt waren. Inzwischen hat schon längst die Geschichte gerichtet und Raum für jene Objektivität geschaffen, die es ermöglicht, Weitling für sich selbst zu nehmen und die Tragik seines Lebens nicht auch noch abfärben zu lassen auf seine Würdigung lange nach seinem Leben. Wenn auch wir, wie erwähnt, sein Schaffen an jenes von Marx halten, so geschieht



es doch nicht, um Weitling an Marx zu messen, sondern nur, um aus dem Vergleich dieser beiden großen Vorkämpfer des Proletariats das Wirken beider, den Erfolg des einen und das Versagen des anderen, besser zu verstehen. Was zu Lebzeiten beider eine Gegnerschaft war, das haben die dankbaren Enkel nicht ebenso aufzufassen; und das Bild dieses ersten Klassenkämpfers des Proletariats kann keine Verdunklung erfahren durch eine Gegnerschaft, die doch niemals eine war in der Liebe zum Proletariat, in der hingebungsvollen Arbeit an seiner Erstarfung und in der gluthvollen Erwartung seines Sieges, sondern nur eine Verschiedenheit der Auffassung von dem Weg zu alledem.

An dem Namen des Schneidergesellen Wilhelm Weitling glänzt der unvergängliche Ruhm, der Wecker des deutschen Proletariats gewesen zu sein. Zum erstenmal in Deutschland nahmen die Massen des arbeitenden Volkes selbst das Wort durch seinen feurigen und beredten Mund. Zum erstenmal erscholl der Glendzruf, die Klage über das soziale Unrecht, aber auch der trohige, furchtlose Kampfruf gegen alle Verelendung und Unterdrückung aus den Tiefen der Gesellschaft selbst und versuchte, die Leidensgenossen zum Bewußtsein ihrer Lage und zur Erkenntnis der Mittel zur Abhilfe zu bringen. Damit war etwas Neues, Unerhörtes in die Welt getreten, und die Begeisterung der Anhänger, die Weitling sofort im Proletariat gewann, die Angst und Verfolgungssucht der Regierenden, die sofort gegen Weitling alle Mittel der Bedrückung spielen ließen, zeugten von dem ungeheuren Eindruck dieser neuen Erscheinung des zur Selbsthilfe entschlossenen Proletariats. Denn nicht die scharfe und mitleidslose Kritik, die Weitling in seinen Schriften und Agitationen an der bürgerlichen Gesellschaft übte, war das Neue und Gefährliche. Davon war damals sozusagen die Luft erfüllt. Stand doch das Zeitalter unter der gewaltigen Einwirkung der schmerzlichen Erfahrung, welche die Geschichte seit der französischen Revolution ihm gegeben hatte, diese Geschichte, die dem Traum von der Realisierung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit das Erwachen der grellsten Klassegegensätze hat folgen lassen, innerhalb der nun konstituierten bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Freiheit des Verhungerns, Gleichheit der kapitalistischen Ausbeutung und Brüderlichkeit eines mörderischen Konkurrenz-



kampfes der einzelnen sowie ganzer Völker. Und waren es doch die Ideen so glänzender Geister wie eines Saint-Simon, Fourier und Owen, welche mit ihrer tief einschneidenden Kritik der gesellschaftlichen Gebrechen und mit ihren Gedanken zur Umgestaltung der Gesellschaft alles mit sich forttrissen, was in ihrem Zeitalter und in ihrem Kreise aus dieser Gegenwart fortstrebte. Gewiß war es eine mächtige Geistesbewegung, die von diesen Männern ausging, welche die Geschichte mit dem Ehrennamen der großen Utopisten ausgezeichnet hat, das ist der Männer, die in drangvollster Zeit noch nichts anderes tun konnten, als an die Zukunft bloß zu denken, deren Größe es aber war, entgegen einer übermächtigen und hohlvollen Welt diese Zukunft in Gedanken herausbeschworen und festgehalten zu haben, zum Richtzeichen und zur Ermutigung eines nachkommenden Geschlechts. Aber so mächtig jene Geistesbewegung auch war, sie war doch nur eine Oberflächenbewegung. Das war ja der Utopismus dieser Denker, daß sie glaubten, die Schäden der Zeit beseitigen und eine ideale Gesellschaftsordnung einführen zu können, wenn sie nur die Überzeugung von der Unvernunft und Ungerechtigkeit der bestehenden Gesellschaft verbreiten könnten, und zwar vor allem bei denen, die in dieser Gesellschaft allen Einfluß hatten, bei den Reichen und Herrschenden. Nicht geschichtliche Notwendigkeiten und Entwicklungsrichtungen sahen sie noch vor sich, und deshalb suchten sie auch nicht nach den gesellschaftlichen Kräften, die ihre Ziele allenfalls hätten verwirklichen können. Sondern an das vernünftige Wollen des einzelnen wendeten sie sich, an die Mächte des Sittlichen und Rechten und Wahren, die sie in jeder Brust aufzurufen gedachten, um durch diese gleichsam stärkste Kraft — denn was schien stärker als die Logik des Denkens und der Sittlichkeit? — die alte Welt aus den Angeln zu heben. Darum konnte es den Utopisten auch gar nicht beikommen, sich mit ihren Worten an jene zu wenden, die es in erster Linie anging: an die breiten Massen des Volkes. Diese lagen doch noch viel zu sehr in den Banden der Unwissenheit und Roheit, in welche ihr Elend sie geschlagen hatte, um die Stimme der Vernunft und des Ideals auch richtig zu verstehen. Der Grundsatz des aufgeklärten Despotismus: „Alles für das Volk, nichts durch das Volk“, war im Grunde auch der dieser edelsten Volksfreunde und mußte es sein bei dem unent-



wickelten Stande des Proletariats zur Zeit ihres Auftretens. So war der Utopismus trotz seines revolutionären Denkinhaltes doch keine revolutionäre Bewegung. Er war ein Appell an die Menschlichkeit, an das Erbarmen, nicht selten auch an die Einsicht und an das Interesse der Herrschenden, durch eine vernünftige Neugestaltung der Gesellschaft ihrem grauenvollen Untergang zuvorzukommen. Er war keine Kampfstimmung, sondern ein naiver und optimistischer Glaube an die unverwundliche Güte der Menschennatur, welche die einzig vernünftige Gestaltung der Gesellschaft schließlich unbedingt und friedlich, im besten Einvernehmen der überall erwachten Vernunft, herbeiführen wird.

Wie eine Kriegsfanfare schallt in diese Gedanken und Träume, die bisher allein ihre literarische Vertretung gefunden hatten, mit einem Male das Wort eines Proletariers, eines Mannes aus jener Glendmasse selbst, der keine tätige Rolle in den Plänen des Utopismus zugeteilt war, sondern die sich begnügen sollte, das erbarmungswürdige Objekt jener hochherzigen Bestrebung zu sein. In seiner ersten Schrift „Die Menschheit, wie sie ist und sein sollte“ schreibt es Weitling nieder, das Wort, das die Zeit nachher so oft erfüllen sollte und noch immer, wie es scheint, erfüllen muß: „Alle Pläne der gesellschaftlichen Reform, die bisher geschrieben worden sind, sind Beweismittel der Möglichkeit und Notwendigkeit derselben; und je mehr Werke darüber geschrieben werden, desto mehr Beweise sprechen dafür zum Volke. Das beste Werk darüber werden wir aber wohl, mit unserem Blute schreiben müssen.“ Da war es ausgesprochen, was bisher ganz dicht unter der Schwelle des Bewußtseins lag, daß ein Gegensatz die bürgerliche Welt durchzog, der nicht mit bloßer Ausrufung moralischer Mächte zu überbrücken war, sondern der zum Kampfe zwang, zum Kampfe bis aufs Blut. So heißt es denn auch in seinem Hauptwerk („Garantien der Harmonie und Freiheit“): „Also kein Wortkram! Sondern es aufrichtig ausgesprochen: eine Revolution tut uns not. Ob diese nun durch die reine geistige Gewalt allein ausgelämpft werden wird oder ob sich die rohe physische dazu gesellen wird, das müssen wir erst abwarten und jedenfalls auf beide Fälle uns vorbereiten.“ So ist Weitling der erste Heerrufer des Proletariats, und das macht seine geschichtliche Bedeutung aus. Nicht



daß er in seinen Schriften neue Wahrheiten gefunden hätte, sondern daß er einen neuen Weg gezeigt hat, den Weg der Selbsthilfe des „Volkes“, des Klassenkampfes, das gibt ihm seine historische Stellung. Es ist die erste Erkenntnis des Klassen-gegensatzes, die bei ihm zum Ausdruck ringt als Selbsterkenntnis des Proletariats, als dessen erstes Streben, sich in seiner Klassenlage zu erfassen und zu organisieren. Denn nicht als ein einzelner steht Weitling da wie noch die Utopisten. Er ist nur mehr das Sprachorgan einer ganzen Klasse; und kein prunkendes Wort, sondern geschichtliche Wahrheit ist es, wenn er in der Vorrede zu seinem Hauptwerk sagt: „Die gesammelten materiellen und geistigen Kräfte meiner Brüder habe ich in diesem Werke vereinigt.“

Von dieser Seite betrachtet hat Weitling nichts mehr mit dem Utopismus gemein. An die Stelle des Ausrufs aller guten Menschen tritt jetzt der Ausruf an die, welche es zuerst angeht, an die Arbeiter, an die Stelle der Hoffnung auf den guten Willen die Erweckung des revolutionären Willens des Proletariats. Es ist nicht mehr die Vernunft und die Gerechtigkeit der Herrschenden, an die Weitling sich wendet, sondern das Interesse der Beherrschten; und damit ist die Triebkraft freigelegt, die endlich das Werk der Umgestaltung der Gesellschaft, die Harmonie und Freiheit aller ihrer Mitglieder, garantieren konnte. Freilich war Weitling noch sehr davon entfernt, dieses Interesse in seiner Eigenart als proletarisches Klasseninteresse klar zu erfassen, wie er ja überhaupt den ökonomisch-historischen Begriff der Klasse im allgemeinen und des Proletariats im besonderen noch nicht besaß. Das hing mit den Schranken seiner Einsicht zusammen, wie wir noch sehen werden. Ihm war das Interesse noch mehr Volksinteresse schlechweg gegenüber einem Interesse der Privilegierten oder „Vorrechtler“, wie Weitling sie nannte. Darum erwartete er auch viel zu viel von diesem gleichsam als eine Art Instinkt vorgestellten Interesse. So wehrt er den Einwand, die Masse sei für die kommunistische Gesellschaft noch nicht vorgebildet, mit den folgenden Worten ab, die uns die ganze Frische seiner Propaganda vor Augen stellen: „Sagen wir darum nicht, die Menschheit ist noch nicht reif genug. Sie ist zu allem fähig, was geeignet ist, das Messer abzuwenden, das ihr das Elend an die



Kehle setzt. Was braucht es dazu einer langen schulmeisterlichen Aufklärung! Das wird doch wohl jeder einsehen, daß ein System der Freiheit für alle besser ist als eines der Sklaverei!" Aber wenn auch der Begriff des ökonomischen Interesses im Sinne eines gesellschaftlichen Faktors der Entwicklung bei dieser Auffassung noch völlig mangelte, so war doch das der Fortschritt, daß überhaupt an das Interesse des Proletariats appelliert wurde, aus dessen Wachrufung allein sich erst jener soziale Faktor entwickeln konnte. Weitling ist damit einer der ersten von denen geworden, welche die satte Gedankenlosigkeit der Herrschenden als „Sezer“ verlästert, während eine hoffentlich nicht zu ferne Zukunft sie dankbar als Retter der Kultur verehren wird. Haben sie doch endlich jene dumpfe Bedürfnislosigkeit der Massen gebrochen, die in ihrer Roheit und brutalen Gehässigkeit von jeher drohte, die dünne Schicht über sie gespannter Kultur in einem Glendsausbruch zu vernichten. „Die Zufriedenheit“, ruft Weitling in seinem Hauptwerk aus, „ist keine Tugend, wie man uns seit Jahrtausenden, seit Beginn des Reiches der Ungleichheit und der Bedrückung vorschwätzt, sondern sie ist ein aus natürlichen Ursachen entsprungenes Gefühl der Harmonie der Begierden und Fähigkeiten. Diese Zufriedenheit, die man uns als eine Tugend empfiehlt, ist eine Feigheit. Wenn der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht hat, was andere haben können, kann, soll und darf er nicht zufrieden sein, denn das wäre die Zufriedenheit eines Sklaven, die Zufriedenheit eines geprägten Hundes.“

Von dieser neuen Warte eines Eigeninteresses des Proletariats aus eröffnet sich nun auch ein neuer Überblick über die Lage der Gesellschaft und des arbeitenden Volkes in ihr. Schon ist es nicht mehr der böse Wille oder die Einsichtslosigkeit der Menschen allein, die es zu bekämpfen gilt, sondern das ganze System der gesellschaftlichen Ordnung selbst, welches die Menschen zwingt, gegen die Grundfähe einer sozialen Harmonie zu handeln. Wiederholt betont Weitling, daß er nur „gegen die Sache kämpfe und nicht gegen die Personen“, daß man aber die Sache „nur durch Bezeichnung der Personen und Klassen deutlich anschaulich machen kann“. Es ist also nicht mehr „der Reiche“ oder „der Herrschende“, der um dieser Eigenschaften willen angegriffen wird, sondern das System der kapitalistischen Gesellschaft oder, wie



Weitling es nennt, das Geldsystem, welches Reiche und Arme, Herrscher und Beherrschte möglich macht, das zu bekämpfen ist, dessen Grundlage, das Privateigentum an den Produktionsmitteln, zu beseitigen ist. Die Bedürfnisse der großen Masse des Volkes verlangen dies, nicht etwa bloß die Forderungen der Gerechtigkeit. Oder eigentlich: es kann kein Recht, kein Gesetz geben, das noch auf einen solchen Namen Anspruch machen dürfte, wenn es die Bedürfnisse der großen Mehrzahl gegen sich hat. „Jedes Gesetz“, heißt es in den „Garantien“, „besteht aus den Bedürfnissen der Zeit, und wie diese sich beständig verändern, so müssen sich auch die Gesetze verändern.“ Nun denn: „Die überwiegende Mehrzahl ist mit dem heutigen Zustand der Gesellschaft nicht zufrieden. Sie weiß wohl, daß es irgendwo fehlt, kann aber nicht sagen wo. So wollen wir ihr denn zu beweisen suchen, daß das an dem Begriff des Eigentums liegt, welcher nicht mehr mit den Bedürfnissen der heutigen Gesellschaft vereinbar ist. Der Begriff des Eigentums paßt nicht mehr für unsere Zeit, weil jede Zeit ihr eigenes Bedürfnis hat, das Eigentum aber dem unsrigen ganz entgegen ist.“

Das war eine andere Sprache, das waren andere Gesichtspunkte, das war eine ganz andere Welt, als alles dies bisher im utopischen Kommunismus möglich war. Von hier aus war die Bahn gewiesen zu einem wirklichen Verständnis der sozialen Gegensätze und Kämpfe und zur Erkenntnis einer für das Proletariat notwendigen besonderen Politik, die es bis dahin überhaupt nicht gegeben hatte. Mit Recht hat darum Engels den Weitlingschen Kommunismus rühmen dürfen „als erste selbständige theoretische Regung des deutschen Proletariats“.

II.

Allein so sehr Weitling auf diese Weise über die Schranken des Utopismus hinausgelangt war durch Erkenntnis der eigentlichen sozialen Kraft, die dessen Ziele als ihre eigenen Existenzbedingungen verwirklichen konnte und mußte, so wenig Klarheit konnte er noch über den Weg gewinnen, der zu diesem Ziele führte. Wie soll sich der Kommunismus verwirklichen? Hier steht Weitling noch auf demselben Boden mit dem Utopismus, auf dem Boden einer moralisch-vernunftgemäßen Begründung der neuen Gesellschaft. Von einer geschichtlichen Notwendigkeit



derselben und historischen Bedingungen ihres Hervorgehens aus der alten Gesellschaft findet sich bei ihm noch keine Vorstellung. Die Idee einer Entwicklung ist ihm ganz fremd. Zwar spricht er oft genug von dem Gesetz des Fortschrittes; aber dieser ist ihm mehr ein Gebot der Vernunft als ein Naturgesetz. Und was Weitling Naturgesetze der Gesellschaft nennt, denen nicht widersprochen werden soll, sind die rührend bekannten Gesetze der menschlichen Natur des achtzehnten Jahrhunderts. Ihm fehlt noch die große Einsicht in die soziale Gesetzmäßigkeit, die erst Marx dem Proletariat vermittelte, nach welcher schon innerhalb der heutigen Gesellschaft die ökonomischen und technischen Vorbedingungen geschaffen werden, die nicht nur eine neue Rechtsordnung ermöglichen, sondern nach einer solchen zu ihrer reibungsfreien Entfaltung verlangen. So führte bei Weitling kein anderer Weg von dem durch ihn aufgerufenen Interesse des arbeitenden Volkes zur neuen Gesellschaft als der der Begeisterung für ihre offen dargelegte Vollkommenheit. Das Interesse konnte nur wach erhalten werden, wenn ihm ein unmittelbares Objekt gesetzt war, ein seines Eifers würdiges Ziel, und deshalb mußte Weitling die kommunistische Gesellschaft bis ins Detail ausmalen, mußte er wie die Utopisten ein Zukunftsbild entwerfen. An die Stelle der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung mußte so die Überzeugung von der Vortrefflichkeit der neuen Gesellschaft treten, an die Stelle einer langsamen Aufklärung des Proletariats für seine Aufgabe die hinreißende Propaganda des Gefühls und der Sprache des Herzens.

Mit dieser folgenschweren und das Schicksal der Weitlingschen Agitation besiegelnden Schwäche seines Standpunktes hängt denn auch alles zusammen, was uns in seinem Wirken, besonders gemessen an dem von Marx, fremdartig, ja verderblich erscheint. Das gilt vor allem von der religiösen Gestalt seiner Agitation. Man hat unrecht, dieselbe etwa bloß für eine literarische Form des letzten Werkes Weitlings, des „Evangelium eines armen Sünders“, zu halten. Schon die erste Schrift Weitlings beginnt mit einem Motto aus dem Evangelium und be ruht sich wiederholt auf die reinen Prinzipien des Christentums. Auch sein Hauptwerk ist davon nicht frei, und selbst noch in der Zeit seiner amerikanischen Agitation hat er an der Ver-



bindung derselben mit Moralprinzipien des Christentums festgehalten. Ist das nicht wirklich ein Rätsel, daß gerade der erste Proletarier, der dem revolutionären Geist seiner Klasse Worte verlieh, der gewiß begierig alle die Lehren in sich eingezogen haben wird, welche aus der Zeit der französischen Aufklärer den Haß gegen die Religion popularisierten, — daß gerade er die Religion zum Bundesgenossen zu machen suchte?

Das Rätsel löst sich durch jene Halbheit in dem theoretischen Standpunkt Weitlings, die wir vorhin charakterisierten. Wie aller Utopismus, so mußte auch der seine das Bedürfnis empfinden, dort, wo ihn die Einsicht in die realen Kräfte der sozialen Entwicklung verließ, an eine augenscheinliche Macht anzuknüpfen, die ihm die Erreichung seiner Ziele gewährleistete. Was sollte das Proletariat, das für Weitling als eine zusammenhanglose, größtenteils noch uninteressierte Masse vor seinen Augen stand, rascher zusammenführen können, als die alte Macht der Christenlehre, wenn nur erst gezeigt würde, daß deren wahrer Sinn die Interessen des Proletariats unterstützt? So hatte schon Saint-Simon seine soziale Utopie als „Neues Christentum“ angesprochen und damit seiner Lehre ein agitatorisches Element von bedeutender Kraft einverleibt. Denn das ist es, worauf es ankommt, will man Weitling hier nicht mißverstehen: nicht um eine religiöse Verkleidung sozialer Bestrebungen handelt es sich ihm, und schon gar nicht um eine soziale Verkleidung religiöser Gedanken, sondern um die Freimachung des demokratischen Gehaltes des Christentums, um die befreiende Gleichheitsvorstellung, die noch immer aus dem Begriff der Gotteskindschaft der Menschen, ihrer Gleichheit vor Gott, einen tiefen Eindruck auf jedermann ausübt. So war diese Verbindung der Weitlingschen Agitation mit dem Evangelium keine Inkonsequenz von seinem Standpunkt, kein Rückschritt etwa hinter den proletarischen Standpunkt der „Garantien“, sondern der kühne und sehr folgerichtige Versuch gerade einer proletarischen Propaganda, die nur bei ihm bloß eine solche des Gefühls war. Weitling gedachte ganz einfach bei der Unbildung, in der er die Massen fand, am schnellsten zum Ziele zu gelangen, wenn er seine Agitation an das Buch knüpfte, das, wie er selber sagte, „in allen Häusern liegt, und welches noch immer in großem Vertrauen geblieben ist, nämlich die Bibel“.



So war kein Funken Theologie oder auch nur religiöser Propaganda in dieser Heranziehung der Gedanken des Evangeliums. Ja, so oft auch Weitling seinen Glauben an Gott betonte, handelte es sich ihm gar nicht so sehr um die Heranziehung der Religion als transzendenter Macht, sondern lediglich um ihre demokratische Wirkung auf die Gemüter. So ist es zu verstehen, wenn er schrieb: „Die Religion muß also nicht zerstört, sondern benützt werden, um die Menschheit zu befreien.“ Und hatte er sich hierbei über die Rolle getäuscht, die der Religion überhaupt für eine soziale Umwälzung zusallen konnte, so war es doch ein genialer Irrtum eines ersten Agitators.

Derselbe Grund, der ihn die Religion für seine Zwecke heranziehen ließ, nämlich das Gefühl einer mangelnden realen Vermittlung seiner Zukunftspläne mit der Gegenwart, das Fehlen der Einsicht in die Faktoren, welche die Umgestaltung der Gesellschaft nur in einem langen geschichtlichen Prozeß herbeiführen können, wo er sofort das Ziel erreichen wollte, bewirkt nun auch seine Gegnerschaft gegen die gewerkschaftliche und politische Tätigkeit des Proletariats, deren Ansätze er überall mit scharfem Hohn bekämpft. War es ja gerade die Lehre von der Notwendigkeit des politischen Kampfes, für den die Arbeitererschaft sich vorzubereiten habe an Stelle einer gefühlsmäßigen Begeisterung für plötzliche Herbeiführung des Kommunismus, welche in Brüssel zu dem offenen Konflikt zwischen Weitling und Marx führte. Es ist heute leicht, Weitling im Unrecht zu finden, weil man sich nicht immer klar darüber ist, wie sehr Marx damals seiner ganzen Gegenwart voraus war. Aber man denke: ein Mann, der wie Karl Marx die große, lebensvolle Erscheinung der Weitlingschen Bewegung schon bei ihrem Ausreten historisch betrachtet, der ihrer Gegenwart gegenüber von den riesengroßen Kinderschuh des Proletariats spricht, ein solcher in die Ferne gerichtete Blick mußte ein ganz anderes Bild von der sozialen Bewegung und ihren Notwendigkeiten haben, als demjenigen zugänglich war, der selbst noch in diesen Kinderschuh steckte. Marx sah bereits das Proletariat als organisierte soziale Klasse vor sich, das damals so noch kaum existierte. Er hatte bereits eine klare und lebenswahre Anschauung von seiner sozialen Funktion auf einer Stufe der Entwicklung der bürgerlichen Entwicklung, die noch nirgends in Deutschland er-



reicht war. Er sah mit dem prophetischen Auge des Forschers, der den Werdegang eines von ihm erkannten Prozesses vorwegnimmt. Daher mußte ihm die theoretische Aufklärung des Proletariats über sein Wesen und sein Verhältnis zum Staate als einer Organisation der Besitzenden vor allem wichtig erscheinen. Weitling aber sah nur die einzelnen Proletarier vor sich in ihrer Bedrückttheit; er sah noch nicht die ökonomischen Bedingungen, die aus der Natur des Produktionsprozesses heraus das Proletariat zu einer Klasse zusammenschweißen mußten. So lesen wir in der von ihm in Amerika herausgegebenen Zeitschrift „Republik der Arbeiter“ eine Stelle, in der sich ziemlich deutlich die eigentliche Fehlanzicht Weitlings dokumentiert. Einer politischen Organisation der Arbeiter, meint er, müsse eine gesellschaftliche vorangehen. „Aber es ist eine oberflächliche und zugleich irrige Meinung, daß die Arbeiter unter den Verhältnissen, wie sie noch jetzt sind (1853), eine klassenfeste Verbindung, eine zusammenhaltende Gemeinsamkeit der Interessen und überhaupt eine reine, sie als Macht dokumentierende Stellung in der Gesellschaft hätten. . . .“ „Die Idee eines gemeinsamen Grundverhältnisses, die erst das eigentliche Klassenbewußtsein gibt, durch deren Dasein der Arbeiter erst zur Erkenntnis seiner selbst, seines Verhältnisses zur Gesellschaft und seines unbedingten Rechtes kommt, diese Idee fehlt noch zurzeit. Diese Idee ist ausgesprochen in dem Satze: Eigentumsrecht der Arbeiter auf ihre Arbeit! Emanzipation der Arbeiter vom Lohnverhältnis und Arbeitgeber!“

Aber diese Idee eines gemeinsamen Grundverhältnisses der Arbeiter war schon vorher ausgesprochen und entfaltet worden durch den Begriff einer ökonomischen Klasse von Karl Marx. Und wenn man die von allen anderen Ausführungen Weitlings so abweichende Formulierung obiger Stelle liest, kann man den Gedanken nicht zurückdrängen, daß sogar hier der Einfluß Marxscher Gedanken bereits wirksam geworden ist. Aber wie immer: Weitling ging davon aus, daß die Idee eines gemeinsamen Grundverhältnisses den Proletariern noch fehlte, Marx dagegen, daß sie notwendig in ihnen erwachen mußte. Weitling vermißte die gesellschaftliche Organisation des Proletariats, die er ganz richtig als die Grundlage seiner politischen Organisierbarkeit erkannte. Marx aber sah diese gesellschaftliche

Organisation bereits in der immer weiter fortschreitenden Industrialisierung der gesellschaftlichen Produktion mit ihrer Zusammenballung der Arbeiter in Massenbetrieben und großen Städten, vor allem aber in der immer fortschreitenden Vergesellschaftung des Arbeitsprozesses selbst gegeben. Während so Weitling von aller Arbeit innerhalb der heutigen Gesellschaft nichts halten konnte, sei sie politische oder gewerkschaftliche Tätigkeit, weil sie ihm nur abzulenken schien von der einzigen Kräfteanstrengung, die das Proletariat aufwenden sollte: den raschen Sturz der heutigen Gesellschaft, erblickte Marx in diesen Bestrebungen vielmehr Kräftezuflüsse, die das Proletariat sowohl intellektuell und moralisch als auch physisch geeigneter machen konnten, den nicht zu überspringenden Umwandlungsprozeß der kapitalistischen in die sozialistische Gesellschaft zu beschleunigen. In einer letzten grandiosen Differenz kommt die Verschiedenheit dieser Auffassungen noch einmal drastisch zum Ausdruck. Von der geschichtlichen Kraft der Klasse konnte Weitling bei seinem Standpunkt noch nichts erwarten. Auch ihm war schließlich die Masse in gewissem Sinne noch Objekt der Tätigkeit eines Einsichtigen, der sie führte, nur daß er sie mittätig sehen und mündig machen wollte. Aber für den Übergang in die neue Gesellschaft mußte er sich noch keinen anderen Rat als die Diktatur eines gewaltigen Führers, eines neuen Messias, dem die Massen folgen sollten aus Vertrauen, ihr Interesse so am besten zu verwirklichen. Dieser Diktatur des Führers tritt bei Marx die grandiose geschichtliche Vorstellung einer Diktatur des Proletariats gegenüber. Die Diktatur des Proletariats, das ist nicht mehr die Diktatur eines Führers, sondern die Diktatur der im gesellschaftlichen Dasein führend gewordenen Klasse. Sie ist zugleich die Emanzipation von jeder Diktatur im Sinne einer Herrschaftsführung, die nicht auch allgemeine soziale Leitungsfunktion ist, und ändert damit radikal das Wesen jeglicher Regierung, ganz so, wie schon Weitling es wollte, daß regieren nicht mehr herrschen, sondern nur mehr verwalten heißen dürfe.

In gewissem Sinne hat aber doch auch Weitling mit seiner Idee der Diktatur recht behalten. Denn wenn er sich nach der Kraft eines überlegenen Geistes sehnte, der durch seine tiefe Einsicht und durch seinen machtvollen Willen das Klassenbewußtsein des Proletariats gleichsam erzwingen sollte — hat



er damit nicht das historische Werk von Karl Marx vorgeahnt? Die Diktatur eines Geistes wie der von Marx hat das Proletariat mit einem gewaltigen Aufstoß, wie ihn nur die Wissenschaft zu erteilen vermag, über sich aufgeklärt und ihm den Weg ins Freie mit Sicherheit erkennbar gemacht. Es war Weitlings Schicksal, vor diesem helleren Gestirn zu erblassen. Aber darum bleibt es doch unvergessen, daß von ihm das erste Licht ausging, das die Nacht des Elends und der Bedrückung des Proletariats erleuchtete.



Ludwig Feuerbach.

I.

Auf dem Kampfplan des geistigen Ringens, vor allem dort, wo es sich um Fragen tiefster Erkenntnis handelt, wie im Gebiete der Philosophie, gibt es keine bleibenden Siege. Hier müssen die Schlachten stets von neuem geschlagen werden. Denn wie auch der Geist seine besten Siege über Irrtum und Scheinwissen gerade dadurch erringt, daß er nicht bloß das Wahre aus all dem Trug sicher herausgreift, sondern sogar noch die Gefeklichkeit selbst aufdeckt, aus welcher diese Wahrheit verfehlt wurde und verwirrende Scheinprobleme entspringen mußten, so bleibt doch diese Gefeklichkeit fortbestehen. Und so ist sie denn auch weiter am Werke, den Irrtum neu zu erzeugen und ihn aus jeder geschichtlich geänderten Situation in neuer Form hervorgehen zu lassen, in welcher der alte, so oft schon widerlegte Irrwahn nur in einem anders zugerichteten Gewande einhereschreitet.

Dies gilt vor allem von dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie, zwischen denen Feindschaft besteht, seitdem das Denken angefangen, seine ersten selbständigen Schritte in die Welt zu tun und Erfahrung gegenüber der Offenbarung wertzuschätzen. Wie blutig und opfervoll der Kampf war und ist, den hier das Denken um seine Freiheit führen mußte, davon sind die Blätter der Geschichte erfüllt, die uns den erbitternden und beschämenden Anblick nicht ersparen, zu sehen, wie noch jede Zeit unter dem Drucke der in die verschiedensten Formen sich hüllenden Theologie für ihre kühnsten und besten Denker Schierlingsbecher und Scheiterhaufen bereitgehalten hat. „Kein Wunder. Die Wissenschaft befreit den Geist, erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beschränkt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Haße verfolgt, weil sie den Menschen aus den Standpunkt des Universums erhebt. . . . Denkt aber nur nicht, daß der Haß gegen die Philosophie nur einer besonderen Philosophie gilt; keine Philosophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht dem Theologen für eine unchristliche gilt. Eine Philosophie, die dem Theologen recht wäre, wäre eine falsche, wäre keine Philosophie.“



Der diese Worte schrieb, trägt einen Namen, an den sich einer der glanzvollsten Abschnitte in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes schließt: Ludwig Feuerbach. Er leitet jene Epoche ein, in der die mit Kant beginnende Arbeit an der Gewinnung eines Selbstbewußtseins über das Wesen der menschlichen Natur sich von der erkenntniskritischen der historisch-psychologischen Seite zuwendet, die sodann in Karl Marx auf die erste Stufe ihrer Vollendung gehoben wird. Zugleich aber bildet das Wirken Feuerbachs eine unvergängliche Leistung in dem Freiheitskampfe des Denkens gegen die Theologie, in dem Freiheitskampfe, der alle anderen erst möglich macht, weil er ihnen die innerlich freien Menschen erweckt, die nötig sind, um die äußere Freiheit zu erringen. Um diese innere Befreiung hat Feuerbach sein ganzes, unausgesetzter Arbeit gewidmetes Leben lang mit glühender Sehnsucht gerungen, und was er mit seiner gewaltigen Kraft hier zuwege brachte, mußte um so bedeutender für die Kulturentwicklung werden, als seine Wirksamkeit in eine Zeit fiel, in welcher die Arbeit an der Selbstbefreiung bereits allenthalben zum bewußten Programm der herausmachenden Generation geworden war. Der Höhepunkt seiner Tätigkeit und seines Einflusses fiel in die Werdezeit des deutschen wissenschaftlichen Sozialismus. Es war in der That, wie Feuerbach im Schlußwort zu seinem „Wesen des Christentums“ erwartete, ein Wendepunkt in der Geistesentwicklung erreicht worden, von dessen Eintritt dieses Werk ein gewaltiges erstes Zeichen gab. Kein Wunder, daß daher diejenigen, die vor allem bestimmt sein sollten, die von Feuerbach eingeschlagene Richtung des Denkens nicht nur zu betreten, sondern allseitig weiterzubilden und zu einer Anschauung des gesamten sozialen Lebens auszugestalten, daß gerade Marx und Engels sich rückhaltlos dem Einfluß Feuerbachs hingaben. „Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben,“ schreibt Engels über das „Wesen des Christentums“, „um sich eine Vorstellung davon zu machen: wir waren alle momentan Feuerbachianer.“ So wird denn, wenn wir die Frage aufwerfen, welches die wesentliche Bedeutung dieses Denkers für die Entwicklung der Philosophie gewesen, dies zugleich immer auch eine Antwort auf die Frage sein, was er für die Gedankenwelt des modernen Sozialismus bedeutet.



II.

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 in Landshut in Bayern als Sohn des berühmten Strafrechtslehrers Anselm Feuerbach geboren. Nach seinem eigenen Zeugnis fühlte er sich schon frühzeitig mit seinem Interesse auf die Religion hingelenkt. Aus innerem Drange, nicht einem äußeren Einfluß folgend, sah er sich zum Theologen bestimmt und bezog zu Ostern 1823 als Student der Theologie die Universität Heidelberg. Ein Jahr später kam er nach Berlin, wo er nun in den Vorlesungen Hegels immer mehr sein Interesse sich der Philosophie zuwenden fühlte. Unter dem Einfluß der immer regeren Beschäftigung mit den Problemen philosophischer Kritik vollzieht sich seine Abkehr von der Theologie: „Die Theologie — kann ich nicht mehr studieren,“ schreibt er an seinen Vater. „... Ich habe in ihr gelebt. Aber jetzt befriedigt sie mich nicht mehr, sie gibt mir nicht, was ich sordere, was ich brauche, nicht mein tägliches Brot, nicht die notwendigsten Virtualien meines Geistes. Sollte ich bei der Theologie mein Verbleiben haben, so würde ich aus einem Freien ein Sklave wider Überzeugung und Einsicht. ...“

Das ist die entscheidende Wandlung in dem Leben dieses Denkers gewesen; sie machte aus dem glaubenswarmen Jüngling, gerade weil ihm der Glaube stets eine Wahrheit gewesen, nun, da sein Geist sich den Problemen der Philosophie zuwendet, sah, die alle ja auch die Wahrheit zu ihrem Gegenstand haben, einen kritisch prüfenden Mann. Zunächst ist er freilich noch wesentlich in der Philosophie seines Meisters Hegel befangen. Doch zeigt schon seine Doktordissertation, auf welche noch zurückzukommen sein wird, die Richtung auf die selbständige Eigenart seines Denkens vernehmlich an. Nach Erlangung der Doktormwürde an der Universität Erlangen im Jahre 1828 bleibt er dort als Dozent, sieht jedoch die angestrebte akademische Laufbahn jählings abgeschnitten. Seine Erstlingschrift, nämlich „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, hatte seine von der christlichen Auffassung abweichende Stellung zum Problem der Existenz einer unsterblichen Seele trotz der oft mystischen Form ihres Ausdruckes deutlich erkennen lassen. Und da seine Anonymität nicht gewahrt blieb, hatte dies für ihn zur Folge, daß ihm der Zutritt zu einer Professur an einer deutschen Universität verschlossen blieb. So erfährt nun Feuerbach die von ihm

oft genug gezeißelte Unduldsamkeit der Theologie am eigenen Leibe; durch sie wird er hinausgestoßen in jene unsichere Existenz des vom Ertrag seiner lebenden Privatgelehrten, welche für ihn nicht nur zuletzt seine Isolierung gegenüber dem Geistesleben seiner Zeit bewirkte, sondern ihn auch in bittere Not in den Tagen des Alters versetzte.

Der Jugendschrift folgte eine Reihe größerer Arbeiten, zum meist zur Geschichte der Philosophie, in denen sich seine schrittweise Ablösung von der Spekulation Hegels vollzog, bis er in der 1839 erschienenen „Kritik der Hegelschen Philosophie“ sich mit ihr auch ausdrücklich auseinandersetzte. Im Jahre 1841 erschien, so vorbereitet, jenes Werk, das den Namen seines Verfassers durch alle deutschen Lande trug und einen Sturm der Begeisterung wie der Erbitterung erregte: „Das Wesen des Christentums“. Froh des gewaltigen, historischen Einflusses, der von diesem Buche ausgegangen ist, geschieht es doch nicht völlig zu Recht, wenn man so oft diese Schrift als Feuerbachs Hauptwerk bezeichnet. Feuerbach hat kein Hauptwerk geschrieben; bei der steten Entwicklung seines Denkens kann der große Gedankenreichtum dieses Denkers vielmehr nur aus der Totalität seiner geistigen Produktion wirklich in seiner eigenartigen und wesentlichen Bedeutung erfaßt werden.

So bildet denn auch „Das Wesen des Christentums“ nach dem eigenen Urteil Feuerbachs nur einen ersten und nicht ganz widerspruchsfreien Ausdruck seiner Grundgedanken. Die in ihm neu auftretende Wahrheit wird daher sofort in einer ganzen Serie kleinerer Schriften erläutert, gegen Kritik in Schutz genommen und einer weiteren Fassung zugeführt. Insbesondere wird der zunächst auf religionsphilosophischer Basis gewonnene Standpunkt nun nach der allgemein-philosophischen und erkenntnistheoretischen Seite in den inhaltschweren „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) und „Grundsätze einer Philosophie der Zukunft“ (1843) ausgearbeitet und die am Christentum begonnene Religionskritik in der 1845 erschienenen Abhandlung „Das Wesen der Religion“ vervollständigt. Das Jahr 1848 findet unseren Denker zwar nicht als mitbehandelnde Person, doch aber als warminteressierten „Beobachter und Kritiker“. Er war nach Frankfurt geeilt, an den Sitz des Reichsparlaments, wo so viele Jugendhoffnungen des deutschen



Volkess ein Ende in Kraftlosigkeit und Lächerlichkeit nehmen sollten, um doch zur Stelle zu sein, wenn eine Gelegenheit zum tätigen Eingreifen sich bieten sollte. Abgesehen von dem Zwange einer besonderen Situation, die etwa in dieser unberechenbaren Zeit eintreten konnte, hielt er sich jedoch nicht vorbereitet genug, aus seiner „Obskurität“ in das öffentliche Leben hervorzutreten. Auch war er überzeugt, daß es nicht eher Ruhe werde, „als bis an die Stelle der alten Bureaukraten, der alten Minister und Beamten überhaupt, neue, entschieden demokratisch oder republikanisch gesinnte, aus dem Volke selbst entsprungene Männer treten“. Aber er hielt die Zeit dafür noch nicht gekommen: „Denn die Gegenwart ist eine Zeit des Überganges, folglich der Unentschiedenheit, der Taktlosigkeit, des Hin- und Herschwankens zwischen dem Alten und Neuen.“ Eine solche Zeit konnte die Entscheidung nicht bringen, wenn es auch für Feuerbach zweifellos blieb, „daß der demokratische Geist, das heißt der Geist, welcher die Staatsangelegenheiten nicht zur Sache einer besonderen, bevorrechteten Kaste oder Klasse von Menschen, sondern zur Sache aller, zur Volkssache machen will“, siegen werde.

Trotz seiner Zurückgezogenheit hat aber Feuerbach doch auch in seiner Art mächtig in das wildbewegte Treiben der erwachenden Geister eingegriffen. Auf dringende Einladung der akademischen Kreise hielt er im Winter 1848/49, also in der Zeit der niedergeworfenen Revolution, da Erhebung doppelt not tat, in Heidelberg Vorlesungen über das Wesen der Religion, zu deren Publikum auch die Arbeiter ihr Kontingent stellten. In einer besonderen Adresse sprach ihm der Arbeiterbildungsverein in Heidelberg den Dank dafür aus, daß er die Arbeiter, die bis dahin verdammt gewesen seien, von aller Bildung und Erziehung ausgeschlossen zu sein, bei seinen Vorlesungen zugelassen habe. „Wir sind keine Gelehrten und wissen daher den wissenschaftlichen Wert Ihrer Vorlesungen nicht zu würdigen,“ heißt es dort noch naiv und doch selbstbewußt zugleich; „so viel aber fühlen und erkennen wir, daß der Trug der Pfaffen und des Glaubens, gegen den Sie ankämpfen, die letzte Grundlage des jetzigen Systems der Unterdrückung und der Nichtwürdigkeit ist, unter welchem wir leiden; und daß ihre Lehre daher, die an die Stelle des Glaubens die Liebe, an die Stelle der Religion



die Bildung, an die Stelle der Pfaffen die Lehrer setzt, einzig die sichere Grundlage derjenigen Zukunft sein kann, die wir anstreben."

Diese Vorlesungen erschienen 1851 im Druck. Inzwischen hatte sich aber das öffentliche Interesse von der Religionskritik, die ihm nur die erste Form seiner öffentlichen Kritik an dem Staat und dessen Institutionen abgegeben hatte, abgewendet. Die Niederlage der Revolution hatte die sozialphilosophische Erörterung von der Kritik der himmlischen Mächte weg auf die so überaus praktisch gewordene Frage nach dem Grunde der Übermacht der irdischen Mächte hingelenkt. Feuerbach fühlte aber — und mit Recht —, daß sich für die von ihm behandelten Probleme bei seinen Zeitgenossen noch gar nicht das volle Verständnis eingestellt habe, so daß man bereits mit Beruhigung über diese Fragen wie über gänzlich aufgeklärte hätte hinweggehen können. Er selbst empfand sogar die Notwendigkeit ihrer tieferen historischen Fundierung. So verblieb er bei seiner einmal eingeschlagenen Richtung, und so kam es, daß der Name, der in den vierziger Jahren zu den meistgenannten gehörte, nun immer seltener auftauchte. Durch diese äußere Teilnahmslosigkeit ganz auf sich zurückgewiesen, versenkte er sich völlig in seine Arbeit, um in einem großen historischen Werke, der „Theogonie“, an der Hand eines umfassenden geschichtlichen Materials die Ergebnisse seiner Religionskritik neuerlich zu prüfen. Dieses Werk erschien 1857. Die letzten Jahre seines Lebens gestalteten sich durch rapide Verschlechterung seiner Vermögensverhältnisse sehr drückend für ihn. Das im Zusammenhang mit der Ignorierung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit mußte seine Stimmung verbittern und seine Arbeitslust schwächen. Der Geist, der durch den Fanatismus der Theologie von seiner natürlichen Laufbahn, der akademischen, abgesprengt wurde, in welcher er nicht nur den geistigen Verkehr gefunden hätte, der ihn nicht aus dem Zusammenhang mit den geistigen Interessen seiner Zeit hätte herauskommen lassen, sondern die ihm auch die materielle Grundlage seiner Existenz geboten hätte, steht nun am Ende seiner Wirksamkeit sich durch solche äußerliche Not um den besten Teil seines Wirkens gebracht. Ist es nicht tieftraurig und auspeitschend zugleich, was wir in einem Briefe Feuerbachs an seinen Freund Friedrich Kopp lesen müssen: „Wie viele Themata habe ich nicht



schon gänzlich ausgegeben, wie viele nur beschränkt lösen können, weil es mir an den nötigen Büchern fehlte oder ich sie mir erst verschaffen konnte, nachdem das Feuer der Lust zur Arbeit ver-
 raucht war. Welche traurigen Erfahrungen habe ich erst in dieser Beziehung gemacht!" Und ein anderes Mal in seinen Auf-
 zeichnungen: „Meint man gar, ich hätte über vieles nicht ge-
 geschrieben, worüber ich hätte schreiben sollen? Aber ich habe auch
 sehr vieles nicht gehabt, was ich hätte haben sollen, um zu
 schreiben, was ich hätte schreiben sollen.“

In diesen letzten traurigen Jahren war ihm die Freundschaft
 mit dem Bauernphilosophen Konrad Deubler in Goisern ein
 unschätzbarer Trost. An dessen Verehrung und Anteilnahme fand
 er eine Gewähr für seine Zuversicht, daß seine Lehre sich den
 Zugang zu Kopf und Herz des Volkes werde erringen können.
 Und in der ihm wie den Seinen herzlich zugetanen Familie
 Deublers, zwischen seinen freien grünen Bergen suchte und fand
 der kränklich gewordene und tief verstimmte Denker stets Heilung
 für Körper und Geist. Dort hoffte er auch das letztemal zu
 genesen, als ihn im Frühling 1872 die Krankheit abermals da-
 niederwarf. Doch es sollte nicht mehr dazu kommen, daß er die
 geliebte Bergwelt wieder grüßen konnte. Seine Schwäche verböt
 jeden Ortswechsel, und am 13. September 1872 hatte Feuerbach
 — hier paßt das Wort in seiner vollsten physischen und psy-
 chischen Bedeutung — ausgerufen.

III.

Der Brennpunkt aller geistigen Interessen Feuerbachs, das
 Grundproblem, um das sich alle Arbeit und kritische Kraft dieses
 Denkerlebens bewegten, waren die Ergründung des Wesens der
 Religion und die Kritik ihrer Bedeutung. In diesem Interesse
 war er nie wankend geworden, so vielseitig auch die Gegen-
 stände waren, die in den Bereich seiner Betrachtung traten,
 die sich bald historischen oder ethischen, bald metaphysischen
 oder erkenntnistheoretischen Fragen zuwendeten. Und wenn man
 so oft, ja nicht zuletzt auch Feuerbach selbst, vor allem darauf
 hingewiesen hat, wie sich die Anschauungen dieses Philosophen
 in einem unausgesetzten Flusse der Entwicklung befinden, wie
 er von dem Theologen durch den spekulativen Philosophen sich
 zum positivistischen Anthropologen entwickelt, so ist demgegen-



über um so mehr nötig, auf die Einheit dieses Denkens aufmerksam zu machen, die nicht nur unter allen diesen Wandlungen tatsächlich vorhanden ist, sondern sich sogar schon in dem ersten Auftreten Feuerbachs ganz unverkennbar manifestiert. Sowohl die eigenartige Problemstellung als die Art, wie die Lösung für sie zu finden ist, zeigen sich bereits in seiner Doktor-dissertation „De ratione una universali infinita“ („Über die Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit der Vernunft“) und in dem Begleitbrief, mit dem er sie an Hegel schickte, mit solch klarem Bewußtsein entwickelt, daß man mit Erstaunen sieht, wie seine spätere Wirksamkeit nichts im wesentlichen Neues mehr hinzuzufügen hatte, sondern nur die konkrete und deutliche Aus-führung der damals schon geschauten Wahrheit brachte. Denn hier kündigt sich bereits die Richtung an, in der Feuerbach nun auf das Gattungsmäßige im Wesen des Menschen geführt wird, darin sich so viele Rätsel des sozialen Lebens lösen. Ja, auf diese Dissertation wird man sogar zurückgehen müssen, wenn man sich ein nicht bloß historisch-psychologisches, sondern er-kenntnis-kritisches Verständnis vom Begriff des sozialen Lebens wird verschaffen und das Verdienst Feuerbachs auch nach dieser Richtung hin wird erkennen wollen. Denn in der Form, wie er hier den Begriff des Gattungsmäßigen einführt, steht Feuer-bach unbeschadet der leicht abzutrennenden, das Wesen der Ab-handlung gar nicht treffenden Hegelschen Ausführungsweise philosophisch höher als in seinen späteren Schriften. Dort ver-drängt bereits überall der mit Recht ganz von der Fülle seiner neuen Gesichte überwältigte genetisch-kritische Anthropolog all-zusehr den erkenntnis-kritischen Philosophen. Dort liegt aller Nachdruck auf der psychologischen Detailanalyse konkreter Sozialphänomene, vor allem der religiösen Erscheinungen. Hier wird dagegen noch die noologische Frage erhoben, wieso ein allgemeiner Bezug, in dem sich alle Menschen schon in ihrem Einzelbewußtsein verbunden, vergesellschaftet finden und der eben die Tatsache ihres sozialen Lebens ausmacht, möglich ist. Freilich erscheint diese Frage hier nicht in der eben gegebenen Bestimmtheit formuliert, wie sie ja überhaupt in diesem Sinne meines Wissens noch nicht speziell behandelt wurde. Gleich-wohl glaube ich, daß nur erst einmal die Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunkt hingelenkt zu werden braucht, um sofort



zu erkennen, daß dasjenige, was Feuerbach mit außerordentlicher Schärfe und Präzision der Gedankenentwicklung in seiner Dissertation ausführt, geradezu als eine erste konkrete Darlegung jener so wichtigen und zumeist unbekannten Beziehung gelten muß, welche die Erkenntniskritik Kants nicht nur zu unserem Naturbegriff, sondern auch zu unserem Sozialbegriff und damit zur kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft hat. In der Tat ist es schon an der Lehre Kants häufig genug übersehen oder doch mindestens nicht in dem Lichte gesehen worden, daß seine Zurückführung unserer Erfahrung auf formale Elemente des allgemeingültigen Wissens den Begriff einer allgemeinen Übereinstimmung herstellt, einer allgemeinen logischen Gesetzgebung, in welcher die Vorstellung der Verbundenheit jedes einzelnen mit jedem anderen eine unmittelbare Vergesellschaftung der reinen Vernunft bedeutet. In diesem Grunde allein als in einer transzendental-sozialen Beziehung wurzelt erst der Begriff eines sozialen Lebens. Nun aber hat Feuerbach gerade diese soziale Seite der transzendentalen Kritik völlig selbstständig und in seiner Art mit genialem Griffе erfaßt. „Das Denken“, lesen wir in der Dissertation, „ist ein allgemeines, gemeinsames Tun.“ „Denken heißt der Form nach allgemein sein. . . . Das Denken geht durch alle einzelnen hindurch und bleibt untrennbar von sich selbst. Im Denken bin ich alle Menschen.“ Das Ich, das Individuum wird derart zur bloßen Form, in welcher die Allgemeinheit des Bewußtseins gewußt wird. „Wenn ich also denke, so bin ich nicht allgemein als eine Person, die an sich besonders ist, sondern einfach allgemein ohne irgend eine Einschränkung und Ausnahme.“ Die absolute Gleichheit der Menschen findet sich daher nicht erst im Tode, wo alles zu Staub wird, sondern schon im Leben, „und zwar im Denken“. Durch diese eine und gleiche Vernunft in allem können sich überhaupt erst die Menschen aufeinander beziehen, sich mitteilen und verstehen. „Wir sprechen nicht, um das subjektive Gedachte zu sagen, als wäre die Sprache erfunden, sondern es wird gesprochen, weil das Gedachte gemeinsam ist.“

Auf das so entwickelte Wesen der Vernunft, aus dem sofort sein gattungsmäßiger Charakter als ein zunächst transzendentaler und daher nicht bloß historisch-psychologisch erfassbarer einleuchtet, welch letzterer erst durch ersteren möglich wird, ist



Feuerbach in allen seinen späteren Schriften zurückgekommen. Diese Einsicht des schon seiner Erkenntnismöglichkeit nach sozialen Wesens des Menschen bildet eine Grundvoraussetzung der nachher in der Religionsphilosophie erfolgenden psychologischen Auflösung des Gottesbegriffes. Und alle Korrektur, die er an dem Standpunkt der Dissertation später vorgenommen hat, beschränkt sich auf die Abstreifung der ideologischen Form, in der das allgemeine Denken noch als eine metaphysische Wesenheit erschien, während es doch nur eine erkenntniskritische Bestimmung des Denkprozesses überhaupt bezeichnet, und auf die seinem später sensualistischen Standpunkt entsprechende, aber keineswegs eine größere Exaktheit der Auffassung bewirkende Erinnerung, daß die vom Denken ausgezeigte Allgemeinheit ebenso auch von der Sinnlichkeit, vom Empfinden gelte, da Bewußtsein nichts anderes sei als bewußtes Empfinden.

Wie klar nun Feuerbach in dieser großen und auch heute noch gar nicht in ihren Konsequenzen voll zum Bewußtsein gebrachten Lehre von der einheitlichen und zugleich kollektivistischen Natur des menschlichen Denkens ein neues Element der philosophischen Arbeit gewonnen fühlt, wenn er auch selbst seinen Zusammenhang mit Kant hier nicht übersteht,¹ beweist der vorerwähnte Begleitbrief an Hegel, der aus den Grundgedanken der Dissertation sofort nicht weniger als das Programm der künftigen Tätigkeit Feuerbachs entwirft. „Es gibt nur eine Vernunft und folglich zwar Modi der Erkenntnis, aber nur eine Erkenntnis“, hatte es in der Dissertation geheißen. Also müsse es auch endlich zu der „Alleinherrschaft der Vernunft kommen“. Die Philosophie, die seit Jahrtausenden an ihrer Vollendung arbeite, müsse es nun endlich dahin bringen, „auch dieses zu bewirken, daß nicht mehr ein Zweites oder anderes etwa mit dem Scheine oder dem Rechte und Anspruch, eine zweite Wahrheit, etwa Religionswahrheit usw. zu sein, bestehe; tausendjährige Formen, Anschauungsweisen, die von der ersten natürlichen Schöpfung an durch die ganze Geschichte hindurch als Grundlagen sie durchziehen, müssen, da die Erkenntnis ihrer Richtig-

¹ Bemerkt er doch einmal, daß Kant den „Gattungsbegriff der Menschheit . . . eigentlich erst in die Philosophie einführte“, wobei er allerdings nur die geschichtsphilosophischen Schriften Kants im Auge hat und an die transzendental-soziale Bedeutung seiner Erkenntniskritik noch nicht denkt.



keit und Endlichkeit gekommen, wenn auch nicht offenbar geworden ist, verschwinden, und alles wird Idee und Vernunft werden“. Es kommt daher jetzt vor allem darauf an, diese weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Tod, Diesseits, Jenseits, Individuum und Gott „wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren“ und an deren Stelle jene Anschauung als weltbestimmend treten zu lassen, die das Resultat der neueren Philosophie ist. „Das Christentum kann deswegen nicht als die vollkommene und absolute Religion gefaßt werden; diese kann nur sein das Reich der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft.“

IV.

Die Ausführung dieses Programms brachte seine Religionskritik, jene sein ganzes Leben erfüllende Aufklärungsarbeit gegenüber der seit Jahrtausenden die Menschen ebensooft erhebenden wie niederdrückenden Macht, um deren willen ihn die einen als Befreier in den Himmel hoben, die anderen wie den leiblichen Gottseibeins verabscheuten. Will man aber die wahre Bedeutung dieser Religionskritik richtig erkennen, dann muß man, was überall zwar geboten, doch hier besonders nötig ist, sein Urteil von jeder solch leidenschaftlichen Parteinahme freizuhalten suchen, um nicht der schier unwiderstehlichen Gewalt des Schlagwortes zu unterliegen, das stets bereit ist, mit seiner grob zutreffenden Wucht alle feinere und individualisierende Zeichnung einer Charakterprägung zu vernichten. So geht es auch hier: Feuerbach ein Materialist und Atheist — damit schien alles erklärt und gesagt, und es wird wiederholt bis auf den heutigen Tag. Allein „wer von mir nichts weiter sagt und weiß,“ wehrt Feuerbach selbst ab, „als ich bin Atheist, der sagt und weiß so viel von mir als nichts.“ Und in der Tat: Feuerbach war kein Gottesleugner, kein Religionsvernichter. Es fiel ihm nicht ein, den innigen Glauben zu bekämpfen oder auch nur kränken zu wollen. Wo der Glaube wahrhaft noch bestand in all der Wärme und beseligenden Kraft eines Herzensbedürfnisses, dort — das hat niemand schöner und überzeugender dargetan als Feuerbach selbst — mußten seine Worte wirkungslos verhallen. Denn Glaube und Wissen sind zwei ganz getrennte Gebiete, und wer da glaubt, glaubt auß Wort: er braucht nicht nur, er will auch nicht wissen. Wer da aber nicht mehr glauben



kann, weil er die rastlos in ihm sich regende Vernunft nicht mehr zum Schweigen bringen kann oder will, dem hat Feuerbach die Leuchte des Wissens vorangetragen, um Befreiung von dem schneidenden, schmerzlichen Widerspruch des Wissens mit dem Glauben zu erlangen in der Erkenntnis, wie dieser Widerspruch möglich sei und was das Wesen des Glaubens ausmache, der die Menschen so lange vom Wissen fernzuhalten vermochte und ihnen schließlich ein böses Gewissen in ihrer fortschreitenden Erkenntnis bereitete. Feuerbach leugnet also nicht das Recht des Glaubens; ja, Gott existiert, und es gibt göttliche Wunder — aber er existiert nirgends anders als im gläubigen Gemüt, und nur dort vollziehen sich seine Wunder. Es kennzeichnet daher trefflich seinen Standpunkt, wenn er einmal sagt: „Etwas anderes ist der metaphysische Atheismus, der die Gottheit in abstracto und an sich selbst betrachtet und nun als ein sich widersprechendes Wesen erweist; etwas ganz anderes der anthropologische und psychologische, welcher die Gottheit als ein dem Menschen innerliches, subjektives Wesen faßt und nachweist.“²

Die Gottheit also nicht zu bestreiten, sondern als ein den Menschen innerliches Wesen nachzuweisen, die Religion nicht zu verlästern, sondern zu erklären, das ist die Großtat des menschlichen Geistes in Feuerbach; und sie wird erbracht durch eine großartige psychologische Analyse, die jedoch nicht aus der Eigenart des Individuums schöpft, sondern eben jenen gattungsmäßigen Charakter des geistigen Lebens überhaupt zur Grundlage hat. In der Zurückführung aller Mysterien der Religion auf Gedanken, Wünsche und Empfindungen, die aus diesem gattungsmäßigen Charakter des menschlichen Denkens, Wollens und Empfindens austauschen, und in der Aufdeckung des eigenartigen psychischen Prozesses, in welchem sie sich gegenüber dem Menschen verselbständigen und ihm so als überlegene, eben gött-

² Wie nißverständlich es ist, Feuerbach als einen Materialisten zu bezeichnen, worunter dann auch das philosophische Verständnis von Marx und Engels gelitten hat, habe ich bereits ausführlicher dargelegt in meiner Schrift über „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft“, Wien 1904, Seite 305 ff. (Marx-Studien, 1. Band, Seite 305 ff.). Es ist vielmehr ein erster und glänzender Entwurf des positivistischen Standpunktes in der deutschen Philosophie, was den philosophiegeschichtlichen Charakter der Lehre Feuerbachs ausmacht.

liche Mächte entgegentreten, liegt der Schlüssel zur Erklärung des religiösen Phänomens. „Das Geheimnis der Theologie liegt in der Anthropologie.“

Nur in ganz großen Umrissen kann hier dieser psychische Prozeß skizziert werden.

„Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist, der Mensch nicht, was Gott ist.“ Wie kommt es zu dieser Entzweiung? Sie entspringt aus dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen von den zahllosen Gewalten und Verhältnissen, denen er unberechenbar und oft ganz machtlos gegenübersteht. Das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion, und da das, wovon der Mensch sich ursprünglich abhängig sieht, die Natur ist, so ist diese „der erste ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker satzhaft beweist“. Überhaupt aber ist das, „wovon das Leben, die Existenz des Menschen abhängt, ihm Gott“. Und so entwickelt sich die Vorstellung von Göttern mit der Entwicklung der Lebensgestaltung der Menschen. Was immer ihnen imponiert, was nur immer einen besonderen Eindruck auf ihr Gemüt macht; sei es auch nur ein besonderer Schall (zum Beispiel Donner), wird ihnen zum Ausfluß eines göttlichen Wesens. Ja, selbst bloße Eigenschaften — die Stärke, die Güte, die Liebe, die Fruchtbarkeit und dergleichen — kurz alles, was irgend einen Wert für den Menschen hat, bekommt den Charakter des Göttlichen. Und so sehen wir, daß eine Eigenschaft nicht etwa göttlich ist, weil Gott sie hat, sondern umgekehrt — sobald es einmal zur Vorstellung eines einigen Gottes gekommen ist, hat er die göttlichen Eigenschaften der Milde, Barmherzigkeit, Weisheit, Gerechtigkeit usw., weil alle diese Qualitäten an sich göttlich, das heißt für den Menschen wertvoll sind. Kurz, es wird offenbar: alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind Bestimmungen des menschlichen Wesens. „Wie der Mensch denkt, wie er geföhnt ist, so ist sein Gott, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. . . . Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und wiederum aus dem Menschen seinen Gott. Beides ist eines.“

So ist denn die Entzweiung des Menschen in sein Selbst und seinen Gott eine selbstgeschaffene Pein. „Der Gegensatz des Gött-



lichen und Menschlichen ist ein illusorischer, das heißt nichts anderes als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum . . ." oder, besser gesagt, das göttliche Wesen ist das menschliche Wesen, abgesondert von seinen bloß individuellen leiblichen Schranken, welches aber angeschaut und verehrt wird als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen.

Diese Verselbständigung seines gesellschaftlichen Wesens geschieht jedoch unbewußt. Die Religion ist zwar die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens, aber sie hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts. So ist sie zwar das erste, aber noch indirekte Selbstbewußtsein des Menschen. In ihr schaut der Mensch seine eigene gesellschaftliche Verbundenheit und Tätigkeit, die er als förderlich verehrt oder als schädlich verabscheut, noch als eine gegenständlich ihm gegenübertretende Wesenheit an und gelangt so dazu, das moralisch Gute und Schlechte als einen Impuls für sein Handeln zu empfinden, der nicht von ihm selbst ausgeht, sondern einem fremden, göttlichen Gebot entspringt.

Das also ist das Geheimnis der Religion: „Der Mensch vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich selbst zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens. . . . Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde.“

Mit dieser Erkenntnis, oder eigentlich erst mit diesem Bekenntnis, „daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes, als göttliches Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das menschliche Wesen“, ist der notwendige Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit eingetreten, an welchem sie endlich zum direkten Selbstbewußtsein gelangt und dadurch reif geworden ist, ihre Geschichte selbst in die Hand zu nehmen.

V.

Daß diese Gedankenentwicklung überall das aus den Banden absterbender Gewalten emporstrebende Geschlecht der vierziger Jahre zu heller Begeisterung entflammen mußte, läßt sich heute



noch nachempfinden, wenn selbst unsere so viel fühlere und nüchternere Zeit sich von dem Feuer der Überzeugung, das aus den Schriften Feuerbachs ihr entgegenschlägt, mit ergriffen fühlt. Hier handelt es sich nicht mehr um bloß emphatisches Protestieren gegen den Geisteszwang der Theologie, hier war keine entristete Deklamation mehr gegen die Übel der Religion, keine haß- und giftsprühende Satire auf die anachronistische Dreistheit einer geisttötenden Dogmatik — hier wurde zum erstenmal Ernst gemacht mit der Aufhebung zwar nicht der Religion, aber ihres himmlischen, ihres Offenbarungscharakters, indem sie mitsamt der Gottheit einfach wie jedes andere Stück der Natur, nur als ein Stück der geistigen Natur des Menschen, der Erklärung unterworfen wurde. Jetzt wurde die Religion, die so lange als eine Verkündigung eines unsaßbar höheren Verstandes aufgetreten war, dem schlichten menschlichen Verstand untertan, der nichts Höheres mehr zu erkennen brauchte als sich selbst. Hatte Kant zuerst den Anspruch der Theologie, mit ihren Begriffen von Gott, Seele und Unsterblichkeit ein Wissen darzubieten, für alle Zeit unbarmherzig erkenntnistritisch vernichtet und alle diese Ideen an den Ort verwiesen, wo sie allein Heimatsrecht haben, in die Sphäre des praktischen Verhaltens des Menschen und des aus demselben hervorgehenden Glaubens, so hatte Feuerbach nummehr auch die historische, traditionelle Gestaltung dieses Glaubens jeglichen Schimmers einer übermenschlichen Dualität entkleidet, indem er ihr Hervorgehen aus der sozialen Natur des menschlichen Geisteslebens psychologisch aufdeckte. Zugleich aber war ein konkreter Anfang gemacht, das historisch-soziale Leben der allgemeinen Geselligkeit des Geschehens gerade so einzuordnen, wie dies für die Naturerscheinungen bereits unbestritten geschah, indem gleich an seinen kompliziertesten Vorgängen, den religiösen, der erfolgreiche Versuch erbracht wurde, den inneren gesellschaftlichen Prozeß ihrer Entstehung nachzuweisen, nämlich die durch die gesellschaftliche Form des Einzelbewußtseins bedingte Verselbständigung seiner individuellen Geistesbetätigung in Gestalt allgemeiner und darum ihm äußerlich zwingend gegenüber tretender Mächte.

Dies ist der Punkt, an dem das Denken Feuerbachs mit demjenigen Karl Marx' zusammenhängt und von wo aus das letztere als seine Vollendung erscheint, die erst den ganzen Inhalt der



von Feuerbach gefundenen Wahrheit aufrollt. Daß dieser Zusammenhang auch ein bewußter war, haben wir schon von Engels gehört. In der „Heiligen Familie“ finden sich überall die Spuren des tiefen Eindruckes, den Feuerbach auf Marx ausgeübt hat, wenngleich auch überall bereits die selbständige Verwertung des Feuerbachschen „Wesen des Menschen“ uns entgegentritt. „Wer hat denn das Geheimnis des (Hegelschen) Systems aufgedeckt?“ fragt dort Marx, „Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat . . . ‚den Menschen‘ an die Stelle des alten Plunders, auch des ‚unendlichen Selbstbewußtseins‘ gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach.“ An seinen grundlegenden Begriff vom „Wesen des Menschen“ knüpft auch Marx an; allein er wird sofort näher bestimmt. Feuerbach war es zwar gelungen, durch ihn dem Mystizismus der Religion und der Nebelhastigkeit der Spekulation zu enttrinnen. Allein noch blieb dann der Begriff ganz abstrakt und ohne unmittelbaren Bezug auf das wirklich sich historisch abrollende Leben der Menschen. Dies mußte so sein, weil, wie Marx mit Recht kritisch gegen Feuerbach hervorgehoben hatte, er zunächst nur das theoretische Verhalten, die abstrakte Tätigkeit des Geisteslebens überhaupt für das Wesen der Menschen gehalten und nicht auch ihre praktische Tätigkeit, das heißt die Form ihrer Lebenserhaltung mit einbezogen hatte. Es war offenbar ein Gefühl dieser Lücke, die Feuerbach dann später durch seinen Rückgriff auf die Sinnlichkeit, auf das Empfindungsleben — was so häufig als sein „Materialismus“ mißverstanden wird — auszufüllen gedachte. Allein die Sinnlichkeit ist auch noch immer ein Moment des theoretischen Verhaltens des Menschen, und erst, wenn, um mit Marx zu sprechen, die Sinnlichkeit als praktische Tätigkeit aufgefaßt wird, das heißt also erkannt wird, wie die Sinnlichkeit unmittelbar die Tätigkeit des Menschen bestimmt, ist jener Standpunkt gewonnen, von dem aus das Wesen des Menschen sich vollständig erfassen läßt. Nun erscheint es erst in seiner Wirklichkeit: als „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, in denen die Menschen stehen, um ihr Leben zu erhalten, fortzupflanzen und zu entwickeln. Der Kardinalbegriff Feuerbachs, das Gattungsmäßige im Menschen erfährt jetzt jene konkrete Bestimmung, durch welche es tatsächlich zum



Erstein aller Sozialwissenschaft geworden ist, indem gezeigt wird, wie alles gattungsmäßiges Verhalten, in welchem die Menschen aufeinander einwirken, nur in ganz bestimmten Verhältnissen erfolgen kann, in denen die Menschen von vornherein stehen und die ihre historische Vergesellschaftung herstellen: in Produktionsverhältnissen. Diese bestimmen sowohl den Inhalt wie die Form ihres Bewußtseins und die Art der Einwirkung desselben auf den geschichtlichen Stoff, kurz, das „Wesen des Menschen“. Hatte daher Feuerbach in der Zurückführung des individuellen Menschen auf sein allgemeines menschliches Wesen den Schlüssel gefunden, allen himmlischen Fetischismus radikal zu vernichten, so war nun in der Entdeckung der Produktionsverhältnisse als der das menschliche Wesen inhaltlich bestimmenden Faktoren die Waffe geschmiedet, die auch dem irdischen Fetischismus unverstandener sozialer Mächte ein sicheres Ende bereiten sollte. Die Götterdämmerung im Himmel hatte nur die Götterdämmerung auf Erden eingeleitet, die Dämmerung, die dem Anbruch eines neuen, sonnenhellen Tages der Menschheit vorausgeht.



Max Stirner.

I.

In dem Auflösungsprozeß der deutschen bürgerlichen Ideologie, wie er sich in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts im Zerfall der Hegelschen Philosophie abspielt, gebührt neben den großen Namen von Marx und Feuerbach, die das Denken aus diesem Zusammenbruch heraus auf neue aussichtsreiche Bahnen führten, auch jenem, bisher ganz vereinsamt scheinenden Denker ein Platz, dessen Leben und Wirken erst die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages neuerlich in lebendigere Erinnerung gebracht hat: Max Stirner (Kaspar Schmidt). Ja, indem sein Name jenen beiden anderen zugesellt wird, ist sogar die Stelle genau bezeichnet, die ihm nach seiner Bedeutung in der Emanzipationsgeschichte des modernen Bewußtseins zukommt und nicht länger mehr vorenthalten bleiben sollte, nämlich mitten inne zwischen ihnen beiden als ein hochbedeutsames Glied in jenem für die Geistesgeschichte epochemachenden Ringen um Selbstverständigung, welches aus der in den Wolken schwebenden Spekulation Hegels über Feuerbach zu Marx und damit auf die Erde zurückführte.

Gegenüber Stirner ist Feuerbach in der That ein übermüdener Standpunkt, und erscheint die Kritik, die dieser an der Theologie geübt hatte, nur als eine unvollständige, an einem Teilphänomen der Ideologie durchgeführte Untersuchung. Sie mußte auch noch ein ideologisches Resultat ergeben, weil sie alle sonstigen ideologischen Mächte außerhalb der Religion unangestastet ließ. Hier setzt Stirners überall glanzvolle und tief eingreifende Bekämpfung aller und jeder Ideologie ein, die Feuerbachs Kritik weit hinter sich ließ, welche vielmehr mit ihrem ganz abstrakt gefaßten und unkritisiert gelassenen Begriff des gattungsmäßigen Wesens des Menschen als des realen Grundes dieser Ideologie selbst noch ein Stück von ihr darstellt. Dieses sein Verhältnis zu Feuerbach hat Stirner selbst mit bewunderungswürdiger Klarheit erkannt und in dem Motto, das er der zweiten Abteilung seines Hauptwerkes voranstellte, also zum



Ausdruck gebracht: „Das Jenseits außer uns ist allerdings weggesetzt und das große Unternehmen der Ausflärer vollbracht; allein das Jenseits in uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft uns zu erneutem Himmelsstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen; aber nicht uns, sondern — dem Menschen. Wie mögt ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?“

Aber wenn es den Fortschritt Stirners über Feuerbach ausmacht, daß er die Kritik des letzteren auf den gesamten Bereich des ideologischen Bewußtseins ausdehnte, so lag in der Art, in welcher er diese Kritik lediglich nur nach ihrer subjektiven Seite durchführte, zugleich seine historische Schranke. Sie brachte es mit sich, daß er seine Aufgabe nicht so sehr in einer Kritik der ideologischen Formen sah, sondern, hingerissen von seiner Erkenntnis des ideologischen Scheines in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen, vor allem in der wahren Sisyphusarbeit einer Zerstörung, Vernichtung des ideologischen Bewußtseins, wobei gar nicht mehr die Frage auftauchen konnte, welcher realen Grundlage jener Schein entspringen mag. Von seiner Grundvorstellung aus, wonach die wahrhafte Kritik der Ideologie sich nur durch die Revolutionierung des Einzelbewußtseins bewerkstelligen ließ, hat er zwar eine Höhe der Anschauung erreicht, die unsere, um eine positive Weltanschauung sich mühende Arbeit nicht wieder preisgeben dürfte. Allein da Stirner den Zusammenhang der einzelnen Bewußtseinssubjekte nicht ebenso real vor Augen hatte (wir werden noch sehen, daß er ihn gleichwohl nicht verkannte), und daher das Phänomen der Gesellschaft für ihn ganz zurücktrat hinter dem das die Gesellschaft zusammensetzenden Einzelmenschen, konnte er nicht auf jene andere Höhe der Auffassung gelangen, von der aus die Ideologie nicht mehr als wesentlicher Schein sich zeigte, auf dessen Grund bloß das leibhaftige desillusionierte Ich entdeckt werden müsse.

Der große Gedanke, daß diese Ideologie trotz ihres Scheines einen realen Gehalt verbirgt, den es nicht zu negieren, sondern zu erklären gilt und der bestimmt wird, als der im sozialen Milieu des Menschen ausgeprägte, das heißt in seinem jeweils historisch bedingten Bewußtsein zustande gekommene Ausdruck vorhandener Lebensinteressen, die nur in gesellschaftlicher Form



dem einzelnen gegenüber erscheinen können — dieser große Zeitgedanke von Karl Marx ist der entscheidende Schritt, den Stirner nicht machen konnte, so sehr auch, wie wir gleichfalls sehen werden, alle Elemente seines Denkens zu ihm hindrängen, durch den aber erst der Fortschritt von bloßer Kritik zu wirklichem Verständnis der Ideologie gemacht wurde. Deshalb ist Stirner bei aller Genialität in der Behandlung seines Problems und trotz der vielfach mit Marx in den Ergebnissen übereinstimmenden Kritik der Ideologie doch nur als Vorläufer der marxistischen Gedankenwelt zu betrachten.

Daß aber Max Stirner ein solcher Vorläufer war, daß er also dem Denken und der Auffassung des modernen Sozialismus weit näher steht als irgend einer anderen revolutionären Richtung, speziell der des Anarchismus, für den er so oft fälschlich in Anspruch genommen wird, dies darzulegen dürfte, wenn es sich als Wahrheit erweisen läßt, wohl die beste Art sein, sein Andenken unter uns wiedererstehen zu lassen und dadurch ein engeres Verhältnis zwischen ihm und dem Proletariat anzubahnen, dessen weltgeschichtlichem Kampfe auch Stirners Lebenswerk gewidmet war — das zeigt jede Seite seines Buches, welches „mit dem Herzblut seines Verfassers geschrieben“ ist. (Mehring.)

II.

Stirners Bedeutung in der Geistesgeschichte überhaupt und speziell für die Entwicklung der sozialistischen Gedankenwelt ist ganz und gar in seinem Hauptwerk: „Der Einzige und sein Eigentum“ (erschienen 1844) beschlossen. Denn er war kein *homme d'action* und paßte daher sicherlich nicht in eine Zeit, die noch so sehr der Aktion bedurfte wie das gärende Jahrzehnt, das endlich mit der achtundvierziger Revolution aufschäumen sollte. Ja, es ist sogar die Frage, ob er selbst heute in eine Zeit paßt, die immer noch voll der mühsamsten und notwendigsten Aktion ist, erst jene Neuordnung der Lebensverhältnisse, jene materielle Kultur anzubahnen, in welcher eine so ausschließlich nur dem Interesse der Geisteskultur zugewendete Untersuchung wirklich einem allgemeinen Bedürfnis und damit allseitigem Interesse begegnen wird.

Stirner selbst hat freilich anders von der Aktualität seiner Bemühungen gedacht. Er war der festen Überzeugung, daß ge-



rade das Mittel, das er wies, die Revolutionierung des Bewußtseins, nicht Ziel, sondern Weg sein müsse, daß es nicht eine Folge, sondern eine Bedingung auch der materiellen Umwälzung der bestehenden Gesellschaftszustände wäre. Und er war damit nicht ganz und gar im Unrecht. Denn die neue Zeit brauchte neue Ideen, neue Menschen; daher auch der zunächst zündende Erfolg, den Stirners Werk errang, dem auch Engels sich nicht ganz entziehen konnte, wie sehr er auch später in der gemeinschaftlichen Kritik mit Marx zum Bewußtsein des vorhandenen Auffassungsunterschiedes gelangte. War doch die Revolutionierung des Bewußtseins auch das Stichwort für die kritische Arbeit, mit der Marx an die Erscheinungen der Zeit herantrat. So heißt es in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern: „Unser Wahlspruch muß sein Reform des Bewußtseins.“ Es soll der Welt gezeigt werden, „warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will“.

Aber — was bei Stirner eine Bewegung bloß innerhalb des Denkens geblieben war, deren Anstoß zuletzt nur im Willen des „Einzigen“ gefunden werden konnte, wird hier in seiner geschichtlichen Notwendigkeit erkannt und damit auch in den Bedingungen ihres Entstehens und Wachsens erfaßt. „Die Reform des Bewußtseins“, lesen wir schon in denselben Deutsch-Französischen Jahrbüchern, „besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt.“ Die Revolutionierung des Bewußtseins, bei Stirner noch eine Forderung, wird so bei Marx eine aus den Ursachen erkannte geschichtliche Notwendigkeit. An die Stelle des Ich, in dem diese Umwälzung vor sich geht, tritt nun der historische Prozeß, der sie bewirkt, und was bei Stirner nur Charakter des revolutionierten Ich war, wird jetzt erkannt als der Charakter jener Klasse, deren Lebensinteresse diese Revolutionierung ist. Die Bewegung des „Einzigen“ in seinem Denken schlägt unmittelbar um in die Bewegung der Masse, die diesen „Einzigen“ in jedem von ihr realisiert.

So ist Stirners Grundgedanke — und sein ganzes Buch ist nur die vielfältige Auseinandersetzung dieses einen Gedankens von der Revolutionierung des Bewußtseins als Mittel zu der



der Gesellschaft — nicht falsch. Er ist nur nicht die ganze Wahrheit; er ist — in bezug auf die Erkenntnis und einer von ihr geleiteten Praxis des sozialen Lebens — eben jene Vorläuferwahrheit, von der wir vorhin sprachen, aber eine solche, die durch den Marxismus nicht etwa beseitigt, sondern erst in den richtigen sachlichen Zusammenhang gebracht wurde.

Was dieser Beurteilung des Stirnerschen Denkens immer wieder in den Weg tritt, das ist eine förmliche Verschwörung seiner Darstellungsform und der weit über unseren Gegenstand hinaus bestehenden Vieldeutigkeit einiger von ihm gebrauchter Grundbegriffe gegen den Inhalt seiner Deduktion. Und als ob daran nicht genug gewesen wäre, sein Verständnis zu erschweren, kommt noch eine ganz unhistorische Auffassung seines Buches hinzu, das leider vielfach noch so gelesen wird, als ob es irgend ein Quidam heute geschrieben und in einem Literatencafé für Übermenschen zum Vortrag gebracht hätte.

Wahrhaftig, so übel es Stirner in seinem Leben ergangen ist — seinem Lebenswerk ist noch viel übler mitgespielt worden. Von allen Schicksalen, die bekanntlich auch die Bücher haben, ist seinem Buche wohl das seltsamste und für sein Verständnis verhängnisvollste zuteil geworden: daß es nicht nach dem beurteilt wurde, was es ist, sondern was die Zeit aus ihm gemacht hat. Nach einem glänzenden Augenblickserfolg war dieses Werk, das mit aller Gewalt einer glühenden Überzeugung von dem drängenden Treiben des äußeren Schauplatzes weg das Interesse auf den inneren Menschen zurücklenken wollte, als dem eigentlichen Kampfsplatz, auf dem sich die letzte große Revolution abspielen müsse, durch denselben äußeren Drang in den Hintergrund geschoben worden, als er bis zur geschichtlichen Höhe der Revolution von 1848 sich gesteigert hatte. Und die folgende Zeit der Reaktion und Desorganisation aller revolutionären Parteien bot kaum die geeignete geistige Situation, in welcher ein tieferes Verständnis einem Werke entgegenkommen mochte, das sich nicht mit einer Frage der politischen und sozialen, sondern nur rein geistigen Emanzipation zu beschäftigen schien. Zudem war es auch die extrem individualistische Form der Darstellung, die ja überhaupt eine fortwirkende Quelle des Mißverständnisses Stirners ist, welche die Ausschaltung seines Buches aus dem Gedankenkreise aller jener begünstigte, die zur



Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens strebten und damit die Bedeutung des Proletariats als Klasse erkannt hatten, von wo aus ihnen der „Einzige“ Stirners geradezu als Antipode erscheinen mußte. War erst einmal dieser „Einzige“ als der isolierte Einzelne gründlich verkannt, war überdies damit auch noch das Schlagwort von der Souveränität des Individuums in scheinbarem Bunde, so konnte es nicht ausbleiben, daß Stirner für Anschauungen in Anspruch genommen wurde, deren Antagonismus zum Standpunkt des modernen Sozialismus ihn diesem noch mehr entfremden, ja zuletzt (ich spreche von dem populären Urteil) sogar verdächtig machen mußte. Die Wiederbelebung Stirners durch den Anarchismus war das größte Mißgeschick, das Stirner noch nach seinem Tode traf. Denn es ist fast unmöglich, daß irgend jemand, der an Stirner als einen Anarchisten herantritt, ihn noch so unbesangen würdigen könnte, wie er etwa heute ein Werk von Weilling oder Heß auf seinen Zusammenhang mit dem Marxismus prüfen würde. Die unwiderstehliche Gewalt der Ideenassoziation wird wider Willen ihn zu einer Stellungnahme bringen, in welcher er stets mehr oder weniger einen Schriftsteller untergeschoben erhält, der heute so schreiben würde, nicht aber den Stirner, der weder von dem Anarchismus von heute noch von dem der sechziger und neunziger Jahre, noch von der Propaganda der Tat und dergleichen etwas wußte.

III.

Es ist unschwer zu erkennen, was sowohl die Anknüpfung des Anarchismus an Stirner ermöglicht hat, als andererseits die fast allgemeine Ansicht bewirkte, daß diese Anknüpfung zu Recht bestehe. Nicht nur seine schon erwähnte extrem individualistische Darstellungsweise sowie die Lehre von der Souveränität des Ich, sondern auch seine Bekämpfung des Rechtes und der Moral, seine Regierung der Staatsgewalt und Sozialpflichten und — zuletzt, doch nicht zumindest — seine Opposition gegen den Kommunismus ließen für ihn im Rampse der Parteien (da doch alles seinen Platz haben muß) keinen anderen Raum offen als den auf der Seite des modernen Anarchismus. Aber braucht es erst umständlich dargelegt zu werden, wie anachronistisch und irreführend eine solche Auffassung ist?



Denn kann man im Ernste erwarten, zu einem wirklichen Verständnis seines ohnehin schwierigen Buches zu gelangen, wenn man es wegen irgendwelcher mehr oder minder vorhandenen Beziehungen zu den Anschauungen des modernen Anarchismus lieber aus diesem äußerlichen spätem als aus seinem eigenen inneren Zusammenhang begreifen will! Und überdies — welche anarchistische Theorie ist es, als deren Ausdruck sein Buch, als deren angeblich konsequentester Vertreter er selbst so oft angesprochen wird, da doch so viele Richtungen den Namen des Anarchismus tragen oder erhalten haben, so daß die bloße Bezeichnung „Anarchismus“ kaum mehr Gemeinsames umfaßt als dieses Wort selbst? Die einfache Tatsache, daß der moderne Anarchismus ebenfogut wie auf Stirner sich auch auf Proudhon als einen seiner geistigen Ahnen beruft, müßte allein schon diese Genealogie nach beiden Richtungen verdächtig machen. Denn was immer Proudhon für den Anarchismus sein mag, so viel ist sicher, daß er für Stirner, wenn dieser durchaus Anarchist sein soll, kein Anarchist gewesen wäre. Für Stirner ist auch Proudhon noch ein „Rechtgläubiger“, der sich noch nicht von der Ideologie des Rechtes freigemacht hat. „Proudhon“, sagt Stirner, „glaubt das Schlimmste vom Eigentum auszusagen, wenn er es einen Diebstahl (vol) nennt. Ganz abgesehen von der versänglichen Frage, was gegen den Diebstahl Begründetes einzuwenden wäre, fragen wir nur: Ist der Begriff ‚Diebstahl‘ überhaupt anders möglich, als wenn man den Begriff ‚Eigentum‘ gelten läßt?“ Proudhon negiere gar nicht das Eigentum, sondern nur dieses und jenes Eigentum. Indem er das Eigentum statt zu einem Gemeingut aller zu einem Eigentum der Gesellschaft macht, so daß die einzelnen alles Ihrige nur als Zuteilung erhalten, muß auch er noch ein Gegner des Egoismus sein und die christlichen Prinzipien der Liebe und der Aufopferung vertreten.

Diese vom Anarchismus selbst vorgenommene Zusammenstellung zweier so widerspruchsvoller Charaktere in seiner Ahnenreihe, des Egoisten sans phrase mit dem Egoisten der altruistischen Phrase, hat indes das Gute, uns auf die schon erwähnte Vieldeutigkeit des Begriffes vom Anarchismus noch besonders aufmerksam zu machen. In der Tat ist die bloße Bezeichnung eines Denkers oder einer Lehre als anarchistisch völlig nichtsagend,



solange man nicht angibt, worin man den Charakter des Anarchistischen sieht. Es sind vorzüglich, wie mir scheint, zwei Momente, die man gewöhnlich und auch nach der eigenen Meinung des Anarchismus für diesen charakteristisch hält: das eine geht auf den Wortsinu zurück und bedeutet Herrschaftslosigkeit, das heißt Regierung jeder Herrschaftsorganisation, beileibe nicht jeder Organisation oder Ordnung überhaupt, die im Gegenteil auch die Anarchisten wollen. Das andere Moment geht auf die ungehemmte, wieder beileibe nicht zügellose Entwicklung des einzelnen zur vollen Ausprägung seines Ich.

Aber diese beiden Merkmale sind ganz ungeeignet, den Anarchismus spezifisch zu charakterisieren. Vielmehr kommen sie beide ebenso dem Sozialismus zu, ja sie charakterisieren diesen sogar eher, da er sie nicht nur als Ziel propagiert, sondern auch ein klares Bewußtsein über den Weg zu diesem Ziele hat. Die Abschaffung des Staates als einer Herrschaftsorganisation durch Aufhebung des Klassenunterschieds und Ersatz jeglicher Klassenherrschaft durch die gemeinschaftliche Verwaltung der nun gleichinteressierten Gesellschaftsgenossen ist ja der politische Grundgedanke des Marxismus, nur daß er dies nicht so sehr als ein politisches Programm aufgestellt denn als einen historischen Prozeß erkannt hat. Schon im „Glend der Philosophie“ von Marx heißt es: „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben. . . .“ Und das Kommunistische Manifest sagt noch bezeichnender: „Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. . . . An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Im gleichen Sinne äußert sich wiederholt Engels, der einmal sogar von den „sogenannten“ Anarchisten spricht, da sie nicht die geschichtliche Notwendigkeit des Werdens dieser „Anarchie“ begriffen hätten, sondern verlangen, „der Staat solle von heute auf morgen abgeschafft werden“.



Gerade also das, was dem Anarchismus den Namen gibt, ist in seinem vom Sozialismus zu unterscheidenden Wesen gar nicht spezifisch bezeichnet. So bleibt nur noch jenes andere Merkmal für seine Charakterisierung übrig, welches auch am meisten hierfür verwertet wird, der Individualismus und die freie Föderation der individualistischen Gruppen. Von letzteren als einer bloßen Anwendung des individualistischen Prinzips braucht nicht besonders gesprochen zu werden, um so mehr, als sie jedenfalls ein Stück „Zukunftsstaat“ vorstellt, das gar keine Frage des Prinzips, sondern der ökonomischen Notwendigkeit der Zukunftsgesellschaft sein wird. Die freie Föderation unabhängiger Gruppen bildet keinen ideellen Gegensatz zum Sozialismus, sondern nur eine praktische Organisationsfrage innerhalb seiner Gesellschaft. Sie bedeutet also auf seinem Boden nur eine Aufgabe, die erst seine geschichtliche Entwicklung wird lösen können, dagegen ihm entgegengestellt als Programm heutiger sozialer Aktion bloß eine Utopie, und nicht die beste. Da diese Forderung übrigens auftritt als eine Konsequenz der individualistischen Grundansicht des Anarchismus, wollen wir uns doch lieber gleich an diese halten. Da glaube ich nun, eines scharf betonen zu müssen, was zwar durchaus nicht neu ist, aber gerade dem Sozialismus gegenüber nicht immer in der nötigen Klarheit festgehalten wurde: Wenn unter Individualismus die Forderung nach der freien Entwicklung der Individualität eines jeden zu verstehen ist, wenn er das Streben bedeutet, alle Schranken für ein solches Ziel, die Menschengewalt beseitigen können, einzureißen und so jedem wenigstens die gleiche äußere Möglichkeit hierfür zu verschaffen, dann ist dies wieder gerade eine elementare Forderung des Sozialismus. Ist es ja nur eines jener Mißverständnisse, unter denen nicht bloß Stirner, sondern auch die Sozialdemokratie zu leiden hat, welches den Individualismus in dem dargelegten Sinne mit dem Sozialismus in Widerspruch glaubt. Nur wer den Individualismus nicht als Herausbildung eines freien Charakters, sondern als charakterlose Zügellosigkeit versteht, in welchem letzterem Sinne ihn selbst kein Anarchist, der ernst genommen werden will, auffassen wird, mag ihn in Gegensatz zum Sozialismus bringen. Seinem eigentlichen Wesen nach ist er aber sogar ein Grundprinzip des Sozialismus, dessen aus-



gesprochenes Ziel ja die Herstellung eines solchen Gesellschaftszustandes ist, in dem „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“.

Ich hoffe, man wird mich nicht so mißverstehen, als ob es sich mir um eine scholastische Namensstreitigkeit handelte. Daß Stirner nicht im Sinne irgendeiner modernen Parteirichtung Anarchist gewesen sei, ist selbstverständlich. Es handelt sich nur darum, das zu betonen, was nicht bloß das Verständnis Stirners, sondern auch des Gegensatzes von Anarchismus und Sozialismus erst aus dem Bereich grundverwirrender Mißverständnisse befreit: daß auch kein sachlicher Zusammenhang zwischen Stirner und dem Anarchismus besteht, weil die für Wesenselemente des Anarchismus gehaltenen Prinzipien der konsequenten Verneinung jeder Herrschaftsorganisation und des Individualismus diesem gar nicht allein eigentümlich, sondern ebenso auch Elemente des Sozialismus sind.¹ Der allerdings tiefe und gar nicht zu vermittelnde Gegensatz zwischen beiden ist nicht ein theoretischer, sondern ein praktischer, ein theoretischer höchstens insofern, als man die ausgereifte der unausgereiften Theorie entgegenstellen kann. Es liegt der Gegensatz nicht in den Prinzipien, sondern in ihrer Anwendung, welcher Unterschied zusammenhängt mit dem Unterschied des Verständnisses, das beide Richtungen von der Gesetzmäßigkeit der ökonomisch-sozialen Entwicklung gewonnen haben. Der Sozialismus hat erkannt, daß er das Ziel der Befreiung des Individuums nur dadurch erreichen kann, daß er die sowohl in der kapitalistischen Wirtschaft wie im kapitalistischen Staat blind wirkenden gesellschaftlichen Kräfte durch planmäßige politische und sozialwirtschaftliche Arbeit mehr und mehr unter die bewusste Einwirkung des Proletariats bringt, bis dieses dadurch stark genug geworden, um mit einer letzten Kraftanstrengung — die sehr wahrscheinlich, aber nicht notwendig, eine gewalttätige sein wird — die Gesellschaft endlich neu zu organisieren. Dabei ist für den Sozialismus die politische Tätigkeit ein zwar immer weniger zu über-

¹ Wie denn auch die kommunistischen Anarchisten (zum Beispiel Krapotkin) ihren Anarchismus gern als „regierungslosen Sozialismus“ bezeichnen. Der Unterschied der kommunistischen und der individualistischen Anarchisten ist übrigens auch kein prinzipieller, sondern bloß ein solcher in der Straffheit der Organisation. Die einen betonen mehr die Vereinigung, die anderen mehr das Individuum.



schätzung verleitendes, aber gleichwohl selbstverständliches und unentbehrliches Mittel für diesen gesellschaftlichen Umwandlungsprozeß. Der Anarchismus sieht dagegen in dieser politischen Tätigkeit gleichsam den Sündenfall des Prinzips der freien Persönlichkeit, weil er sie nur als Mittel der Herrschaft aufsaßt, sei es auch in der demokratischen Form einer bloßen Majoritätsherrschaft. Er verkennet dabei, daß die politische Tätigkeit nicht so sehr die Anwendung eines Mittels ist, die man also auch unterlassen könnte, sondern selbst schon ein Stück der gesellschaftlichen Umwandlung ist, in die nicht einzugreifen ein Im-Stich-Lassen seiner eigenen Aufgabe wäre. Hierin also liegt der Kern des Gegensatzes zwischen Sozialismus und Anarchismus, der, soweit es auf die freie Persönlichkeit ankommt, also auf das Um und Auf des Anarchismus, kein prinzipieller, sondern nur ein taktischer ist: nicht zwei Theorien stehen sich gegenüber, sondern eine theoretisch geleitete Praxis einer unpraktisch gebliebenen Theorie. Selbst nicht der Gegensatz des „freiheitlichen“ zum „autoritären“ Prinzip macht einen wirklichen Unterschied aus, wiewohl man geneigt sein könnte, hierin eine tatsächliche Wesensdifferenz zu finden. Gleichwohl dokumentiert sich hier nur eine Verschiedenheit der propagandistischen Methoden, die geradezu jenen vorhin bezeichneten wirklichen Unterschied beider Richtungen illustriert, den wir in dem Mangel eines theoretischen Verständnisses der sozialen Entwicklung fanden. Denn wenn der Sozialismus seine Darlegungen allerdings nicht an das Schicksal des Individuums anknüpft, sondern allen Nachdruck seiner Aufklärungsarbeit auf die Umgestaltung der äußeren Lebensverhältnisse legt, so nicht deshalb, weil bei ihm das freie Individuum weniger Ziel und Sinn seines ganzen Strebens ist, sondern weil er sich größere Klarheit über die Bedingungen der Realisierung dieses Zieles verschafft hat. Das „Autoritäre“ des Sozialismus ist nur ein anderer Ausdruck für die vom Anarchismus so wenig gewürdigte gesellschaftliche und historische Bedingtheit des „Freiheitlichen“.²

² Man sage nicht, daß ich in obiger Auseinandersetzung den Anarchismus zu wenig „anarchistisch“ aufgefaßt hätte. Freilich gibt es auch eine anarchistische Phrase, die vielleicht nicht den geringsten Raum auf seinem Gebiet einnimmt und die absolute Schrankenlosigkeit des Individuums predigt. Gewöhnlich meint man sogar, daß Stirner eben dies getan habe; wir werden sehen, mit



So ist also alles, was im Anarchismus richtig und wertvoll ist, ihm nicht eigentümlich, und was seine spezifische Bestimmtheit ausmacht, durchaus eine historische Erscheinung, die sich erst an der Folie des marxistischen Sozialismus, als einer auf der Höhe der sozialen Theorie stehenden Lehre, abheben konnte, so daß es von da aus nun in seiner ganzen anachronistischen Mißverständlichkeit klar wird, wenn man Stirner in irgend einen sachlichen Zusammenhang mit dieser Zeiterscheinung stellt.

IV.

Aber macht nicht Stirners Opposition gegen den Kommunismus, den er am liebsten als „Lumpengesellschaft“ bezeichnet, es unmöglich, ihn als Vorläufer des modernen Sozialismus zu bezeichnen? Dies zu meinen wäre nur eine besonders krasse Art der gekennzeichneten anachronistischen Auffassung. Wenn der Anarchismus Stirners Opposition gegen den Kommunismus so benützt, als ob er den heutigen Kommunismus schon vor Augen gehabt hätte, so ist dies aus dem polemischen Bedürfnis des Anarchismus, aber auch nur aus diesem, begreiflich. Darüber hinaus wird es bare Unverständnis des Mannes, den man kritisieren will, und seiner Zeit, in der er wurzelte. Stirners Stellung zum Kommunismus darf daher auch nicht mit der

welchem Rechte. Indes perhorreszieren alle theoretischen Vertreter, die ernst genommen sein wollen, die Vorstellung der Anarchie im Sinne der Zügellosigkeit. Und ich glaube, daß man in der Bekämpfung des Anarchismus viel besser tun würde, ihn möglichst ernst und vernünftig zu fassen, statt ihn von vornherein nur als ein Wirrsal von Konfusion, Phrase und Widerspruch darzustellen. Indem man gerade auf das eingeht, was in ihm richtig und wertvoll ist, was aber, wie wir gesehen haben, als ein Element gerade des Sozialismus zu bezeichnen ist, werden seine Illusionen, Selbstwidersprüche und utopischen Hilflosigkeiten sich dann um so leichter aufzeigen lassen. So auf diesem Wege erschließt sich dann geradezu als Konsequenz der so gewonnenen Klarheit die sozialistische Theorie des Marxismus von der Art und Notwendigkeit des geschichtlichen Prozesses als das einzige Mittel, das eigentliche Ziel des Anarchismus, die freie Assoziation freier Menschen zu verwirklichen. Auf diese Weise wird die propagandistische Kraft des Anarchismus, die er neuerdings wieder an der Arbeiterschaft versucht und die mit dem Ideal der Souveränität des Ich einen nie versiegenden Zauber auf die Menschen ausübt, viel sicherer paralytisiert wie durch die Bekämpfung seiner individualistischen und freiheitlichen Prinzipien als bloßer Schlagworte, womit deren anziehende Kraft keineswegs geschwächt, wohl aber andererseits die Erziehung zur inneren Selbständigkeit im eigenen Lager nur wenig gefördert wird.



von Karl Marx kritisiert werden, sondern sie muß aus der damaligen geistigen Verfassung desjenigen Kommunismus erklärt werden, die sowohl für Stirner wie für Marx ein Angriffspunkt ihrer Kritik wurde. Dies im einzelnen darzulegen, ist hier nicht nötig, da es für den jetzigen Zweck genügt, ein Warnungszeichen aufzustellen, um zu verhüten, Stirner in einen prinzipiellen Gegensatz zum Kommunismus zu bringen. Wir werden noch sehen, daß er diesen selbst vertrat. Der Kommunismus, den Stirner kannte, war einerseits der französische, der entweder staatsgläubig war wie der des Louis Blanc, oder utopistisch wie der des Fourier, sentimental wie bei Lamennais, oder noch durchaus in der Ideologie der Menschenrechte befangen wie bei Cabet. Andererseits war es der deutsche Kommunismus, der zwar in Weitling einen ersten Anlauf zur Herausbildung eines proletarischen Klassenbewußtseins genommen hatte, aber auch hier in einer Ideologie, die an die Liebe und Brüderlichkeit des Evangeliums anknüpfte, verblieben war, welche die klare Erfassung des Klassenkampfes noch verhinderte. Was aber noch außerdem damals in Deutschland als Sozialismus vorhanden war, ist durch den Abschnitt des kommunistischen Manifests über den „wahren“ Sozialismus genügend bezeichnet, wenn auch Mehring sicherlich mit Recht davor warnt, die Bedeutung dieses letzteren heute nur mehr nach der Kritik von Marx zu beurteilen und derart zu unterschätzen. Tatsächlich trifft die Kritik Stirners an dem Kommunismus mit der von Karl Marx an diesem „wahren“ Sozialismus häufig sogar in den Redewendungen überein. Was Marx bekämpft, das ist die bloß ideologische Form dieses Sozialismus, der, weit entfernt, seine Ziele aus dem Wesen des Klassenkampfes zu entwickeln, ihre Durchsetzung von der Humanität, von der Solidarität alles menschlichen Wesens erwartet. Von einer Erkenntnis der Natur des bürgerlichen Staates als eines Klassenstaats ist keine Rede. Der Staat erscheint vielmehr als eine Idee, die derzeit nur einen falschen Ausdruck gefunden hat, also auf den wahren Ausdruck gebracht werden müsse. „Die französische sozialistisch-kommunistische Literatur wurde so förmlich entmannt. Und da sie in der Hand der Deutschen aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, so war der Deutsche sich bewußt, die französische Einseitigkeit überwunden, statt wahrer Bedürfnisse



das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, den Menschen überhaupt vertreten zu haben, den Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört" — kurz den Menschen, den Stirner in seinem Werke als „Spuf“ darstellt, mit dem die Ideologie das Denken narrt.

Allerdings mußte Stirners Kritik um so viel unvollkommener bleiben, als sein Standpunkt unter dem des marxistischen gelegen war, das heißt als ihm der Blick für die Eigenart und Realität des Sozialen noch fehlte. So konnte er die kritische Auflösung einer nur moralisch oder bloß vom Rechtsstandpunkt gefassten Vorstellung des Kommunismus noch nicht in der Weise bewerkstelligen, daß er sie in den realen Zusammenhang bewußt gewordener sozialökonomischer Entwicklungstendenzen überführte, sondern sie bloß auf die zielbewußte Tätigkeit seines „Einzigen“ reduzierte. Weiß man aber erst, was dieser „Einzige“ ist, dann wird vollends klar, daß es wirklich nur der „Spuf“ war, den er in dem ihm bekannten Kommunismus bekämpfte, und daß Stirner nur zum subjektiven Ausdruck brachte, was Marx als objektive geschichtliche Potenz auszeigte: die Verdrängung des Kommunismus als idealer Forderung der Entwicklung zum Menschentum durch den Kampf jenes egoistischen Klasseninteresses, welches schon von sich aus das Menschentum besser realisieren wird als alle Deklamation und Liebesduselei — des proletarischen Klasseninteresses. Fragen wir also nach dem Sinne des „Einzigen“.

V.

Der Sinn des „Einzigen“ hebt sich erst ab von dem Sinne eines anderen Grundbegriffes bei Stirner, von dem des „Spufes“, des „Geistes“, als dessen Auflösung, Vernichtung der „Einzige“ erscheint. Der „Spuf“ — das ist die Ideologie überhaupt, die Stirner mit einer bis dahin unerhörten Schärfe psychologischer Analyse bekämpft. Überall zeigt er uns den Menschen der Gegenwart von ideologischen Mächten beherrscht. Religion, Recht, Sittlichkeit sind nur verschiedene Richtungen der Geistesherrschaft, die in einem ganzen System von Gedanken, von ideellen Werten eine wahre Hierarchie ausgerichtet hat, welche das eigene Wollen des Menschen in absoluter Unterwürfigkeit unter ihre



Gebote hält. Zwar kämpft die Menschheit schon fast zweitausend Jahre, um den Geist sich zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit ist bereits unter die Füße getreten. Aber wenn sie auch endlich dazu gelangt ist, den früher jenseitigen Geist nur mehr in sich selbst als Geist der Menschheit, als Menschenliebe, Humanität und dergleichen zu suchen, so bleibt er doch noch ein Heiliges. „Jedes höhere Wesen, wie Wahrheit, Menschlichkeit usw., ist ein Wesen über uns“, und „die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anzuerkennen, das ist Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spüses und der Gespenster“. So ist auch der Glaube, daß das Sittliche oder das Recht zwar nicht mehr göttlicher Natur sei, aber doch das Göttliche im Menschen darstellt, sein echtes Wesen ausmacht, wieder nur eine Religion. Nicht das Heilige ist beseitigt, sondern nur der frühere Träger des Heiligen; es ist bloß ein vollständiger Herrenwechsel eingetreten. Der Mensch bleibt nach wie vor in die Banden des Geistes geschlagen, einzig darauf beschränkt, was ihm dessen Gebote gestatten. „Wie so bettelhaft wenig ist uns verblieben, ja wie so gar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen wir uns wagen, wenn es uns nicht gegeben wird. Wir leben nur noch von der Gnade des Gebers. Nicht eine Nadel darfst du ausheben, es sei denn, du habest dir die Erlaubnis geholt, daß du es dürfe. Und geholt von wem? Vom Respekt. Nur wenn er sie dir überläßt als Eigentum, nur wenn du sie als Eigentum respektieren kannst, nur dann darfst du sie nehmen. Und wiederum sollst du keine Gedanken fassen, keine Silbe sprechen, keine Handlung begehen, die ihre Gewähr allein in dir hätten, statt sie von der Sittlichkeit oder der Vernunft oder der Menschlichkeit zu empfangen.“ So vollendet sich die Herrschaft des Geistes, indem sie uns gänzlich nach fremden Werten über uns bestimmt, in unserer eigenen völligen Selbstentfremdung.

Nur die Rückkehr zu unserem Selbst führt uns aus diesem Gespensterreich der ideologischen Mächte heraus ins reale Leben. Vor der Macht und dem Interesse des leibhaftigen Individuums verschwindet mit einem Male aller Spuk, wenn es nur erst sich in allen Erscheinungen desselben entdeckt hat. Sobald einmal hinter allen den „heiligen“ Vorstellungen von Recht und Moral die nackten Machtinteressen erkannt, die egoistischen Menschen



entlarvt sind, die sich in ihnen behaupten wollen und das Prunkgewand des Geistes nur angetan haben, um sich vor anderen ihnen entgegenstehenden Interessen den vorteilhaften Anschein des Höheren zu geben, wird der Bann des Geistes gebrochen sein. Nun stehen nur mehr die einen Interessen den anderen gegenüber, beide gleich profan und doch jedem gleich wichtig. Der alte Glaube, daß die sittlichen und rechtlichen Begriffe ein von solchen Interessen unabhängiges, an sich wertvolles Dasein hätten, wird als das erkannt, was er ist, ein „Spuk“, der die Menschen lange genug genarrt hat, eine „Besessenheit“, von der sie endlich genesen. Das Recht, von dem man sich so lange das ganze eigene Dasein vorschreiben und einengen ließ, entpuppt sich jetzt als die Macht, die sich behaupten kann. Wozu ich die Gewalt habe, dazu habe ich das Recht. Wer bittet, hat eben keine Gewalt und daher auch kein Recht. Ein Recht kann einem nicht gewährt werden, man muß es sich nehmen. Es kommt nur darauf an, daß der respektvolle „Pöbel“ endlich lerne, sich zu holen, was er braucht. Erst dann hört er auf, Pöbel zu sein, wenn er zugreift. Nicht also das Weiterträumen unter dem entnervenden Einfluß der ideologischen Vorstellungen, sondern einzig der Kampf führt zum Ziele. Es gebrauche jeder seine Macht gegen jeden, der sie ihm zu schmälern sucht; wem dies nicht recht ist, der wehre sich. Ich weiche nur der stärkeren Macht, die mich beschränken kann, ohne mich geistig zu unterwerfen.

So tritt mit einer energischen Wendung des Bewußtseins nun plötzlich das kraftvolle Individuum hervor, das sich bisher immer in der Allgemeinheit der Idee verlieren mußte. Damit ist die erste Bestimmung zum Verständnis des „Einzigen“ gewonnen. Er ist weder als ein Vereinzelter, Isolierter, noch als ein Einzigartiger im Sinne eines Übermenschen aufzufassen. Seine Einzigkeit ist nur die des Mittelpunktes gegenüber den Punkten der Peripherie; die Allgemeinheit des Wollens, Fühlens und Denkens, die in der Idee das Ich noch wie ein Fremdes belastete, wird in seine individuelle Einzigkeit hineingenommen, um nur als deren Tat fernerhin anerkannt zu werden. Der „Einzige“ ist also nicht einmal ein notwendiger Gegner des Allgemeinen, er will nur nicht länger mehr sein Opfer sein. Als Herr und Signer aller Ideen will er so mit ihnen schalten, daß sie sein Leben nicht mehr verkümmern.



Die Mißdeutung des Einzigen als Isolierten oder Ausnahmemenschen hat die Unklarheit über einen anderen Begriff hervorgerufen, der von dem ersteren untrennbar ist und überhaupt das Schicksal hat, zu den größten Verirrungen des Denkens Anlaß zu geben. Ich meine den Begriff des Egoismus.

Bekanntlich hat Stirner in Konsequenz der vorhin dargelegten Auflösung der Ideologie in Machtinteressen als Grundlage alles menschlichen Handelns den Egoismus bezeichnet. Nicht das Wohlwollen, die Liebe oder Gerechtigkeit bestimme das Verhalten der Menschen zueinander, sondern einzig der Egoismus. Nur daß bisher ein hornierter Egoismus herrschte, ein heuchlerischer, unfreier Egoismus, weil die Menschen ihn nicht eingestehen wollten, solange sie nicht erkannten, daß er ihre Natur sei. Aber das erst macht die Befreiung von dem Drucke der Geistesherrschaft aus, daß alle heiligen Interessen verwandelt werden in egoistische Interessen. Erst dann bin ich wirklich Eigner meiner selbst, wenn ich alles nur mir zuliebe tue und mich nicht mehr an fremde Bedürfnisse verliere.

Dieser Egoismus Stirners ist wohl der größte Stein, der auf dem Wege zu seinem Verständnis liegt, an den sich auch die meisten so gestoßen haben, daß sie jedes weitere Vordringen auf diesem so mühsamen Wege aufgaben. Nun kann man in allen möglichen Tonarten der Empörung über die „Amoralität“ Stirners sich ereifern hören, der den krassesten Eigennutz gepredigt habe. Mit einem gewissen Wohlgefallen an der eigenen moralischen Reinlichkeit wird dem so böseartig verstockten Stirner ein rührendes Beispiel der Aufopferung nach dem anderen vorgehalten und entrüstet gefragt, ob er denn auf die Selbstlosigkeit der Liebe vergessen habe. Wieder andere kommen mit der „wissenschaftlichen“ Feststellung, daß die Konsequenz des Stirnerschen Egoismus sich selber vernichte, da die rücksichtslose Selbstbehauptung alle Gesellschaft sprengt, wenn sie nicht früher den Egoisten als wirklichen „Einzigen“ schließlich im Irrenhausenden lasse.

Es gibt wenig so Argerliches als diese ebenso banalen wie langweiligen, trotzdem aber nicht endenwollenden „Widerlegungen“ des Stirnerschen Egoismus. Braucht es doch nur ein wenig Aufmerksamkeit, um aus den Darlegungen Stirners selbst die



völlige Geistlosigkeit dieser Auslegungen zu erkennen. Mit Recht hat sich Stirner schon gegenüber seinen ersten Kritikern unmutsvoll beklagt, daß sie irgend einen trivialen Begriff des Egoismus ohne weiteres dem seinen unterschoben haben. Statt auf den Egoismus, wie er von ihm aufgefaßt werde, „näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf“. Sie scheuen sich nicht, anzunehmen, daß ihre „höchst populären Charakteristiken“ des Egoismus ihm unbekannt gewesen seien. Ist es ein Wunder, daß aus dem Stirnerschen Egoismus etwas Nichtsnutziges herauskommen muß, wenn man eine nichtsnutzige Vorstellung von ihm hat?

Was hat es also mit dem Stirnerschen Egoismus für eine Bewandnis? Da ist gleich von allem Anfang an zu betonen, daß die Ansicht, welche den Egoismus nicht anders denn als Eigennutz aufzufassen weiß, als eine durchaus spießbürgerliche, im Stirnerschen Sprachgebrauch bornierte, tief unter dem Niveau seiner Erörterungen liegt. Solange man nicht erkannt hat, daß es gerade das Eigentümliche seines Standpunktes ausmacht, wonach die edelsten Handlungen der Nächstenliebe und der Aufopferung ebenso unter seinen Begriff des Egoismus fallen als die engherzigen Handlungen schnöbester Selbstsucht, so lange fehlt einem noch so viel wie alles zum Verständnis seiner Entheiligung der Moral. Das ist ja eben die kritische Leistung seines psychologischen Standpunktes, mit dessen Durchführung gegenüber der Ethik Stirner ein ähnliches Werk vollbringt wie Feuerbach gegenüber der Religion, daß alle Handlungen vor dem Ich gleich wertvoll oder gleich wertlos werden, indem sie nur mehr als Mittel zu dessen Zwecken zu beurteilen sind, welche Zwecke selbst auch bloß die Art ihres Schöpfers widerspiegeln. Ein kleiner, niedriger Egoismus wird sich in niedrigen Zwecken verlieren. Je weiter der Gesichtskreis des Egoisten, desto größer seine Zwecke. Meint man wirklich, fragt Stirner einmal, daß der Egoist kein warmes Interesse an seinem Nächsten nehmen könne? Wäre er doch dann um ein Interesse ärmer. Spricht man von Uneigennützigkeit und Selbstaufopferung, so kann nur ein in den alten Vorstellungen befangener Sinn übersehen, wie beides lediglich eine Art besonderer Selbstbefriedigung sei.



Man hat gegen diesen Begriff des Egoismus eingewendet, daß er eitel Rabulistik sei. Indem er alle moralischen Unterschiede auflöse, laufe er schließlich auf eine bloße Wortspielerei hinaus. Leider ist es unmöglich, hier in die Diskussion des Begriffes des Egoismus einzugehen. Allein so viel sei doch bemerkt, daß dieser Einwand unberechtigt ist. Der Unterschied der Handlungen, welchen der Stirnersche Egoismus angeblich verweisen soll, hat mit seinem Begriff gar nichts zu tun. Ist doch, wie mir scheint, gerade dies der bleibende Gewinn der Stirnerschen Kritik, daß wir endlich erkennen mögen, wie der Egoismus in bezug einer ethischen Wertung absolut indifferent ist. In dem Egoismus, wie Stirner ihn faßt, greift er vielmehr eine wirkliche Wesensbestimmtheit der psychischen Natur auf, das heißt eine allgemeine Art ihres praktischen Verhaltens, innerhalb welcher erst die Wertunterschiede jeder Ethik Platz greifen können. Selbst eine Ethik, welche die Unterscheidung des Guten und Bösen gar nicht nach Gesichtspunkten sozialen Nutzens oder Schadens, sondern allein nach dem Pflichtgebot des kategorischen Imperativs vornimmt, wird gleichwohl keinen Widerspruch darin sehen, daß alle Handlungen egoistisch sind, weil der Egoismus der Handlung nur ihre kausale Gesetzmäßigkeit, nicht aber ihren ethischen Wert bestimmt. Man muß nur, was freilich gegenüber einem tausendjährigen Sprachgebrauch schwierig ist, im Ernst versuchen, jede moralische Ideenassoziation von dem Begriff des Egoismus radikal abzutrennen. Und das war der große Versuch Stirners. Sein Begriff des Egoismus darf daher auch nicht so mißverstanden werden, als ob er als Charakterelement des Handelns gefaßt wäre. So wenig er identisch ist mit Eigennutz, so wenig auch mit dem Bewußtsein der ausschließlichen Selbstbefriedigung in der Aktion. Er ist lediglich als Seinsmoment inneres Tun zu verstehen, also als ein Bewußtsein von der Aktion, von ihrer egoistischen Natur. Das Bewußtsein des Handelnden selbst muß hierdurch gar nicht notwendig affiziert sein, solange es sich nicht Rechenschaft über sich selbst gibt.

Halten wir nun diesen Begriff des Egoismus fest, der allen Inhalt der Moral in sich fassen kann, ja muß und nur deren ideologische Form antastet, so wird es klar, wieso der Egoist es ist, der den „Spuk“ auflösen und den „Einzigen“ realisieren



kann. Denn nun steht der einzelne wirklich als „Einziger“ da; er richtet sich nicht mehr nach außer ihm liegenden Werten, sondern alles, was ihn bestimmt, empfängt er als eigene Weisung und fühlt sich so nur auf sich selbst gestellt. Wieder ist der „Einzige“ nicht der Isolierte, sondern der mit sich Einige, die in sich gefestigte Einheit.

VII.

Hier greift ein dritter Begriff Stirners ein, der diesem Verhältnis einen sehr bezeichnenden Namen gibt und den Sinn des „Einzigen“ vollendet, der Begriff der „Eigenheit“. Hätte man die Einzigkeit immer mit der Eigenheit zusammengehalten, man wäre vor dem lächerlichen Vorurteil bewahrt geblieben, daß Stirner in seinem Buche das seltsame Ideal eines selbstfüchtigen, unsozialen Eigenbrötlers aufgestellt habe. Die Eigenheit rückt erst den Individualismus Stirners in das richtige Licht. Nicht um eine zügellose Selbstdurchsetzung, um eine schrankenlose Betonung des Ich handelt es sich ihm. Vielmehr hat er diejenigen, welche eine solche „Zügellosigkeit“ zum Prinzip machen, um ihre vermeintliche Freiheit damit zu beweisen, als „eigentliche“ Philister bezeichnet, da sie von den Rücksichten, die sie aus den Augen setzen, im Grunde nicht loskommen, nur daß sie als Bramarbasse sich gegen sie auslehnen. Dagegen will Stirner es direkt ausgesprochen haben, daß ihm die Freiheit gar nicht so am Herzen liege wie die Eigenheit. Und Eigenheit heißt zunächst eigen sein im Denken und Fühlen, also Selbstständigkeit seines geistigen Wesens; dann aber sich eigen sein, das heißt nicht bloß einen Charakter bilden, sondern diesen herausführen aus jener ideologischen Befangenheit, in welcher bisher alle Charakterbildung nur Stückwerk bleiben mußte. Kurz, Eigenheit ist nichts anderes als die Herausarbeitung der eigenen Individualität in jener Form, in welcher alles die Menschen Verbindende nicht mehr als Zwang über ihnen besteht, sondern als Tat von ihnen gesetzt ist. „Wie könnt ihr wahrhaft einzig sein,“ fragt Stirner, „solange auch nur ein Zusammenhang zwischen euch besteht? Hängt ihr zusammen, so könnt ihr nicht voneinander. Umschließt euch ein Band, so seid ihr nur selb-ander etwas, und euer zwölf machen ein Duzend, euer Tausende ein Volk, euer Millionen die Menschheit. . . Nur wenn ihr



einzig seid, könnt ihr als das, was ihr seid, miteinander verkehren."

Vor diesem Begriff der Eigenheit verschwindet jede solipsistische Deutung des „Einzigen“. Aber auch Stirner selbst hat überall in seinem Buche es so deutlich ausgedrückt, daß sein „Einziger“ eine Forderung ist, die sich an jeden richtet, daß man darüber staunen muß, wie man dies verkennen und ihn als einen Vorläufer des aristokratischen Übermenschen Nietzsche ausgeben konnte. Seine Lehre ist durch und durch demokratisch, so wie alle seine Leidenschaft auf der Seite des Proletariats steht, so daß es wiederum unerfindlich ist, wie manche Kritiker, irgeleitet durch die individualistischen Begriffe, ihn zu einem Apologeten des bürgerlichen Konkurrenzkampfes machen wollten. Es liegt eine Schablonisierung unheimlichster Art in einer solchen Rubrizierung nach bloß äußerlichen Gesichtspunkten.³ Sein ganzes Buch ist erfüllt von den glühendsten Apostrophen an die Zeitgenossen, an die Arbeiter zumal, seine Bewußtseinsrevolutionierung nachzumachen. „Werdet Egoisten“, so lautet der kategorische Imperativ Stirners. Es entspräche nur dem eigentlichen Sinne seines Werkes und hätte viel Mißdeutung verhindert, hieße es: „Millionen Einzige und ihr Eigentum.“

Jetzt weiß man auch, was davon zu halten ist, wenn besonders kritisch Veranlagte überlegen gemeint haben, es sei schon ein Widerspruch in Stirners Lehre, daß er sie veröffentlicht habe. Hierzu stimmt die so verbreitete Meinung, daß der Verein der Egoisten, den Stirner schließlich einführt, die schlagendste Selbstwiderlegung seiner Anschauungen sei, da Stirner also selbst genötigt war, seinen „Einzigen“ in die Gemeinschaft eines Vereins zu stellen. Wenn dieser Vorwurf von sozialdemokratischer Seite erhoben wird, dann spottet er seiner selbst und weiß nicht wie. Denn was ist Stirners Verein anders als ein genialer, mit der Inbrunst einer Überzeugung, die durch ihre logische Tat heraustreiben wollte, was geschichtlich noch nicht

³ Etwas anderes ist der Vorwurf einer kleinbürgerlichen Auffassung, der in den damaligen Zeitverhältnissen des deutschen Bürgertums gerechtfertigt erscheint und von Marx gegen Stirner erhoben wurde. Er bedeutet die durch den Mangel der sozialökonomischen Erkenntnis begründete Unfähigkeit, über die sozialen Erscheinungsformen der bürgerlichen Welt hinaus sich Vorstellungen zu machen. In diesem Sinne ist Stirner aus der bürgerlichen Welt nicht herausgekommen, obgleich er psychisch längst mit ihr gebrochen hatte.



da war, vorausgenommener Ausdruck für die Vereinigung des Klassenbewußten Proletariats? Alle Beispiele in seinem Buche zeigen, daß er bei den Menschen, die seinen „Einzigen“ verwirklichen sollten, immer an das Proletariat dachte, und der entwickelte Charakter des „Einzigen“ selbst als des wirklichen Befreiers aller seiner Interessen bringt ihn schon von da aus in die schärfste Gegnerschaft zum Bürgertum als dem Träger der zu beseitigenden Ideologie. Die Arbeiter erscheinen daher überall als die Pioniere seiner Ideen. „Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. . . der Staat beruht auf der Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“

Das wäre also ein Verein nach dem Herzen Stirners! Aber schon vorher wird es gerade die Konsequenz seiner Egoisten verlangen, daß sie, wo sie sich gleich interessiert beggenn, vereinigen. Es wäre ein Widerspruch, wenn sie es nicht täten. Sieht man jetzt, wie die Begriffe Stirners tatsächlich in den Gedankenkreis einmünden, welchen das moderne Proletariat seit der Lehre von Karl Marx zu seinem gesicherten geistigen Besitz rechnet? Die Begriffe des Klassenbewußtseins und des Klassenkampfes sind in Stirners Buch noch nirgends gefaßt, was mit der individualistischen Form, mit dem auf die Bewußtseinsseite der menschlichen Entwicklung gerichteten Interesse seiner Erörterung zusammenhängt. Aber sie sind das auf allen Seiten seines Buches zum Ausdruck Ringende, das nirgends Gesagte und doch überall nach dem Worte Verlangende, dem Marx erst die Sprache verliehen hat; wie denn auch sein Begriff des Egoismus mit der aus ihm folgenden Zurückführung der Ideologie auf die in ihr wirkenden Interessen ein Grundbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung ist. Der Verein Stirners ist, in kleinem Umfang gedacht, ein Widerspiel jeder proletarischen Organisation; er ist auf den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft projiziert, in der Partei des Klassenbewußten Proletariats realisiert; er bezeichnet endlich nach Aufhebung der Klassenunterschiede die freie Gesellschaft selbst. Nimmt jemand an der Zusammenstellung des Vereins mit der Partei Anstoß, dann sei er daran erinnert, wie es gerade das Charakte-



ristische der proletarischen Partei ist, daß ihre politische Erscheinung als Partei gar nicht ihr Wesen ist, da sie nicht wie alle anderen Parteien die Aufgabe hat, sich als solche zu behaupten.

VIII.

Von hier aus rückt nun auch Stirners Verhältnis zum Kommunismus ins richtige Licht, indem jetzt ganz klar wird, was er in ihm als Lumpengesellschaft und Arbeitertum verhöhnt hat. Ist er doch, wie bereits erwähnt wurde, so wenig ein prinzipieller Gegner des Kommunismus, daß er ihn sogar selbst vertritt. Dieselbe Konsequenz, die ihn zum Verein führt, läßt ihn auch den Kommunismus anerkennen, soweit dieser Sache eines Vereins, das heißt wirkliches Interesse der Gesellschaft sein kann. Und weiter geht auch der moderne Sozialismus nicht. Indem Stirner den Unterschied zwischen menschlichen und einzigen Arbeiten macht, wobei er unter ersteren alle Arbeit versteht, die auch andere für uns machen können, also die gesamte nicht originelle Produktion, macht er den Kommunismus sogar zur Grundlage auch seiner Zukunftsgesellschaft, wenn er selbst betont: „Es ist daher immer förderlich, daß wir uns über die menschlichen Arbeiten einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen. Insofern wird der Kommunismus seine Früchte tragen.“ Was er darüber hinaus an ihm bekämpft, hängt mit seinem Begriff der Eigenheit zusammen. Nur insofern er in dem Kommunismus seiner Zeit ein absolut untaugliches Mittel sah, die selbstbewußte Persönlichkeit gerade der Proletarier, der unter so vielen geistigen und physischen Gewalten Unterdrückten, wollte und mußte er seinen Standpunkt scharf von ihm trennen.

Hierin liegt nun auch die Erklärung für den sonst so verletzenden und an die gewöhnlichsten Vorurteile des Spießbürgers erinnernden Ausdruck der „Lumpengesellschaft“, mit welchem Stirner den Kommunismus bezeichnet. Um den eigentlichen Sinn dieser Ironie zu verstehen, darf man nicht aus dem Auge lassen, daß Stirners ganze Kritik ja auf eine Revolutionierung des Bewußtseins, der Gesinnung gerichtet ist, so daß also seine Ausführungen sich nicht so sehr auf den Gegenstand beziehen als auf die Art der Auffassung, die wir von ihm haben. So kommt es also hier auch nicht so sehr auf



den Kommunismus selbst an, als auf den Geist, in dem man Kommunist ist, ob es der stolze, selbstbewußte, tatkräftige Geist des Eigners aller Ideen ist, oder ob dieser Geist nur eine neue Form ist, die Selbstständigkeit des Individuums nicht zur Entwicklung kommen zu lassen. Gerade letzteres mußte Stirner aber befürchten, wenn er den Sozialismus seiner Zeit betrachtete, der weit entfernt war, das Proletariat zur Selbsthilfe aufzurufen, sondern der, was die eigenen „egoistischen“ Interessen dieser Klasse verlangten, gern als Forderung einer „höheren Gerechtigkeit“, eines „heiligen“ Interesses aufstellte. Diese ganze Entäußerung des eigenen Wesens, diese Selbstentfremdung, die dem Proletariat seine eigenen Forderungen nur wie ein Geschenk und eine Gnade höherer Mächte erfüllte, die auf diese Weise eine Gesinnung erzeugte, welche alles von außen erwartete, statt von der eigenen selbstbewußten und selbstinteressierten Tätigkeit, — das ist es, was Stirner eine „Lumpengesellschaft“ nennt, wohl auch in Nachwirkung jenes Goethewortes, das übrigens eine treffliche Illustration zu diesem Gegenstand bildet: „Nur Lumpen sind bescheiden!“

So ist es also wirklich nicht der Kommunismus selbst, den er angreift, sondern nur jene geistige Verfassung desselben, welche, wie er es einmal direkt ausdrückt, den Abhängigkeitsfinn seiner Mitglieder völlig unberührt gelassen hat, die alles, wie früher vom Staate, jetzt von der Gesellschaft erwarten. Es ist die Polemik gegen einen Begriff der Gesellschaft, in der diese als eine „neue Herrin“ erscheint, ein selbstständiges höheres Wesen über uns, statt daß sie als die Schöpfung der bewußtgewordenen Gemeinschaftsinteressen verstanden würde. Und man kann nicht sagen, daß diese Kritik an dem Begriff einer Gesellschaft, die noch ganz abstrakt als eine höhere Einheit gedacht war, ohne jede Beziehung zu der ökonomischen Struktur, die ihre historische Gestaltung bedingt, für die damalige Zeit überflüssig war, ja kaum, daß sie es bereits heute wäre. Die kritische Auflösung der Begriffe Staat und Gesellschaft bei Stirner ist mit einer Einschränkung, die gegen seinen gleich zu erwähnenden Positivismus geht, nur das psychologische Pendant zu der soziologischen von Marx.

Auch der Hohn über die „Arbeitergesellschaft“ des Kommunismus entspringt der gleichen Kritik des Bewußtseins. An diesem



Punkte wird, glaube ich, gerade der moderne Sozialismus rückhaltlos beistimmen müssen. Diese Polemik Stirners richtet sich gegen die Deklamation von der Würde und dem Rechte der Arbeit, die besonders dem nichtproletarischen Sozialismus so charakteristisch ist. Aber es handelt sich gar nicht um eine Befreiung der Arbeit, sondern von der Knechtung der Arbeit. Es ist noch gar nichts für die Revolutionierung des Bewußtseins des Proletariats gewonnen, wenn er bloß das „Arbeiterbewußtsein“ hat. Dadurch, daß der Proletarier sich als Arbeiter fühlt, steht er noch gar nicht im Gegensatz zur bürgerlichen Welt. Seit dem Dichterpruch „Arbeit ist des Bürgers Zierde“ ist es ja zum Lieblingswort der Bourgeoisie geworden, anzurufen: „Arbeiter sind wir alle.“ Erst wenn der Arbeiter sich als Proletarier fühlt, als Ausgestoßenen der bürgerlichen Welt, dann gelangt er auf jenen Standpunkt, von dem aus er zum Klassenbewußtsein vordringen kann, während das bloße Arbeiterbewußtsein ihn mit einer scheinbaren Solidarität der Arbeit nur täuscht und verwirrt. Arbeiter sein, das heißt nur eine notwendige Funktionsbeziehung alles gesellschaftlichen Lebens betonen, noch dazu in ihrer heutigen verzerrten Form. Proletarier sein — in Stirners Sprache und in diesem Zusammenhang Egoist sein —, das heißt seine besondere geschichtliche Situation und sein besonderes Interesse innerhalb dieser Funktionsbeziehung klar erkannt haben und aus dieser Erkenntnis heraus handeln. Darum führt das erste auch bloß zur Deklamation von der Würde der Arbeit, das letztere aber zur Befreiung von den unwürdigen Formen der Arbeit.

Und diese Befreiung ist nicht nur eine materielle, sondern auch eine ideelle — und darin liegt die eigentliche Bedeutung der Stirnerschen Polemik gegen das bloße „Arbeitertum“. Es sollte mehr, als es bisher geschieht, im Bewußtsein des Proletariats der Gedanke herausgearbeitet werden, daß mit der Befreiung von der Knechtschaftsform der Arbeit, die durch die Jahrtausende gegangen ist, auch die Ideologie der Arbeit fallen wird, die nur einer Klassengesellschaft entspricht, wonach die Arbeit ein an sich Wertvolles, eine Tugend, ein heiliger Beruf sei. Dieses nach Philisterrum schalster Art schmeckende Trugwort, mit welchem die arbeitslose Masse der Herrschenden die Arbeitsqual der Besitzlosen geistig versöhnen möchte, muß

radikal ausgerottet werden. Die Arbeit, nicht als Funktionsbedürfnis oder schöpferische Aktion, sondern als Bestreitung der Notwendigkeiten und Unnehmlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens — als menschliche Arbeit im Sinne Stirners —, ist eine Last, eine Notdurst, welche die Gesellschaft verrichten muß, nicht mehr und nicht weniger. Sie auf jenes Maß einzuschränken und so zu organisieren, daß ohne Beeinträchtigung der Anforderungen der Gesellschaft endlich jeder einzelne von ihrem Joche befreit werde und nun statt ein Leben der Arbeit ein menschliches Leben führen könne, ist ja der große neue Kulturgedanke des modernen Sozialismus, der für den alten der Arbeit keinen Raum mehr hat. Um mit Lafargue zu reden: Nicht das Recht auf Arbeit, sondern auf Faulheit ist die eigentliche Forderung des Sozialismus, auf jene edle Faulheit oder Muße, die allein auch die Mutter der Musen der Künste und Wissenschaften ist.

So führt gerade diese dem Sozialismus so feindlich scheinende Opposition Stirners gegen den Kommunismus in die Gedankengänge seiner modernen Auffassung. Es wiederholt sich in diesem Punkte nur, was wir auch an den früher besprochenen Elementen des Stirnerschen Denkens erkannten: sie finden ihre Ergänzung, ihren vollen Sinn, ihre innerlich verlangte Ausföhrung in der entwickelten, klassenbewußten Gesellschaftsauffassung des Proletariats oder, was dasselbe ist, soweit es auf deren theoretischen Ausdruck ankommt, des Marxismus.

Wenn Stirner selbst auf seinem Wege nur bis zur Hälfte vorgeedrungen war, nur die Auflösung der Ideologie vollführte, ihre reale Grundlage in den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen aber nicht erkannte, so nahe er dieser Erkenntnis auch mit seinem Begriff des Egoismus stand, so ist daran nicht nur sein einseitig bloß auf die Bewußtseinsseite gerichtetes Interesse schuld. Der Grund liegt tiefer in einem Charakter seiner ganzen Grundanschauung von der Ideologie, der seine Kritik in eine sehr lehrreiche Parallele zu ähnlichen Bestrebungen auf einem ganz anderen Gebiet bringt. Stirner vertritt eine Art praktischen Positivismus. Schon seine Geschichtsauffassung, welche die Geistesentwicklung in drei Stadien des Kindes, Jünglings und Mannes durchlaufen läßt, erinnert an das Comtesche Gesetz der drei Zeitalter der Entwicklung eines Fetischismus durch Metaphysik

zur positiven Auffassung. Diese strebt Stirner nun gegenüber den ideologischen Begriffen von Recht und Moral an: er macht mit der Forderung des Positivismus, die dieser erst auf theoretischem Gebiet durchführen wollte, auch auf praktischem Ernst. Und es ereilt ihn hier das gleiche Geschick wie den theoretischen Positivismus. Wie dieser bei seiner berechtigten Auflösung des metaphysischen, „ideologischen“ Bestandteiles solcher Begriffe wie Kraft, Ursache, Stoff usw. schließlich meint, daß er hierdurch nicht bloß das Metaphysische, sondern die Begriffe selbst aus unserem Denken wegekritisiert hätte, so daß wir auch ohne sie auskommen könnten, so glaubte auch Stirner durch die Kritik der ideologischen Form der Rechts- und Moralbegriffe diese selbst beseitigt, aus unserer praktischen Anschauung gänzlich ausgemerzt zu haben. Wie der theoretische Positivist den psychologisch unauflösbaren Bestand der von ihm kritisierten Begriffe verkennt, in welchem ihm die Gesetzmäßigkeit unserer erkennenden Natur entgegentritt, so daß ihm schließlich die wirkliche Welt positiv abhanden kommt und er in einen bodenlosen Relativismus versinkt, so verkennt auch Stirner den psychologisch nicht weiter mehr zu reduzierenden Inhalt der praktischen Begriffe, in denen sich die Gesetzmäßigkeit unserer sozialen Natur offenbart. Das Soziale muß auf diese Weise dem Positivismus ebenfalls abhanden kommen: es ist gar kein Problem für ihn, sondern nur „Spuk“, Metaphysik. Das ist die Schwäche des „Einzigen“, der dem Positivisten aus jenem Spuk als das einzig wirklich Reale übrigzubleiben schien. Sie konnte auf dem Wege Stirners nicht überwunden werden, von dem ein Wort gilt, das er in einem anderen Zusammenhang aussprach: „Gerade der schärfste Kritiker wird am schwersten von dem Fluche seines Prinzips getroffen!“ Aber das nimmt der geschichtlichen Größe seines geistigen Befreiungsversuchs nichts und ebensowenig seiner fortwirkenden Bedeutung; denn noch sind wir nicht so frei, als daß uns sein Denken nicht noch Aufgaben setzte.



Ferdinand Lassalle.

Der moderne wissenschaftliche Sozialismus zählt neben Marx und Engels zu seinen geistigen Ahnen in gleicher Weise Ferdinand Lassalle. Nicht nur als der feurig beredte Verkünder der Ideen von Freiheit und Recht, sondern ebenso auch als Mitbegründer seiner wissenschaftlichen Gedankenwelt lebt er fort in der Bewunderung und Verehrung einer ganzen Welt, der Welt des schaffenden, zielbewußt gewordenen Proletariats.

Diese Zusammenstellung des Namens Lassalles mit denen von Marx und Engels bekundet aber ebenso eine große historische Tatsache als ein Problem. Muß es nicht auffallend erscheinen, wenn ein Mann wie Lassalle, der durchaus nicht auf dem Boden der materialistischen Geschichtsauffassung stand, vielmehr einer idealistischen Richtung mit Begeisterung anhing, nicht nur der populärste, sondern auch klarste Propagator der marxistischen Lehre vom Klassenkampf wurde? Ja noch mehr: sehen wir doch Lassalle mit seiner von der materialistischen so abweichenden Geschichtsauffassung zu Resultaten gelangen, die auch durch die erstere bestätigt werden. Und diese eigentümliche Erscheinung tritt besonders in der berühmten, für seine Gedankenentwicklung grundlegenden Rede „über den besonderen Zusammenhang der Idee des Arbeiterstandes mit der gegenwärtigen Geschichtsperiode“ hervor. Gleichwohl drückt doch gerade diese später unter dem Titel „Arbeiterprogramm“ verbreitete Rede Lassalles gegensätzliche Geschichtsauffassung prägnant aus.

Da es nun in der Wissenschaft nicht zwei Wahrheiten geben kann, die sozialtheoretische Arbeit seit Marx aber immer mehr seine materialistische Geschichtsauffassung als die wissenschaftlich begründete erwiesen hat, der gegenüber besonders die idealistische Auffassung Lassalles den Schein einer Spekulation gewinnt, liegt also das Problem darin, zu erkennen, woher dann doch ihre historisch-kritische Treffsicherheit rührt, mit der sie so oft aus dem Fluß der geschichtlichen Ereignisse deren Wesen herauszuheben vermag.

Den Grundgedanken seiner Geschichtsauffassung hebt Lassalle selbst deutlich hervor, wenn er in seinem „Arbeiterprogramm“



den Inhalt der Geschichte als Vernünftigkeit und Fortschritt der Freiheit bezeichnet. Und in seiner Rede: „Die Wissenschaft und die Arbeiter“, mit welcher er sich vor Gericht gegen die Anklage verteidigte, durch das „Arbeiterprogramm“ die besitzlosen Klassen zu Haß und Verachtung gegen die Besitzenden aufgereizt zu haben, erläutert er diese knappe Formel dahin, „daß die Geschichte nichts anderes ist als eine mit innerer Notwendigkeit und unter der Larve scheinbar rein äußerlicher und materieller Verhältnisse sich vollbringende stetige Fortentwicklung der Vernunft und der Freiheit“. Die ganze Menschheitsgeschichte ist also Mittel zum Zwecke der Realisierung der Vernunft und Freiheit; sie ist nicht blind vor sich gehendes Geschehen, sondern moralisch geordneter Prozeß, sobald sie in ihrem Gesamtzusammenhang überblickt wird. Damit ist gegeben, daß jedes Individuum und weiter jeder Personenverband seine Bestimmung hat, deren Inhalt davon abhängt, in welchem Verhältnis die beiden zur Bestimmung des Weltganzen stehen. So ist die Lassallesche Vorstellung, die den Völkern und innerhalb ihrer den Klassen ihre besondere Bestimmung zuweist, nur eine unmittelbare Anwendung seiner geschichtsphilosophischen Grundansicht. Jede dieser Menschheitsgruppen steht eben unter der Herrschaft eines besonderen, ihr Wesen erhaltenden geistigen Prinzips, das heißt einer Idee, die sie konsequent zur sozialen Ausgestaltung zu bringen strebt, um damit auch äußerlich der Zeit den Stempel ihres Geistes aufzudrücken. So ist das Mittelalter beherrscht von der Idee des Adels, das heißt des Grundbesitzes. Als dieselbe zu ihrer Vollenendung gebracht werden soll durch die Bewegung Guttenes und der Bauern, wird sie vernichtet durch die neue Idee einer vom Grundeigentum unabhängigen Landeshoheit. Die Adels- und Bauernerhebung mußte unterliegen, weil sie innerlich reaktionär war, weil sie gegenüber der neuen Idee des Landesfürstentums nur ein bereits alt gewordenes Geistesprinzip, das des bäuerlichen isolierten und isolierenden Grundbesitzes vertrat. Denn eine wirklich revolutionäre Bewegung, das ist eine solche, die einem durchaus neuen Gedankenprinzip entspricht, geht, wie die Geschichte zeigt, niemals unter. Eine solche war die Idee der Bourgeoisie, das ist des bürgerlichen Eigentums, welche den Fortschritt der Industrie, die Freiheit der Produktion und des Verkehrs zu ihrer Grundlage hatte.



Bereits aber ist auch die Periode der Herrschaft dieser Idee innerlich abgelauten. Denn ihr ist jetzt gefolgt die Idee des Arbeiterstandes, welche nicht mehr wie die des Adels und der Bourgeoisie nur Bruchteile der menschlichen Gesellschaft einschließt, sondern, die ganze Menschheit umfassend, mit der eigenen Freiheit die Freiheit aller erringt, weil sie „keine ausschließende Bedingung weder rechtlicher noch tatsächlicher Art, weder Adel noch Grundbesitz noch Kapital mehr aufstellt und aufstellen kann, die sie als ein neues Privilegium gestalten und durch die Einrichtungen der Gesellschaft hindurchführen könnte“. Demgemäß ist auch die Auffassung des Arbeiterstandes von dem sittlichen Zweck des Staates ganz verschieden von jener der Bourgeoisie. Während die Auffassung der letzteren darauf gerichtet war, „daß ausschließend nichts anderes als die ungehinderte Selbstbetätigung seiner Kräfte jedem einzelnen zu garantieren sei“, betont die sittliche Idee des Arbeiterstandes, daß damit der Zweck des Staates noch nicht erfüllt sei, sondern daß zu dieser individuellen Freiheit „in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und die Gegenseitigkeit in der Entwicklung“. Diesen Charakter des Staates zu verwirklichen ist die durch die innere Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung der Arbeiterklasse zugefallene Bestimmung, an welche Laffalle die Proletarier mit ehernen Worten erinnert, die für alle Zeiten in ihre Herzen als Mahnung eingegraben bleiben werden, bis sie ihnen endlich eine ruhmvolle Erinnerung werden sein können: „Die hohe weltgeschichtliche Ehre dieser Bestimmung muß alle Ihre Gedanken in Anspruch nehmen. Es ziemen Ihnen nicht mehr die Laster der Unterdrückten, noch die müßigen Zerstreuungen der Gedankenlosen, noch selbst der harmlose Leichtsinn der Unbedeutenden. Sie sind der Fels, auf welchem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll!“

Wie Laffalle derart in seinem „Arbeiterprogramm“, das er selbst als eine gedrängte Philosophie der Geschichte bezeichnet hatte, die neuere Geschichte in eine dialektische Gedankenkette auflöst und aus jedem ihrer Gedankenglieder in meisterhafter Weise die sozialen Zustände als logische Konsequenzen entwickelt, so faßt er in seinem „Bastiat-Schulze“ die ganze bisherige, ihm zugänglich gewordene Weltgeschichte in eine knappe Formel zu-



sammen, die nur die konkrete historische Anwendung seines philosophischen Grundgedankens vom Inhalt der Geschichte darstellt. Ihr sie beherrschendes Prinzip sei von jeher die Solidarität oder menschliche Gemeinsamkeit gewesen. Aber „die gesamte alte Welt und ebenso das ganze Mittelalter bis zur französischen Revolution von 1789 suchte die menschliche Solidarität oder Gemeinsamkeit in der Gebundenheit oder Unterwerfung. Die französische Revolution von 1789 und die von ihr beherrschte Geschichtsperiode, von dieser Gebundenheit mit Recht empört, suchte die Freiheit in der Auflösung aller Solidarität und Gemeinsamkeit. Sie behielt damit nicht einmal die Freiheit, sondern nur die Willkür in der Hand, denn Freiheit ohne Gemeinsamkeit ist Willkür. Die neue, die jetzige Zeit sucht die Solidarität in der Freiheit.“

Das Resultat, zu dem der Geschichtsphilosoph Lassalle gekommen war, wird auch von dem Rechtsphilosophen bestätigt. In seinem „System der erworbenen Rechte“ führt er aus, wie die ganze Rechtsgeschichte darin bestehe, „immer mehr Objekte außerhalb des Privateigentums zu setzen“. Von der Sklaverei durch die Leibeigenschaft und die verschiedenen Formen der Hörigkeit bis zum modernen Lohnverhältnis zeigt die Rechtsgeschichte eine fortschreitende Verminderung des Privateigentumsumfangs, welche „auf nichts anderem als der positiven Entwicklung der menschlichen Freiheit beruht“. „Diese Entfaltung und Vermehrung der Freiheit ist es, welche sich in bezug auf das Verhältnis der einzelnen untereinander notwendig als eine Beschränkung dessen, was der ausschließenden Willensherrschaft besonderer Individuen unterworfen werden kann, ausdrücken und sich somit als eine Verminderung des Privateigentumsumfangs darstellen muß und wirklich darstellt.“

Und schließlich erhärtet der Soziologe Lassalle die gleiche Erkenntnis noch von einem dritten Gesichtspunkt. „Die Geschichte“, führt er im „Arbeiterprogramm“ aus, „ist ein Kampf mit der Natur, mit dem Elend, der Unwissenheit, der Armut, der Machtlosigkeit, somit der Unfreiheit aller Art, in der wir uns befinden, als das Menschengeschlecht im Anfang der Geschichte auftrat. Die fortschreitende Befiegung dieser Machtlosigkeit — das ist die Entwicklung der Freiheit, welche die Geschichte darstellt.“ In diesem Kampf würde der Mensch aber



unterlegen sein, wenn er ihn hätte vereinzelt führen müssen. Nur in Gesellschaft konnte er Sieger werden, und „der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwicklung der Freiheit, diese Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit zu vollbringen“. In ihm sind die Individuen zu einer Einheit verbunden, welche ihre Kräfte millionenfach vermehrt. Und so leuchtet aus dieser Natur des Staates unmittelbar ein, daß ihm eine eigene Bestimmung einwohnt, nämlich die, „durch diese Vereinigung die einzelnen in den Stand zu setzen, solche Zwecke, eine solche Stufe des Daseins zu erreichen, die sie als einzelne nie erreichen könnten. . . . Der Zweck des Staates ist somit der, das menschliche Wesen zur positiven Entfaltung und fortschreitenden Entwicklung zu bringen, mit anderen Worten: die menschliche Bestimmung, das heißt die Kultur, deren das Menschengeschlecht fähig ist, zum wirklichen Dasein zu gestalten; er ist die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit.“¹

¹ Da es vielfach Sitte geworden ist, über Lassalles „Kultus des Staates“ abschließend hinwegzugehen, so sei hier doch bemerkt, daß es vielleicht nötig sein dürfte, zwischen den soziologischen und politischen Ansichten Lassalles vom Staate zu unterscheiden. Der Begriff des Staates als Element seiner Geschichtsphilosophie hat nichts gemein mit dem juristisch-politischen Charakter des Klassenstaates, sondern bedeutet ihm vielmehr eine soziologische Kategorie: nämlich die Form des vergesellschafteten Lebens, in welchem allein der historische Kampf des Individuums um seine Existenz und Freiheit möglich ist. Dies beweist nicht nur seine oben gegebene Definition des Staates als die Einheit der Individuen in einem sittlichen Ganzen, sondern er hat diese Erläuterung auch selbst ausdrücklich in seiner Rede „Die Wissenschaft und die Arbeiter“ gegeben, wenn er dort sagt, „diese sittliche Staatsidee stelle nicht eine solche dar, die nicht auch bisher schon die treibende Idee des Staates gewesen. Sondern im Gegenteil, dies sei . . . seit je die unbewußte Natur des Staates gewesen, die sich durch den vernünftigen Zwang der Dinge auch ohne den Willen des Staates, auch gegen den Willen seiner Leiter mehr oder weniger immer angeführt habe.“ In der Idee des Arbeiterstandes „werde also nur, was auch bisher schon seit je die dunkle organische Natur des Staates gewesen, zur Erkenntnis gebracht und zum bewußten Zweck der Gesellschaft herausgerungen“. Wenn Lassalle daher von der Bestimmung des Staates spricht, so meint er damit nur jene Form der Gesellschaft, in welcher das Ziel der Geschichte sich realisieren kann, also nicht den Bourgeoisstaat, sondern den Staat „unter der Idee des Arbeiterstandes“. Und daher war es erklärlich, daß, wie ein Zeitgenosse berichtet, die Arbeiter unter der Forderung des allgemeinen Wahlrechts, mit dessen Siege Lassalle insolge einer eigentümlichen Selbsttäuschung die Idee des Arbeiterstandes bereits zum Siege gelangt dachte, viel mehr als bloß eine Wahlreform, nämlich direkt die eine neue Gesellschaft begründende Revolution verstanden.



So sehen wir, wie der Philosoph, der Jurist und der Soziologe Lassalle sich überall in dem Grundgedanken dieser Geschichtsauffassung treffen, die so konsequent durchdacht ist, daß sie ihn auf keinem Gebiete seiner Wirksamkeit im Stiche läßt. Und zum Überschuß bemerkt Lassalle noch selbst sehr charakteristisch, daß der von ihm aufgedeckten sittlichen und rechtlichen Entwicklung parallel und entsprechend auch die ökonomische verlaufe.

Werfen wir, bevor wir die Lösung der uns gestellten Aufgabe versuchen wollen, einen vergleichenden Blick auf die historische Darlegung des Entwicklungsganges der Geschichte im „Kommunistischen Manifest“, so sehen wir hier wie im „Arbeiterprogramm“ das gleiche Bild sich entrollen. Nur herrschen im letzteren lebhaftere Farben, die Phantasie schaut mehr alle diese Phasen der Geschichte, während dort im strengsten Kausalzusammenhang durch Ursache und Wirkung das Weltgeschehen sich zusammensügt. Bei Lassalle treibt jede Idee aus dem inneren Widerspruch, den sie birgt (weil ihr stets ausschließende Bedingungen anhaften, die sie verhindern, die Freiheit vollständig zu realisieren), eine neue höhere, den Widerspruch auflösende Idee hervor, bis schließlich alle sich in dem hohen sittlichen Gedanken der Solidarität und der Freiheit des ganzen Menschengeschlechts vereinigt finden. Bei Marx wird wieder eine herrschende Klasse durch eine andere, deren größerem Interessentkreis jene erstere gegensätzlich ist, abgelöst, bis der größte Interessentkreis alle Gegensätzlichkeit aufhebt, weil er mit dem der Menschheit zusammenfällt. Die begriffliche Notwendigkeit der Beseitigung aller Klassenunterschiede, der moralische Zweck der Geschichte als Fortschritt zur Freiheit ist also identisch mit der Notwendigkeit, zu der die realen Verhältnisse treiben. Diese Kongruenz ist zu merkwürdig, als daß sie zufällig sein sollte. In der Tat birgt sie auch den Schlüssel zu unserem hier behandelten Problem. Denn in ihr dokumentiert sich die Tatsache, daß jenes Element, durch welches allein sich der Vernunftprozeß der Geschichte bei Lassalle verwirklichen kann, zugleich dasselbe ist, in welchem die reale Notwendigkeit bei Marx erst als sozialhistorische erscheint: nämlich die sozial-praktische, nach Zwecken tätige Natur des Menschen. Materialistische und idealistische Auffassung der Geschichte haben ihren Begriff vom Träger des geschichtlichen Prozesses gemeinsam.



Allerdings scheint dies nicht so zu sein: die Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung haben immer übersehen, wie mit den ökonomischen Verhältnissen als bestimmenden Elementen der Geschichte gerade die Menschen und deren Verhältnisse in den Mittelpunkt der Geschichtsauffassung treten: denn was sollten ökonomische Verhältnisse sonst sein als bestimmte menschliche Verhältnisse, Verhältnisse, in denen die Menschen stehen, um ihr Leben zu erhalten und weiterzubringen. Und die Gegner der idealistischen Auffassung haben nicht immer bemerkt, wie die Idee, der absolute Geist, die Weltvernunft, die scheinbar als der alleinige Träger des geschichtlichen Prozesses auftrat, doch nichts anderes war als ein abstrakter, in dieser Deutung freilich nicht bewußt gewordener Ausdruck für die in allen Phasen der Geschichte sich gleich bleibende, daher diese Phasen als ihre Entäußerung, Entwicklung für sich in Anspruch nehmende formale, sozial-praktische Natur des Menschen. Eben als formaler Gattungscharakter der Menschheit war ja auch die Zweckbestimmtheit aller menschlichen Tätigkeit einer gesonderten Erfassung fähig, sobald einmal die Geistesentwicklung so weit gelangt war, aus der Fülle des geschichtlichen Materials aller Zeiten den einheitlichen Begriff einer Weltgeschichte zu bilden und an ihr das alle Zeiten und Geschehnisse Verbindende aufzuspüren. Dieses letztere war das Werk der deutschen idealistischen Philosophie. Das absolute Ich Fichtes, der absolute Geist Hegels, sie waren in ihrer Beziehung auf den geschichtlichen Prozeß, in welche Beziehung sie durch jene Philosophen selbst gebracht wurden, nur spekulative Ausdrücke für die Tatsache, daß alles historische Verhalten der Menschen nach der subjektiven Seite nie anders denn als überindividuelle, eben gesellschaftliche und zweckbestimmte, wenn auch nicht sofort zweckbewußte Tätigkeit auftreten kann. Aus der Geschichte muß ein sinnvoller Schluß herauskommen, weil die in ihr handelnden Elemente sinnvolle Menschen sind, die unter dem Unsinn, der gewollt oder ungewollt sich in der Geschichte einstellt, leiden und daher sofort auf seine Beseitigung hinarbeiten. Der Sinn in der Geschichte ringt sich derart aus ihrem fortwährenden Widersinn los; es ist der Widerspruch, durch den die Vernunft erst zu ihrem stets höheren Ausdruck gelangt. Derart hebt die idealistische Philosophie die historischen Schranken, unter denen ihr absoluter Begriff in den



verschiedenen konkreten Verhältnissen des historischen Prozesses erscheint, durch die großartige Vorstellung einer dialektischen Entwicklung des Geistes auf und behält selbst noch auf dieser Höhe der Spekulation einen realen Kern. Denn wieder erscheint in dieser dialektischen Entwicklung nur ein abstrakter Ausdruck für die spätere soziologische Erkenntnis gesetzt, daß die gesellige Form des Lebens in stetem Konflikt ist mit jenen in ihr sich entfaltenden Sonderinteressen, für deren Berücksichtigung sie noch nicht Raum gefunden hat, und daß daher alle Formen des sozialen Zusammenlebens der Menschen durch die Mechanik der in ihnen auftretenden Lebensinteressen stets über sich hinaus getrieben, gesprengt werden, bis endlich eine solche Form des sozialen Verbandes gefunden ist, in der keine Lebensinteressen mehr als Sonderinteressen möglich sein werden. Womit nicht gesagt ist, daß ein solcher Zustand je erreicht werden wird, sondern nur der Charakter des sozialen Lebens als beständig fortschreitende Vergesellschaftung angegeben ist.

Indem nun Lassalle auf das innigste mit der idealistischen Philosophie zusammenhing — hat er doch Fichte und Hegel wiederholt als seine Meister berufen —, mußte er mit der grandiosen ideologischen Form ihrer Gesellschaftslehre zugleich auch den realen Kern übernehmen; in dem sie auf den faktischen, wissenschaftlich analysierbaren Zusammenhang der historischen Gesetzmäßigkeit stieß. Hat daher Marx mit Recht in der „Heiligen Familie“ von Hegel gesagt, daß er „sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung“ gäbe, so gilt dies um so mehr von Lassalle, der weit entfernt ist, die von ihm erkannte Entwicklung der Vernunft in der Geschichte anderswo als in dem Zusammenhang ihrer realen, juristischen und ökonomischen Verhältnisse zu suchen. Auf ihn hätte der berechtigte Tadel Engels' keine Anwendung finden können, daß die spekulativen Philosophen einen in ihrem Kopfe entstandenen Zusammenhang an die Stelle des wirklichen gesetzt hätten. Denn seine These von der Vernunftentwicklung, die ihm allerdings eine aus der Philosophie geschöpfte apriorische Erkenntnis war, handhabte er doch nur, wie auch der Naturforscher eine Hypothese benützt, um dem Stoffe selbst seine Gesetzmäßigkeit gleichsam experimentell abzugewinnen. Daher ist es gerade Lassalle, der im „System der erworbenen



Rechte" einschärft, daß man die Geschichte gar nicht verstehen könne, wenn man nicht die ökonomischen und juristischen Verhältnisse eines Volkes oder einer Epoche genau kennt. Nur in diesem realen Stoffe der Geschichte sucht er die Ideen, aus deren antithetischem Verhalten die Geschichte ihren Fortgang nimmt, und — findet er sie.

Er konnte sie auch finden: denn wie wir vorhin gesehen haben, enthielt ja sowohl der Begriff der historischen Vernunft, die sich stufenweise in den besonderen historischen Ideen verwirklicht, als auch der dialektische Prozeß, mittels dessen die Vernunft sich in diesen Ideen entfaltet, beidemale trotz ihrer spekulativen Form sehr reale Bestimmungen der historischen Gesetzmäßigkeit selbst. Ihr selbst unbewußt, hatte die idealistische Lehre mit diesen Hauptbegriffen ihrer Geschichtsphilosophie doch nur eine große Generalisation aus der Geschichte, aus dem wirklichen Geschehen vollzogen. Kein Wunder daher, daß der später in der Geschichte direkt forschende Geist dasselbe in ihr finden mußte, was die idealistische Philosophie für eine Erkenntnis des reinen Denkens hielt: die Vergesellschaftung des menschlichen Lebens auf stets größerer Grundlage und damit den Fortschritt in der individuellen Freiheit. Er fand ja damit nur den realen Tatbestand, den die Abstraktionen des spekulativen Denkens bloß in ihrer Weise zum Ausdruck brachten, ohne den aber selbst die gewaltigste Anstrengung reinen Denkens es nicht hätte zuwege bringen können, die wirkliche Geschichte in die philosophische Form der dialektischen Entwicklung der Idee zu bringen.

Durch die bewußte und systematische Zurückführung dieser Entwicklung der Vernunft auf ihren realen Untergrund bildet die Lassallesche Geschichtsauffassung unumkehrbar den Übergang von der spekulativen zur induktiven Behandlung der Geschichte. Sie bildet nur einen Übergang; denn sie behandelt die letztere noch nicht voraussetzungslos. Aber sie macht doch nur eine aus den Elementen alles geschichtlichen Geschehens, aus dem Wesen des Menschen geschöpfte Erkenntnis, somit eine Art Induktion zu ihrer Grundvoraussetzung. Und die ganze Fülle der materiellen Verhältnisse, welche erst einen bestimmten Fortgang der Geschichte hervorgehen lassen, ist auch hier wirksam, zwar scheinbar nur als Mittel, deren sich die Idee zu ihren



Zwecken bedient. Aber diese Idee ist doch immer nur die spontan vorausgenommene, verallgemeinerte historische Charakterbeschaffenheit eines bestimmten Volkes (Volksgeist) oder einer bestimmten Klasse (Prinzip), also selbst teilweise induktiver Natur. Und die Aufzeigung, wie sie sich vermittels bestimmter ökonomischer und juristischer Verhältnisse realisiert, ist sehr oft nichts anderes als die direkte Ableitung der historischen Erscheinungen aus den materiellen Verhältnissen, bei welcher nur das Resultat schon zum voraus bekannt ist.

Nun erklärt sich die so häufige Übereinstimmung der Lassalleschen mit der materialistischen Geschichtsauffassung. Beide gehen zwar verschiedene Wege, aber sie haben einen Kreuzungspunkt gemeinsam: den historischen Grundbegriff des vergesellschafteten Menschen, des Menschen, der erst durch die Art seiner Verbundenheit mit seinen Artgenossen selbst eine bestimmbar geschichtliche Existenz gewinnt. In diesem Begriff aber ist die von „der tätigen Seite“, des Menschen ausgehende idealistische Auffassung ebenso schließlich auf die Betrachtung jener realen Verhältnisse angewiesen, durch welche die menschliche Vergesellschaftung erst ihre jeweilige geschichtliche Eigenart ausgeprägt erhält, wie andererseits die von den auf die Menschen einwirkenden Einflüssen ausgehende materialistische Auffassung in demselben Begriff doch zugleich jenen geistig-aktuellen Faktor enthält, der aus diesen bloßen Naturwirkungen ein soziales Leben schafft.

Aber daß es eben nur ein Kreuzungspunkt ist, von dem aus sofort beide Auffassungen nach verschiedenen Richtungen streben, daraus erklären sich nun auch die großen Irrtümer der Lassalleschen Auffassung. Denn ihre spontanen Verallgemeinerungen aus der Geschichte, als die sich ihre Ideen darstellen, müssen notgedrungen unvollständig sein. Sie erfassen den ganzen Inhalt des materiellen Untergrundes nur so weit, als er in die Form der einmal gebildeten Idee paßt, und verleiten hierdurch zu Einseitigkeiten und Willkürlichkeiten. So enthält zum Beispiel die Lassallesche Annahme von Volksgeistern, die er so häufig macht, gewiß einen materiellen Tatbestand, der sie nicht unbegründet erscheinen läßt, da ja Abstammung und Gemütsbeschaffenheit, Klima und Lokalität, Bildung und Geschichte das Geistesleben der Völker mannigfach individualisieren. In-



sofern aber diese Volksgeister sofort nur als Realisationen der Vernunft gefaßt werden, bleibt außer acht, wie sie sich mit der Zeit wandeln und also keineswegs als stets sich gleich bleibende geschichtliche Wirksamkeiten ohne Rücksicht auf die Zeitdauer ihrer bereits durchlaufenen geschichtlichen Entwicklung einander gegenübergestellt werden können. Daraus müssen sich dann notwendig historisch falsche Deutungen ergeben.

Nach alledem können wir die Lassalle'sche Geschichtsauffassung wohl die durch das Medium der Idee gesehene materialistische Geschichtsauffassung nennen, das heißt eine Auffassung, bei welcher die überall auf die realen Verhältnisse zurückgreifende Ursachenerklärung der geschichtlichen Vorgänge doch zuletzt in ihrer Durchführung und konsequenten Ausgestaltung beschränkt und bestimmt ist durch die Vorstellung von dem idealen Charakter eines historischen Zeitabschnitts. Und damit bestimmt sich nun auch leicht die eigentliche Wesensverschiedenheit beider Auffassungen, ihre spezifische Differenz: es ist die Differenz zwischen Philosophie und Theorie. Bei Lassalle haben wir es überall mit einer Philosophie der Geschichte zu tun; sein Blick geht auf das Ganze des geschichtlichen Prozesses und fragt nach dem Sinn desselben. Bei Marx handelt es sich um das Auffinden der Elemente dieses Prozesses, aus denen sein gleichmäßiger Verlauf begriffen werden kann. Daß aber Philosophie und Wissenschaft zu gleichem Resultat gelangen mußten: zu der Erkenntnis vom notwendigen Siege des Proletariats als Bedingung der wahrhaften Freiheit aller, das macht das Kraftbewußtsein des modernen Sozialismus aus, dem Lassalle seinen hoffnungsfrohen Ausdruck verliehen hat mit den schicksalsschweren Worten:

„Die Wissenschaft und die Arbeiter!“



Friedrich Engels' Anfänge.

I.

Es ist ein ebenso anziehendes wie den Ausblick erweiterndes Unternehmen, in den Gedankengängen der deutschen Philosophie die Keime aufzusuchen und die Bestrebungen zu verfolgen, denen um so vieles später der moderne Sozialismus zur Ausreifung verhelfen sollte. Aber noch reizvoller ist es, diesen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang im lebendigen Werden des Sozialismus selbst zu verfolgen, in dem Entwicklungsgang seiner Begründer, weil sowohl Marx wie Engels aus der deutschen Philosophie ihren Ausgang genommen haben, und noch dazu aus jener Epoche derselben, in welcher sie sich am weitesten vom realen Leben entfernt zu haben schien, aus der Hegelschen Metaphysik. Man hat bisher diesen merkwürdigen und viel Aufschluß über die innersten Motive philosophischen Denkens vermittelnden Übergang einer metaphysischen Denkweise in eine positive, die sich nicht etwa durch ein Im-Stich-Lassen ihrer Prinzipien vollzog, sondern gerade durch ihre konsequente Weiterausbildung, nur an dem Entwicklungsgang von Karl Marx verfolgt, dessen Jugendschriften, ergänzt durch den berühmten Beichtbrief an seinen Vater aus den Universitätsjahren, freilich auch genügend Material hierfür geboten hatten. Mit Friedrich Engels war dies anders. Mit Recht schreibt Gustav Mayer, dem wir die Veröffentlichung der Jugendbriefe Engels' aus den Jahren 1838 bis 1841 danken:¹ „Was wußten wir bisher über die Jugendgeschichte von Friedrich Engels? Ein paar dürre Daten besaßen wir, weiter nichts.“ Diese Briefe aber im Zusammenhang mit der Erstlingschrift Engels' „Schelling und die Offenbarung“, die sich unmittelbar an den Zeitraum, also an die geistige Entwicklung anschließt, welche die Briefe bezeugen und einen ersten Abschluß derselben darstellt,² eröffnen

¹ „Neue Rundschau“, Jahrgang 1913.

² Der vollständige Titel des Buches, das anonym erschien, lautet: „Schelling und die Offenbarung“. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842, Robert Binder.



nicht nur einen überaus klaren Einblick in die Geistesbeschaffenheit ihres Urhebers, sondern zugleich in die geistige Atmosphäre, in welcher der moderne Sozialismus entstehen sollte.

Die Jugendbriefe zeigen Engels in der ersten elementaren Krise seines Geisteslebens, die mit einer prachtvollen und rapiden Konsequenz das Denken und Fühlen des Jünglings aus der religiös-kirchlichen Gebundenheit, in der er aufgewachsen ist, wegreißt in die Sphäre des freien Gedankens. Gerade die Strenge, mit welcher er im Vaterhaus und in der beengenden Luft der frömmelnden Vaterstadt Barmen zum dogmatischen Kirchenglauben angehalten war, weckt schon früh die Spannkraft des allzu stark daniedergehaltenen eigenen Denkens. So schreibt er selbst, als er bereits die Fesseln des Glaubens löcherer fühlt: „Wäre ich nicht in den Extremen der Orthodoxie und des Pietismus aufgewachsen, wäre mir nicht in der Kirche, der Kinderlehre und zu Hause immer der direkteste, unbedingteste Glaube an die Bibel und an die Übereinstimmung der biblischen Lehre mit der Kirchenlehre, ja mit der Speziallehre jedes Pfarrers vorgesprochen worden, so wäre ich vielleicht noch lange am etwas liberalen Supranaturalismus hängen geblieben.“ Zu einem solchen hatte er sich noch wenige Monate früher bekannt: „Ein Pietist bin ich nie gewesen, ein Mystiker eine Zeitlang, aber das sind tempi passati; jetzt bin ich ein ehrlicher, gegen andere sehr liberaler Supranaturalist. Wie lange ich das bleibe, weiß ich nicht, doch hoffe ich es zu bleiben, wenn auch bald mehr, bald weniger zum Rationalismus neigend. Das muß sich alles entscheiden.“

Und er entschied sich, wie wir sahen, rasch. Wenn Engels damals noch hoffte, Supernaturalist bleiben zu können, also zwar alles Dogmatische der Religion fallen zu lassen, aber doch den Glauben an ihre übernatürlichen Wahrheiten sich zu erhalten, so deshalb, weil dieser Glaube für ihn keine bloße Phrase war, sondern eine innerliche Lebendigkeit, eine Herzensangelegenheit, die mit einer geradezu erschütternden Gewalt in der aufsprießenden Regsamkeit aller freier Gedanken dieser jungen Seele um die Existenz einer unverminderten Geltung rang. Man fühlt die ganze Schmerzhaftigkeit dieses Kampfes, wenn Engels an seinen Freund, der so wenig Verständnis für seine Zweifel an der Religion aufbringt, ein wenig überlegen und gekränkt zugleich



schreibt: „Du liegst freilich behaglich in Deinem Glauben wie im warmen Bett und kennst den Kampf nicht, den wir durchzumachen haben, wenn wir Menschen es entscheiden sollen, ob Gott Gott ist oder nicht; Du kennst den Druck solcher Last nicht, die man mit dem ersten Zweifel fühlt, der Last des alten Glaubens, wo man sich entscheiden soll für oder wider, Forttragen oder Abschütteln.“ Nein, ein solches Faulbett des Gedankens war Eugels' religiöser Glaube nicht, und deshalb kann man nur mit Bewegung jenes Selbstgeständnis lesen, das die Glaubenslosigkeit des späteren großen Sozialisten weit erhöht über die gedankenlose Gläubigkeit so vieler seiner Widersacher: „Ich bete täglich, ja fast den ganzen Tag um Wahrheit, habe es getan, sobald ich anfang zu zweifeln, und komme doch nicht zu Eurem Glauben zurück; und doch steht geschrieben: Bittet, so wird euch gegeben. Ich forsche nach Wahrheit, wo ich nur Hoffnung habe, einen Schatten von ihr zu finden, und doch kann ich Eure Wahrheit nicht als die ewige anerkennen. Und doch steht geschrieben: Suchet, so werdet ihr finden; wer ist unter euch, der seinem Kinde, das ihn um Brot bittet, einen Stein böte? Wieviel mehr euer Vater im Himmel? Die Tränen kommen mir in die Augen, indem ich dies schreibe, ich bin durch und durch bewegt, aber ich fühle es, ich werde nicht verloren gehen, ich werde zu Gott kommen, zu dem sich mein ganzes Herz sehnt.“

Der Wecker alles dieses Zweifels war David Friedrich Strauß, dessen großer Versuch, in seinem „Leben Jesu“ das Mythologische des Christentums gerade in seinen Heilswahrheiten darzulegen, wie ein sich öffnendes Ventil die unter dem Druck eines philosophischen Dogmatismus niedergehaltene Energie eines ganzen Zeitalters zum Ausströmen brachte. Und der Gott, zu dem er kommen sollte, war die Menschheit, was auch der Grund war, weshalb er bei dem eigentlich bloß negativen Standpunkt der historischen Kritik Straußens nicht verbleiben mochte. Eine Zeitlang schien es, als ob der Standpunkt einer subjektiven Religiosität, wie ihn Schleiermacher vertrat, ihn fesselte und dem religiösen Glauben zurückgeben sollte. Er bedauert, Schleiermacher nicht früher kennen gelernt zu haben. „Das ist denn doch noch ein vernünftiges Christentum. . . . Hätte ich die Lehre früher gekannt, ich wäre ein Rationalist geworden, aber wo



hört man so was in unserem Muckertal?" Aber obgleich er auch später noch „ungeheure Achtung“ vor Schleiermacher bekundet, so siegt doch die objektive historisch-kritische Gedankenrichtung von David Friedrich Strauß. In der Freude eines fast übermütigen Befreiungsgefühls ruft er aus: „Ich bin jetzt begeisteter Straußianer. Kommt mir jetzt nur her, jetzt habe ich Waffen, Schild und Helm, jetzt bin ich sicher; kommt nur her und ich will Euch klopfen, trotz Eurer Theologie, daß Ihr nicht wissen sollt, wohin flüchten. . . . Wenn Ihr den Strauß widerlegen könnt — eh bien, dann werde ich wieder Pietist.“ Indes die intensive Beschäftigung mit Strauß treibt ihn weiter zurück auf die geistigen Bedingungen dieser historischen Kritik selbst, die in der Philosophie Hegels lagen, vor allem in seiner Geschichtsauffassung. Indem diese die Geschichte als Entfaltung eines sie durchwaltenden und sich in aufeinanderfolgenden Stufen der Entwicklung manifestierenden, absoluten Geistes betrachtete, schuf sie die Grundlage für eine historische Auffassung des Christentums an Stelle der von der Dogmatik allein zugelassenen Offenbarungsmäßigen; aus der ewigen Wahrheit des Christentums wurde eine im Flusse geschichtlicher Entwicklung erst gewordene, in der sich allerdings eine ewige Beschaffenheit, nämlich eine Seite des absoluten Geistes zum Ausdruck brachte, aber in einer historisch bedingten Form, der in anderen Religionen andere Ausdrucksformen vorausgegangen waren. So sieht sich denn auch Engels auf diese Hegelsche Grundlage hingewiesen. Und charakteristischerweise ist es vor allem die Geschichtsphilosophie Hegels, dieser erste großartige Versuch, eine Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens in seinem geschichtlichen Ablauf zu erfassen, die Engels zu Hegel führt. Bald nach seinem Bekenntnis zu Strauß schreibt er: „Ich bin auf dem Punkte, Hegelianer zu werden. Ob ich's werde, weiß ich freilich noch nicht, aber Strauß hat mir Lichter über Hegel angesteckt, die mir das Ding ganz plausibel machen. Seine (Hegels) Geschichtsphilosophie ist mir ohnehin wie aus der Seele geschrieben.“ Er studiert nun die Hegelsche Geschichtsphilosophie, „ein enormes Werk“, dessen „ungeheure Gedanken“ ihn „auf eine furchtbare Weise packen“. Er spottet über die Gegner, die Hegels System nur lose gefügt finden. „Das wäre schlimm, denn wenn die Blöcke auseinanderfielen, diese Granitgedanken, so



könnte ein einziges Fragment dieses zyklischen Gebäudes nicht nur Herrn Pastor Walle, sondern ganz Bremen totschlagen, wenn zum Beispiel der Gedanke, daß die Weltgeschichte die Entwicklung des Begriffs der Freiheit ist, mit aller seiner Macht in den Nacken eines Bremischen Pfarrers fiele — wie sollt' er seufzen!“

Diese Hegelsche Idee der notwendigen geschichtlichen Entwicklung zu einer größeren Freiheit und damit immer bewußteren Herausgestaltung einer Kulturmenschenheit, in deren Vernunftzusammenhang sich die Weltvernunft gleichsam nur ihrer selbst bewußt wird, bringt nun das Gottsuchen des leidenschaftlichen Jünglings zur Ruhe. Freilich war dies nur möglich, weil es nicht die beschauliche Ruhe einer kontemplativen Religiosität ist, die aus dieser Menschenheitsidee ausströmt, sondern die energische Sammlung von Kräften, die von nun ab auf die Erreichung nicht mehr bezweifelbarer Ziele sich ausgerichtet fühlen. Schon vor seiner Hinneigung zu Hegel hatte er die Gottesidee, wie sie sich allmählich in ihm ausgestaltet hatte, in einem ganz merkwürdig an Kant erinnernden Ausdruck dahin bestimmt, daß sie „das Streben eines jeden sein müsse, die Idee der Menschheit in sich zu realisieren, das heißt sich Gott gleich zu machen an geistiger Vollkommenheit“. Das war, wie er selbst damals bemerkt, noch etwas ganz Subjektives; nun aber anerkennt er den objektiven „Grundsatz Hegels“: „daß Menschheit und Gottheit dem Wesen nach identisch seien“. Es bedurfte nur noch eines kritischen Anstoßes, um auch noch diese letzte religiöse Hülle, die pantheistische, von dem Menschheitsbegriff abzusprengen und diese selbst in ihrer irdischen Leibhaftigkeit zum Leitstern aller leidenschaftlichen und durch sein ganzes Leben hin nie versiegenden Energien der Heilsgewinnung und Erlösung zu machen, die ihren ersten Brennpunkt in der Religiosität Engels' gefunden hatten. Dieser Antrieb erfolgt durch Ludwig Feuerbach, den Engels damals (1841 bis 1842) noch als bloße Ergänzung des Hegelschen Standpunktes verstand, womit zugleich volles Licht auf die Art der Auffassung fällt, welche Engels von Hegel selbst hatte und auf die wir noch zu sprechen kommen. Darum schreibt er in der Schrift „Schelling und die Offenbarung“: „Und so ist Feuerbachs Kritik des Christentums eine notwendige Ergänzung zu der durch Hegel begründeten spekulativen Religions-

lehre. Diese hat in Strauß ihren Gipfel erreicht, das Dogma löst sich durch seine eigene Geschichte objektiv in dem philosophischen Gedanken auf. Zu gleicher Zeit reduziert Feuerbach die religiösen Bestimmungen auf subjektive menschliche Verhältnisse und hebt dadurch die Resultate Strauß' nicht etwa auf, sondern macht erst recht die Probe darauf; wie denn auch beide zu demselben Resultat kommen, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei.“³

So zeigt diese Stelle den Abschluß der religiösen Zweifel- und Kampfsperiode in einer durch Hegel und Feuerbach kritisch fundierten Überwindung des religiösen Standpunktes überhaupt. Hatte er noch in dem ersten Jugendbrief geschrieben, daß er jetzt dahin gekommen sei, „nur die Lehre für göttlich zu halten, die vor der Vernunft bestehen kann“, so ist dieses im wesentlichen bloß rationalistische Programm nun abgelöst von dem der historisch-kritischen Wissenschaft, die von da ab seine Führerin bleiben sollte, ganz so, wie er es in einem späteren Brief, bereits von der Haltlosigkeit des Rationalismus überzeugt, sich vorgenommen hat: „Ich will mit dem Pietismus und dem Buchstabenglauben kämpfen, solange ich kann. Was soll das Zeug? Was die Wissenschaft, in deren Entwicklung jetzt die ganze Kirchengeschichte liegt, verwirft, das soll auch im Leben nicht mehr existieren.“

Es liegt etwas Hinreißendes in dieser stürmischen Entwicklung des jungen Engels, weil sie bei aller Leidenschaftlichkeit doch so konsequent in solcher Macht und Sicherheit logischer Folge abläuft, daß wir noch heute seine eigene Geistesbefreiung mit gleicher Überzeugungskraft und ästhetischem Genuß miterleben. Freilich hatte er in der zeitgenössischen Philosophie einen mächtigen Geisteshebel, den er selbst in einem seiner wunderbar anschaulichen Gleichnisse, an welchen die Jugendbriefe so reich sind, freudig anerkennt. „Wenn der Zeitgeist daherkommt wie der Sturmwind“, schreibt er 1839 unter dem Eindruck der ersten Eisenbahnen, die damals ihre bis dahin unerhörte Schnelligkeit zu entwickeln begannen, „und den Train auf der Eisenbahn fortschleppt, so springe ich rasch in den Wagen und lasse mich ein wenig mitziehen.“ Er ließ sich nicht nur mitziehen, sondern

³ H. a. D., Seite 52.



ist selbst eine mächtige Lokomotive des Zeitgeistes geworden; und schon seine Schrift gegen Schelling erwies, wie schnell die Entwicklung einer neuen Denkweise auf den Bahnen des Engelschen Geistes einherfuhr.

II.

Das war ein merkwürdiger Einjährig-Freiwilliger, der 1841 nach Berlin kam, um dort seine Zeit bei der Artillerie abzu-dienen, in den Mußestunden aber die Vorlesungen des eben nach Berlin berufenen Schelling über die Philosophie der Offenbarung besuchte und schließlich gegen dieselben eine philosophische Streitschrift veröffentlichte. Wir wissen jetzt, in welcher geistigen Verfassung Engels damals war, froh der frisch und schwer er-rungenen Klarheit über die Glaubens- und Gewissenszweifel, die ihn bedrängt hatten, gesammelt in einer Denkweise, die nicht nur über den Kirchenglauben, sondern über den religiösen Glauben überhaupt sich hinausgehoben sah durch jene Philosophie, die gerade jetzt zum Gegenstand des hitzigsten Streites geworden war: durch die Hegelsche Philosophie. Denn nicht alle Anhänger derselben hatten die gleichen revolutionären Konsequenzen aus ihr gezogen wie Engels. Vielmehr waren manche geneigt, die Hegelsche Philosophie so auszulegen, daß in ihr gleichsam der Schlußpunkt der Entwicklung des absoluten Geistes erreicht war, so daß ihre den dogmatischen Inhalt des Christentums nicht eigentlich antastende Religionslehre und ebenso ihre den gel-tenden Staat nicht wesentlich negierende Staatslehre zugleich als philosophische Rechtfertigungen der bestehenden geistlichen und weltlichen Gewalten erschien. Trotz seiner begeisterten An-hängerschaft war Engels für die Ansätze einer solchen konser-vativen Auffassung, die Hegel bereits selbst gegeben hatte, nicht blind. Er hebt diese Mängel als eine Schranke der Hegelschen Philosophie hervor, die teils der Person ihres Urhebers, teils seiner Zeit entsprangen. Hegels System sei 1810 in seinen Grundzügen bereits begründet und 1820 abgeschlossen gewesen und trage daher unverkennbar das Gepräge der Restaurations-zeit. Hieraus erkläre sich alles, was in seiner Religionsphilo-sophie zu orthodox, in seiner Staatslehre zu pseudohistorisch sei. „Die Prinzipien sind immer unabhängig und freisinnig, die Folgerungen — das leugnet kein Mensch — hie und da ver-



halten, ja illiberal.“⁴ Diese bloß historische Schranke zu durchbrechen und den Hegelschen Geist in seinen Konsequenzen freiwerden zu lassen, das empfand Engels als die Aufgabe ihrer echten Schüler. Dazu aber gehörte vor allem das mutige Bekenntnis, einzugestehen, daß für das Christentum kein Raum mehr im Bereich dieser Philosophie gelassen sei, ein Ende zu machen mit dem Versteckenspiel, worin ein Teil der radikalen Hegelianer noch immer den Namen des Christentums beibehalten wollte, wo schon längst aller spezifische Inhalt desselben entschwunden war. „Alle Grundprinzipien des Christentums,“ heißt es in den ersten Seiten der Schrift gegen Schelling, „ja sogar dessen, was man bisher überhaupt Religion nannte, sind gefallen vor der unerbittlichen Kritik der Vernunft; die absolute Idee macht Anspruch darauf, die Gründerin einer neuen Ara zu sein . . . und es ist die heiligste Pflicht aller, die der Selbstentwicklung des Geistes gefolgt sind, das ungeheure Resultat ins Bewußtsein der Nation zu übersühren und zum Lebensprinzip Deutschlands zu erheben.“⁵

Man kann sich denken, welche Wirkung auf eine solche Geistesstimmung das Auftreten Schellings in Berlin machen mußte. War diesem doch der Ruf vorangeeilt, daß er an die Berliner Universität berufen worden sei, um den unbotmäßig gewordenen Geist der Hegelschen Philosophie zu dämpfen durch die kritische Vernichtung seines Urhebers. Und in der Tat war Schelling in dieser letzten Periode seiner wandlungsreichen Philosophie, die ihn von einem ursprünglich rein erkenntnistheoretischen Standpunkt durch Naturphilosophie, Pantheismus und Mystik schließlich zum positiven Glauben seiner christlichen Offenbarungsphilosophie geführt hat, ganz der Mann dazu. Das Bewußtsein dieser seiner Bedeutung, als Sturmbock gegen die irreligiös gewordene Hegelsche Philosophie zu dienen, durchzieht auch die ganze Antrittsvorlesung, die Schelling am 15. November 1841 in Berlin hielt und in der er sich umständlich dagegen verwahrt, nur als Zersörer gekommen zu sein und als Widersacher des großen Philosophen vor ihm. Nicht eine andere Philosophie wolle er an Stelle der Hegels setzen, „sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen“. Diese

⁴ Schelling und die Offenbarung, Seite 8.

⁵ A. a. D., Seite 9.



neue Wissenschaft war die von Schelling so genannte positive Philosophie, die Philosophie der Offenbarung, mit welcher er den heroischen Versuch machte, das in allen Fugen brechende Gebäude des christlichen Glaubens vor Zusammensturz zu bewahren.

Es ist ein eigentümlicher Gedankenprozeß, durch welchen Schelling dazu gelangt, den Namen einer positiven Philosophie für eine Lehre zu verwenden, die man unter dieser Bezeichnung am wenigsten vermuten würde, für eine Glaubenslehre. Es genügt für unseren Zusammenhang, bloß den Leitgedanken hervorzuheben. Die bisherige philosophische Arbeit seit Kant, die erkenntnis-kritisch zu Werke geht, nennt Schelling eine reine Vernunftwissenschaft, die er als „negative Philosophie“ bezeichnet, weil sie bloß die Denkmöglichkeit der Dinge lehrt, nicht aber ihre Existenz. Treffend gibt Engels den wesentlichen Inhalt dieser Lehre wieder, wenn er darauf verweist, daß Schelling von dem Sage ausgehe, zu unterscheiden, was die Dinge sind und daß sie sind. Das Resultat des logischen Denkprozesses in der reinen Vernunftwissenschaft sei nur der Gedanke der Welt, nicht die reale Welt. Sie sei daher unermöglich, die Existenz von irgend etwas zu beweisen, das der Erfahrung angehört, geschweige denn von etwas, das die Erfahrung übersteigt, wie zum Beispiel die Existenz Gottes. So ist also die Vernunftwissenschaft wesentlich negativ, sie ist bloß eine unendliche Potenz des Erkennens, als solche ohne allen Inhalt, ohne Anstoß von ihrer Seite zur Existenz, der allein hervorgehen kann aus der ihr gegenüberstehenden unendlichen Potenz des Seins. Für den Beweis der Existenz des wirklichen Gottes muß also eine andere Sphäre aufgesucht werden als die der bloßen Vernunft-erkenntnis, welche dieselbe in der Erkenntnis der Gottheit ergänzt und darum als positive Philosophie zu bezeichnen ist.

Auf den ersten Blick erscheint es überraschend, daß Engels die gegen Hegel gemüßte Charakteristik der reinen Vernunftwissenschaft als einer bloß negativen Lehre scharf bekämpft. Denn es klingt ja außerordentlich realistisch, daß der Denkprozeß als solcher nur die Erkenntnismöglichkeit der Dinge bedeutet, nicht aber ihre Existenz. Gleichwohl ist gerade die Bekämpfung dieses Standpunktes bei Engels nur eine Konsequenz seiner sich bereits entschieden vorbereitenden, realistischen Grund-



anschauung und dadurch auch überaus bezeichnend für die Art, wie er Hegel verstand und was ihn zu diesem Denker hinzog. Es findet sich auch hier bestätigt, was ich bereits in anderem Zusammenhange bezüglich Marx dargelegt habe, daß es eine Art realistische Tendenz in der Hegelschen Philosophie war, die Tendenz zur gesetzmäßigen Erfassung der Erfahrung in einem aus ihr selbst hervorgehenden System, statt bloßer Spekulation über die Erfahrung, was die mächtige Anziehungskraft dieser Philosophie auf solche Geister wie Marx und Engels erklärt.^o So zeigt auch hier die Verteidigung des Hegelschen Gedankens, nach welchem im Prozeß des absoluten Geistes zugleich auch der reale Weltprozeß ausgezeigt wird, wie Engels diesen metaphysischen Gedanken bereits in einer positivistischen Weise umgedeutet hat, in welcher er bereits mehr nach Feuerbach als nach Hegel klingt. Die Schellingsche Negativität der Vernunftwissenschaft widerlegt Engels nämlich in der Weise, daß er auf die falsche Vorstellung verweist, die dabei von der Idee des absoluten Geistes bei Hegel unterläuft. Diese sei kein außerweltliches Wesen oder gar ein persönlicher Gott, „was Hegel gar nicht eingefallen ist“. „Die Realität der Idee ist bei Hegel nichts anderes als — Natur und Geist.“ (Seite 29.) Darum hat Hegel das Absolute auch nicht zweimal wie Schelling, nämlich einmal als die Potenz des Erkennens und das andere Mal als die Potenz des Seins. Sondern „das ideal-reale, in sich vollendete Absolute ist eben nur die Einheit von Natur und Geist in der Idee“, das heißt in der denkenden Auffassung dieses Verhältnisses. Das Absolute existiert also gar nicht real außer Natur und Geist. Wäre dies möglich, so wären diese beiden ja überflüssig. (Seite 29.) Und in einer hochbedeutsamen Stelle, welche anschaulich die realistische Weiterentwicklung des Hegelschen Standpunktes bekundet, heißt es: „Die Konsequenz der neueren Philosophie, . . . die erst Feuerbach in ihrer ganzen Schärfe zum Bewußtsein gebracht hat, ist, daß die Vernunft schlechterdings nur als Geist und dieser nur in und mit der Natur existieren könne, nicht aber etwa abgesondert von ihr Gott weiß wo ein apartes Leben führt.“ (Seite 22.) So verwandelt sich die Hegelsche Metaphysik für Engels in ein System

^o Vgl. Max Adler, Marx als Denker, Berlin 1908, Seite 11 ff.



realer Gesetzmäßigkeit, indem ihm die Idee und die Logik Hegels nur zu Denkbestimmungen werden, in welchen die Realität selbst sich auseinanderlegt. Wenn in der Logik Hegels gelehrt wird, daß die idealen Bestimmungen der Idee in ihrer Entwicklung gleichzeitig ebenso viele reale Seiten der Natur und des Geistes darstellen, „so handelt es sich nur um diese Realität selbst, um den Nachweis dieser Bestimmungen in der Existenz, welche die letzte Probe und zugleich die höchste Stufe der Philosophie ist“. Und auch er wie Marx gelangt so zu der Betonung der alle Willkür der Konstruktion und Spekulation ausschließenden Tendenz der Hegelschen Logik: „sie entwickelt nicht, sie läßt die Gedanken sich selbst entwickeln, und das denkende Subjekt ist als bloßer Zuschauer rein zufällig“. (Seite 30.)

Von diesem Standpunkt einer strengen Einheit des Denkens und Seins in dem Sinne, daß im Denken sich nur die Gesetzmäßigkeit des Seins entfaltet, weil das Denken selbst ein Stück dieses Seins ist, muß Engels natürlich die Charakteristik der Hegelschen Lehre als einer negativen Philosophie mit Recht als durchaus unverständlich ablehnen. Im Gegenteil geißelt er die Aufstellung der Schellingschen positiven Philosophie neben jener anderen negativen als eine Zerreißung der Einheit der Philosophie selbst; es wird hierdurch eine Kluft zwischen Schelling und allen anderen Philosophen aufgerissen. In Wirklichkeit ist die Methode, mit der Schelling zu dem Schluß kommt, daß die Vernunftwissenschaft Hegels bloß negativ sei, die einer abstrakten Konstruktion; natürlich muß, wenn man wie Schelling die Vernunft als eine bloße Möglichkeit des Erkennens (Potenz) auffaßt, aus ihr eine leere Tätigkeit werden. Aber die Vernunft kann nur auf dieselbe Weise als Potenz des Erkennens bezeichnet werden, wie man etwa das Auge als Potenz des Sehens bezeichnet: das gesunde Auge sieht immer, auch in der Finsternis. Engels will damit sagen, daß sich Potenz und Aktion des Erkennens gar nicht trennen lassen. „Nur die Vernunft gilt für Vernunft, die wirklich sich durch Erkennen bewährt.“ (Seite 22.) Die Schellingsche bloße Potenz der Vernunft stellt die lächerliche Forderung auf, daß die wirkliche Vernunft unwirkliche, bloß logische Resultate habe, ein wirklicher Apfelbaum nur logische potentiale Äpfel hervorbringen soll. „Einen solchen Apfelbaum pflegt man unfruchtbar zu nennen; Schel-

ling würde sagen die unendliche Potenz eines Apfelbaumes.“ (Seite 23.)

In dieser bereits ganz an die spätere glänzende Polemik Engels' erinnernden Kritik liegt also überall der Nachdruck auf dem Gedanken, daß die Tätigkeit der Vernunft im Hegelschen logischen Prozeß gar nicht zu trennen ist von der Gänge ihrer empirischen Bestimmungen. „Es ist“, schreibt er, „weder Hegel noch sonst jemand eingefallen, die Existenz irgendeines Dinges ohne empirische Prämisse beweisen zu wollen; er beweist bloß die Notwendigkeit des Existierenden.“ Und diese Notwendigkeit wird nun auch sogleich in dem dialektischen Sinne Hegels verstanden, in welchem sie zugleich eine Entwicklungsstufe des Vernünftigen ist. Der viel mißverstandene Satz Hegels, daß alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig ist, aus dem konservative Denker und Politiker sich erlaubten, eine Rechtfertigung alles bestehenden Unsinnus abzuleiten, erfährt in diesem Zusammenhange eine prachtvolle revolutionäre Auslegung: „Alle Philosophie hat es sich bisher zur Aufgabe gestellt, die Welt als vernünftig zu begreifen. Was vernünftig ist, das ist nun freilich auch notwendig, was notwendig ist, muß wirklich sein oder doch werden. Das ist die Brücke zu den großen praktischen Taten der neueren Philosophie.“ (Seite 13.)

Und diese praktischen Taten, diese großen politischen Konsequenzen sieht Engels vor allem in der Schaffung und Verbreitung eines neuen Bewußtseins, des Selbstbewußtseins der Menschheit. Noch ahnt er hier nichts vom Klassegegensatz und Klassenbewußtsein, aber nur, weil ihm der Begriff des Menschheitsbewußtseins noch allgemein die Richtung vertritt, in welche dann später das Klassenbewußtsein des Proletariats ihn weisen sollte. Als mächtigstes Erweckungsmittel dieses neuen Bewußtseins preist er wiederholt die Dialektik Hegels, „jene gewaltige Dialektik, jene innere treibende Kraft, die die einzelnen Gedankenbestimmungen, als wären sie das böse Gewissen ihrer Unvollkommenheit und Einseitigkeit, zu einer neuen Entwicklung und Wiedergeburt forttreibt, bis sie endlich als absolute Idee in unvergänglicher, fleckenloser Herrlichkeit zum letzten Male aus dem Grabe der Negation erstehen. . . .“ Denn diese Dialektik „ist nichts anderes, als das Bewußtsein der Menschheit im reinen Denken, das Bewußtsein des Allgemeinen“. In ihrer

Entfaltung entfaltet sich also die Menschheit selbst zu immer größerer Freiheit und Realität ihres Bestandes.

In dieser praktischen Hervorhebung des neuen Bewußtseins kündigt sich schon hier derselbe Standpunkt an, den Marx programmatisch in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ wenige Zeit später verkündet. Ja, es klingt fast an die Diktion des Marx'schen Stiles selbst an, wenn wir bei Engels lesen: „Hegel ist der Mann, der eine neue Ara des Bewußtseins erschloß, indem er die alte vollendete.“ Wenn ihm Feuerbach vorgeworfen hatte, „er stecke noch tief im Alten, so sollte er bedenken, daß das Bewußtsein über das Alte gerade schon das Neue ist, daß ein Altes eben dadurch der Geschichte anheimfällt, daß es vollkommen zum Bewußtsein gebracht wird“. (Seite 52.)

Dieses neue Bewußtsein war also für Engels nicht bloß eine theoretische Sache; es galt vielmehr der Vernichtung der alten Hülle des abgestorbenen Bewußtseins, der alten Welt. Schon in den Jugendbriefen schreibt er einmal: „Merkt Ihr denn nicht, daß der Sturm durch die Wälder fährt und alle abgestorbenen Bäume umschmeißt, daß statt des alten ad acta gelegten Teufels der kritisch-spekulative Teufel erstanden ist und einen enormen Anhang hat?“ So empfindet er auch hier die politische Bedeutung seines Standpunktes. Und daraus erklärt sich der begeisterte Hymnus auf das neue Bewußtsein, das hinausgetragen werden muß in alle Welt. „Ein neuer Morgen ist angebrochen, ein weltgeschichtlicher Morgen. ... Nach erdenklich langem Ringen und Streben ist der lichte Tag des Selbstbewußtseins über den Menschen aufgegangen. ...“ „Das Selbstbewußtsein der Menschheit ist der neue Gral, an dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln. ... Das ist unser Verus, daß wir dieses Grals Tempelstein werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in dem letzten heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird.“ (Seite 53 und 54.) Und diesen Hymnus auf die Herrschaft des Selbstbewußtseins der Menschheit schließt eine Apostrophe ab, die uns heute seltsam erschüttert und ergreift, wie eine Vision der Zukunft, in welcher dieses neue Bewußtsein als Klassenbewußtsein millionenfaches historisch wirksames Leben gefunden hat: „Seht Ihr unsere Fahnen wehen von den Bergesgipfeln herab? Seht Ihr die Schwerter unserer Genossen blinken, die Helmbüsch-



flattern? Sie kommen, sie kommen aus allen Tälern, aus allen Höhen strömen sie uns zu, mit Gesang und Hörnerschall; der Tag der großen Entscheidung, der Völkerschlacht naht heran, und der Sieg muß unser sein!"

So mündet schon in der ersten gärenden Jugendzeit das Denken Engels', kaum daß es frei geworden ist aus den Banden alter Denkweisen und seine eigene Kraft frei wirken läßt, in jene Bahn, die den modernen Sozialismus kulturgeschichtlich auszeichnet, in welcher die Kämpfe des Gedankens stets unmittelbare Beziehung zu der lebendigen Wirklichkeit der Geschichte suchen, um diese zuletzt umzugestalten. Und so mußte er auch zum Mitbegründer des modernen Sozialismus erwachsen. Dieser erwuchs ihm als eine soziale und geschichtliche Konsequenz des geistigen Befreiungskampfes der deutschen Philosophie, wovon sich das klare Bewußtsein bei Engels mit derselben Raschheit und Entschiedenheit einstellte, mit welcher die ganze Loslösung seiner Gedanken und Gefühle aus den überkommenen Fesseln vor sich gegangen war, der wir bis jetzt gefolgt sind. Denn schon ein Jahr nach der Schrift gegen Schelling schrieb Engels die folgenden Worte gleichsam als ein Programm seiner weiteren Lebenstätigkeit nieder: „Dies ist die Aufgabe, die uns obliegt. Unsere Partei muß beweisen, daß, wenn alle die philosophischen Bemühungen der Deutschen von Kant bis Hegel nicht nutzlos oder schlimmer als nutzlos sein sollen, ihr Ende nur der Kommunismus sein kann.“⁷ Und daß dies kein bloß gelegentlicher Gedanke war, sondern den eigentlichen geistigen Zusammenhang aussprach, in welchem Engels nicht nur zum Sozialismus gekommen war, sondern in den er ihn auch zeitlebens gestellt sah, das beweist sein berühmter Ausspruch auf der Höhe seines Wirkens: „Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel.“⁸

⁷ Friedrich Engels, Deutschland und die Schweiz. (Wiederveröffentlicht von R. Njasanoff.) „Der Kampf“, VII, Seite 166.

⁸ Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Vorwort zur ersten Auflage (1882).

Marx und Hegel.

I.

Der Zusammenhang zweier auf den ersten Blick so grundverschiedener Denker wie Marx und Hegel, von denen der erstere sich stets und gerade auf der Höhe seines geistigen Schaffens seines Hervorgangs aus den Lehren des letzteren bewußt war, wird immer eines der interessantesten Kapitel der Geistesgeschichte bleiben. Was ist es doch, das einen Philosophen, der für einen der abstraktesten Metaphysiker gehalten wird, verbindet mit einem Denker, dessen Geist den leidenschaftlichsten Drang nach gesetzmäßiger Erfassung des empirischen Lebens erfüllte? Was verbindet die himmelstürmende Spekulation eines Hegel mit dem bodenständigen Realismus eines Marx, so daß es gerade die gewaltigen Denkformen der Hegelschen Metaphysik sind, die in der Marxschen Lehre zur Gewinnung ihrer wissenschaftlichen Resultate führen? Es ist nicht etwa, wie man meinen könnte, bloß das Verhältnis der Opposition, der kritischen Stellung, das Marx zu Hegel hat, welches zwischen ihnen eine Verbindung herstellt. Das widerspricht schon dem eigenen Bewußtsein von Marx und Engels, die es stets betont haben, daß sie von der Hegelschen Philosophie sich nur dadurch befreiten, indem sie ihren großen und gesunden Kern in ihre wissenschaftliche Anschauungsweise hinüberretteten. Es gilt also diesen positiven Zusammenhang zu erfassen, und dazu ist nötig, daß man vor allem von der geistesgeschichtlichen Bedeutung Margens sich eine richtige Vorstellung macht.

Die ungeheure politische Wirkung, die von dem Leben dieses Mannes ausgeht, ist ebenso wie die monumentale Größe seines nationalökonomischen Hauptwerkes haben es mit sich gebracht, daß die für die Geistesgeschichte entscheidende Bedeutung seiner Gedankenarbeit, neue methodische Bahnen gewiesen zu haben, weniger in den Vordergrund getreten ist. Gerade darauf aber müssen wir hier zurückgehen, wo es sich eben um die Beziehung zu einer anderen Denkart, zu der Hegels handelt. Uns interessiert also hierbei nicht bloß die an und für sich nur für



die Geschichte der Philosophie interessante Frage, worin sich die Marxsche Auffassung von der Hegelschen unterschieden und was sie gleichwohl von ihr übernommen habe, sondern inwiefern sie durch Erfassung und Ausbewahrung des reellen Gehaltes der Hegelschen Philosophie deren Wert fortgesetzt und die Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseins weitergebracht hat. Wir fragen somit nach der Bedeutung, welche die Gedankenarbeit von Marx für die Geistesgeschichte hat, ob ihr Zusammenhang mit einer der tiefsten Auffassungen des Denkens, in welchem sie dennoch zur Überwindung derselben sich genötigt fand, nicht eine neue Erkenntnisweise hat entstehen lassen, durch welche die wissenschaftliche Arbeit bereichert worden ist?¹

Um den Sinn dieser Frage deutlich auszuprägen, möchte ich an einen Gedanken von Marx selbst anknüpfen, den er in seiner so bedeutsamen Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie dahin ausspricht, daß die Art der Zusammenfassung des Konkreten die Art der Welt bedingt, die für jeden da ist. In der Tat: die Welt ist nicht eine Schöpfung, in der wir mit unserem Denken uns bloß zurechtzufinden suchen, sondern sie ist die fortwährende Schöpfung des Denkens selbst. Sie ist nicht einmal in einem mystischen Akte geschaffen worden, sondern sie wird noch immer neu geschaffen in jeder neuen Denkbeziehung, die ihren Erfahrungsinhalt in einer ganz neuen Auffassung vor das Bewußtsein bringt. Die neue Denkbeziehung schafft in der alten Welt eine neue Erfahrung, und immer ist der Triumph der Erfahrung, vor dem die gedankenlose Verehrung unserer Zeit in die Knie bricht — mit Marx zu reden, frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten — ein Triumph einer neuen Wendung des Geistes, einer neuen Zusammenfassung des Konkreten im Denken. In diesem Sinne ist also die Frage zu verstehen, ob wir mit Marx vor solch einer neuen theoretischen Welterschöpfung stehen.

Die Zeit ist noch nicht lange vorüber, wo man Gefahr lief, auf eine derartige Frage eingewendet zu hören, daß man die Bedeutung eines Mannes gewaltsam übertreibe, der doch „nur“

¹ Die folgenden Ausführungen sind in meiner Schrift „Marx als Denker“, Berlin 1908, Vorwärtsbuchhandlung, ausführlicher dargelegt und erscheinen hier zum Abschluß der in diesem Buche ausgezeigten geistesgeschichtlichen Reihe im Auszug.



ein nationalökonomischer Schriftsteller gewesen sei. Abgesehen davon, daß eine solche Einwendung den Stempel der Fachsimpelei an sich trägt, die ganz naiv die eigene Beschränktheit zur Naturbedingung der wissenschaftlichen Arbeit macht, verrät sie auch eine recht sonderbare Auffassung von der Facharbeit selbst. Denn wenn schon die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Arbeitsteilung sicher auch den geistigen Arbeiter auf ein bestimmtes Objekt einschränkt, das er bearbeitet, so ist er doch keineswegs ebenso beschränkt darin, wie er es bearbeitet. Und längst ist es als eine elementare Wahrheit der wissenschaftlichen Arbeit erkannt, daß, um in einem Fache Grundlegendes zu leisten, man über das fachliche Denken hinaus universal interessiert sein muß.

Zimmerhin war diese Auffassung von Marx als einem bloß nationalökonomischen Denker nicht ganz zu vermeiden, solange in der Hauptsache nur das „Kapital“ die literarische Bekanntschaft mit ihm vermittelte. Seitdem aber die Schriften von Marx fast vollständig vorliegen, ergänzt durch wertvolle Publikationen seiner Briefe aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens, so daß sich die geistige Eigenart und Struktur desselben überblicken läßt, von der das „Kapital“ ja nur einen Teil und ein Resultat darstellt, hat sich auch immer mehr eine tiefgehende Wandlung in der Beurteilung des theoretischen Charakters von Marx vollzogen. Wer heute noch glaubt, Marx lediglich als ökonomischen Kritiker oder revolutionären Politiker beurteilen zu dürfen, wird sich jetzt stets den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß er keine vollständige Kenntnis des Gegenstandes besitzt, von dem er spricht. Die ökonomische Kritik und die revolutionäre Politik stehen heute in dem intellektuellen Gesamtbild des Marxismus nur noch als zwei Erscheinungsweisen seines Denkhabitus da, aber freilich als so notwendige, daß gerade sie es sind, die uns die Eigenart dieses neuen Denktypus werden erkennen lassen.

II.

Der Weg zum Verständnis desselben führt durch Hegel. Man wird sich daran gewöhnen müssen, Marx viel mehr mit der Philosophie Hegels methodologisch verbunden zu sehen, als man bisher annimmt, wenn man nur erst anfangen wird, Hegel weniger als „toten Hund“ zu betrachten, wie dies schon Marx beklagte. Bedenkt man die grandiose Geistesherrschaft, die Hegel



trotz der „grotesten Felsenmelodie“ seiner Philosophie, trotz der Kühnheit seiner Konstruktionen, die gegen allen gewohnten Sinn der Begriffe zu verstoßen schienen, über seine Zeit gewann; bedenkt man, daß Marx und Engels in ihrer so ganz anders interessierten Geisteswelt, die man so lange als materialistisch verschreien konnte, den Kern der Hegelschen Philosophie nie habe fallen lassen wollen — so muß man sich doch fragen, was es denn war, das im Hegelianismus, in diesem scheinbaren Paroxismus der idealistischen Selbstmystifikation, so packend auf die Geister wirkte.

Wenn in dem Prozeß, den das populäre Urteil den Philosophen macht, nicht noch immer das alte Verfahren gälte, das längst für jeden Krämerstreit als unbillig empfunden wird, in dem die Parteien selbst gar nicht zu Worte kommen, sondern hinter dem Wust von Sakschriften, hier Kommentare und Kompendien genannt, verschwinden, so würde die Antwort, die sich mir ausdrängt, gewiß weniger paradox erscheinen. Versucht man nämlich die Philosophie Hegels aus den von ihr selbst klar entwickelten Motiven zu verstehen, so zeigt sich, daß ihr enormer Einfluß auf die Zeitgenossen darin begründet war, daß sie trotz ihrer konstruktiven Form und trotz ihrer Metaphysik des absoluten Geistes gegenüber der bei Fichte und Schelling angelangten idealistischen Philosophie eine Rückkehr zur Wirklichkeit, eine Tendenz zur gesetzmäßigen Erfassung der Erfahrung selbst anstatt der bloßen Spekulation über sie darstellte. Und das große Denkmittel, mit der sie dies versuchte, der neue Denktypus, um den Hegel das Geistesleben bereicherte, war der Gedanke einer nicht mehr durch äußere Zielsetzung bewirkten, sondern immanenten, das heißt der Welt selbst innerwohnenden Entwicklung, in der Sprache Hegels der Gedanke von der Dialektik des Denkens und Seins.

Es klingt seltsam und ist doch als echtes Motto dafür anzusehen, nicht was die Hegelsche Philosophie wirklich leistete, sondern was sie wollte, wenn die Phänomenologie von der Philosophie sagt, „nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende“. Dieses Wirkliche war für Hegel nun freilich bloß im Begriff; aber indem der Begriff bloß die Konkretheit in sich schloß und es sich um die Herstellung eines not-



wendigen Zusammenhanges der Begriffe handelte, mußte sonach der reale Inhalt der Erfahrung dabei zur Auffassung gelangen, so daß, wie Marx öfter bemerkt, Hegel innerhalb seines metaphysischen Standpunktes häufig eine richtige Darlegung realer Zusammenhänge gibt. Aber nicht darauf kommt es hier an, sondern daß Hegel zur Erfassung dessen, was er das Wirkliche nannte, einen Weg wies, der zwar noch nicht seine Philosophie zur Wissenschaft werden ließ, aber die neue Sozialwissenschaft aus ihr hervorgehen ließ. Es war dies die strenge Forderung, daß die Philosophie nur Wissenschaft werden könne, wenn sie alle willkürliche Ableitung, alles Konstruieren und Schematisieren radikal ausmerze. Die Philosophie gestatte kein bloßes Meinens und Sin und Her des Raisonnements. „Sondern es kann nur die Natur des Inhaltes sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt.“ Das wissenschaftliche Erkennen verlange, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen“. Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffes organisieren; alle Bestimmtheit in ihr darf nicht durch ein Schema ihr gleichsam bloß aufgelebt werden, sondern kann nur sein „die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhaltes“. Wenn wir auf diese Weise dazu gelangen, statt willkürlicher Anstrengungen des Denkens die Sache selbst im Denken walten zu lassen, dann erst werden wir zu objektiven, das heißt Notwendigkeit in sich tragenden Erkenntnissen gelangen. Deshalb ist die Methode der Entwicklung der Begriffe aus sich selbst, die Dialektik, keine zufällige, sondern die einzig der Wirklichkeit entsprechende. Es ist der Gang der Sache selbst, und der Philosoph hat nichts zu tun, als dieser Eigengesetzlichkeit der Begriffe zu folgen. Kommt doch im denkenden Geiste des Menschen nur zum Bewußtsein, was bis dahin unbewußter Weltprozeß war. Ist doch Wissenschaft nichts anderes als der Geist, der sich zuletzt als Geist selbst weiß, das heißt, der den ganzen gesetzmäßigen Prozeß, dessen Resultat er selbst ist, denkend reproduziert.

Läßt man diese methodischen Grundgedanken auf sich wirken, so wird man es nicht länger wunderbar finden, wie ein ganzes Zeitalter unter ihrem Baume stehen konnte, noch dazu ein solches, in dem sich die Wegwendung von der Abstraktion zum realen



Denken vorbereitete. Es war vor allem der Gedanke der Eigengesetzlichkeit des Weltprozesses in der Zuspitzung, daß diese Gesetzmäßigkeit nun nicht mehr wie bisher dem Denken gegenübertrat, sondern vielmehr das Denken nur noch als ein Element in sich einschloß, was eine ganz neue Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt ermöglichte. Der Mensch war nun Schlüsselpunkt dieser Gesetzmäßigkeit, aber bewußter Schlüsselpunkt. Das heißt: er war gesetzunterworfen, aber zugleich Beobachter dieser Unterworfenheit: er war der wunderbare Punkt, den Archimedes gesucht hatte, von dem aus die Welt zu bewegen war, der Punkt, in dem die Gesetzgebundenheit mit der Erkenntnis von ihr zusammenstieß, durch welche sie in Freiheit überzugehen vermochte.

Wie es dieser Punkt war, von dem das Denken eines Marx mit innerster Wahlverwandtschaft angezogen werden mußte, wie von da aus der Geistesfunke, der zum erstenmal in den Ideen Hegels gezündet hatte, überspringen mußte, um in einem neuen Geistesbrand eine neue Welterleuchtung anzufachen, das braucht bloß aufgezeigt zu werden, um sofort an dem Inhalt der Geistesarbeit von Marx seine Bestätigung zu finden. Was Marx zu Hegel geführt hatte, das war der Wirklichkeitsinn der Hegelschen Philosophie, mit dem sie sich von dem übrigen Idealismus abhob, war das, was Marx selbst in seinem berühmten Jugendbrief als das Aufsuchen der Idee im Wirklichen bezeichnet hatte. Mit diesem Gedanken kam Marx zu Hegel; aber er führte ihn auch über ihn hinaus. Sein Anschluß an diesen Philosophen ist von allem Anfang an ein Ringen mit ihm, eine gewaltige Anstrengung, den Wahrheitsgehalt seiner Lehre, die ihn so magisch anzog, sich klarzumachen, die unbestimmte Sympathie in bewußte Aneignung zu verwandeln. Dieser Entwicklungsgang erscheint im Jahre 1847 mit der Konzeption des kommunistischen Manifestes in seinen Grundzügen abgeschlossen. Hier erscheint bereits der neue Denktypus ausgeprägt, der fortan die ganze theoretische und praktische Wirksamkeit Marx' bestimmt.

III.

Dieser Denktypus zeigt seine Verwandtschaft mit dem Hegelschen darin, daß er so wie dieser eine notwendige Gesetzmäßigkeit nur in der Eigengesetzlichkeit des Materials erkennt, an



welchem sie aufgefunden werden soll. Das Material, auf das sich das theoretische Interesse Marx' richtet, ist das geistig-soziale Leben. Diese Eigengesetzlichkeit aber wurde erkannt nicht mehr als die spirituelle Bewegung eines in außerzeitlichen Verhältnissen lebenden absoluten Geistes, sondern als die profane Bewegung des in ganz konkreten Verhältnissen lebenden Geistes der Menschen. Die Vorstellung eines unbewußten Prozesses des Geistes, die zuletzt sich selbst erkennt, wurde verwandelt in die Vorstellung einer stets durch das Bewußtsein von Menschen verlaufenden, aber ihnen unbewußt gebliebenen Gesetzmäßigkeit, die zuletzt durch ihre eigene Wirksamkeit bewußt werden muß. Auf diese Weise trat an die Stelle der Tätigkeit eines allgemeinen Geistes die des individuellen, aber vergesellschafteten Menschengesetzes und damit die Erkenntnis, daß das Geheimnis der sozialen Eigengesetzlichkeit aus dem Geheimnis der Tätigkeit des vergesellschafteten Menschen zu lösen ist. Darum konnte Marx in den Thesen über Feuerbach, in denen er für seinen Standpunkt einen zwar knappen, aber äußerst präzisen Ausdruck gefunden hatte, sagen: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“

Diese Praxis wurde nun begriffen als ein Naturprozeß, der zum Bewußtwerden seiner Bedingungen drängt, weil auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung die Einwirkung der Menschen auf die Natur und seine Mitmenschen erfolgreich nicht mehr möglich ist ohne die Erkenntnis ihrer Bedingungen. Indem die kausale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens zuletzt erkannt wird, wird sie zielbewußte Aktion zur Umgestaltung der Gesellschaft. Aber sie kann nicht eher erkannt werden, als bis sie selbst die Bedingungen dieser Umgestaltung hervorgetrieben hat. Die Erkenntnis von der Eigengesetzlichkeit, das Selbstbewußtsein des sozialen Prozesses, mit welchem das gesellschaftliche Leben sich erst bewußt ausgestalten kann, entsteht notwendig an dem Punkte, wo eine weitere kausale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens ohne dieses Bewußtsein nicht mehr möglich ist. Die soziale Theorie tritt also der sozialen Eigengesetzlichkeit nicht etwa mit eigenen Forderungen gegenüber, sondern die Theorie ist gar nichts anderes als diese reale Gesetzmäßigkeit.



mäßigkeit selbst, nur von innen gesehen, ins Bewußtsein gehoben und festgehalten mit den Mitteln des Denkens. Sie ist die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, die sich selber weiß, wie die Hegels die Gesetzmäßigkeit des absoluten Geistes war, die sich selbst erfaßte. Auch hier gilt kein eigenmächtiges Denken und Konstruieren, sondern ist nur nötig, das Bewußtsein von dieser Gesetzmäßigkeit sich anzueignen, also wirklich, wie Hegel wollte, die Sache in sich walten zu lassen.

Und doch ist der Marxsche Standpunkt ein anderer als der Hegels. Bei Hegel war die reale Kraft der Eigengesetzlichkeit in der metaphysischen Identität von Denken und Sein begründet. Diese verwandelt sich hier in ein nicht mehr metaphysisches, sondern wissenschaftliches Denkmittel der Identität von sozialem Sein und denkendem Handeln. Vom Standpunkt der theoretischen Betrachtung wird das gesellschaftliche Leben nun als jene Art von Sein bestimmt, die nur als Wollen, als zielsetzende Tätigkeit ist. Das Sein des sozialen Lebens ist das Wirken von Menschen in bestimmten Verhältnissen, und deshalb muß dieses Sein, das für die theoretische Betrachtung genau so naturhaft ist wie das Fallen eines Steines, in unserem Bewußtsein sich unmittelbar als ein System zu verwirklichender Ziele darstellen. Das erkannte Sein in seiner aufgedeckten Kausalgesetzmäßigkeit muß sich daher gleichwohl mit seinem in die Zukunft fallenden Teil für das unmittelbare Bewußtsein als Aufgabe darstellen, das heißt die Theorie muß zugleich Zielsetzung, zugleich Politik werden.²

In dieser Identität von Sein und Denken im Sinne eines Seins, das nur als denkendes Handeln existiert, liegt nun in der Tat eine neue geistige Welterschöpfung: die Schöpfung der Welt als gesetzmäßiger sozialer Erfahrung. Erst von da an tritt neben die Naturerfahrung die Sozialerfahrung in jener begrifflichen Durchbildung, die auch von der letzteren eine kausale Wissenschaft möglich macht, weil sie erst die Zwecksetzung restlos in die Kausalform einfügt. Und in diesem Denktypus löst sich nun wirklich das Mysterium, das noch so viele mo-

² Weiter ausgeführt habe ich diese hier nur angedeutete, durchaus neuartige und prinzipielle Form einer Identität der Erkenntnis mit dem Ablauf des geschichtlichen Prozesses selbst in meiner Schrift „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx“. Leipzig 1914, C. F. Hirschfeld.



perne Forscher in die Irre führt, wie sich die Freiheit zur Notwendigkeit verhält, wie etwas notwendig bestimmt sein kann, was doch zugleich als Forderung aufgestellt wird. Erscheint doch in der Theorie nur das als kausale Notwendigkeit, was die Wirklichkeit als Forderung heraustreibt, was die Menschen von sich aus wollen.

Daraus ergibt sich nun auch das unterscheidende Merkmal, durch das sich der marxistische Sozialismus als wissenschaftlicher von dem utopischen Sozialismus unterscheidet. Und nur daraus, daß dieses Merkmal als eine Konsequenz der theoretischen Grundansicht sich darstellt, wird es erklärlich, wieso Marx diese heute geläufige Unterscheidung bereits zu einer Zeit machen konnte, wo den verschiedenen Richtungen des utopischen Sozialismus entschieden größere politische Aktualität eigen war als der von ihm erst erstrebten Klassenbewegung des Proletariats. Nicht das unterscheidet den modernen Sozialismus von der Utopie, daß, wie man gewöhnlich meint, seine soziale Praxis von der Theorie geleitet wird: denn auch die Utopisten wollten die Welt durch die Wissenschaft umändern, und das gerade war ihre Utopie. Daß sie nach einer „regenerierten Wissenschaft“ suchten, daß sie an die Stelle der zu erforschenden gesellschaftlichen Tätigkeit die erfinderische Tätigkeit des Denkers setzten, war es ja, was Marx immer wieder in seiner Kritik tadelte. Erst die Erkenntnis, daß diese Wissenschaft nicht zu suchen war, daß die theoretische Leitung der sozialen Praxis gar nichts anderes sei als die bloße Systematisierung der im sozialen Entwicklungsprozeß selbst erkannten Tendenzen, als „die bewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vor sich gehenden Umwälzungsprozeß der Gesellschaft“, macht den eigentlichen Unterschied gegenüber dem utopischen Sozialismus aus. An diesem Punkte scheidet sich aber auch der Marxismus ganz deutlich von einem anderen Gedankensystem, als dessen Modifikation man es oft hingestellt hat, von dem Positivismus August Comtes, der ja auch eine wissenschaftliche Politik verkündet hatte, getreu seinem Prinzip: *Savoir pour prévoir.*“ Allein es liegt hier nichts als eine äußerliche Ähnlichkeit vor. Denn die Beherrschung der Politik durch Wissenschaft ist auch bei Comte immer noch Programm. Die Wissenschaft ist für ihn nicht die bloß bewußt gewordene Organisation



der gesetzlichen Bewegung, sondern ihr Organisator. Im Grunde ist seine Verherrlichung der Wissenschaft als Leiterin der Politik nur der alte Gedanke des Utopismus seit Plato bis Weitling, daß die Philosophen regieren sollten. Und es war nur folgerichtig, daß die positive Politik in eine neue Sekte, in die neue Religion der Menschheit endete.

Die Überlegenheit des Marxismus über den Standpunkt Comtes zeigt sich gerade an dem Punkte, wo der Positivismus zur Phrase werden mußte, nämlich in der Erkenntnis dessen, was denn nun die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens sei. Ihre konkrete Darstellung konnte von Marx gegeben werden, weil aus seinem Denktypus der Ineinssetzung der Eigengesetzlichkeit des sozialen Seins mit dem Handeln der Individuen sich sofort das Grundprinzip dieser Gesetzmäßigkeit erschloß, welches die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung fixierte. Oder besser gesagt: mit der schrittweisen Herausarbeitung der sozialen Eigengesetzlichkeit aus der metaphysischen bei Hegel entwickelte sich zugleich die materialistische Geschichtsauffassung, die ja nichts anderes ist als die Substituierung einer absoluten Geistesbewegung durch die materiell determinierte des Menschengestes. Auch nach der materialistischen Geschichtsauffassung ist die soziale Gesetzmäßigkeit nur eine solche der geistigen Wirksamkeit, aber einer solchen, die ersichtlich von den materiellen Bedingungen abhängig ist, unter denen sie abläuft. Gerade weil die Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens kein tot-mechanischer Prozeß war, sondern sich nur durch die Handlungs- und Auffassungsweisen der Menschen vollzog, in welcher diese ihr Leben produzierten, kam jetzt alles darauf an, die materiellen Verhältnisse zu erforschen, unter denen sie dies jeweils taten. Die materialistische Geschichtsauffassung war so nur ein anderer Ausdruck für die grundsätzliche Motivation der sozialen Eigengesetzlichkeit.

IV.

Mit der materialistischen Geschichtsauffassung ist die theoretische Grundanschauung des Marxschen Denkens vollständig ausgeprägt, noch bevor er an seine ökonomische Hauptarbeit geht. Es mußte auch der Aufbau einer positiven Grundansicht einer Kritik der Ökonomie vorhergehen. Ja die Borgängigkeit dieser Grundansicht ist bis zu dem Grade zu verstehen, daß die



definitive Zuwendung zu den ökonomischen Problemen geradezu eine logische und für Marx auch bewußt gewesene Konsequenz seines theoretischen Standpunktes war. Er konnte das Selbstbewußtwerden der geschichtlichen Notwendigkeit im Denken nur durchführen, indem er ihre ökonomisch-politische Wirklichkeit in sich aufnahm. Die ökonomische Kritik im „Kapital“ ist so nur die umfassende Ausführung dessen, was die Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung verlangte: die Aufdeckung der materiellen Bedingungen des geschichtlichen Umwandlungsprozesses der Gegenwart, des kapitalistischen Zeitalters. Mit dieser Kritik wurde zugleich ein Jugendgedanke verwirklicht, der uns die Geschlossenheit dieses Denkerlebens anschaulich zum Ausdruck bringt, das Wort aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“: „Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen werden. . . . Wir sagen der Welt nicht, laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug. . . . Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“ Die Reform des individuellen Bewußtseins, mit welcher Marx begann, mündet folgerichtig im „Kapital“ in eine Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins, in welcher sich die historische Bedingtheit und ökonomische Klassenbesonderung desselben darstellen.

Und ein anderer Jugendgedanke erweist diese Geschlossenheit des Marxschen Denkens von seinen Anfängen bis zur Reife nicht minder. Zudem er die Zueinssetzung der Theorie und Praxis, die Verwirklichung des Geistes und die Vergeistigung der Wirklichkeit in einem kühnen Gedanken vorwegnimmt, fügt er zugleich einen letzten wichtigen Zug zum Charakterbild des neuen Denktypus bei Marx hinzu. Ich meine die immer wiederkehrende Vorstellung von der Verweltlichung der Philosophie, von ihrer inneren Verbundenheit mit — dem Proletariat. Diese Vorstellung entspricht durchaus der neuen gedanklichen Beziehung, die Marx zwischen Theorie und Praxis geschaffen hat. Wenn nach ihm die Philosophie der Kopf des Proletariats und das Proletariat das Herz der Philosophie ist, so heißt das, die soziale Philosophie kann nur lebendig werden, wenn sie in den Köpfen derjenigen lebt, welche die soziale Wirklichkeit ausmachen. Dieses Verhältnis setzt aber eine notwendige Gegenseitigkeit voraus;



das Proletariat ist nur dann das Herz der Philosophie, wenn diese sein Haupt sein will, wenn sie sich um das Proletariat kümmert. Und in dem Nachweis, daß das Nichtkümmeru nicht bloß eine Charaktersache, sondern ein theoretischer Defekt ist, nämlich eine Verkennung der wirksamen Kräfte des sozialen Lebens, liegt der Ursprung des oft so verkannten Begriffs einer proletarischen Wissenschaft im Gegensatz zu der bloß bürgerlichen. Die proletarische Wissenschaft ist nicht etwa, wie unsere Gegner spöttisch meinen, ein bloß parteimäßiges Wissen, eine Wissenschaft, die nur für das Proletariat gilt, sondern eine solche, die auch für das Proletariat gilt. Es ist die Wissenschaft, die an die soziale Welt nicht vergift; der es nicht genügt, in der großartigen Atmosphäre der Laboratorien und Sternwarten, der Museen und Bibliotheken zu leben, die Geisteskultur bis zur äußersten Verfeinerung zu treiben und durch den stumpfsinnigen Blick des Nachbarn nicht gestört zu werden, der nicht einmal lesen kann. Die proletarische Wissenschaft, die Karl Marx begründet hat, das ist zugleich die Erkenntnis, daß eine Philosophie noch kraftlos, eine Wissenschaft noch nutzlos ist, die für die große Masse des Volkes nicht besteht, daß also beide, Philosophie und Wissenschaft, nur stark werden können, wenn die große Masse endlich aufhört, weiter nichts als Proletariat zu sein, als die Grundlage dieser Scheinkultur. So wird uns das prachtvolle Wort von Karl Marx nicht nur zum Leitmotiv seines geistigen Schaffens, sondern auch des wissenschaftlichen Sozialismus selbst, mit welchem wir die Zukunft aller Kultur-entwicklung anschaulich vorgezeichnet sehen: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ Zugleich aber spiegelt es trefflich den eigentlichen Zusammenhang zwischen Marx und Hegel wider, indem es noch einmal zeigt, wie zwar die große Idee einer Vernunftentwicklung geblieben ist, welche den Hegelschen Geistesprozeß regiert, wie er aber nun realisiert wird aus den realen Bedingungen des historischen Geschehens selbst. Das war es, was Marx meinte, wenn er davon sprach, die Hegelsche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben. Und seine Lehre ist damit eines der großartigsten Beispiele geworden für die Kontinuität geistesgeschichtlicher Entwicklung, für eine Fort-



bildung des Gedankens, die nicht durch Verschüttung vorausgegangener Erkenntnis, sondern durch Freimachung aus den bloß historisch-psychologischen Bedingungen ihres ersten Auftretens weiterschreitet. Marx hat so verwirklicht, was er bereits in seiner ersten Schrift, in seiner Doktordissertation über das einzig wirklich theoretische Verhalten gegenüber einer Lehre schrieb, über die man hinausgekommen zu sein fühlt, wo er scharf tadelte, die erkannten Mängel eines Philosophen ihm etwa als Charakterfehler oder als bequeme Akkomodation an seine Zeit auszulegen. Hätte sogar „wirklich ein Philosoph sich akkomodiert, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikuläre Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen.“³ So hat Marx als Jüngling bereits mit ebenso genialem wie pietätvollem Sinn sein eigenes Verhältnis zu Hegel vorgezeichnet, und wiederum ist sein Lebenswerk nur die Erfüllung auch dieses Jugendgedankens. Aber auch nur so war es möglich, daß die Hegelsche Philosophie in der Marxschen Theorie zu neuem Leben und neuen Siegen gelangen konnte.

³ Nachlaß von Karl Marx usw., I, Seite 114.



Marx im Verständnis des Proletariats.

Wenn jüngst zum dreißigsten Todestag von Karl Marx das Proletariat der ganzen Welt dieses Datum in zahllosen Versammlungen und Zeitschriftenartikeln zum Anlaß nahm, seine innere geistige Verbundenheit mit diesem Denker sich immer wieder vor Augen zu stellen und klar auszusprechen, welch gewaltiges Erbe es hier als seinen ureigensten Besitz zu verwalten hat, so muß diese grandiose geschichtliche Erscheinung stets von neuem Erstaunen und Bewunderung hervorrufen. Wie ist es möglich, daß die abstrakte Gedankenwelt eines Gelehrten, die so vielen Voraussetzungen der Philosophie, Ökonomie und Geschichte entsprungen ist und die ihre Resultate erst in einem tief eindringenden kritischen Denkprozeß zu gewinnen vermochte, derart gerade auf das der wissenschaftlichen Denkarbeit nur allzu entfremdete Proletariat der Handarbeit wirken konnte, daß ihm der Name Marx nicht ein leerer Schall bedeutet, sondern eine inhaltvolle, lebendige, sein ganzes Dasein unendlich befruchtende und erhebende Wahrheit?

Die Erklärung dieser wunderbaren Erscheinung gibt ebenso Aufschluß über die ganz eigenartige geistesgeschichtliche Größe von Karl Marx wie über die einzigartige Beschaffenheit des modernen Sozialismus. Sie läßt uns als das Fortwirkende im Schaffen dieses Mannes erkennen, daß es ihm gelang, der Menschheit ein neues Bewußtsein zu verschaffen, nämlich das Selbstbewußtsein der geschichtlichen Notwendigkeit, in welcher unser ganzes Dasein sich gestaltet und entfaltet, aber ein Selbstbewußtsein, das zusammenfällt mit dem zu erweckenden Bewußtsein einer Klasse der gegenwärtigen Gesellschaft, des Proletariats, so daß in deren planmäßig gewordenem Streben sich jene Notwendigkeit vollzieht; und sie läßt von da aus den modernen Sozialismus erscheinen als die zum erstenmal in der Geschichte menschlicher Kultur aufgetretene Bestrebung, erkannte gesellschaftliche Entwicklungsnotwendigkeiten zielbewußt zur Vollendung zu führen, statt willenlos von ihnen getrieben zu werden.

Man weiß heute, wie dieser große Gedanke direkt ein Zeitgedanke der Marx'schen Arbeit geblieben ist, seit er ihn zum



erstermal in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ ausgesprochen hat: Reform des Bewußtseins in dem Sinne, nicht nur Dogmen zu lehren, sondern das Denken der Zeit zur Selbstbegründung und Aufklärung über seine eigenen Ziele und Interessen zu bringen. Schon dieser so viel Licht schaffende Gedanke vermittelt aber die erste starke Verbindung zu einem fast leidenschaftlichen Verständnis des Proletariats gegenüber der Marx'schen Gedankenwelt. Man denke an den Proletarier, wie er hinter seiner Maschine, in seiner ärmlichen Wohnung, im Kreise seiner darbenenden Familie, in Gemeinschaft mit seinen gleich leidenden Genossen den Gang der kapitalistischen Welt um ihn her noch unaufgeklärt, aber rege an Geist und allen Sinnen mit einer stets sich mehrenden staunenden Verbitterung verfolgt: dieses Anwachsen einer technischen Kultur, die zahllose Nützlichkeiten und unerhörte Bequemlichkeiten des Lebens schafft, von denen ihm nichts zufällt; diese Steigerung des Reichtums, die einen märchenhaften Luxus ermöglicht, während er durch dies alles nur noch tiefer in sein ewig gleiches und grauenhaft ödes Werktagsleben hinabgedrückt wird! Wenn dann dunkle Instinkte erwachen, unklare Vorstellungen, wie es anders sein sollte, mächtig drängende Impulse, sich zur Abwehr zu bereiten, die überall doch nur auf die Ablehnung der bestehenden moralischen und gesetzlichen Ordnung stoßen können — muß dann dieser gedrückten proletarischen Welt nicht eine Denkweise wie eine Antwort auf ihre innersten Bedürfnisse klingen, die da erklärt: „Wir sagen ihr nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die ‚wahre Parole‘ des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“

Die Aneignung dieses Bewußtseins bei Marx vollzieht sich in einem Prozeß des wissenschaftlichen Erkennens der sozialen Gesetzmäßigkeit sowie des Wesens der Gesellschaft überhaupt. So abstrakt aber auch die Begriffe gebildet sind und so scharf sie auch herausgearbeitet werden mußten, um auf diese Weise Denkmittel zu werden, die Mannigfaltigkeit der sozialen Erscheinungen zu unterscheiden und gesetzmäßig zu begreifen, — der Gegenstand selbst blieb doch immer gerade das, was jedem zunächst lag, vor allem dem Proletariat: nämlich dieses gesell-



schaftliche Leben, in dem wir alle stehen und von dessen Verlauf jeder sein Schicksal zugewiesen erhält. So war also die theoretische Bestrebung Marxens, eine Selbstverständigung der Zeit über sich und ihre Zukunft zu erhalten, recht eigentlich gerade die höchst persönliche Frage derjenigen, die nichts in dieser Gegenwart, alles aber von der Zukunft zu erwarten hatten. Gerade weil diese Reform des Bewußtseins nicht etwa in schwärmerischen Anforderungen einer neuen Gesinnung oder in politisch-sozialen Träumereien bestand, sondern, wie Marx sich ausgedrückt hatte, nur darin lag, „daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt“, gerade dadurch gewann sie ihre eigenartige revolutionäre Bedeutung. Denn dieses fast nüchterne, rein wissenschaftliche Programm mußte zugleich für die Proletarier, die bloß das Bedürfnis einer Änderung unendlich tief empfanden, ohne noch das Bewußtsein von Sinn und Richtigkeit derselben zu haben, wie eine Wegbahnung in langersehntes Neuland erscheinen. Die uralte Sehnsucht des „Erkenne dich selbst“ steht auch am Eingang der Marxschen Gedankenwelt und treibt aus dem brennenden Verlangen des Proletariats, seine Lage erklärt und seine Zukunft gewiesen zu sehen, eine Stimmung hervor, die bereits mit dem mächtigen Antrieb eines Lebensinteresses dem Verständnis einer Lehre entgegeneilt, die ihm diesen Aufschluß über sich selbst gibt. Und diese Stimmung muß zum vollen Verständnis werden, wenn sie als Resultat der wissenschaftlichen Forschung bei Marx findet, was ihr eigenes Wünschen und Hoffen ist. Nur scheinbar ist dieses Zusammentreffen eine sonderbare, ja wunderbare Erscheinung. Denn das Proletariat mit seinem Geschick ist ja der Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung der Marxschen Lehre, welche darin besteht, zu zeigen, wie das Entstehen dieses Hoffens und Planens im Proletariat nichts anderes ist als die in einer besonderen Klasse der Gesellschaft notwendig zum Ausdruck kommende Entwicklungsrichtung der ganzen Gesellschaft selbst. So findet das Proletariat sich in der Marxschen Lehre in doppeltem Sinne selbst: es erfährt zunächst wie jede andere Klasse in dieser wissenschaftlichen Selbstbespiegelung der sozialen Gesetzmäßigkeit die Wahrheit über seine eigene historische Lage und Bedeutung; aber es erkennt darüber hinaus



die Gewährleistung seiner politischen und sozialen Zielsetzungen durch die Einsicht in die sie tragenden und notwendig zum Siege führenden kausalen Entwicklungsnotwendigkeiten. Es erkennt nicht nur sich in der geschichtlichen Entwicklung, sondern auch diese selbst als seine eigene Entwicklung. Und so werden die Begriffe der Marxschen gesellschaftlichen Analyse zu ebenso vielen Bestimmungsstücken im Denken des Proletariats, mit welchen sich seine eigene Auffassung von seinem Dasein und seiner Zukunft erklärt und inhaltvoller bereichert.

Gleich der Grundbegriff des Marxschen Systems, mit welchem er die Eigenart des sozialen Charakters des menschlichen Lebens prägnant bezeichnet, der Begriff des vergesellschafteten Menschen, zeigte diese besondere Beziehung, ich möchte sagen Verwandtschaft zum Verständnis des Proletariats auf. Das Neue dieses Begriffs ist, daß er ja nicht mit dem alten Gedanken eines bloß geselligen Daseins der Menschen verwechselt werden darf. Diese triebhafte Geselligkeit der Menschen, von der Aristoteles und manche Naturrechtslehrer ausgingen, war nur eine halbe Wahrheit, die, als Naturbeschaffenheit des menschlichen Wesens dargestellt, besonders dem Proletarier ganz unwahrscheinlich erscheinen mußte. Was war das auch für eine „Geselligkeit“ der Menschen, die ihn so von allen Früchten derselben ausschloß? Und wie war der Kampf, den er nicht nur als Trieb, sondern immer mehr als Vernunftgebot empfand, der rücksichtslose Kampf gegen die ihn unterdrückenden und ausbeutenden Gesellschaftsschichten mit dieser angeblichen geselligen Natur des menschlichen Wesens zu vereinen? Sollte er wirklich seinem besten Streben den Stempel des Widernatürlichen aufdrücken lassen und sich selbst als mit der menschlichen Natur zerfallen ansehen? Wie anders wirkte da sofort der Begriff des vergesellschafteten Menschen, der wie mit dem scharfen Strahl eines Scheinwerfers alles in Ordnung brachte, ohne es irgendwie aus der Lage zu verrücken, in der der Arbeiter es um sich fand, bloß daß er es nun in klarer Beleuchtung zeigte. Der vergesellschaftete Mensch, das war der Mensch, dessen Dasein und Entwicklung ohne Nebenmenschen nicht möglich ist, der, ob er nun Herr oder Knecht, reich oder arm war, nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen möglich ist und mit ihnen in unaufhebbaaren Beziehungen steht, welche durch die gemeinsame Sicherung des



Lebensunterhaltes gegeben sind. Dabei ist es aber gleichgültig, ob diese gemeinsame Lebenssicherung auch zum gemeinsamen Nutzen aller ist; das heißt die Vergesellschaftung der Menschen ist nicht notwendig eine Geselligkeit der Menschen, ja sie ist es bisher sogar meistens nicht. Sondern innerhalb dieser Vergesellschaftung, also innerhalb dieses notwendigen Zusammen- und Aufeinander-angewiesen-Seins der Menschen, kann ein heftiger Kampf der einen gegen die anderen toben, indem jeder diese Vergesellschaftung soviel wie möglich für sich allein ausnutzen will. So macht der Begriff der Vergesellschaftung dem Proletarier unmittelbar seine Klassenlage verständlich, wie umgekehrt dieser Begriff in seiner Zwiespältigkeit aus der Lebendigkeit seines Klassengefühls leichter verstanden wird. Der Proletarier sieht die Vergesellschaftung anschaulich als Stück seines Lebens selbst entfaltet: an seiner Verbundenheit mit seinen Klassengenossen, an der Verflochtenheit des Arbeitsprozesses in der Fabrik, an seiner Abhängigkeit von den Unternehmern; aber er sieht zugleich auch die Vergesellschaftung des ihm scheinbar so selbständig gegenüberstehenden Brotherrn, wenn eine Krise die Arbeit mindert oder wenn ein Streik die Fabrik stille setzt. Und dieses letztere zeigt ihm jetzt den Kampf im richtigen Lichte, nicht mehr als eine Verfehlung gegen die menschliche Natur, sondern vielmehr als eine Form dieser selbst, als eine Art der Vergesellschaftung, die eben nur auf diese Weise zu höheren, besseren Entwicklungsstufen gelangt.

So wachsen die Marx'schen Begriffe des Klassenkampfes und Klassenbewußtseins von da aus in das tiefere Verständnis seiner Lehre hinein, in welcher sie nicht bloß, wie schon vor ihm, nur Ausdrücke für ein tatsächliches revolutionäres Verhältnis sind, sondern vielmehr Gedanken zur wissenschaftlichen Erfassung der sozialen Entwicklung. Daß der Klassenkampf, so sehr er auch bisher alle Geschichte durchtobt hat, doch nicht ein wüstes, unausführliches Gewaltspiel brutaler Kräfte ist, sondern eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte, die dazu treibt, sich selbst schließlich aufzuheben mit dem Sieg einer Klasse, welche die letzte war, nach der es keinen Unterschied mehr geben kann, — dieser große Gedanke der Marx'schen Geschichtstheorie begegnet dem direkten Verständnis des Proletariats, sobald es sich als Vergesellschaftlichungsprodukt anzusehen gelernt hat. Denn nun sieht es nicht



mehr sich selbst allein, sondern seine Rolle in der ganzen Gesellschaft und für ihre Fortentwicklung. Klasse, Klassenbewußtsein und Klassenkampf bedeuten daher gerade für den Proletarier etwas ganz anderes und viel mehr, als selbst für viele Gebildete der anderen Klassen. Diesen bedeuten diese Worte Begriffe der Spaltung, der „Verhegung“, zum mindesten der interessierten Absonderung. Der Proletarier aber versteht unter dem Begriff seiner Klasse zugleich die Menschheit, wie sie sein soll; für ihn bedeuten die Worte von Klassenbewußtsein und Klassenkampf das Programm der Befreiung vom Klassen-gegensatz überhaupt, das Programm der allgemeinen menschlichen Solidarität. Deshalb gibt es auch nirgends ein besseres Verständnis für den so schwierigen Begriff der dialektischen Anschauung der sozialen Gesetzmäßigkeit als bei dem aufgeklärten Proletarier, der sehr gut aus seiner eigenen Lage begreifen kann, daß eine Entzweiung zugleich, wie Lassalle dies sagte, ein Schrei nach Versöhnung sein kann, daß der Kampf der Klassen zugleich das Mittel ist, ihre immer größere Ausgleichung herbeizuführen.

Wenn so schon im Leben des Proletariats selbst sein Verständnis vorgebildet ist für wesentliche Elemente der Marxschen Lehre, für den gesellschaftlichen Charakter der Geschichte und ihre gesetzmäßige Entwicklung durch den Klassenkampf, so erscheint es nicht länger verwunderlich, daß damit auch die theoretische Grundansicht, nämlich die materialistische Geschichtsauffassung, sich dem Denken des Proletariats erschließen muß wie eine nur längst gesuchte Ordnung seiner eigenen Gedanken. War es nicht der Arbeiter selbst, der im „Kommunistischen Manifest“ der Bourgeoisie zurief: „Aber streitet nicht mit uns, indem ihr an euren bürgerlichen Vorstellungen von Freiheit, Bildung, Recht usw. die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums meßt. Eure Ideen selbst sind Erzeugnisse der bürgerlichen Produktions- und Eigentumsverhältnisse, wie euer Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille eurer Klasse ist, ein Wille, dessen Inhalt gegeben ist in den materiellen Lebensbedingungen eurer Klasse.“

In der Tat: der mehr oder minder gutgläubige Bourgeois, der in seiner behaglich eingerichteten Welt nur von der Macht der Ideen sprechen möchte, die den Menschen bis in die Sphäre



der Wohltätigkeitsvereine erhebt, und von dem Triumph des Geistes, der ihm das Telephon auf den Nachttisch und das Automobil in die Garage gestellt hat, konnte sich über die „Entwertung“ des geistigen Wesens der Menschheit durch die materialistische Geschichtsauffassung ereifern. Dem Proletarier dagegen leuchtet es unmittelbar an seinem eigenen Klassenmäßigen Geschick ein, wie groß und verhängnisvoll für ihn die Wahrheit des Satzes ist: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.“ Was er sozial, politisch und geistig ist, sozial zur untersten Schichte der Gesellschaft gehörig, politisch zurückgedrängt, geistig nur auf seine eigene Bildung angewiesen, das alles stammt aus seiner Klassenlage, die wieder nur durch den Produktionsprozeß geschaffen ist und erhalten wird. Und vergleicht er sein aus dieser Klassenlage entspringendes Denken mit dem der gegnerischen Klassen, sieht er seine Ideale dort verkannt und verhöhnt, sieht er sogar seine Tugenden, wie insbesondere die treue Solidarität mit den Klassengenossen und die Verachtung gegen die Verlezer dieser Solidarität (Streikbrecher), dort als strafwürdig bezeichnet, dann empfindet er erst als eine Lebenswahrheit, die seinen tiefsten Erfahrungen entsprungen ist, den Satz von Marg: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Der Proletarier ist derart ein naturwüthiger Determinist; zu sehr ist er das Produkt seiner Umstände, viel zu wenig ist er noch gegenüber den äußeren Wechselfällen des Lebens unabhängig gestellt, als daß gerade ihm der Gedanke der durchgängigen Bestimmtheit alles sozialen Geschehens durch die äußeren wirtschaftlichen Lebensbedingungen fremd bleiben müßte. Daß die Menschen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken machen, sondern darin bestimmt werden von der Art und Weise, in welcher äußere Natur, Klima, Technik, geistige Tradition sich zur wirtschaftlichen Lebensgestaltung vereint finden, daß sie demnach, indem sie „die soziale Ordnung entsprechend ihrer materiellen Produktion feststellen, ... auch die Prinzipien, die Ideen und Kategorien hervorbringen, welche den sozialen Verhältnissen gemäß sind“ — dies sind Gedanken, deren Wahrheit das Proletariat gerade durch die Geschichte seines eigenen Emanzipationskampfes bestätigt sieht.



Brauchen wir noch viel darüber zu sagen, wie auch die ökonomische Analyse des Kapitalismus, ja diese vor allem, dem Arbeiter eigentlich nur das Selbstbewußtsein des Prozesses gibt, den er tagein tagaus am eigenen Leibe verspürt? Ich spreche hier nicht bloß von den Begriffen Mehrarbeit und Mehrwert, die dem Arbeiter ja direkt das Rätsel seiner Ausbeutung lösen, die er zwar als sichere Tatsache empfand, bei der aber doch alles im Wege Rechens vor sich ging, so daß die Benachteiligung sich nur erleiden, aber nicht begründen ließ. Indem Marx aber den Arbeiter erkennen läßt, wie der Mehrwert durch den Konsum einer besonderen Ware entsteht, der Ware Arbeitskraft, also in der Eigenschaft des Proletariats als Lohnarbeiter selbst begründet ist, hat er damit dem Arbeiter ebensosehr die Hoffnungslosigkeit seiner Lage als Proletarier erklärt, wie die Hoffnungslosigkeit seiner Zukunft als Mensch, der den Proletarier von sich abstreift, begründet. Die Mehrwerttheorie wird so direkt nur ein Ausdruck für den Emanzipationsgedanken des Proletariats.

Aber nicht nur diese schon an der Oberfläche liegende Beziehung der ökonomischen Analyse Marxens zum Lebensinteresse des Proletariats stiftet auch hier das rasche Verständnis. Es stellt sich sogar dort ein, wo die abstraktesten und scheinbar dem Leben abgewandtesten Begriffsdarlegungen bei Marx vorliegen, bei seiner Erörterung des Begriffes abstrakt menschlicher Arbeit und der darauf gegründeten Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert. Diese Unterscheidung ist nämlich für die kapitalistische Gesellschaft zugleich das Merkmal ihrer im Proletariat zum Ausdruck gelangenden Unmenschlichkeit — dieses Wort nicht ethisch gemeint, sondern in dem Sinne, daß ein stets größerer Kreis von Menschen um die Möglichkeit eines menschlichen Lebens gebracht wird. Da in der kapitalistischen Ordnung nur Waren produziert werden, das heißt also Tauschwerte, verschwindet vor dieser rein quantitativen Seite die qualitative der Bedürfnisbefriedigung vollständig. Natürlich werden die Bedürfnisse schlecht und recht befriedigt, schlecht bei den Besitzlosen und recht ausgiebig bei den Besitzenden, aber das ist heute nicht Zweck der Produktion. Ihr einziger Zweck ist der Profit des Unternehmers. Die abstrakt menschliche Arbeit, auf deren Austausch es eigentlich ankommt, wobei es dem Unter-



nehmer an sich gleichgültig ist, daß die Produkte zugleich Bedürfnisse befriedigen, abstrahiert eigentlich auch ganz von dem Menschen, der sie liefert. Ob er dabei sein Wohlergehen findet oder nicht, ob ihm noch Zeit bleibt für andere als Arbeitsinteressen, das alles ist diesem Begriff gleichgültig, der leider nicht nur ein Begriff ist, sondern eine in Tausenden Fabriken stampfende, in zahllosen Werkstätten treibende grausame Wahrheit. Deshalb aber ist die Arbeit, so wenig sie für den Unternehmer zweckbewußtes Mittel gesellschaftlicher Bedürfnisbefriedigung ist, auch für den Arbeiter kein Prozeß, an welchem er ein sachliches Interesse hätte. „Er rechnet die Arbeit nicht selbst in sein Leben ein, sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens.... Das Produkt seiner Tätigkeit ist daher auch nicht der Zweck seiner Tätigkeit. Was er für sich selbst produziert, ist nicht die Seide, die er webt, nicht das Gold, das er aus dem Bergschacht zieht, nicht der Palast, den er baut. Was er für sich selbst produziert, ist der Arbeitslohn, und Seide, Gold, Palast lösen sich für ihn auf in ein bestimmtes Quantum von Lebensmitteln, vielleicht in eine Baumwolljacke, in Kupfermünzen und in eine Kellerwohnung. Und der Arbeiter, der zwölf Stunden webt, spinnst, bohrt, dreht, baut, schaufelt, Steine klopft, trägt usw. — gilt ihm dies als Äußerung seines Lebens, als Leben? Umgekehrt, das Leben fängt da für ihn an, wo diese Tätigkeit aufhört, am Tisch, auf der Wirtshausbank, im Bett. Die zwölfstündige Arbeit dagegen hat ihm keinen Sinn als Weben, Spinnen, Bohren usw., sondern als Verdienen....“ (Lohnarbeit und Kapital, S. 18.)

Mit erstaunlicher Kraft bringt hier Marx in der knappsten Form den Grundgedanken seiner ökonomischen Analyse zu einem für den Arbeiter unmittelbar anschaulichen Ausdruck, den Gedanken von der eigenartigen Verschiebung, welche der gesellschaftliche Charakter der Produktion dadurch erleiden muß, daß er nicht im gesellschaftlichen Bewußtsein steht und zum gesellschaftlichen Nutzen bewußt ausgestaltet wird, sondern dem Individualinteresse des Privateigentums an den Produktionsmitteln unterstellt ist. Wie dies alles hier aus dem analysierten Begriff der Lohnarbeit dem Arbeiter eine ebenso gedanklich klare wie zugleich zu seinen Gefühlen und Hoffnungen sprechende Orientierung verschafft, so ist die ganze ökonomische Lehre von Karl



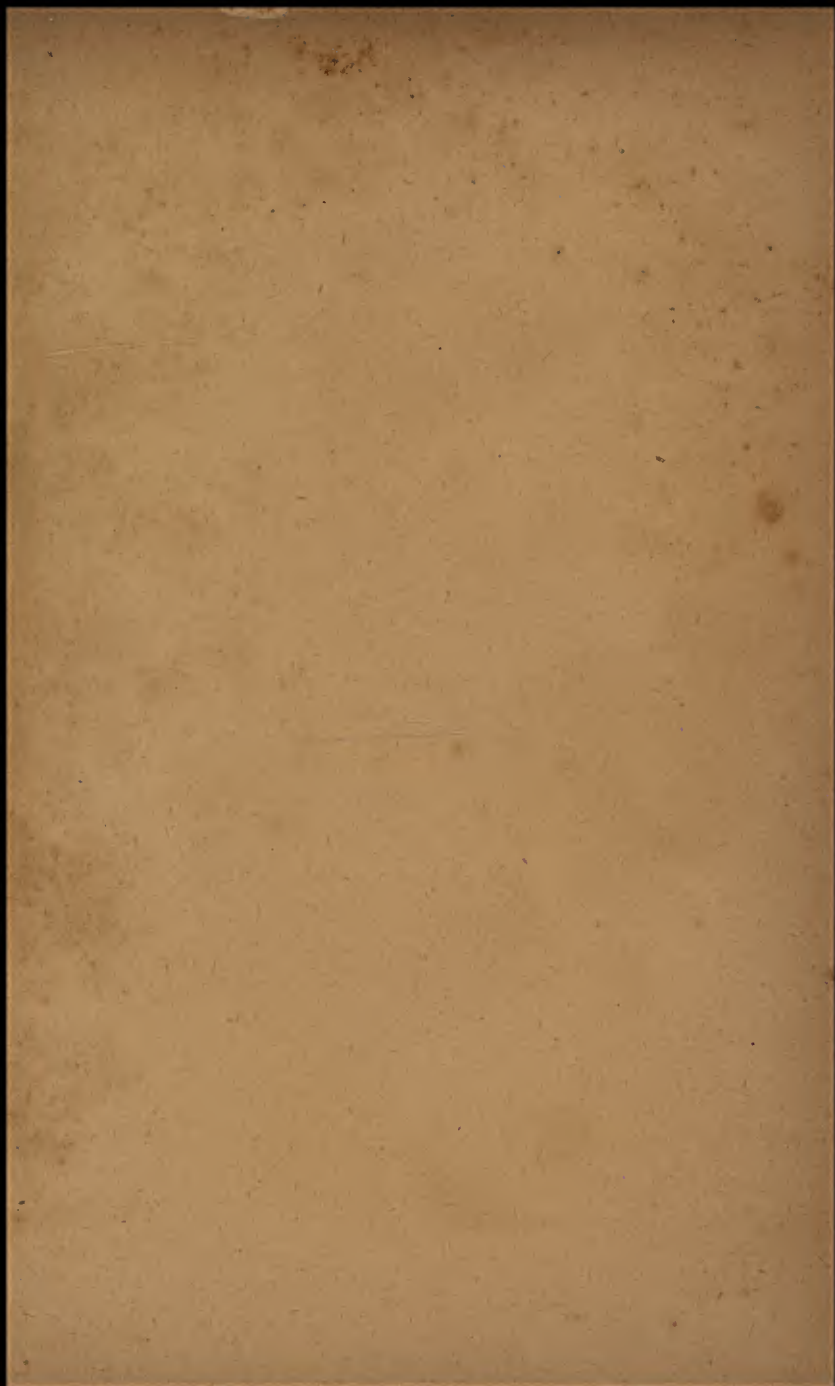
Marx von der Entstehung und Akkumulation des Kapitals, von seiner Expansion und Zentralisation, von seinen Krisen und Kämpfen für den Proletarier keine bloße Buchgelehrsamkeit, der er nur mühsam folgen könnte, sondern fast wie ein spannender und sein leidenschaftliches Interesse erweckender Schlüsselroman seines eigenen Schicksals.

So ist keine wesentliche Richtung im Marx'schen Denken aufzuzeigen, an welchem sich nicht das tiefste Interesse gerade des zur Erweckung gebrachten proletarischen Denkens knüpfen müßte, weil es in ihm nur sich selbst aufgeschlossen, zum Selbstbewußtsein gebracht und aus dem Innersten seines Strebens vernehmbar gemacht findet. Aber in Marx erhält das Proletariat nicht nur die Stimme, der es gegeben war, seine stumme Qual zu beenden und zu sagen, was es leidet, sondern noch viel mehr den Geist, der seine bessere Zukunft ihm verkündet, und dies nicht als bloßen Trost, sondern als Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der künftigen gesellschaftlichen Entwicklung. Hat die ökonomische und historische Analyse der bestehenden Gesellschaft dem Proletariat zugleich sein jetziges Dasein erklärt, so bedeutet die Bloßlegung der notwendigen Tendenzen dieser Gesellschaft nun zugleich sein Programm. Das ist die großartige Einheit von Theorie und Praxis im Marx'schen System, daß seine Theorie als eine Erkenntnis von dem Wesen und der gesetzlichen Wirksamkeit der gesellschaftlichen Kräfte notwendig umschlagen muß in ein Eingreifen dieser Erkenntnis, in eine bewußte Leitung jener Wirksamkeit durch diejenige gesellschaftliche Kraft, welche nicht nur den größten Teil der Gesellschaft ausmacht, sondern auch ein direktes Interesse an ihrer Umgestaltung hat, des Proletariats. Der Kapitalismus schafft im Proletariat nicht nur seine eigenen Totengräber, sondern gleichzeitig Pioniere einer neuen Gesellschaft. Daß dies aber so ist, daß das Proletariat, welches die unterste Klasse der Gesellschaft ist, nicht nur in der ökonomischen Lage, sondern auch in seiner Verelendung und Unkultur, welches mit einem Wort „der völlige Verlust des Menschen ist“, trotzdem der einzige und sicherste Hebel geworden ist, der eine neue und bessere Kultur ans Licht der Geschichte heben wird, das ist nur möglich, weil es in dem Geiste der Marx'schen Theorie seinen weltgeschichtlichen Geist gefunden hat, der es schon jetzt innerhalb der schmählichen Klassensesslung der kapi-



talistischen Welt gedanklich und sittlich von seiner Klasseneigenschaft emanzipiert hat. „Wir wissen,“ sprach Marx 1856 zu Arbeitern, „daß die neuen Kräfte der Gesellschaft, um gutes Werk zu verrichten, nur neue Menschen brauchen — und das sind die Arbeiter.“ In der Marxschen Gedankenwelt erlebt der Arbeiter schon seine gegenwärtige Befreiung, erwacht er aus dem abstrakt menschlichen Produktionsmittel zu dem seiner ganzen geistigen und sittlichen Lebensintensität bewußten Menschen und wird der neue Mensch, den die Zukunft braucht. Und so löst sich das erstaunliche Rätsel einer Lebendigkeit der Marxschen abstrakten Formeln und Begriffe gerade in den Millionenreihen des Proletariats: sie sind nur für die Bourgeoisie eine Theorie, für das Proletariat aber ebenso viele zündende Funken seiner aufgepeitschten Energie. Sie sind eine Lehre, die das Proletariat nicht nur begreifen kann, sondern lieben und verteidigen muß, weil sie Lehre und Leben in Einem ist. So ist denn auch wirklich gerade von dieser Lehre zur Wahrheit geworden, was Marx ebenso geahnt wie gewünscht hatte: „Auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.“ Und daß in dieser Gewalt endlich die Gedanken zum Siege kommen werden, welche die eigentliche Entwicklung der Geistesgeschichte seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ausmachen, das gibt dem modernen Sozialismus das frohe Vollendungsgefühl, das zugleich das Kraftbewußtsein eines neuen Anfangs ist.





CH/CHAI

