

## Max Adlers<sup>a)</sup> Neugestaltung des Marxismus.

Von

Oskar Blum (Zürich)<sup>b)</sup>.

Inhaltsübersicht: Vorbemerkung S. 177; I. Die Krise des Marxismus §§ 1—3, S. 179; II. Marxifizierter Kantianismus §§ 4—11, S. 185; III. Kantianisierter Marxismus §§ 12—18, S. 214; IV. Ethik und Sozialismus §§ 19 bis 21, S. 237.

### Vorbemerkung.

Es wird sich erst im Verlaufe der folgenden Untersuchung, an die nicht ohne mehrfache Überlegung gegangen ist, zeigen können, ob ihre polemische Absicht gerechtfertigt sei, oder aber ob sie die Erinnerung an das französische Wort heraufbeschwören wird: *le jeu ne vaut pas la chandelle*. Immerhin seien einige einleitende Worte gestattet, ehe wir zur Sache selbst übergehen. Die Arbeiten A.s, auf die hier Bezug genommen werden soll<sup>1)</sup>, fanden — obgleich sie nunmehr einen Zeitraum von drei Lustren umfassen<sup>2)</sup> — bis zur Stunde keine gebührende Beachtung.

a) Im folgenden stets abgekürzt durch A.

b) Die Abhandlung befindet sich seit dem 15. Oktober 1916 im Besitze der Redaktion. In Abwesenheit des nach dem Ausbruch der russischen Revolution in seine Heimat zurückgekehrten Verfassers mußte die Korrektur von mir besorgt werden. — Carl Grünberg.

1) Es sind dies die folgenden Schriften: „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft“, in „MARX-Studien“, hrsg. von MAX ADLER und RUDOLF HILFERDING. I. Bd. Wien 1904, S. 195—433; MARX als Denker, zum 25. Todesjahre von KARL MARX, Berlin 1908; Marxistische Probleme, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik. („Internat. Bibliothek“ 53.) Stuttgart, J. H. W. Dietz 1913, VIII—316 S.; Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. („Internat. Bibliothek“ 56.) Ebd. 1914, VII—248 S.

2) A.s literarische Tätigkeit begann m. W. mit dem Aufsatz: „Zur Revision des Parteiprogramms“ in der Wiener „Arbeiter-Zeitung“ vom 22. und 24. Oktober 1901. (Vgl. MARX-Stud. I, 233 f.)

Sieht man von einigen liebevoll-überschwenglichen Belobungen der bürgerlichen Kritik ab, so kommt man zur Überzeugung, daß jene Kreise, die seine theoretische Propaganda in erster Linie angeht, ihnen mit einer gewissen verlegenen Nichtbeachtung entgegenkamen<sup>3)</sup>. Teils sind A.s Ansichten als beiläufige Äußerungen irgendeines beiläufigen „MARX-Ergänzers“ hingenommen, teils als durchaus harmlose Versuche betrachtet worden, denen keine besondere Bedeutung zukomme. Diesem Verhalten mangelte es m. E. an historischer Perspektive. Mir will es im Gegenteil scheinen, daß die literarische Wirksamkeit A.s den Schlüssel zu einer ganzen Periode der sozialistischen Entwicklung bietet. Sie ist der theoretische Abschluß und Ausklang der Ära des Revisionismus. In ihr manifestierte sich sowohl die jähe Wendung als auch die sachte Umbiegung, die dem wissenschaftlichen Sozialismus zu Anfang unseres Jahrhunderts widerfuhr. A. kam als Retter in der Not gerade in dem Augenblick, da der Revisionismus in seiner ersten, etwas ungeschlachten Form bereits unhaltbar wurde und seine Fortentwicklung gewisse Abrundungen und Umgruppierungen des ursprünglichen Systems erheischte. Von nun an hieß die Parole, nicht mehr mit jener plumpen Trivialität vorzugehen, die ohne viel Federlesens MARX durch ADOLF WAGNER zu „ersetzen“ bereit war, sondern zu einer gewissen „Synthese“ zu gelangen. A. konnte das als Epigone am besten besorgen. Er war durch keine opportunistische Traditionen der revisionistischen „Urzeit“ gebunden, so daß die älteren Verfechter der „Revision“ des Marxismus A.s Namen gewissermaßen als Prunkstück ihres Personalbestandes anführen können<sup>4)</sup>. Im übrigen wurde er selbst vom schärferen Luftzug, den die Arbeiterbewegung im Anfang dieses Jahrhunderts mitbrachte, erfaßt und sah sehr wohl die dringende Notwendigkeit ein, einige der kampferprobten Waffen des marxistischen Sozialismus wenigstens der Form nach beizubehalten. — Das sind so die hauptsächlichsten Umstände, die sein theoretisches Wirken bemerkenswert machen. An ihm achtlos

3) Eine Ausnahme muß hier immerhin erwähnt werden: ANTON PANNEKOEKS sehr gelungene Kritik der ersten Arbeit A.s über „Kausalität u. Teleologie“. „Die Neue Zeit“ 23/II, 468 ff.

4) Vgl. KARL VORLÄNDER, KANT und MARX. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen 1911, S. 250.

vorübergehen, hieße nicht nur einen wertvollen Fingerzeig zur Beurteilung der abgelaufenen Periode der Geschichte des Sozialismus übersehen, sondern auch manchen Ausblick in die Zukunft sich rauben.

### I. Die Krise des Marxismus.

§ 1. A.s Anfänge sind am ehesten zu begreifen, wenn man seine Stellung innerhalb der sogenannten „Krise des Marxismus“, aus der er ja selbst hervorgegangen ist, kennen lernt. Es ist nämlich höchst bedeutsam, wie sehr sie ihm als rein logische Angelegenheit erschien, als der Ausfluß jener spontanen „Selbstbewegung des Geistes“, die einstens HEGEL lehrte. Ihr Verlauf stellte sich ihm ungefähr so dar. Die moderne Wissenschaft — vor allem die Philosophie — sei zu einer Reihe von Ergebnissen gelangt, die der ältere Marxismus nicht voraussehen und daher auch nicht berücksichtigen konnte; daraus erwuchs ihm die Aufgabe, sich mit den neuen „Geistesmassen“ auseinanderzusetzen und gewissermaßen eine Purifikation des eigenen Gehalts vorzunehmen. „Ich halte es für kein zufälliges Zusammentreffen,“ schrieb A. 1904, „daß die ersten Revisionsartikel BERNSTEINS in der ‚Neuen Zeit‘ sich zeitlich an das epochemachende Buch RUD. STAMMLERS ‚Wirtschaft und Recht‘ anschlossen, mit dem die bewußte erkenntnistheoretische Erfassung der dem Marxismus im besonderen, der Sozialtheorie im allgemeinen zugrunde liegenden noetischen Probleme ihren ersten systematischen Vorstoß in den Bereich der Sozialwissenschaften tat. . . . So war die ‚Krise des Marxismus‘ im Grunde nichts anderes als das zündende Sich-ausgleichen und In-Beziehung-setzen zweier hochgespannter und bis dahin fast gänzlich isolierter Geistesmassen, eines theoretischen Systems einerseits und einer kritischen Problemstellung andererseits“<sup>5)</sup>. Es fällt auf, wie in dieser Darstellung des bezeichnendsten Abschnittes der Geistesgeschichte des modernen Sozialismus das schlechthin Wichtigste fehlt, dasjenige, worin seine eigentlichsten Triebkräfte zu suchen sind: der soziale Hintergrund. Die sich hier geradezu von selbst aufdrängende „kritische“ Frage:

5) Kausalität u. Teleologie, S. 207—208. (Hier wie überall, wo ein gegenteiliger Hinweis fehlt, von mir gesperrt.)

Wie wurde der Zusammenstoß der beiden „Geistesmassen“ und ihr nachfolgendes In-einander-gleiten überhaupt möglich? wird mit keinem einzigen Wort berührt. Alles wird A. unter der Hand zu rein begrifflichen, lediglich ideologischen Auseinandersetzungen, die sich schließlich in eitel Lust und Wohlgefallen auflösen. „All das theoretische Anstürmen — meint er weiter — (kam davon), daß draußen, wo lange selbst der Name von MARX und ENGELS unbekannt war, ihre Lehren eingedrungen waren, Gedankenverbindungen gezeitigt, Umformungen hervorgerufen, Widerspruch erregt, kurz, kräftigstes Leben erweckt hatten, welches, wie alles junge Leben, dem Erzeuger das Dasein beengte, ob es gleich noch lange nicht seiner Führung entwachsen war“<sup>6</sup>).

Dieses Idyll entbehrt wahrhaftig nicht einer gewissen patriarchalischen Anmut! Leider ist es nur einem folgen-schweren Mißverständnis entsprungen und bedeutet eine regel-rechte Umstülpung der Wirklichkeit. Jene „Gedankenverbindungen“ und „Umformungen“, auf die A. nicht ohne Rüh-rung anspielte, waren weit davon entfernt, als „junges Leben“ gelten zu können. Es waren vielmehr verzweifelte Akte der Notwehr, verübt von „Geistesmassen“, die über die erste „rosige Jugend“ schon längst hinaus waren! Wer heute die ganze Epoche, die um die Mitte von 1890 einsetzte, sich zu vergegenwärtigen sucht, wird ihren klassenpolitisch bestimmten und bedingten Charakter gar nicht übersehen können. Es galt den Ansturm einer neuen Weltanschauung einzudämmen und zurückzuschlagen, die immer mehr ihre machtvolle Bedroh-lichkeit offenbarte und immer weitere Volkskreise in ihre Fluten mitriß<sup>7</sup>). Wenn überhaupt, so war gerade hier der soziale „Unterbau“ ideologischer Gebilde so klar und anschaulich sichtbar, daß man ihn geradezu mit Händen greifen könnte. Was A. als streng theoretische Ideenfiliation darzustellen versucht, kann und darf nur als der Ausdruck ganz bestimmter sozialer Interessen jener Zeit verstanden werden.

6) Kausalität u. Teleologie, S. 208.

7) Der Sozialismus kam diesem Bestreben selbst auf halbem Wege entgegen, wie dies in dem Aufsatz „Der Sozialismus als Ware“ (in diesem „Archiv“ VI, 269 ff.) kurz angedeutet wurde. Dort ist auch der parteipoliti-sche Hintergrund der Umwandlung im Hauptsächlichsten skizziert.

§ 2. Inhaltlich stand dieses sogenannte „junge Leben“ ganz und gar im Zeichen des selbstbewußten Rückgreifens auf ältere Werte. Das war ja eben vielleicht das Bezeichnendste an der kritischen Revisionsära, daß ihr kein neuer Geist entstand, kein neues Erfassen der seit MARX sich unaufhörlich entwickelnden Wirklichkeit gelang, sondern daß sie ganz simpel und bescheiden auf längst überholte theoretische Systeme zurückging. Den Umstand, daß dieses Rückgreifen schließlich bei KANT Halt machte, wird man erst recht nicht als Zufälligkeit betrachten dürfen. Dies ist im Gegenteil ein neuer Beweis der tiefgehenden sozialen Wurzelhaftigkeit der revisionistischen Umbiegung des Marxismus. Weshalb der Feldzug gegen die MARXsche Weltanschauung in KANT immerhin den sichersten Verbündeten fand und wie es überhaupt zu Akkommodierungsversuchen zwischen KANT und MARX kommen konnte — das alles bildet ein sehr instruktives Kapitel in der Geschichte des neuzeitlichen Sozialismus. Allerdings ist in jener ganzen Bewegung auf KANT zurück zweierlei zu unterscheiden. Der Sachverhalt darf beileibe nicht so plump aufgefaßt werden, als ob man mit bewußter Absicht darauf ausging, die Sozialisten mit KANTS Hilfe zu düpiieren \*). Die Entwicklung des Kantianismus selbst, wie er seit 1880 in Form des Neukritizismus, dank HERMANN COHENS großzügiger Grundlegung, die Geisteswissenschaften in Deutschland immer mehr zu beherrschen anfang, mußte früher oder später sozusagen von selbst zu sozialistisch gefärbten Schlußfolgerungen kommen.

8) Es ist daher nicht ohne scheinbare Berechtigung, wenn K. VORLÄNDER (a. a. O. S. 159) sich über G. PLECHANOWs polemische Wendung: „Der Neukantianismus ist für die herrschende Klasse gerade deswegen in die Mode gekommen, weil er ihr eine geistige Waffe im Kampfe ums Dasein liefert.“ („Die Neue Zeit“ 17/I, 145), lustig macht. PLECHANOWs Bemerkung gleicht hier in der Tat der Ausdrucksweise jenes vulgären Atheismus, der die Entstehung der Religionen auf bewußten Betrug zurückführt. Allein, daß VORLÄNDER selbst den Sachverhalt gründlich verkennt, beweist sein eigener Ausruf: „Zu einer Zeit, in der bedeutende KANTianer sich dem Sozialismus, bedeutende theoretische Vorkämpfer des Sozialismus sich den KANTischen Anschauungen nähern, erblickt (PLECHANOW) in dem kritischen Idealisten den Philosophen der Bourgeoisie!“ Es erübrigt sich, diese ahnungslose Verwunderung näher zu beleuchten. Nur das Recht, PLECHANOWs Darstellung zu korrigieren, muß ihr rundweg abgesprochen werden.

Das brachte schon die Zeit mit sich. Warum sollte denn gerade die Philosophie jenem Zug zum Sozialismus fernbleiben, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts fast sämtliche Gebiete des Geisteslebens so überaus stark zu beeinflussen begann? Keine einzige wissenschaftliche Disziplin konnte sich auf die Dauer den Einwirkungen des sozialen Imperativs der Epoche entziehen. Überall, in Religion und Pädagogik, in Kunst und Naturwissenschaften, entstand das Bedürfnis mehr oder weniger grundlegender Gesellschaftskritik. Überall machte sich eine gewisse sozialistische „Einfühlung“ bemerkbar. Ich habe an anderem Ort diese Geistesrichtung **S o z i a l i s m u s a u f U m w e g e n** genannt<sup>9)</sup>, und es kann nicht bestritten werden, daß hierin nicht nur das nackte Bedürfnis des Bürgertums, die proletarische Emanzipationsbewegung niederzuhalten, sich manifestierte, sondern nicht zuletzt auch seine eigene verhaltene Sehnsucht nach dem Sozialismus als dem einzigen Ausweg aus jenen Mißständen der kapitalistischen Produktionsweise, die jede, auch die machtvollste Bourgeoisie von Zeit zu Zeit am eigenen Leibe zu spüren bekommt. Die Philosophie mußte diesen Entwicklungslauf ebenfalls mitmachen<sup>10)</sup>. Der **U m w e g** zum Sozialismus, den sie dabei wählte, führte sie zu **KANT**. Das war kein Zufall — da der gerade Weg bekanntlich über **HEGEL** geht. Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, wie sehr die Opposition zu **HEGEL** das philosophische Denken des modernen und speziell des neudeutschen Bürgertums beherrschte. Da der wissenschaftliche Sozialismus, d. i. die Ideologie des Proletariats, mit beabsichtigter Keckheit an **HEGELS** Methode die eigene Weltbetrachtung knüpfte, ward es gewissermaßen zu einem Gebot des Anstands, **HEGELS** Namen in Acht und Bann zu tun. Daß man ihn zu **MARX'** Zeiten wie einen „toten Hund“ zu behandeln pflegte, ist aus dem Vorwort zum „Kapital“ hinlänglich bekannt. Seither hat sich nichts gebessert. Ist auch die äußerliche Reverenz nicht mehr gut zu vermeiden, so ist die

9) Vgl. Soziologische Pathologie, im „Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolit.“ Bd. 42/I (1916), 237.

10) „Zwei Seelen wohnen — ach! — in meiner Brust,“ kann das Bürgertum mit Faust anrufen. Diese zwifache seelische Abgestimmtheit ist für die gegenwärtige Kultur und auch für die Geschichte des neueren Sozialismus von grundlegender Bedeutung.

inhaltliche „Überwindung“ HEGELS um so dünkelfhafter und selbstgefälliger geworden.

Nun ist aber die KANTISCHE Philosophie gerade dasjenige Denkmittel, das im Kampf gegen HEGEL noch am ehesten Erfolge verspricht. Sie sind ja in mehr denn einer Beziehung Antipoden. Das hat SCHOPENHAUER zuerst mit großem Verständnis erkannt, wie auch den ganzen Gegensatz überaus scharf herausgearbeitet. Die seitherigen Rufe: „Zurück auf KANT!“ bekundeten daher ein sehr gesundes theoretisches Orientierungsvermögen des bürgerlichen Denkens. Welchen sozialen Sinn dieser wiedererweckte Kantianismus verbarg, lässt sich unschwer erkennen. Ein Beispiel möge dies in aller Kürze veranschaulichen. In HEINRICH RICKERTS bekanntem Werk über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, die in mancher Hinsicht den Höhepunkt des Neukritizismus markierte, werden mit besonderer Genußnahme SCHULZE-GÄVERNITZ' Worte zitiert: „Einbarer Unsinn wäre eine allgemeine ‚Geschichte der Zukunft‘. Diese hängt ab von Männern, welche sie machen werden. Insbesondere wird das Auf und Nieder unserer wirtschaftlichen Entwicklung abhängen von der Gewissenhaftigkeit und Weitsicht derjenigen Männer, welche die politische Geschichte Deutschlands lenken<sup>10a)</sup>.“ Und dazu gibt RICKERT den Kommentar: „Diese Worte wiegen um so schwerer, als sie von einem Manne ausgehen, der früher wenigstens nicht ganz abgeneigt war, an historische Gesetze zu glauben und die Zukunft der wirtschaftlichen Entwicklung vorauszusagen<sup>11)</sup>.“ In der geschichtlichen Lage, aus der heraus dieser Gedankengang entstand, bedeutete er so viel, als daß es nicht notwendig sei, mit besonderer Beunruhigung der Zukunft entgegenzusehen, denn es gäbe ja doch keine geschichtliche Notwendigkeit — und alles hänge von Männern ab, die die politische Geschichte „lenken“ werden. So fand das Bürgertum in KANT schließlich jenes Stimulans, das angesichts der steigenden Flut der sozialistischen Arbeiterbewegung zu einer gewissen inneren Sammlung verhelfen konnte.

10a) Vgl. „Die Zeit“ vom 10. Oktober 1901.

11) Vgl. RICKERT, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1902, S. 526 f.

Diese praktisch-politische Wendung des KANTIANISMUS sagt selbstverständlich noch nichts über seine theoretische Fundamentierung aus. Allein unleugbar kann das Verständnis jeglicher ideologischer Entwicklung nur gewinnen, wenn man diese Entwicklung unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Verwendbarkeit betrachtet. Um dies einzusehen, bedarf es nicht einmal der MARXschen Schulung<sup>12)</sup>. Die ehrliche Selbstbesinnung des menschlichen Denkens hat seit jeher die eigene soziale Wurzelhaftigkeit gespürt. Der Briefwechsel SPINOZAS enthält beispielsweise so viele direkte, unzweideutige Hinweise auf den gesellschaftlich bedingten Ursprung seiner philosophischen Meditationen, daß es wirklich sehr interessant wäre, diese bedeutsamen Winke einmal systematisch ausgenützt zu sehen<sup>13)</sup>. So wird man wohl auch die sozial ungemein mehr interessierte und engagierte Gegenwart nicht als rein im Wolkenkuckucksheim der Idee lebend betrachten dürfen, sondern hin und wieder ihren prosaischen Wurzeln nachgehen müssen.

§ 3. Auch A. hätte das sicherlich nicht bereut. Im Gegenteil: als er sich den kostspieligen Luxus leistete, nachzuweisen, daß man in MARXENS Geiste KANT treuere Gefolgschaft leisten kann, als es die RICKERT, WINDELBAND e tutti quanti tun, wäre ihm manche Anstrengung und dem Leser manche Enttäuschung erspart geblieben, wenn er sich nicht gleich von vornherein in ausschließlich begriffsmäßige Betrachtung der Wirklichkeit verrannt hätte. Indes: hierin fand der Abschluß der Krise des MARXISMUS und zugleich einer ganzen Geschichtsphase mit objektiver Notwendigkeit seinen Ausdruck. Es bedurfte anscheinend vollkommener Unbefangenheit, damit nach vielen Irrungen und Wirrungen sich die

12) Obzwar diese Schulung manchem Geschichtschreiber der Philosophie von hohem Nutzen sein könnte. Die Art, wie MARX z. B. DESCARTES' Denkmethode mit einigen scharfen Seitenlichtern erhellt, ist wirklich meisterhaft und wiegt wohl manch dickbändiges Kauderwelsch auf. (Vgl. Das Kapital [Volksausg.], I, 334, Anm. 111.)

13) Auch SCHOPENHAUER hat in dem bekannten Schreiben an ROSENKRANZ vom 24. August 1837 eine Erklärung der Abweichungen der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ gegeben, die ebenfalls ein klassisches Belegstück düchterer Geschichtschreibung liefert. Vgl. KANTS Sämtl. Werke von ROSENKRANZ und SCHUBERT II, S. XI und XIV. (Zit. in der KEHRBACHSchen Ausgabe der Krit. d. rein. Vern., S. IV—V.)



Gestalt jenes „MARXISMUS“ herauschälte, auf die der Revisionismus seit Jahr und Tag hinarbeitete.

Der objektive Kreislauf des KANTIANISMUS war vollendet, nachdem seine Anpassungsfähigkeit die letzte Feuerprobe durchzumachen versuchte. Dies geschah, als die Verbindung von KANT und MARX auf die Tagesordnung gestellt wurde. Zuerst in jener offenerzigen Art, die in der bezeichnenden Fragestellung BERNSTEINS sich äußerte: ob denn der wissenschaftliche Sozialismus überhaupt möglich sei, und deren praktische Postulate vom Hineinwachsen „der ganzen Sauerei“, um mit ENGELS zu sprechen, in die sozialistische Gesellschaft ausgingen. Aber diese erste, offenerzige Art ist eben in ihrem ursprünglichen Eifer etwas zu weit gegangen. Das hat man sehr bald herausgeföhlt. Nicht ohne Malice, aber trotzdem mit Recht, wollte daher A. BERNSTEIN nur als „ersten Vermittler“ bei der Begegnung der beiden „Geistesmassen“ gelten lassen, „wodurch ihm“, wie A. höflich hinzufügte, „nie das große Verdienst benommen werden kann, eben dieser Vermittler gewesen zu sein“<sup>14</sup>). Die Darstellung, die die Penetrationserscheinungen mit größerem Geschick zum Ausdruck bringen sollte, konnte ans Werk gehen, erst nachdem der Pulverdampf der ersten Schlachten sich verflüchtigt hatte. Wir wollen jetzt sehen, zu welchen Resultaten sie führte, und ob der „Vollbringer“ glücklicher gewesen ist als der „Vermittler“.

## II. Marxifizierter Kantianismus.

§ 4. Die historische Stellung IMMANUEL KANTS ist überaus scharf umgrenzt: das deutsche Bürgertum fand in ihm den ersten grundlegenden Ideologen. MARX hat einmal darauf hingewiesen, daß die KANTISCHE Philosophie „mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten“ sei<sup>15</sup>). Es war dies ein Gedanke HEGELS, den er damit wiederholte. In seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ hat HEGEL mit derartiger Meisterschaft die soziale Wurzelhaftigkeit des KANTIANISMUS aufgedeckt, daß wir der Versuchung nicht wider-

14) Vgl. MARX-Stud. I, 208.

15) Ges. Schriften, hrsg. von MEHRING I, 271.

stehen können, die betreffende Stelle herzusetzen — um so mehr, als es sich dabei um eines der bezeichnendsten Belegstücke für MARX' Abhängigkeit von dem großen Idealisten handelt. „ROUSSEAU hat in der Freiheit schon das Absolute hingestellt — schreibt HEGEL —, KANT hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach der theoretischen Seite; Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf. Die Franzosen sagen: *il a la tête près du bonnet*; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens — die Vorstellung geht unmittelbar in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. . . . In Deutschland hat dasselbe Prinzip das Interesse des Bewußtseins für sich genommen; aber es ist theoretischerweise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner. Das letzte Resultat der KANTischen Philosophie ist die Aufklärung<sup>16)</sup>.“

Diese Worte kennzeichnen die geschichtliche Rolle der KANTischen Philosophie aufs beste. Man wird diesem „Alleszermalmer“ nie gerecht werden können, wenn man die Zeit, in der er entstand, nicht als den historisch gegebenen Hintergrund seines Wirkens zu betrachten lernt. In dieser Beziehung sündigen diejenigen, die in KANT ganz einfach die Demiurgen des neuen Zeitalters sehen möchten, fast ebensowohl, wenn nicht mehr noch, wie jene, die ihn in Bausch und Bogen verwerfen. So ist — namentlich in der letzten Zeit — die sonderbare Frage aufgeworfen und allen Ernstes abgehandelt worden, welche Stellung KANT wohl dem Sozialismus gegenüber angenommen haben würde, und ob er im stillen womöglich nicht selber ein Sozialist gewesen. Einige

16) a. a. O. HEGELS Werke XV (Berlin 1836), 552—553. — VORLÄNDER (a. a. O. S. 41 und 275) bringt den obigen Ausspruch MARX' mit einer anderen Äußerung HEGEL's in Verbindung: er beruft sich auf HEGELS Philosophie der Geschichte (RECLAM, S. 548 ff.). Allein die von uns angeführte Stelle ist die bei weitem bezeichnendste. Sie scheint MARX überhaupt öfters vorge-schwebt zu haben, so zum Beispiel in seiner „Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie“. In „Sankt Max“ gibt MARX eine weitere Darstellung der KANTischen Philosophie, die gleichfalls als Musterbeispiel glänzender materialistischer Geschichtsbetrachtung gelten kann. (Vgl. BERNSTEINS „Dokumente des Sozialismus“ III, 170 ff.) Auch dort ist eine deutliche Beziehung auf HEGELS eben zit. Worte bemerkbar.

Sätze seiner Tugendlehre, die berühmte Rechtfertigung des PLATONischen Staates haben genügt, um ein willkommenes Kanon für derartige Ermittlungen abzugeben. Solches konnte jedoch nur mit scheinbarer Berechtigung geschehen, indem das hauptsächlichste verschwiegen wurde. Gerade dasjenige in KANTS Philosophie, was man unter Umständen als sozialistische Ansätze feiern könnte, ist für die KANTISCHE Philosophie als solche nicht im mindesten bezeichnend. Diese Ansätze sind bestenfalls nur als unterschiedloses Merkmal der ganzen Epoche erwähnenswert. Gewiß hat das bürgerliche Denken zu Beginn seiner Laufbahn, weil es ja die Totalität der kapitalistischen Produktionsweise gegen den Feudalismus zu verteidigen hatte, auch die naturnotwendige Gegensätzlichkeit des Kapitalismus widerspiegeln müssen. Das Bewußtsein, oder vielmehr die unbestimmte Ahnung dieser Gegensätzlichkeit zwang es, die Idealform seines Strebens so zu gestalten, daß jene Gegensätzlichkeit darin nicht mehr vorkomme. Dieser Umstand ermöglicht z. B. noch heute, manche praktische Postulate des klassischen Idealismus mit den Bestrebungen des proletarischen Emanzipationskampfes, der doch ebenfalls gegen die antagonistische Struktur des Kapitalismus gerichtet ist, in formalen Einklang zu bringen.

Die Sehnsucht nach dem Sozialismus entstand mit dem ersten Atemzug der bürgerlichen Gesellschaft und ihre eigenen Ideologen waren es, die ihr die ursprüngliche Fassung geben mußten. (Wir haben ja bereits oben gesehen, daß dieselbe Erscheinung sich auch heutzutage beobachten läßt: wie immer die Bedürfnisse der praktischen Wirklichkeit und die sozialen Selbsterhaltungstrieb der Bourgeoisie jenen jugendlichen Idealismus auch entstellt haben mögen, ein leiser Hauch bleibt dennoch zurück! Und in ihm, der doch ursprünglich die Negation ihrer selbst gewesen, findet die bürgerliche Gesellschaft nach wie vor den einzigen und letzten Ansporn ihrer geistigen Aktivität. Das klingt vielleicht paradox, ist aber nichtsdestoweniger eine unbestreitbare Tatsache. GRILLPARZER hat ihre psychologische Vorbedingung einmal in sehr hübsche Worte gefaßt: „Gäb's einen Bösewicht, müßt' er sich sagen so offen nur allein: Du bist ein Schurk! — Wer hielt sie aus, die eigene Verachtung?“)

KANT machte keine Ausnahme von der allgemeingültigen Regel. Ebenso wie die französischen Aufklärer stand er im Bannkreise jenes gewaltigen Geschichtsabschnitts, da das menschliche Denken plötzlich ein neues Zeitalter der Freiheit und Glückseligkeit aufgehen sah. Das düstere Gewölk mittelalterlicher Despotie, Knechtung, jeglicher Unvernunft zerstreute sich, der junge Tag brach heran. Was Wunder, wenn diese überschwengliche Periode Geister und Herzen beflügelte, für menschliche Hoffnungen Worte und Symbole fand, die nicht vergehen werden, solange die Menschheit nicht aufhört, zu hoffen? Es hieße jedoch den Vorwurf absichtlicher Geschichtsverrückung mutwillig heraufbeschwören, wollte man diese unbestreitbaren Tatsachen ausschließlich zu KANTS Gunsten mit Beschlag belegen. Ja, vielleicht ließe sich eher eine gegenteilige Bemerkung aufrechterhalten: daß KANT so sehr bestrebt war, die französische Praxis in gründliche deutsche Theorie umzusetzen, daß er darob das warm pulsierende Leben beinahe völlig vergaß. Wäre nicht SCHILLER, hätte man wirklich keine geringe Mühe, hinter KANTS professoraler Art eine lebendige Ader zu entdecken.

§ 5. Aber wenn KANT fern der unmittelbaren politischen Praxis stand, so erwuchs ihm gerade daraus die Möglichkeit, ihre theoretische Behandlung auf die höchste Entwicklungsstufe zu bringen. Seine Philosophie bildete in der Tat einen viel wirkungsvolleren und vollständigeren Abschluß der ganzen vorhergehenden philosophischen Geschichte, als diejenige der französischen Ideologen. Der Materialismus ROBINETS, HOLBACHS, HELVETIUS', DE LA METTRIES und der Enzyklopedisten hatte überhaupt keine Zeit für die umfassende und allseitige Klärung seines Standpunktes: er hatte mit unmittelbaren praktischen Aufgaben die Hände voll zu tun. Er stak noch zu sehr in allen Widersprüchen und Unbeholfenheiten des englischen Empirismus und Sensualismus einerseits, hatte andererseits noch keine Fühlung mit dem großartigen Psycho-Intellektualismus LEIBNIZ' nehmen können, und gelänge ihm nicht ein bewußtes Rückgreifen auf SPINOZA, so würde man ihm schwerlich einen besonderen Platz in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts einräumen dürfen. Ganz anders KANT. Auch er prüfte seine epochemachenden Gedankengänge an

der englischen Erfahrungphilosophie. Allein sein Verhältnis zu ihr wurde mit Überlegung kritisch und abwägend. Noch mehr, das theoretische Verdienst KANTS lag eben in nichts anderem, als in dem konsequent durchgeführten Versuche, aller Widersprüche und Unbeholfenheiten des menschlichen Denkens, wie sie sich im Verlaufe seiner bisherigen Geschichte manifestiert hatten, Herr zu werden. Zu wiederholten Malen sprach er es selber aus. Ja, sein Blick für die Unzulänglichkeiten alles vorherigen Weltbetrachtens war bereits so sehr geschärft, daß er in ihm viel weniger eine notwendig bedingte Systementwicklung denn eine Anhäufung von Irrtümern und Mißverständnissen zu sehen geneigt war. Sein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie glich hierin auffallenderweise dem Verhältnis der Utopisten zum Gesamtverlauf der menschlichen Geschichte<sup>17)</sup>. Ebenso wie diese suchte KANT ein neues Prinzip zu entdecken, vermittels dessen es möglich würde, das Geschäft des Denkens endlich auf sicherem Boden fortzusetzen.

Die methodologische Schwäche seiner Vorgänger hat KANT in wahrhaft genialer Weise erkannt. Er sah, daß die Philosophie durch starres Festhalten irgendeines, alles andere ausschließenden Satzes zugrunde gerichtet wurde. Die Widersprüche, in die sie sich fortwährend verwickelte, betrachtete er als die unausbleibliche Folge ihrer Unfähigkeit, die Bewegung des Geistes zu erfassen, und ihres Bestrebens, die antagonistische, d. i. gegensätzliche Form dieser Bewegung vermittels des einfachen Nichtbeachtens irgendeines der beiden „Momente“ der Gegensatzung aus der Welt zu schaffen, ohne Rücksicht darauf, daß diese Momente durchaus gleichberechtigt sind und eines das andere schlechthin bedingen. So erhebt er z. B. gegen LEIBNIZ und LOCKE folgenden Vorwurf: „Anstatt im Verstande und in der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen

17) Vgl. Krit. d. rein. Vern., ed. KEHRBACH, S. 383 ff. „Unglücklicherweise für die Spekulation . . . sieht sich die Vernunft, mitten unter ihren größten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegen Gründen so befangen, . . . daß ihr nichts anderes übrigbleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Natur mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran schuld sei.“

von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung von Dingen objektivgültig urteilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach auf die Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen<sup>18)</sup>. Nicht anders urteilt er über seine sonstigen Vorläufer. Überall ist es dasselbe unbeholfene Auf-die-Spitze-treiben eines einzigen Prinzips, das er rügt. Überall dementsprechend dieselbe festgeronnene Einseitigkeit des Standpunktes, derselbe rohe, unbiegsame Dogmatismus, der schließlich, bei HUME, notgedrungen in haltlosen Skeptizismus ausartet.

KANT nimmt demgegenüber die methodologische Seite der Probleme auf, um an ihr die Möglichkeit klarer Erfassung der Bewegungserscheinungen des Geistes zu begründen. Er nennt sein Hauptwerk einen Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst<sup>19)</sup>. Hierin war auch das Geniale seiner Fragestellung — und hierin ist zugleich sein viel innigeres Verwandtschaftsverhältnis zu HEGEL begründet, als man es gemeiniglich — selbst in den Kreisen des orthodoxen Kantianismus — anzunehmen pflegt.

Alle Probleme, an deren Lösungsversuchen die vorkantische Philosophie kläglich scheiterte, faßt KANT in ihrer Reziprozität auf, indem er sie als zwei Momente derselben (dialektischen!) Entwicklung auffaßt. Wie sind anscheinend grundsätzlich widersprechende, gegenseitig sich ausschließende Bestimmungen zu denken, „ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht“<sup>20)</sup>: das war der Ausgangspunkt, die klar und bündig ausgesprochene Absicht der Kritik der reinen Vernunft. Daher bildet ihre zweite Abteilung, Die transzendente Dialektik, ihren bemerkenswertesten Teil. Dort behandelt KANT die dialektischen Schlüsse und die Paralogismen der reinen Vernunft. Er zeigt, wie hilflos das Denken im Widerstreite seiner entgegengesetzten Bestimmungen hin und her schwankt, so daß letzten Endes nur das praktische Interesse über sein Tun und Lassen entschei-

18) Ebenda S. 246.

19) Ebenda S. 21.

20) Ebenda S. 24; vgl. auch S. 60, 111—112.

den muß: sich selbst überantwortet, käme es aus der Sackgasse der Antinomien gar nicht heraus. „Zuletzt verschwindet alles spekulative Interesse vor dem praktischen und er (d. h. der Philosoph) bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben<sup>21)</sup>.“ Etwas weiter unten spricht sich KANT über diese Hilflosigkeit der dogmatischen Methode angesichts des dialektischen Scheines noch deutlicher aus, und diese Stelle ist für das Verständnis seiner Philosophie von so hohem Werte, daß sie nicht übergangen werden darf. Wir lesen da: „Könnte sich ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen, so würde ein solcher, gesetzt, daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder der anderen der strittigen Lehren bekenne, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. . . . Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traumes, verschwinden und er würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse richten<sup>22)</sup>.“ Das war ein großartiger Gedankenwurf. Vergleicht man diese Betrachtungen mit dem theoretischen Nachlaß der gesamten vorkantischen Philosophie, so kann man nicht umhin, die bahnbrechende Bedeutung der KANTISCHEN Behandlungsart der Probleme zu bemerken. Mit Recht verglich er selbst sein philosophisches Verfahren mit der KOPERNIKANISCHEN Revolution der Lehre von den Bewegungen der Himmelskörper. Zum erstenmal kam hier das Denken aus der dumpfen Luft der mittelalterlichen Metaphysik, des scholastischen Brütens in die lichten Räume lebendiger Wirklichkeit, erprobte seine praktische Verwendbarkeit und wurde sich seiner eigenen Bestimmung bewußt. „Das Wahrhafte der KANTISCHEN Philosophie ist, daß das Denken konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt wird; so ist die Freiheit anerkannt<sup>23)</sup>.“

Die Freiheit ist Bewegung: so befreite sich die KANTISCHE

21) Ebenda S. 390.

22) Ebenda S. 390—391, 396—397.

23) HEGEL, Werke XV, 552.

Philosophie, indem sie das Wirken des Denkens in seiner Beweglichkeit zu bestimmen versuchte. Es waren dies allerdings bloß die ersten, zum Teil noch recht unsicheren Versuche. KANT versteht unter Dialektik wesentlich nichts anderes als die Sophisten. Sie ist ihm immer noch die Lehre vom trügerischen Schein, von der gefährlichen Selbsttäuschung des Denkens. Allein sie wird ihm trotzdem zu einer der wirksamsten Waffen im Kampfe um die Richtigstellung der Kenntnisse von unserer Erfahrungsart. Mit ihr konfrontiert er die fruchtlosen Bemühungen der dogmatischen Metaphysik. Ihren Witz macht er zum Prüfstein seiner eigenen Methode.

§ 6. Selbst in der noch unentwickelten Form des logischen Kunstgriffs übte somit die Dialektik einen entscheidenden Einfluß auf KANT aus, und die vornehmlichste Aufgabe seiner Philosophie ging dahin, der eisernen Umklammerung dieses Griffes zu enttrinnen. Allein wie? KANT versuchte sein Heil in einer eigenartigen Hypothese. Ihre Brauchbarkeit sollte sich eben darin bewähren, daß ihre Anwendung die dialektischen Trugschlüsse der reinen Vernunft, die strikte Gegensätzlichkeit, bei der die beiden Teile der Antinomie gleiches Recht behalten, unmöglich machen mußte. Wenn die Dogmatiker die antithetischen Satzungen des Denkens und Seins teilweise — je nach dem respektiven Standpunkt — einfach unterdrückten und nur den übriggebliebenen Teil gelten ließen, so wollte KANTS Kritik die Antithesen wieder versöhnen — aber um den Preis ihrer völligen Entfremdung. Der Sinn und die Bedeutung der kritischen Methode sind damit getreulich charakterisiert. Es gibt zweierlei Welten, lehrt sie, die in mir, d. i. im Subjekt der Erkenntnis, verknüpft sind: die intellegible (noumenale) und die empirische (phänomenale). Was uns als Antagonismus erscheint, nimmt den Ursprung aus diesen beiden, grundverschiedenen Welten. Daher ist dieser Antagonismus, im Lichte der Kritik der reinen Vernunft betrachtet, bloß ein scheinbarer. In Wirklichkeit, d. h. transzendental, nicht unter dem Gesichtspunkte der Erfahrung, sondern vom Standpunkte der Möglichkeit jeglicher Erfahrung aus, gehen These und Antithese, deren Zueinandersein ja das Wesen der Bewegung des Geistes ausmacht,



einfach aneinander vorbei, weil sie sich, wie zwei Züge, gewissermaßen auf verschiedenen Gleisen bewegen. So wird plötzlich, inmitten der ärgsten dialektischen Verwirrung, helles, harmonisches Licht. Nun kann man alles das, was sich scheinbar gar nicht miteinander vereinigen läßt, denken, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. „Wenn die Kritik nicht geirrt, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, . . . so wird ebenderselbe Wille in der Erscheinung als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht<sup>24)</sup>.“ Und ferner: „Das Gebiet der Natur unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen gegenseitigen Einfluß durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert: der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zum anderen hinüberzuschlagen<sup>25)</sup>.“

So wurde in der Tat augenblickliche Ruhe geschaffen. Das Denken konnte nunmehr einträchtig sich weiterbewegen, nachdem nachgewiesen war, daß seine Streitfragen einer Täuschung entspringen, und daß die Größen, oder, nach KANT: die Werte, um die der Streit wogte, inkommensurabel seien.

So lautete nämlich das Ergebnis jener Erkenntniskritik, die den zentralen Begriff der KANTischen Philosophie bildet. Mit ihrer Hilfe hoffte KANT den Fangarmen der Dialektik zu entrinnen. Das Erkennen, wie es die dogmatische Philosophie trieb, brachte die Vernunft zu ewigem Widerstreit mit sich selbst. Wie wäre es nun, frug KANT — und hier setzte seine Kritik der Erkenntnis an —, wenn man das Erkennen selbst zu erkennen versuchte, um vielleicht aus seiner Beschaffenheit den Ursprung aller Mißverständnisse zu ergründen? Diese Absicht: die Er-

24) Krit. d. rein. Vern. S. 24.

25) Krit. d. Urteilkraft, hrg. von KEHRBACH, S. 35 f.

kenntnis, noch bevor man etwas erkannt hat, der Prüfung zu unterwerfen, hat HEGEL mit dem Beginnen jenes Scholastikers verglichen, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen gelernt haben würde. Die ganze Wendung, die KANT hiermit seiner Philosophie gab, schien ihm ungereimt<sup>26)</sup>. Allein, sofort setzt HEGEL, was zuerst wie ein Widerspruch anmutet, hinzu: „Indem KANT so das Erkennen der Betrachtung unterwirft, so ist dies ein großer, wichtiger Schritt<sup>27)</sup>.“ In der Tat: es mußte zuerst der subjektive Ausweg aus der Sackgasse der dogmatischen Spekulation versucht werden, ehe ihre objektive Überwindung möglich war. KANT dreht den Spieß um: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; . . . man versuche es daher einmal, ob wir in den Aufgaben der Metaphysik nicht besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten<sup>28)</sup>.“ D. h.: man habe acht, ob nicht das Wesen der menschlichen Erkenntnis so beschaffen sei, daß eben diese seine Beschaffenheit uns von vornherein das Rätsel seiner Gültigkeit klarlegt und die Bedeutung seiner anscheinenden Gegensätzlichkeit erklärt. Nun meint KANT, daß das Merkmal unserer Erkenntnis seine Subjektivität sei. „Wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie

26) „Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch. Das Erkenntnisvermögen untersuchen, heißt: es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, — nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.“ (HEGEL, Werke XV, 555 bis 556.) Diese ganze Stelle ist von MICHELET, der die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie herausgab, wie es scheint, nur in rohen Umrissen nach Kollegienheften verschiedener Provenienz rekonstruiert worden. Man merkt Lücken und Unebenheiten. HEGEL kommt auch in seiner Enzyklopädie auf denselben Gegenstand zu sprechen. Dort ist die Darstellung viel kraftvoller.

27) Ebenda S. 256.

28) Krit. d. rein. Vern. S. 17.

darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung<sup>29)</sup>.“ Jene allgemeingültigen Formen, in denen wir die Welt erkennen: Raum und Zeit sind uns nicht in der Erfahrung gegeben, sondern sind unsere subjektive Zutat zu jeglicher Erfahrung, oder, besser gesagt, sind jene Vorbedingung, ohne die keine Erfahrungsakte überhaupt möglich seien. Die Welt der Erscheinungen, mit der wir es zu tun haben, ist mithin von den Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens abhängig. Wir erkennen die Welt nur so, wie wir sie erkennen können. Es ist nicht schlechthin die Eigenschaft der Welt, erkannt zu werden: denn, gesetzt, es gäbe kein menschliches Erkenntnisvermögen, so ließe sich auch nicht über die Beschaffenheit der Welt aussagen. Was wir von der Welt erkennen, verankern wir einzig und allein unseren Erkenntnisinstrumenten.

Soweit schreitet das Raisonement auf dem einmal gewählten Wege mit einer gewissen Hemmungslosigkeit fort. Hier aber steht es plötzlich vor einem Abgrund: es entsteht unversehens die Frage, ob denn die Welt nicht ein bloßes Truggebilde sei, eine merkwürdige Schöpfung unserer Phantasie. Wir hätten ja nach den soeben auseinandergesetzten Prinzipien zwar immer ein Subjekt der Erkenntnis, aber ihr Objekt müßte uns ein ewiges Rätsel bleiben. Die ganze subtile Unterscheidungskunst KANTS, die von Anschauungsformen oder „Begriffen“ des Raums und der Zeit spricht, die „mit“ der Erfahrung kommen und trotzdem „vor“ ihr da sind; die mit „leeren“ Erkenntnisformen operiert, in die, gleichsam wie in eine Flasche, der Inhalt der Erkenntnis hineingelangt — diese Unterscheidungskunst wäre nicht imstande, über jenes Rätsel hinwegzutäuschen, wenn KANT nicht gerade hier seine wirkungsvollsten Pfeile im Köcher hätte. Er macht aus der Not eine Tugend. Gerade deshalb — argumentiert er —, weil die Erkenntniskritik zu Resultaten führt, die ungereimt wären, wollten wir sie ganz getreulich, ohne jede weitere Prüfung akzeptieren, gerade weil sie zeigt, daß die Welt, die wir erkennen, nichts, als eine den Regeln der subjektiven Erkenntnisart unterworfenen Erscheinung ist, und dies doch offenbar unmöglich

29) Ebenda S. 647.

sei, da man dann ja annehmen müßte, „daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“<sup>30)</sup>, gerade deshalb müsse gefolgert werden, daß hinter dieser uns erscheinenden Welt ihre eigentliche Ursache stecke, die wir nicht erkennen können, nichtsdestoweniger aber denken müssen: das Ding an sich. Die Gewandtheit, mit der KANT hier aus der Verteidigung zum Angriff übergeht, ist meisterhaft. Er reduziert die Welt auf unseren alleinigen Erfahrungsinhalt, macht jene Folgerung, die SCHOPENHAUER später aus seiner Philosophie zog: „Die Dinge sind nur, sofern wir sind,“ fast unumgänglich, um triumphierend zu fragen: Wer kann bei solchen Ungereimtheiten verbleiben? Die Welt ist ja doch die objektive Voraussetzung unserer Erfahrung. Aber sie ist es eben als Ding an sich. Erkennen kann ich sie nicht. Hingegen muß ich sie mir als seiend denken. Gleichzeitig muß ich zu ihr noch alle jene Bestimmungen hinzudenken, für die ich sonst in der Welt, die ich erfahre, keinen Platz habe. Und dies mit um so größerer Berechtigung, als man sich ja auch die Dinge an sich bloß denken müsse, ohne sie jemals erfahren zu können. Mithin dürften also alle jene Befunde des Denkens, die mit einem erfahrungsmäßigen Inhalt in Widerspruch geraten (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit usw.), in die intellegible Welt der Dinge an sich versetzt und als dort seiend gedacht werden. Nun stand das ganze Gebäude vollendet da. Nun erst erhellte die Bedeutung der KANTischen Erkenntniskritik und ließ sich die Absicht, die ihr zugrunde lag, feststellen. Die berühmten Worte KANTS: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,“ erhalten erst in diesem Zusammenhange ihren vollinhaltlichen Sinn. Zugleich zeigt sich, daß das nicht weniger berühmte und so oft mißverständene Ding an sich den Zentralbegriff KANTischer Philosophie bildet.

§ 7. Auf den ersten Blick kann es allerdings scheinen, als ob KANT gerade in Ansehung dieses Begriffs mit einem gewissen Leichtsinne vorgegangen sei. Die Art, wie er ihn begründet, grenzt mitunter an offensichtliche Willkür. So z. B. wenn er das Ding an sich definiert: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der

30) Ebenda S. 23.

gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt<sup>31)</sup>. An einer anderen Stelle, die für das Verständnis der Lehre vom Ding an sich die wichtigste zu sein scheint, heißt es ferner: „Die nichtsinnliche Ursache (der) Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt. . . . Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der sinnlichen als einer Rezeptivität entspricht<sup>32)</sup>. Fast will man hier den Eindruck gewinnen, als ob man es mit einem beinahe überflüssigen Anhängsel zu tun habe, mit der eigentlichen Methode KANTS keineswegs unauflöslich verknüpft. So haben schon die ersten Kritiker KANTS gerade an diesem Teil seiner Lehre den meisten Anstoß genommen. Aber auch diejenigen, die auf seinen Spuren zu wandeln vermeinen, ließen im Laufe der Zeit das Ding an sich kläglich im Stiche. Die neuesten Interpretierkünste des Kritizismus haben es einfach für einen — Grenzbegriff erklärt, ohne daß dabei allerdings viel an Klarheit oder Verständlichkeit gewonnen wäre. Nichtsdestoweniger wird man weder den vorschnellen Kritikern und noch viel weniger den spitzfindigen Interpreten unbedingt Glauben schenken dürfen. Die unsichere Fundamentierung dieses Abschnitts der KANTSchen Philosophie, auf welche jene selbstgefällig hinweisen und welche die letzteren ohne Widerrede zugeben und den ganzen Abschnitt sogar glauben fallen lassen zu können, ohne dabei irgendwelchen nennenswerten Schaden für das KANTISCHE System zu bewirken — diese Fundamentierung ist gerade wegen ihrer zu offen liegenden Unsicherheit der Brennpunkt des Systems. Daß KANT selbst diese Achillesferse übersehen haben sollte, ist wohl sehr unwahrscheinlich. Hier darf man schon mit COHEN sagen: „Wenn KANT so offenliegende Fehler begangen hat, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ihn gründlich und mit Hingabe durchzuarbeiten<sup>33)</sup>.“ Und in der Tat, gerade

31) Ebenda S. 234.

32) Ebenda S. 403. Vgl. auch S. 232—33, 492 ff.

33) Vgl. COHEN, KANTS Theorie der reinen Erfahrung. II. Aufl. Berlin 1885. Vorrede zur I. Aufl., S. IX. COHEN möchte allerdings mit diesem Hinweis jede Kritik KANTS mundtot machen. Berechtigterweise kann man aber diese Worte nur gegen jene Kritik anwenden, die sich ihr Sache zu leicht macht.

die anscheinende Ungeschicklichkeit, mit der zum Ding an sich Zuflucht genommen wird, ist ein sicherer Fingerzeig dafür, daß es sich schlechthin nicht umgehen ließ! Der Einfall selbst: ehe man erkennt, die Natur der Erkenntnis zu erkennen, der so sehr an die Quadratur des Kreises erinnert, war gegen jenen dogmatischen Wahn gerichtet, der da glaubt, wir könnten die Welt so erkennen, wie sie wirklich, d. i. unabhängig von unserer Erkenntnis ist. Schon die ersten, grundlegenden Formen, in denen wir sie erkennen, gehören ihr nicht an, sondern sind die Schranken unseres eigenen Erkenntnisvermögens. Keine Erfahrung bringt die „Begriffe“ Raum, Zeit, Kausalität mit sich. Im Gegenteile, damit die Erfahrung überhaupt stattfinden könne, muß sie von vornherein den feststehenden, normativen Geboten des menschlichen Denkens Folge leisten, zu denen jene Begriffe gehören. Und doch kann die Welt nicht bloß Erzeugnis unseres Denkens sein! Also ist sie eine Wirklichkeit an sich, die so wie sie ist, niemals eine Wirklichkeit für uns werden kann. Erkennen wir die Dinge an sich, dann läßt sich die Bewegung unseres Denkens überhaupt nicht erfassen; dann sind alle seine Gegensätzlichkeiten: Freiheit und Notwendigkeit, Natur und Gott, ursächliche Bedingtheit und zwecksetzende Zielstrebigkeit, das Reich der empirischen Entwicklung und die Gebote des absoluten moralischen Sollens, schlechthin antithetisch und nichts vermag sie zu versöhnen. Haben wir jedoch das Instrument unserer Erkenntnis zerlegt und infolgedessen eingesehen, daß die Welt der Erscheinungen zwar im Raume und in der Zeit einheitlich verläuft, nichtsdestoweniger aber — weil Raum und Zeit eben unserem Erkenntnisvermögen angehören — eine Welt der Dinge an sich voraussetzt, so wird diese andere Welt, deren Sein bloß ein Gesetz des Denkens ist, gleichzeitig die Rechtfertigung aller anderen intellegiblen Gesetzgebung. Das Denken des Ding an sich war für KANT nur ein Zwangsmittel des Denkens, das die normativen Befugnisse der Vernunft klarlegen sollte. Nichts ist leichter, als dem Begriff des Dings an sich die krassesten Widersprüche nachzuweisen. Der billigen Einwände, daß er doch etwas aussage, worüber, wie KANT selbst zugibt, keine Erfahrung bestehen könne, oder, wie schon JACOBY bemerkte und wie seither

beständig wiederholt wurde<sup>34</sup>), daß er die Dinge an sich gleichsam als Ursachen der Erscheinungen hinstelle, obwohl die Kategorie der Kausalität nach KANT nur den Erscheinungen zukomme, ist genug gemacht worden. Damit hat es aber wenig auf sich. Das Ding an sich ist eben die intellegible Ursache der Erscheinungen, der ihre sinnlichen Ursachen bloß korrespondieren. Damit wird eigentlich nicht so sehr das Ding an sich gemeint, wie das abstrakte Recht des Denkens, über die Erfahrung hinauszugehen, um neben dem kausal bedingten Müssen der Natur das absolute Sollen des Geistes zu proklamieren.

§ 8. Es war unumgänglich, diese äußerst knappe Übersicht der Gedankenwelt des Königsberger Philosophen in unsere Darstellung aufzunehmen. Man wird in den Schriften der heutigen An- und Nachbeter KANTS nach einer zusammenfassenden Würdigung seiner Ansichten vergebens suchen. Es sind meistens einzelne Teilpartien seiner Lehre, die ohne jegliche Rücksicht auf ihr Wechselverhältnis im Gesamtbau des wirklichen KANTIANISMUS einfach herausgelöst, mit eigenen Zutaten bereichert und dergestalt nur zu oft in Verbindung mit ganz heterogenen Denkelementen gebracht werden. So ließ man nach und nach alles, oder fast alles fallen, was den realen, historischen KANT kennzeichnet: das Ding an sich, die praktische Philosophie, die Dialektik, kurz, das ganze System, um schließlich bloß bei der Methode haltzumachen, bei KANTS Erkenntniskritik<sup>35</sup>).

Um auf MAX ADLER zurückzukommen, so hält er sich in der Hauptsache ebenfalls nur an diese Kritik. Sie macht er zum Ausgangspunkt seiner Bemühungen um die Neugestaltung des

34) Vgl. z. B. N. BERDIAJEFF, F. A. LANGE und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus, in „Die Neue Zeit“ 18/II, 167. — Avis für VORLÄNDER: BERDIAJEFF selbst hat seither im Schoße der kritischen Philosophie und sehr unkritischen Versöhnung mit der bürgerlichen Politik die wohlverdiente Ruhe gefunden — „zu einer Zeit, als bedeutende KANTIANER sich dem Sozialismus näherten.“

35) In diesem Sinne ist der geistreiche Versuch VAHINGERS zu verstehen, den KANTIANISMUS in die Philosophie des Als ob aufzulösen, d. h. der „fiktiven“ Denkmittel (oder der Denkfiktionen), die nur jene Annahmen gelten lassen, welche die menschliche Praxis ermöglichen. Nur wäre zu bemerken, daß damit der Neukantianismus gerade jenem Skeptizismus in die Arme läuft, dem KANT selbst um jeden Preis entrinnen wollte.

**MARXISMUS.** Hierin wäre allerdings an und für sich, abstrakt gesprochen, nichts Ungewöhnliches. Man kann unter Umständen die Methode eines Philosophen akzeptieren und sein übriges System verwerfen. Machten doch MARX und ENGELS nichts anderes mit der HEGELschen Philosophie. „Bei allen Philosophen,“ bemerkt ENGELS sehr richtig, „ist grade das ‚System‘ das Vergängliche, und zwar grade deshalb, weil es aus einem unvergänglichen Bedürfnis des Menschengenies hervorgeht: dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche“<sup>36</sup>).“

Indes, wenn das System bei allen Philosophen das Vergängliche ist, so ist durchaus nicht bei allen Systemen die Methode das Entwicklungsfähige. Schon deshalb nicht, weil nicht in allen Systemen die Methode eine selbständige Bedeutung beanspruchen darf, wie dies z. B. bei HEGEL der Fall ist. Ehe man die Methode eines Philosophen übernimmt und sein System beiseiteschiebt, müssen daher die Umstände, unter denen solches allein entschuldigt werden kann, genauest untersucht, d. h. die Stellung der Methode innerhalb des Systems überprüft werden. Aber gerade diesen einzigen Weg, der ihr Vorhaben rechtfertigen könnte, meiden die eifrigen Verfechter der Verquickung des KANTIANISMUS mit dem MARXISMUS! Von einer gründlichen Analyse des KANTIANISMUS keine Spur! Das eventuell vorhandene kritische Vermögen wird schlecht und recht einzig an MARX allein geübt. Für KANT gilt einfach das schlechthinige, nicht urteilende, sondern vorurteilende Postulat der hohen Nützlichkeit, Brauchbarkeit, Fruchtbarkeit usw. seiner Theorie der Erkenntnis. Und eben weil weder auf die Deutung, die KANT selbst dieser Theorie gab, noch auf die Absicht, die er mit ihr verknüpfte, geachtet wird, entsteht gleich von vornherein ein folgenschweres und auf die Dauer immer verhängnisvolleres Mißverständnis.

Selbstverständlich gehört eine „Theorie der Erkenntnis“ mit in jede Wissenschaft überhaupt und in die Sozialwissenschaften insbesondere. Die Schwierigkeit beginnt im Augenblick, in dem wir fragen, was denn unter „Theorie der Erkenntnis“ zu verstehen ist. Denn keine andere philosophische Disziplin — nicht zuletzt dank den Bemühungen der Neukantianer! — ist so rasch

<sup>36</sup>) Vgl. ENGELS, Ludwig Feuerbach. V. Aufl. Stuttgart 1910, S. 7.



zu einem Schlagwort stigmatisiert worden, wie gerade die „Erkenntnistheorie“. Buchstäblich über Nacht hielt sie ihren Einzug ins Gebiet der Geistes- und Sozialwissenschaft und artete sehr bald in eine wirkliche Zauberformel aus, mit deren Hilfe man der schwierigsten und verwickeltsten Fragen der Sozialforschung sozusagen im Handumdrehen Herr zu werden glaubte. Hier hat sich die Geschichte der offiziellen HEGELschen Schule, welche, wie ENGELS einst schrieb, „von der Dialektik des Meisters nur die Manipulation der allereinfachsten Kenntnisse“ sich aneignete, getreulich wiederholt: „Die ganze Hinterlassenschaft HEGELS beschränkte sich für sie auf eine pure Schablone, mit deren Hilfe jedes Thema zurecht konstruiert wurde, und auf ein Register von Wörtern und Wendungen, die keinen anderen Zweck mehr hatten, als sich zur rechten Zeit einzustellen, wo Gedanken und positive Kenntnisse fehlten“<sup>37</sup>).

Mit „Konstruktionen“ gab sich die erkenntniskritische Schule allerdings nicht ab. In dieser Hinsicht stand ihr Verständnis der historischen Entwicklung noch weit hinter dem der Epigonen HEGELS. Was aber Schablone und Wortregister betrifft, so wird sie sich neben diesen letzteren immer zeigen können. Aber Schablone gegen Schablone, verdient die HEGELsche immer noch den Vorzug! Denn mit der KANTischen Fragestellung: Wie ist die Erkenntnis möglich?, auf die die heutigen Erkenntniskritiker so ungeheuer stolz sind, hat HEGEL jedenfalls gründlich aufgeräumt. Die Grenzen, die er der Erkenntnistheorie steckte, behalten nach wie vor ihre unverbrüchliche Gültigkeit. Die Theorie der Erkenntnis ist eben das Erkennen. Dies ist die endgültige Lösung, die das so lange mißverständene Problem in der HEGELschen Philosophie erhielt. Von dem Moment an, da man sowohl die Natur-, als auch die menschliche Geschichte vom Standpunkte der Entwicklung aufzufassen begann, verwandelte sich die Theorie der Erkenntnis in eine Geschichte des Erkennens. Damit fiel das ganze, um diese Theorie aufgeführte idealistische Baugerüst; sie konnte von nun an in der Tat eine Wissenschaft werden. „Fragt man . . ., was denn Denken

<sup>37</sup> Vgl. ENGELS' Besprechung von MARX, Zur Kritik d. polit. Ökonomie (1859). Neudruck in „Die Neue Zeit“ 34/II, 10.

und Bewußtsein sind, und woher sie stammen, so findet man, daß es Produkte des menschlichen Hirns (seien), und daß der Mensch selbst ein Naturprodukt (ist), das sich mit und in seiner Umgebung entwickelt hat, wobei es sich dann von selbst versteht, daß die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen<sup>38)</sup>.“ Man sieht, steht einmal der Mensch im Zusammenhang mit der Natur, wird er einmal als ihr notwendiger Bestandteil betrachtet, erkennt man erst in seinem Denken das Produkt der Naturgeschichte, so erweist sich jede Theorie der Erkenntnis, die nach ihrer Möglichkeit fragt — einer Möglichkeit, die unabhängig von der Erkenntnisgeschichte dargetan werden soll —, wirklich und wahrhaftig als ein „Schwimmen-Wollen, ehe man ins Wasser geht“. Die Frage KANTS nach der Möglichkeit der Erfahrung war, sofern sie dem „Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche“ entsprang, im Zusammenhang seines philosophischen Systems durchaus berechtigt und, wie wir oben gesehen haben, bahnbrechend. Aber diese Frage ist bereits ihrerseits als ein Widerspruch ebenfalls überwunden. Sie von neuem aufwerfen, sie krampfhaft festhalten, heißt, das Denken gewaltsam zurücktreiben. Ein gut Stück mittelalterlicher Scholastik wird damit neu belebt — wenn es gleich unbewußt ironischerweise auch mit der Berufung auf jenen Denker geschieht, der wie kein anderer die kritischen Waffen gegen jegliche Scholastik schärfte! Zu welchen wirklich trostlosen Wortspielen dies führt, bemerkt man, wenn man hört, daß A. den letzten Schluß der „Transzendentalphilosophie“ wie folgt zusammenfaßt: „Für sie sind Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens und Naturerkennens Wechselbegriffe. Die Frage, wie Naturerkenntnis möglich sei, beantwortet sie nicht anders, als wie Natur als dessen Objekt möglich sei<sup>39)</sup>.“ Das sind tiefsinnige Schrullen! Die Frage, wie Natur-

38) Vgl. ENGELS, Eugen Dührings Umwälzung d. Wissenschaft. VIII. Aufl. Stuttgart 1910, S. 22. (Die eingeklammerten Hilfszeitworte fehlen im Original: ein Druckfehler, der, wie es scheint, unbesehen aus einer Auflage in die andere übernommen wird.)

39) MARX-Stud. I., 417.

erkenntnis „möglich“ sei, beantwortet die „Philosophie“, d. i. das Denken, nicht anders, als dadurch, daß es die Natur erkennt.

Der Neukritizismus hängt der Hoffnung nach, daß es möglich sei, KANTS erkenntnistheoretische Ansichten aus dem Totalbau seiner Gedanken herauszulösen. Bei dieser Gelegenheit zeigt sich jedoch, daß gerade diese Ansichten den Stempel ihrer Epoche tragen. Und — wie immer diese Behauptung dem an ständige Wiederholung derselben Entdeckungen des „Neu“kantianismus gewöhnten Ohre auch klingen mag: fast ist es heute leichter, das ganze System KANTS zu retten, als bloß seine Methode für die moderne Wissenschaft brauchbar zu machen.

§ 9. A. rettet KANT — indem er ihn marxifiziert. Dieser Dienst kam wirklich zur gelegenen Zeit. Der Neukantianismus, der gegen 1890 so ziemlich allerorten das Haupt erhob und außerordentlich anspruchsvoll tat, mußte verhältnismäßig recht bald, um die Wende unseres Jahrhunderts beiläufig, die Segel streichen. Theoretisch artete er in logischen Formalismus aus, praktisch in blassen Opportunismus, und unheilvolles Gewölk begann bereits an seinem Himmel sich zu sammeln. Rasch mußte daher KANT noch mit MARX' Hilfe an besonders verfänglichen Stellen geflickt werden, ehe man mit ihm an eine einigermaßen erfolgversprechende MARX-Begründung gehen durfte.

Die Promotoren des Neukritizismus wußten genau, warum sie sich an KANTS Erkenntniskritik festklammerten. Sie war das letzte Auskunftsmittel gegen den Siegeszug des historischen Materialismus. Es galt, dem Gedanken von der Möglichkeit wissenschaftlicher Vorausbestimmung des sozialen Geschichtsverlaufs entgegenzutreten. Zu diesem Behufe wurde die „kritische“ Frage nach der Möglichkeit der Sozialwissenschaft aufgeworfen. Und man wollte den Anschein erwecken, als ob es sich um dieselbe Fragestellung wie bei KANT handle: Wie ist die Erfahrung möglich? — nur ins Sozialwissenschaftliche übersetzt. Die Ähnlichkeit war aber, genauer betrachtet, eine bloß formale. Und A., der an diese Frage anknüpfte, hatte zum voraus gewonnenes Spiel, als er nachzuweisen versuchte, daß diese sozial-skeptische Wendung des Neukritizismus eigentlich eine Abirrung von den KANT-

ischen Prinzipien bedeutete. Es bedarf keiner besonderen Anstrengung, um einzusehen, daß es dasselbe Erkenntnisvermögen ist, das sowohl die Natur- als auch die Gesellschafterscheinungen erkennt. Wenn die Neukritizisten einen grundlegenden Unterschied zu entdecken glaubten, indem sie im geisteswissenschaftlichen Erkennen ein Werturteile fallendes Sollen nachzuweisen versuchten, das sich von der naturwissenschaftlichen Erfahrung wesentlich unterscheidet —, so war dies allerdings ein Hinausgehen über KANT, das ebensowenig dem Wortlaut wie dem Sinn seiner Lehre entspricht. Als KANT die Möglichkeit der Erfahrung zu begründen suchte, war es ihm keineswegs um irgendeine besondere Erfahrungsart zu tun, sondern um ihren Totalverlauf, um die Erfahrung überhaupt. Darauf stützte A. seine Zurückweisung der soziologischen Schlußfolgerungen des offiziellen Neukritizismus. Er hat den ganz unzweifelhaften Umstand hervorgehoben, daß es dasselbe Erkennen ist, das die Natur ebenso wohl wie die Gesellschaft erfaßt. Die KANTISCHE Erkenntnistheorie sei daher auch für die Sozialwissenschaft ohne jegliche Zuhilfenahme eines werdenden Sollens brauchbar.

Dieser Gedankengang war, solange man im Rahmen der Schule blieb, gewiss sehr verdienstvoll und, vom Standpunkt der Schule, sogar dankenswert. Denn es ist nicht abzuleugnen, daß A. durchaus berechtigt war, die „kritische“ Soziologie auf die Originalgestalt KANTISCHER Erkenntniskritik zu verweisen, von der sie durch allerlei tiefsinnige Auslegerkünste allmählich vollständig abgekommen war. Allein das Schwierigste war damit noch nicht überwunden: der Nachweis nämlich, dass auch die Originalgestalt der KANTISCHEN Erkenntniskritik mit dem gegenwärtigen Standpunkt der Sozialwissenschaften sich vereinigen lasse. Man war glücklich so weit, dass man zum Ausgangspunkt des Neukritizismus, zu KANT, zurückkehren konnte und mit ihm sagen durfte: es sind dieselben Formen des Denkens, denen sich die natürliche wie die kulturelle Welt fügt. Indes, immer noch waren es **Formen des Denkens**, immer noch das menschliche Bewußtsein, das die objektive Welt „aufbaute“. Damit wurden alle Fragezeichen, die diese Theorie von Anfang an bestürmten, neuerdings lebendig. Schon sah man im Hinter-

grund die gefürchtete Gestalt des Solipsismus sich aufrichten. Die Situation war in der Tat verwickelt. Hier mußte nun MARX helfen. Ein Anhaltspunkt zumindest wurde ihm immerhin geboten. Man stellte den Satz auf, daß das menschliche Bewußtsein eigentlich nicht das Bewußtsein des Menschen sei — sondern Bewußtsein überhaupt. Dieses Bewußtsein überhaupt hatte zunächst eine besonders undankbare Aufgabe auszuführen: die Begründung des transzendentalen Seins. Doch an dieser Stelle muß man wohl A. selbst sprechen lassen. Der Leser kann dann nebst noch feststellen, mit welcher stupenden Gelehrsamkeit alle diese Fragen seinerzeit behandelt wurden. „Der auf den ersten Blick so abgrundtief dräuende Begriff des ‚Bewußtsein überhaupt‘, schreibt A., ist auf transzendentaler Grundlage nichts anderes, als die kritische Besinnung, daß auch die Ichheit alles Erkennens noch Bewußtseinsform ist, daß somit das letzte, womit die Erkenntniskritik sich wird bescheiden müssen, nicht das individuelle Bewusstsein, sondern eben ‚Bewußtsein überhaupt‘ ist. . . . Das Einzel-Ich ist dann nur die Erscheinungsweise, in welcher ‚Bewußtsein überhaupt‘ erlebbar ist. . . . Eine metaphysische Verkennung dieses Begriffs, so als ob er ein formloses, unpersönliches, allbefassendes Welt-Ich bedeuten wolle, ist gänzlich ausgeschlossen, sobald man nur achthat, daß er eben gar nichts anderes besagt, als wie ich das empirische Ich denken muß, wenn ich nun auch diese räumlich, zeitlich und individuell gefärbte Ichvorstellung gleicherweise zu den Formen des Bewußtseins rechnen muß, wie Raum, Zeit und Kategorien, — nämlich als ein ‚Bewußtsein überhaupt‘, das nun gar nicht mehr als Substanz zur Erfassung kommt, sondern nur als Denkbestimmung<sup>40)</sup>.“

Diese Probe dürfte genügen! Vor einem Menschenalter begann der MARXISMUS damit, daß er sich gegen den scholastischen Zopf der idealistischen Philosophie auflehnte, ihre Zunftsprache durch verständige Rede ersetzte und ihre absoluten „Denkbestimmungen“ als einfache Abstraktion des naturgeschichtlichen Geschehens aufdeckte. War es nun wirklich ein normaler Entwicklungsgang, der ihn hinterdrein zur posthumen Rehabili-

40) Ebenda S. 364 f.

tierung ebendesselben Zopfes, ebenderselben Zunftsprache, ebenderselben „Denkbestimmungen“ als prästabilerter Formen des Bewußtseins führte? Keineswegs! Sofern man von dem praktischen Hintergrund dieser Entwicklung absieht, kann man wirklich von einem theoretischen Mißverständnis sprechen.

Allerdings „muß“ ich das „empirische Ich“ nur als eine Erscheinungsform des „Bewußtseins überhaupt“ denken — aber bloß so lange, bis ich jene Erkenntniskritik aufrechterhalten will, welche Bewusstseinsformen zur Vorbedingung der „Möglichkeit“ des Erfahrungsinhalts macht; geradeso, wie ich mir das Ding an sich hinzudenken „muss“, um doch einen Träger eben jenes Erfahrungsinhalts zu haben. Verständigerweise folgt aber daraus nur, daß die ganze „Kritik“ unhaltbar ist, weil sie nicht anders als mit Hilfe des metaphysisch verklusulierten und idealistisch verabsolutierten Hintergedankens vom sozialen Sein zu halten ist, der mit souveräner Selbstverständlichkeit die Form von „Denknotwendigkeit“ annehmen möchte.

Aber an so etwas denkt A. gar nicht! Wozu ist man denn „Marxist“? Nun muß MARX helfen. A. wagt den Versuch, „die schwierige Lehre vom Bewußtsein überhaupt gerade durch die Denkweise von MARX dem Verständnis zugänglicher zu machen“<sup>41</sup>). Gesagt, getan; um so mehr als es mit spielender Leichtigkeit zu gehen scheint. Man denke: in der Lehre vom Bewußtsein überhaupt finden wir den Ort, „in welchem der Grundbegriff aller wissenschaftlichen Untersuchung über gesellschaftliche Erscheinungen, nämlich der des sozialen Verbundenseins der Menschen, seine erkenntniskritische Begründung erhält“<sup>42</sup>). Hier kann man die ganze Verfahrungsweise dieser merkwürdigen Erkenntnis„kritik“ mit Händen greifen. Zuerst wird vom wirklichen Verlauf der naturgeschichtlichen Entwicklung stillschweigend abstrahiert und dann diese Abstraktion für die „erkenntniskritische Begründung“ eben jenes Verlaufes erklärt! Wehe, wenn man auf den profanen und ganz „materialistischen“ Ursprung der Abstraktion aufmerksam macht: das ist „unkritischer“ P s y c h o l o g i s m u s. Hoheitsvoll wird erklärt,

41) Ebenda S. 369—370.

42) Ebenda S. 370.

daß man nicht die „Geschichte“ des Denkens im Auge habe, sondern seine allgemeingültigen „Formen“. Als ob diese Formen nicht gleichfalls ein Produkt seiner Geschichte wären! Der bekannte KANTISCHE Kunstgriff, der die Formen des Denkens (Raum, Zeit, Kategorien) zwar nie und nimmer „ohne“ Erfahrung bestehen läßt, sie aber nichtsdestoweniger „vor“ alle mögliche Erfahrung setzt, kehrt wieder. Nur daß seine rein verbale „Möglichkeit“ diesmal noch unverhohlener in Erscheinung tritt. Man kann in der Tat diese angebliche Denknötwendigkeit gar nicht denken, sondern nur in Worte kleiden, nachdem man den Inhalt und den Sinn sorgsam heraufdestilliert hat.

Nicht genug daran aber, der Haupttrick (man verzeihe das Wort, allein kein anderes entspricht so genau dem Sachverhalt) besteht im folgenden. Es wird gezeigt, daß MARX selbst im „Kapital“ bereits Erkenntniskritik getrieben habe — ganz im Sinne KANTS. Dies kann man auf die einfachste Weise von der Welt „beweisen“. Es genügt, MARX' ökonomische Analyse ins Scholastische zu übersetzen. Wenn MARX den dialektischen Idealismus HEGELS „auf die Füße“, d. h. auf materialistischen Boden stellte, so bringt ihn A. seelenruhig wieder in den Kopfstand. „Der Begriff des Wertes als des Trägers des Tauschwertes, schreibt er, richtiger als der begrifflichen Grundlage des Tauschwertes, ist eine spezifische Leistung des MARXschen Denkens. . . . Damit tritt . . . der Begriff des Wertes im gleichen gedanklichen Charakter an die Seite desjenigen von Bewußtsein überhaupt. Es ist dieselbe Funktion für die Begreifbarkeit des ökonomischen Verkehrs und Warenaustausches, welche dieser MARXsche Begriff logisch erfüllt, wie sie der KANTSCHE für die Möglichkeit des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches transzendental besorgt“<sup>43)</sup>.

Leider stolpert schon die Formulierung dieses MARX-KANTISCHEN Parallelismus. Während der „Begriff des Wertes“ nur deshalb die Begreiflichkeit des Warenaustausches fördert, weil er auf eine objektive wirtschaftliche Erscheinung (oder besser, auf ein objektives Wirtschaftsverhältnis) Bezug nimmt,

43) Ebenda S. 377—79.

erscheint der „Begriff“ des „Bewußtseins überhaupt“ in der Erkenntnis „kritik“ wie aus der Pistole geschossen, ohne irgendwelche objektive Legitimation zu besitzen. Die logische Funktion des ersteren ist ein Spiegelbild der materiellen Funktion des Wertes innerhalb der Warenproduktion. Die Funktion seines transzendentalen Widerparts entspringt einzig und allein einem Machtanspruch der Logik, die doch irgendwo und irgendwie aus dem verzauberten Kreis der subjektiven Denkformen herauskommen „muß“. Im Begriff des Wertes entdeckt man auch nicht ein Atom spiritualistischer Metaphysik. Das „Bewusstsein überhaupt“ ist „überhaupt“ nichts anderes, als eine Nachgeburt des metaphysischen Spiritualismus. Es ist wirklich ein starkes Stück, was der modernisierte KANTIANISMUS mit seiner „Anlehnung“ an MARX da leistet!

Nun holt A. noch zum entscheidenden Schlag aus. „Unser Erkennen, ruft er, ist nach alledem noch in ganz anderem Sinne ein soziales Produkt, als bloß (!) mit Rücksicht darauf, daß (sein) Inhalt ganz und gar nur im Mit- und Aufeinanderwirken denkender Menschenköpfe zutage gefördert wird. Die inhaltliche Wahrheit hat nicht nur die Denknötwendigkeit des Einzelbewußtseins . . . als logische Voraussetzung, sondern sie wäre auch als historisch-soziales Produkt undenkbar, wenn nicht in der Eigenart des menschlichen Denkens, bei all seiner Besonderung als Einzelbewußtsein gleichzeitig Erscheinung des Bewußtseins überhaupt zu sein, jener transzendente Grund gelegen wäre, welcher das Auf- und Miteinanderwirken der Menschen im Produktionsprozesse der Wahrheitserkenntnis erst möglich macht“<sup>44</sup>).

„Einerseits“ wird also MARX hoch in Ehren gehalten: die inhaltliche Wahrheit ist ein Produkt des historischen Zusammenlebens der Menschen; „andererseits“ kommt aber auch KANT zu Wort: die transzendente Möglichkeit dieses Zusammenlebens ist im Bewußtsein überhaupt begründet! Hier kann man mit wirklicher Berechtigung sagen, wahrlich, etwas weniger des Guten wäre mehr gewesen.

Was bedeutet denn das: Eigenart des menschlichen Denkens,

44) Ebenda S. 379—380.



bei aller Besonderheit auch noch Erscheinung des Bewußtseins überhaupt zu sein? Offenbar so viel, daß das menschliche Denken nicht in einem einzelnen Kopfe, sondern eben in den Köpfen der Menschen sich vollzieht. Gewiß, das ist eine „Eigenart“. Denn man erwäge: jeder Mensch könnte doch sozusagen auf eigene Faust „denken“. Wie wäre dann „der Produktionsprozeß der Wahrheit“ „möglich“? Man „muß“ zugeben: dann wäre dieser Prozeß in der Tat unmöglich. Man drehe indessen diese tief-sinnigen Betrachtungen soviel man will — nie und nimmer wird man in ihnen irgendwelche „Transzendenz“ entdecken können. Die merkwürdige „Eigenart“ ist weiter nichts als eine bestimmte Daseinsweise der organisierten Materie, die schlechthin hingenommen werden muß. In diesem Sinne ist jene „Eigenart“ des Menschen allerdings die „Voraussetzung“ seiner Geschichte. Aber in diesem Sinne setzt das Dasein der Menschen überhaupt ihre Geschichte „voraus“! Wo keine Menschen da sind, gibt es auch keine menschliche Geschichte. . . .

Nascitur ridiculus mus. Das Ergebnis der Erkenntnis-„kritik“ — wenn man das Transzendentalgewebe, das es umspinnt, behutsam entfernt — erweist sich als Gemeinplatz. Und seine hypostasierte Abstraktion ist eben das „Bewußtsein überhaupt“. Man kann sich des Lächelns nicht erwehren, wenn man sieht, wie treuherzig A. das magere und schwankende Resultat seiner kritischen Begründung der Sozialwissenschaft dadurch bodenständiger zu machen sucht, daß er von einem „Produktionsprozeß der Wahrheit“ spricht. ПРОВОДНИК hielt große Stücke auf die HEGELsche Dialektik. Aber er hat sie nie begriffen. Darum erschien sie ihm in sophistizierter Gestalt. A. versteht den KANTIANISMUS nur zu gut. Darum marxifiziert er ihn.

§ 10. „Waren die Beziehungen des Sozialismus zur erkenntnistheoretischen Seite der KANTSchen Philosophie zwar . . . von grundlegender Bedeutung, aber doch nicht auf der Oberfläche zu finden, so ist die unmittelbare Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie für den MARXschen Standpunkt schon wiederholt hervorgehoben worden“<sup>45</sup>).“ In der Tat: wie es scheint,

45) Wegweiser, S. 53. (Von A. gesperrt.)

gebührt hier CONRAD SCHMIDT der Vortritt<sup>46)</sup>. Wenn A. nun seinerseits wiederum auf KANTS geschichtsphilosophische Ansichten zurückgreift, so verdient seine Darstellung vor allem deswegen Hervorhebung, weil sie die Licht- und Schattenseiten des üblichen Verfahrens besonders instruktiv zu vereinigen weiß. Die hervorstechendste Eigenschaft dieses Verfahrens ist, daß diejenigen, die es mit Vorliebe anwenden, ihre Wünsche zur alleinigen Richtschnur ihrer Gedanken machen. Die einfachsten Gebote der wissenschaftlichen Kritik werden in Ansehung dieses Teils der KANTischen Lehren vollständig vergessen, seine Ansichten aus dem historischen Zusammenhang, in dem sie entstanden, gerissen und die „Untersuchung“ auf ein paar sinnlos angeführte Zitate beschränkt. Dies alles mit wahrhaft beschämender Leichtgläubigkeit.

Namentlich die „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht“ KANTS üben besonderen Reiz auf die neuesten Entdecker des MARX-KANTischen Parallelismus aus. Es wird behauptet, daß hier „einige der Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung bereits mit wundervoller Klarheit zum Ausdruck gebracht“ sind<sup>47)</sup>; daß „die KANTSchen Gedanken die Geschichtsauffassung von MARX geradezu ergänzen, indem sie auf die von MARX weniger behandelte innere, sozialpsychische Seite dieses Problems eingehen“<sup>48)</sup>. Und — statt jeder weiteren Begründung muß man mit dem Hinweis fürliebnehmen, daß KANT versucht habe, „die Geschichte als einen Prozeß, d. h. als eine gesetzmäßig fortschreitende Entwicklung“ aufzufassen<sup>49)</sup>. „Die Art, wie KANT diesen Fortschritt sich durchsetzen sieht, behauptet A., macht das eigentlich Große und Fortwirkende seiner Geschichtstheorie aus. Denn dieser Fortschritt ist nicht etwa das Resultat . . . der menschlichen Ideale . . ., sondern vielmehr ein notwendiges und blindes Resultat“.

46) Vgl. SCHMIDT, Über die geschichtsphilosophischen Ansichten KANTS, in „Sozialist. Monatshefte“ 1903/II, 683 ff.

47) Wegweiser, S. 54.

48) Ebenda S. 54—55.

49) Ebenda S. 53—54; vgl. SCHMIDT a. a. O. S. 684.

tat gerade der unedlen Instinkte der Menschheit, aller ihrer nackten Erhaltungstriebe und auf das eigene Interesse gerichteten Leidenschaften“<sup>50</sup>). So operiert das marxifizierte Denken! KANT negierte die menschlichen Ideale in der Geschichte, ergo war er Materialist. In Wirklichkeit ist gerade dieser Gedanke KANTS, der nach A. seine „eigentliche“ Größe versinnbildlicht, ein Gemeingut der ganzen Aufklärungsphilosophie. Wenn überhaupt, so war KANT in diesem Punkte erst recht der folgsame Wiederholer ihrer Maximen. Die Aufklärer waren es, die den Egoismus („nackter Erhaltungstrieb“<sup>51</sup>) des Menschen als die Triebkraft seiner sozialen Geschichte betrachtet wissen wollten. Sie waren es, die die Bedeutung der „Ideale“ schlankweg in Abrede stellten<sup>52</sup>). Sie waren es schließlich, die der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufes nachzugehen trachteten und die menschliche Entwicklung im Rahmen der gesamten Naturentwicklung begreifen wollten. So, um nur die geläufigsten Beispiele zu nennen, MONTESQUIEU<sup>52</sup>) (*Esprit des Lois*, 1748) und CONDORCET (*Exquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*, 1795). Allerdings transponierte KANT diese Gedankengänge stark in teleologische — ebenso wie HERDER sie stark ins Theologische transponiert hatte. Was jedoch die Grundtendenz seiner Geschichtsphilosophie anbelangt, so liegt ihre vollständige Übereinstimmung mit den Anschauungen der ganzen Epoche trotzdem auf der Hand. Man kann diese Geschichtsphilosophie also nur insofern zur Vorgängerin der materialistischen Geschichtsauffassung stempeln, als man die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts über-

50) Wegweiser, S. 55.

51) Es erübrigt sich, für diese bekannte Tatsache Beweise zu häufen. Schon HEGEL, bei dem die Heutigen noch manches lernen könnten, machte darauf aufmerksam, daß „HELVETIUS sich zu zeigen bemühte, daß alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Tätigkeit, Gesetze, Rechtliches zu seinem Grunde nur Selbstliebe, Eigennutz habe und darein sich auflöse“ (*Gesch. d. Phil.* III, 525.) Auch PLECHANOW hat in seinen „Beiträgen z. Geschichte d. Materialismus“ diese Frage sehr eingehend beleuchtet.

52) „Ce qui caractérise la force de cet ouvrage“, bemerkte A. COMTE (*Philosophie positive*, ed. E. RIGOLAGE, III, 69/70) über „*Esprit des lois*“, „c'est la tendance de l'auteur à concevoir les phénomènes politiques comme assujettis à des lois naturelles.“

haupt in einem derartigen Verwandtschaftsverhältnis betrachtet wissen will. Aber unter keinen Umständen darf man das historische Bild zugunsten KANTS verschieben und den Sachverhalt so darstellen, als ob die Kopie für die Nachfolger wichtiger sei wie das Original.

Für KANT, wie für alle Geschichtsphilosophen jener Zeit, war die menschliche Natur der letzte Erklärungsgrund der menschlichen Geschichte. Gegenüber der früheren Betrachtungsweise, die den göttlichen Willen und die Offenbarung zur Grundlage der Geschichtsentwicklung proklamierte, war dies zweifellos ein bedeutender Fortschritt. Und insofern kann man darin die Vorstufe der nachherigen geschichtsphilosophischen Anschauungen erblicken. Aber nur in historischer Perspektive. Eine unmittelbare prinzipielle Identität suchen, heißt das ganze Problem verflachen und die spätere Ideenentwicklung gründlich mißverstehen. Auf welches theoretische Niveau dies hinabführt, mag die folgende erheiternde Episode illustrieren. Die menschliche Natur, sagt KANT, weise einen merkwürdigen Widerspruch auf. „Der Mensch hat die Neigung, sich zu vergesellschaften. . . . Er hat aber noch einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren).“ Dieser Widerspruch sei nun „das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen“<sup>53</sup>). Wie gesagt, das war die Methode der damaligen Geschichtsphilosophie. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur sollte die Entwicklung der sozialen Menschheitsgeschichte verständlich machen. Dies kommentiert nun A. folgendermaßen: „Diese ganze großartige Gedankenfolge . . . zeigt eine außerordentliche und auf den ersten Blick frappierende Verwandtschaft mit den Grundgedanken (!) der materialistischen Geschichtsauffassung. . . . 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 entfalteten Produktionskräften, so ist dies an sich mystisch scheinende (?) Leben ökonomischer Kategorien durch den KANTschen Antagonismus zurückgeführt bis auf eine sozialpsychische Keim-

53) KANT, Ideen usw.

zelle in der gesellig-ungeselligen Natur des individuellen Geisteslebens<sup>54</sup>).“ Das klingt, wie wenn man sagte: Wenn MARX zeigt, daß der Klassenkampf die lebendige Triebkraft der Geschichte der Menschheit bildet, so ist dies „an sich mystisch scheinende Leben“ der soziologischen Kategorien durch HELVETIUS bis auf eine sozialpsychische „Keimzelle“ zurückgeführt in der egoistischen Natur des Menschen. Und dieses wäre sogar viel ernsthafter. Denn der menschliche Egoismus (als Selbsterhaltungstrieb!) ist doch eine primäre Eigenschaft des Menschen als eines Lebewesens überhaupt. Während der KANTISCHE „Antagonismus“ der menschlichen Natur, der die Gesellschaft der Menschen erklären soll, selbst einer Erklärung aus der menschlichen Gesellschaft bedarf. Diese „Keimzelle“ ist ihm sicherlich nicht angeboren. Die ungesellig-gesellige „Natur“ des Menschen ist eine instinktive, triebhafte Reaktion des Menschen gegen die Widersprüche seines sozialen Daseins. Inwiefern diese Erkenntnis die materialistische Geschichtsauffassung „ergänzt“, das wissen die Götter und — ADLER.

§ 11. „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie.“ So lauten die Schlußworte der ENGELSSCHEN Abhandlung über LUDWIG FEUERBACH. Denn: „Nur bei der Arbeiterklasse besteht noch der deutsche theoretische Sinn unbekümmert fort.“ D. h., nur die deutsche Arbeiterklasse, bei der „keine Rücksichten auf die Karriere, auf Profitmacherei . . ., auf gnädige Protektion von oben“ mitreden, kann die theoretische Entwicklung jener Probleme, die der klassischen deutschen Philosophie am Herzen nagen, vollenden<sup>55</sup>). ABER UNTER IHREM EIGENEN GESICHTSPUNKT. Sie beerbt die deutsche Philosophie, indem sie sie aufhebt. Ihr Verhältnis zu dieser Philosophie gleicht keineswegs wahlloser Übernahme aller ihrer Bestandteile. Dadurch hätte sie ja gegen den Geist eben derselben Philosophie gesündigt. Vergessen wir nicht, daß

54) Wegweiser, S. 60 f.

55) Seither hat sich allerdings so manches geändert, daß man heute nicht ohne Wehmut diese Worte ENGELS' zitiert. Sie sind in einer Periode entstanden, da der Sozialismus noch kein Erwerbszweig geworden war. Nun er es ist, wird man bei ihm, wie überall auf dem Warenmarkt der Ideen, jene „Rücksichten auf Karriere“ usw. leicht wahrnehmen können.

schon in HEGEL und noch mehr in FEUERBACH die philosophische Entwicklung Deutschlands ihren „Abschluß“ fand. A. übersetzt hier den Sachverhalt wiederum ins rein Begriffsmäßige, und erzählt, ENGELS habe „den wissenschaftlichen Sozialismus den Erben der klassischen deutschen Philosophie“ genannt<sup>56</sup>), womit „ENGELS weiter reiche“, als er selbst meinte, weil „der Sozialismus die Erkenntniskritik KANTS voraussetze“<sup>57</sup>).

Aber schon wieder ist es bloßer Wortklang, an den A. sich hält. In Wirklichkeit kann der wissenschaftliche Sozialismus — ebendeshalb, weil die deutsche Arbeiterklasse die Erbin der deutschen Philosophie ist — die Entwicklung dieser Philosophie nicht mehr zurückschrauben. *Nec quae preterit iterum revocabitur unda.* Welches Zeugnis er übrigens damit gerade seinem „theoretischen Sinn“ ausgestellt haben würde, glauben wir bereits jetzt schon vermuten zu können. Und doch sind wir erst auf halbem Wege!

### III. Kantianisierter Marxismus.

§ 12. Nunmehr wollen wir die A.sche Interpretierung des MARXISMUS, wie er sie vom Gesichtspunkt der erkenntniskritischen Methode durchführt, prüfen. Nachdem KANT mit MARX' Hilfe dem Sozialismus nähergebracht wurde, wird der Sozialismus seinerseits dem KANTIANISMUS nähergerückt. Diese gegenseitige Penetration geschieht, wie übrigens nicht anders zu erwarten war, auf dem einzigen Gebiete, das der Mühe lohnt, auf dem der materialistischen Geschichtsauffassung, die bekanntlich, um ein Wort LASSALLES zu gebrauchen, der Felsen ist, auf dem der ganze Bau des wissenschaftlichen Sozialismus ruht.

56) Wegweiser, S. 77.

57) Ebenda. Im Vorwort zu Marxist. Probl. (S. VIII) beklagt sich A. über jene böswillige Kritik, die zu prüfen pflegt, ob „ein Zitat aus (den Schriften MARX' und ENGELS') auch von ihnen so gemeint sein konnte, wie der Autor meint, der sie zitiert“. Indessen wird das bei wissenschaftlichen Arbeiten schwer zu vermeiden sein. Ganz abgesehen davon, daß wir es hier ebenfalls mit einer Art Erkenntniskritik zu tun haben — und nicht einmal mit der überflüssigsten.

Die Kritik, der die materialistische Geschichtsauffassung seit ihrer erstmaligen Formulierung sich ausgesetzt sah, kennt man zur Genüge. Sie ist leider auch A. nicht verborgen geblieben und hat, wie es scheint, auf ihn tiefen Eindruck gemacht. Er beschloß, sie endgültig aus der Welt zu schaffen. Und das Vorhaben gelang — wie sonderbar dies auch klingen mag — wider Erwarten gut. Es ist zuzugeben, daß A. allen Kritikern der materialistischen Geschichtsauffassung für ewige Zeiten den Boden unter den Füßen unsicher gemacht hat. Nämlich im buchstäblichen Sinne, in dem er diese Auffassung in eine idealistische verwandelte! Mangels des Objekts muß dann natürlich auch die Kritik verstummen!

Prüfen wir dieses Verfahren etwas näher. Die materialistische Geschichtsauffassung ist bekanntlich eine weitere Ausbildung oder, wenn man will, ein soziologischer Spezialfall der materialistischen Naturauffassung. Sie ist die entwickeltste Form der materialistischen Philosophie. Daher wurde sie von der Mehrzahl ihrer Gegner auch mit denselben methodologischen Argumenten bekämpft, mit denen man seit jeher mit dem Materialismus fertig zu werden hoffte. Um sie zu verteidigen, muß man hinwiederum dem Materialismus nicht ahnungslos oder gar feindlich gegenüberstehen. Damit ist die A.sche „Verteidigung“ des historischen Materialismus zum voraus gekennzeichnet. Als KANTIANER kann er den Materialismus selbstverständlich nicht gelten lassen, wir werden weiter unten sehen, daß und wie er ihn bekämpft; als guter MARXIST will er die Geschichtsauffassung MARX' nicht preisgeben, um so mehr, als sie bereits KANT selbst inauguriert habe. So folgt alles Weitere gewissermaßen von selbst. Hier sein Schema in wenige Worte zusammengefaßt. Die Tatsache, daß es sich erwiesenermaßen immer um Menschen handelt, sobald von menschlicher Geschichte gesprochen wird, gilt als Ausgangspunkt. Dann erscheint alles Geschichtliche mit einem Male als etwas — Menschliches. Dieses ist aber, nach dem Grundsatz aller idealistischen Philosophien, also auch der KANTISCHEN, vor allem etwas Psychisches. Nun ist nicht mehr schwer zu schließen, daß auch alles Gesellschaftliche psychischer Natur sei. Auch das „sogenannte“ Materielle.

Wenn MARX und ENGELS ausdrücklich von materialistischer Geschichtsauffassung sprachen, so tut dies nichts zur Sache. Denn sie haben stillschweigend vorausgesetzt, daß das Materielle in der Geschichte „etwas durchaus anderes, als die Materie der Naturwissenschaft“ sei<sup>58</sup>). „Dieses Materielle ist nichts Sachliches mehr, sondern etwas Menschliches und als solches notwendig bereits etwas Geistiges<sup>59</sup>).“ Dieser Umstand führt notwendig zu einer neuen, „erkenntniskritischen“ Erfassung des sozialen Daseins überhaupt. A. formuliert diese Seite der Frage wie folgt: „Das soziale Leben, die Gesellschaft erscheint nur zu oft als eine Wesenheit für sich, entweder als ein geheimnisvolles Bindemittel zwischen den Menschen, oder noch öfter als eine Macht über ihnen. In Wirklichkeit aber scheint ihm, daß wir das soziale Leben nirgends anders suchen können, also wo es allein real gegeben ist: und das ist nur im Einzelmenschen der Fall.“ Und, um der „kritischen“ Interpretation des historischen Materialismus die Krone aufzusetzen, schreibt A.: „Der Mensch ist sozial, nicht weil er in Gesellschaft lebt, sondern er kann in der Gesellschaft leben, weil er schon unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sozial ist, d. h. auf die Wesensgleichheit des Psychischen mit seinen Artgenossen bezogen ist<sup>60</sup>).“ Hier kehrt also das von nun an berühmte „Bewußtsein überhaupt“ wieder, um diesmal der materialistischen Geschichtsauffassung einen Gegen dienst zu erweisen, nachdem es sich selbst als eine verschämte Abstraktion von ihr eingeführt hat. Und wieder können wir das bekannte Vexierspiel bewundern: die Formen der Erfahrung kommen zwar nur mit der Erfahrung zur Geltung, sind aber trotzdem schon vor ihr da. So auch in diesem Falle: zwar wird der Mensch erst in der Gesellschaft ein vergesellschafteter Mensch, aber dies werde seinerseits durch die psychische Artgenossenschaft, durch das soziale Selbstbewußtsein ermöglicht<sup>61</sup>)!

58) Vgl. Marxist. Probl., S. 4.

59) Ebenda S. 4.

60) Ebenda S. 5 f.

61) Selbst ein sonst so gewissenhafter und verdienstvoller Forscher wie F. MÖLLER-LYER ist imstande, sobald ihm eine „Ergänzung“ des historischen



Es lohnt nicht der Mühe, diese Gedankengänge auf ihr Verwandtschaftsverhältnis mit dem MARXISMUS hin zu prüfen. Es erhellt auf den ersten Blick, daß man es hier mit zwei diametral entgegengesetzten Weltanschauungen zu tun hat. Der idealistische Apriorismus der KANTISCHEN Erkenntniskritik führt, wie wir sehen, mit einer gewissen „mechanischen“ Notwendigkeit zum subjektivistischen Apriorismus in der Soziologie. Ebenso wie PROUDHON die ökonomischen Kategorien „einfach“ aus den Bedürfnissen ableitet, erblickt A. in der „Verständigung“ den Ursprung der gesellschaftlichen Kategorien. Nur die Wesensgleichheit des Psychischen in den Menschen „macht die primitive Verständigung, die Keimwurzel alles Sozialen, überhaupt möglich“, meint er<sup>62</sup>). Aber er täuscht sich. Dieses Raisonement geht unbewußt von derselben Robinsonade aus, zu der die klassische politische Ökonomie bei besonders verwickelten Fragen ihre Zuflucht nahm. A. geht von der Vorstellung eines vereinzelt Wesens aus, das bereits psychisch vergesellschaftet sei („Bewußtsein überhaupt“) und somit die Möglichkeit habe, sich mit seinen Artgenossen zu „verständigen“. Aber

Materialismus winkt, die ältesten Ladenhüter für gebrauchsfähig zu erklären. So erhebt er z. B. folgenden Einwand gegen MARX: „Die Wirtschaft ist keine metaphysische Entität, die vorausschreitet und die übrigen soziologischen Funktionen hinter sich dreinzieht, sondern der Mensch hat genau ebenso aus seinem mit besonderen Spannkraften geladenen Zentralorgan die Wirtschaft entwickelt, wie er auch die übrige Kultur gemäß seiner eingeborenen Eigenart in die Höhe geführt hat.“ (Die Phasen der Kultur, II. Aufl., München 1915, S. 212.) Die Vorstellung, daß der Mensch die Wirtschaft „aus(?) einem mit besonderen Spannkraften geladenen Zentralorgan(?)“ entwickelt, ist an und für sich schon etwas auffallend. Viel wichtiger aber ist, daß das ganze Raisonement MÜLLER-LYERS einen Schlag ins Wasser bedeutet. Daß der Mensch — als eine ganz bestimmte, also auch mit ausgeprägten Eigenschaften ausgestattete Form der organisierten Materie — inmitten der sozialen Entwicklung steht und ihre unmittelbare Antriebskraft darstellt, wußte MARX wahrscheinlich ebensogut wie MÜLLER-LYER. Aber diese Seite der Frage bedarf wirklich keinerlei langatmiger Beweisführung. Das Problem beginnt erst bei der Frage: worin denn die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Wirkens in der Geschichte bestehe? Und da geht es nicht mehr an, diese Gesetzmäßigkeit wiederum durch einen Appell an die spezifisch menschlichen Eigenschaften des Menschen zu erklären. Es ist hier derselbe *circulus vitiosus*, aus dem auch A. nicht herauskommen kann.

62) Marxist. Probleme S. 6.

diese Vorstellung, die dem naiven Gemüt allerdings ohne weiteres einleuchten mag, leidet an einem fühlbaren Mangel. Sie nimmt gerade dasjenige, was das eigentliche Problem ausmacht, als bereits erwiesen an. Nachdem die psychische „Möglichkeit“ der Verständigung vorausgesetzt wird, ist die reale Verständigung allerdings nur ein Kinderspiel. Aber woher kommt diese Möglichkeit? Was verursacht, oder zumindest bedingt die psychische Wesenseinheit jener Lebewesen, die die menschliche Gesellschaft bilden? Man kann sagen: so ist einmal die Natur des Menschen. Aber das hat keine andere Bedeutung, als daß es unmöglich ist, diese Natur zu erklären. Dies ist auch zum Teil der Fall, solange wir strikt im Bereich der Soziologie verbleiben. Denn diese operiert eben mit dem bereits vergesellschafteten Menschen. Geben wir indes auf das Gebiet der Naturwissenschaften über, so nähern wir uns einer befriedigenderen Lösung des Problems. Wir werden dann annehmen müssen, daß die psychische Organisation der Menschen, wie aller anderen Lebewesen, infolge eines langen, wechselvollen Anpassungsprozesses entstanden ist, bei dem der Kampf ums Dasein die entscheidende auslösende Rolle spielte und der schließlich eine bestimmte Art: den zukünftigen „Menschen“, in annähernd gleiche Milieuverhältnisse brachte, in annähernd gleiche Ernährungsbedingungen stellte und so schließlich jene physische und psychische Gleichartigkeit hervorgerufen hat, die den Beginn der sozialen Geschichte der Menschheit bedeutete. Unter allen Umständen war also zuerst die objektive Grundlage der Gesellschaft (ihr „Sein“) gegeben und dann erst das psychologische Bindemittel (ihr „Denken“).

Aber selbst unter der Voraussetzung A.s, also selbst dann, wenn es die psychische Natur des Menschen ist, die sein Zusammensein mit Artgenossen ermöglicht, hängt die Beweisführung A.s in der Luft. Denn auch in diesem Falle wäre die Gesellschaft etwas mehr als ein nur „geistiges“ Gebilde. Das kommt davon, daß der Kernsatz der A.schen Betrachtung direkt falsch ist. Die Gesellschaft, welchen Ursprung immer man ihr auch beimessen mag, ist nie und nimmer im Einzelmenschen „real“ gegeben. Vor allem ist sie doch ein

Verhältnis zweier Individuen zueinander. Die Gesellschaft ist stets ein Ich und ein Du. Wie immer das Ich auch beschaffen sein mag, so sagt diese seine Beschaffenheit noch nichts über die Natur seines Verhältnisses zum anderen Ich aus, zu dem Du. Und die Frage lautet: Läßt sich dieses Verhältnis auf ausschließlich geistige Beziehungen zurückführen? Worin besteht seine Eigenart und Realität?

Die materialistische Geschichtsauffassung versucht diese Frage zu lösen, indem sie das soziale Sein der Menschen vor allem an ihre materiellen Daseinsbedingungen knüpft. A. irrt entschieden, wenn er meint, daß es sich hierbei um etwas ganz anderes handelt, als um die Materie der Naturwissenschaften. Im Gegenteil, MARX hat mit genialer Meisterschaft gezeigt, auf welche Weise und kraft welcher Zusammenhänge gerade diese Materie, d. h. die meßbare, wägbare, sichtbare, greifbare Natur zu einem Bestandteil der menschlichen Gesellschaft, zu ihrer materiellen Determinante wird. Das soziale Verhältnis der Menschen zueinander hat nicht nur in dem Sinne die Natur (die Materie der Naturwissenschaft!) zur Grundlage, daß diese den Boden abgibt, auf dem jenes sich entwickelt, sondern noch in einem anderen, viel wichtigeren Sinne, daß sie das Medium darstellt, das die sozialen Beziehungen der Menschen zu- und aufeinander vermittelt. Das soziale Leben ist ein Verhältnis von Ich und Du; zugleich ist es jedoch auch ihr beiderseitiges Verhältnis zur Natur. „Indem (der Mensch) auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur<sup>63)</sup>.“ Damit ist ein tiefer und grundlegender soziologischer Tatbestand erstmalig präzise formuliert. Die Natur ist es, die gleich von vornherein jenes materielle Mehr ausmacht, das zu den psychischen Bestandteilen des sozialen Ganzen hinzukommt. Die Gesellschaft ist nicht nur der vergesellschaftete Mensch, sondern auch die vergesellschaftete Natur. Diese wirklich bahnbrechende Erkenntnis MARX' berührt A. mit keinem Wort!

§ 13. Gewiß, die Gesellschaft schwebt nicht „über“ den Menschen, sie ist eben das System ihrer Beziehungen zueinander.

63) Das Kapital, III. Abschn. 5. Kap. passim.

Allein, diese Beziehungen knüpfen sich an bestimmte materielle Knotenpunkte, wenn man so sagen darf, ohne deren Vorhandensein der Bestand der Gesellschaft schlechterdings undenkbar wäre. Die „Dinge“ an und für sich bilden selbstverständlich noch keine „Gesellschaft“. Aber die Art, wie sich menschliche Beziehungen um die Dinge knüpfen, ist für die Organisationsform jeder Gesellschaftsform in hohem Maße bedeutsam. Und diese Art hängt eben zu einem gewissen Teil von den Dingen selbst ab. „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“<sup>64)</sup>: damit gehören diese beiden dinglichen Ausdrücke der Produktionsweise zum jeweiligen Sozialbau und bilden ebenso seine materielle Basis, wie die entsprechenden Interessen, Arbeitsformen, Denkgewohnheiten usw. sein ideelles Korrelat bilden.

Für A. ist die Gesellschaft etwas durchaus Geistiges. Wir haben nunmehr gesehen, wie unhaltbar sich diese Ansicht bei näherer Analyse erweist. A. selbst kann sie aber nur dadurch halten, daß er die Gesellschaft von vornherein entzweischneidet und ihre materielle Form dem lebendigen psychischen Inhalt entgegenstellt. Leicht wäre es demgegenüber zu zeigen, daß A. hierbei gerade dem Übel huldigt, das er selbst ängstlichst vermeiden möchte: dem Dualismus von Materie und Geist, bei dem jede Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung a priori ausgeschlossen zu sein scheint. Wenn A. sich bemüht, „die Abhängigkeit des Ideellen vom Materiellen“ so zu erklären, daß „keine Schwierigkeit mehr“ entsteht, und daher den Sachverhalt so darzustellen, als ob es sich „dabei nur um die Abhängigkeit einer Art des Psychischen von einer anderen“ handle<sup>65)</sup>, so hat er überhaupt kein Recht, die materielle Welt — und sei es zu welchen Zwecken immer! — in seiner Geschichtsauffassung erscheinen zu lassen. Sie erscheint bei ihm aber trotzdem. „Der Grad der erreichten Natur- und Gesellschaftsbeherrschung, sagt er, bestimmt den Verwirklichungsgrad der Idee. Die ökonomischen Verhältnisse stellen die Bewegungsfreiheit des Ideellen

64) MARX, Das Elend der Philosophie (1847). Kap. II, § 1, 2. Bemerkung.

65) Marxist. Probl., S. 5.

her<sup>66</sup>).“ Dadurch wird das Problem nicht um ein Haar weniger schwierig, sondern erst recht unentwirrbar. Denn woher nimmt diese Kausalbeziehung zwischen der „Idee“ und dem „Grad der Naturbeherrschung“ ihr Gültigkeitsrecht? Wodurch darf dieser „Grad“ zu einer Schranke des Ideellen werden? Aus der Kategorie der bloßen Dinghaftigkeit, in die A. ihn ja selbst verbannt, gibt es kein Zurück mehr in das bunte Reich der geistigen Bewegung. Hier ist das Dilemma der prästabilierten Harmonie, vor das A. die Materialisten stellen möchte, in Wirklichkeit der einzige Rettungsanker seiner eigenen Konzeption. Aber es ist zwecklos, bei diesen unleugbaren Widersprüchen noch länger zu verweilen. Man begreift dergleichen und findet sich mit ihrer Unvermeidlichkeit ab. Ja, man ist schon geneigt, sie als der Übel kleinstes mit in den Kauf zu nehmen, wenn man — geradezu mit Entsetzen — konstatieren muß, daß der ganze erkenntnis„kritische“ Anlauf überhaupt mit einer unsäglichen Trivialität endet. „Es ist gewiß wahr — sagt A., seine idealistisch-materialistische Auslegung der materialistischen Geschichtsauffassung abschließend —, daß jede Gesellschaft im Grunde sich nur solche Aufgaben stellt, die sie lösen kann. . . . Aber daß sie überhaupt Aufgaben hat, das erwächst ihr nicht aus den ökonomischen Verhältnissen. . . . Erst im unlöslichen Zusammenhang der ökonomischen Struktur mit einer ganz bestimmten formal-psychischen Natur des Menschen, deren historische Erscheinungsweise sie eigentlich ist, erschließt sich nun auch die Notwendigkeit in der Gestaltung und Entwicklung des ideologischen Überbaues<sup>67</sup>).“ Damit sind wir wiederum glücklich dort angelangt, wo wir waren: der Mensch macht seine Geschichte. Gäbe es keine Menschen, so gäbe es auch keine Aufgaben für die menschliche Gesellschaft. Denn daß die ökonomische Struktur „als solche“ keine Ideen hervorbringen kann, kann anstandslos zugegeben werden. Weniger einleuchtend ist jedoch die parenthetische Einschaltung, daß die ökonomische Struktur „eigentlich“ nur die Erscheinungsweise der formal-psychischen „Natur“ des Menschen sei, und man möchte fragen,

66) Ebenda S. 14—15.

67) Ebenda S. 15.

wie solches z. B. bei der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden will. Darauf würden wir wahrscheinlich den erkenntnis„kritischen“ Verweis erhalten, daß es sich nicht um eine bestimmte ökonomische Struktur handelt, sondern um ökonomische Struktur überhaupt.

§ 14. A. ist das Opfer jener Verkennung der materialistischen Philosophie, die in Deutschland der unglücklichen Episode BÜCHNER-MOLESCHOTT auf dem Fuße folgte und besonders stark in den neukantianischen Kreisen grassierte. HEGEL war der letzte Idealist, dem das Wesen des Materialismus nicht fremd geblieben ist — weil er selbst gewissermaßen ein dialektisch umgekehrter Materialist gewesen. Seither hat sich alles gründlich verändert. Die Art, wie der Materialismus in neuesten Lehrbüchern der Philosophie und selbst in F. A. LANGES „Geschichte des Materialismus“ abgehandelt wird, ist hierfür ein beredtes Zeugnis. Aber wer den Materialismus nicht versteht, wird auch die materialistische Geschichtsauffassung nicht begreifen können. A. kam zu seiner „kritischen“ Interpretation, deren Vorzüge wir soeben kennengelernt haben, dadurch, daß er zum voraus jeden Anschluß an den Materialismus vermeiden wollte und, als Anhänger der KANTischen Philosophie, auch meiden mußte. Aber es scheint, daß ihn in dieser Frage gleich von Anfang an mehr ein Vorurteil denn ein selbständiges Urteil leitete. Schon in seiner ersten philosophischen Arbeit ist — wenngleich nur in Kürze — der Versuch geschehen, sich mit dem Materialismus auseinanderzusetzen. Und dort ist bereits der Grund zu allen nachfolgenden Mißverständnissen gelegt.

A. erhebt gegen den Materialismus den — allerdings nicht ganz neuen — Vorwurf, daß es von seinem Standpunkte aus unmöglich sei, den Geist aus der Materie zu „erklären“, oder „ abzuleiten“, denselben Einwand also, den man auch der materialistischen Geschichtsauffassung mit Vorliebe entgegenhält. Sie könne die menschlichen „Ideen“ aus der sozialen Materie nicht „erklären“, denn die ökonomischen Verhältnisse „an sich“ vermögen ja nicht zu denken. Die Welt des Materialismus, meint nun auch A., ist „die tote, starre, in unendlich sinn- und qualitätloser Bewegung kleinster Teile sich verlierende Welt“,

in welcher das warm pulsierende Leben ewig sich fremd und unbehaglich ‚unerklärt‘ fühlen wird“<sup>68</sup>). Jedes Wort ist hier ein Schreckgespenst. Es ist nur ein Glück, daß Gespenster bei Tagesanbruch zu verschwinden pflegen. Auch die von A. heraufbeschworenen sind nicht langlebiger. Die obige Beweisführung macht den Materialismus für fremde Sünden verantwortlich. Der Maßstab, mit dem sie ihn mißt, ist in Wirklichkeit der idealistischen Philosophie entnommen und kann überhaupt nur in deren Bereich Geltung beanspruchen. Denn es ist nur eine eingebildete Schwierigkeit, unter der man den Materialismus etwas voreilig zusammenbrechen läßt. Erst nachdem man vorausgesetzt hat, daß Geist und Materie grundsätzlich verschieden seien, erscheint die „Ableitung“ des Geistes von der Materie unerklärlich und unmöglich. Aber gerade diese Voraussetzung, die eine stillschweigende *petitio principii* aller idealistischen Systeme bildet, wird vom Materialismus von Haus aus verneint. Der Geist ist ihm ebenso gegeben, wie die Materie. Die Aufgabe ist nicht: eines vom andern abzuleiten, sondern: das Gesetz ihrer Verbindung aufzudecken. Das hat ENGELS in der Schrift über LUDWIG FEUERBACH bereits mit aller erdenklichen Klarheit und Eindringlichkeit dargetan und es ist nur der zähen Obstination der heutigen fachphilosophischen Schulung zu verdanken, wenn selbst in marxistischen Kreisen über die vorliegende Frage konfuseste Vorstellungen herrschen. „Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupten, bilden das Lager des Idealismus. Die anderen, die die Natur als das Ursprüngliche sahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“ So ENGELS<sup>69</sup>). Und der erste unbefangene Blick in die Geschichte der Philosophie lehrt, daß er vollständig im Recht ist. Den Geist erklären, heißt das Bestehende erklären: diese Anmaßung wiesen die Materialisten stets weit von sich weg. Immer durften sie mit SAINT-SIMON sagen: „Ce n'est point de la métaphysique que nous voulons faire, nous voulons au contraire la combattre.“ Der „Grund“ alles Existierenden ist lediglich seine Existenz. Für den Mate-

68) MARX-Stud. I, 305.

69) Ludwig Feuerbach, S. 14.

rialismus handelt es sich ausschließlich um das Kausalverhältnis zwischen Geist und Materie und dieses glaubt er auf die Weise definieren zu können, daß die letztere als durchgängige Erscheinungsbedingung des Geistes gelten müsse. In diesem Kausalverhältnis ist an sich nichts Rätselhaftes. Hat man sich es einmal abgewöhnt, die Erscheinungen des Geistes durch theologische Brillen zu betrachten, so wird man in ihrem Verbundensein mit der Materie nichts Mysteriöseres erblicken, als in den Erscheinungen des Lebens überhaupt, die gleichfalls an materielle Vorgänge geheftet sind. Jede Lebensäußerung, die eine bestimmte Organisationsform des Materiellen begleitet, muß der idealistischen Betrachtungsweise ebenso unerklärlich erscheinen, wie es ihr die geistigen Phänomene sind. Es ist schlechthin unfäßlich, wieso z. B. A., der sich doch das „Bewußtsein überhaupt“ mit einer gewissen Selbstverständlichkeit „denken“ kann, gleichzeitig ausspricht: „das Geistige eine Eigenschaft der Materie zu nennen, (sei) ein bloßes Wort, dem alle Begriffe fehlen“<sup>70</sup>). Wäre der Ideengang A.s nicht eine modernisierte Aufwärmung ehemaliger spiritualistischer Mißverständnisse, so könnte man rein vermuten, daß FEUERBACH seine ganze Beweisführung absichtlich antizipierte und in alle Winde zerstreute, als er in der XVII. Vorlesung über das Wesen der Religion vor Heidelberger Arbeitern und Studenten ausführte: „Der Hauptgrund, warum der Mensch die Welt aus Gott, aus einem Geiste ableitet, ist, weil er sich nicht aus der Welt oder Natur seinen Geist erklären kann. Woher ist denn der Geist? rufen die Theisten den Atheisten entgegen. Geist kann ja nur aus Geist kommen“<sup>71</sup>). Heute sind es die Neu-KANTIANER, die in „erkenntniskritischer“ Form das nämliche rufen. „Aber — sprach FEUERBACH weiter — diese Schwierigkeit der Ableitung des Geistes aus der Natur kommt nur daher, daß man sich auf der einen Seite von der Natur eine zu despektierliche, auf der andern vom Geiste eine zu hohe, vornehme Vorstellung macht. Wenn man aus dem Geiste nicht mehr Wesens macht, als sich

70) Vgl. Marxist. Probl. S. 68.

71) FEUERBACH, Werke, herausgegeben von BOLIN u. JODL, Stuttgart 1904, VIII.



gehört, wenn man ihn nicht zu einem abstrakten, vom Menschen abesonderten Wesen macht, so wird man seine Entwicklung aus der Natur nicht unbegreiflich finden. Der Geist entwickelt sich ja mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menschen überhaupt; er ist gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt; soll etwa das körperliche Organ, der Kopf, d. h. der Schädel und das Hirn, aus der Natur, der Geist aber im Kopf, d. h. die Tätigkeit des Hirns aus einem Wesen von ganz anderer Gattung als die Natur ist, abgeleitet werden? Welche Halbheit, welcher Zwiespalt, welche Verkehrtheit! Woher der Schädel, woher das Hirn, daher auch der Geist; wenn das Hirn, wenn der Schädel aus der Natur, ein Produkt der Natur ist, so ist es auch der Geist. Auch die geistige Tätigkeit ist eine körperliche, eine Kopfarbeit; sie unterscheidet sich von den anderen Tätigkeiten nur dadurch, daß sie die Tätigkeit eines anderen Organs . . . eben des Kopfes ist<sup>72)</sup>.“

Dies war jene „Erkenntnistheorie“, aus der MARX und ENGELS hervorgingen<sup>73)</sup>. Und nun bedenke man, wie wildfremd

72) Ebenda. — Diese Worte erhellen zugleich endgültig FEUERBACHS Verhältnis zum Materialismus. Wenn A., um den philosophischen Entwicklungsgang MARX' vom Materialismus ganz, oder wenigstens teilweise reinzuwaschen, auch in Ansehung FEUERBACHS dieselbe Operation vornimmt und ihn einmal „höchstens“ als positivistischen Sensualisten gelten läßt (vgl. MARX-Stud. I, 306), ein anderes Mal sogar für KANT mit Beschlag belegt (vgl. Wegweiser, S. 156 ff., bes. 163 ff.), dann wiederum einfach als einen Humanisten apostrophiert (vgl. Marxist. Probl. S. 69 ff.), so gelingt ihm das alles nur unter offensichtlicher Vergewaltigung der geschichtlichen wie der theoretischen Sachlage.

73) FEUERBACHS Einfluß scheint bei MARX tiefer und nachhaltiger gewesen zu sein, als bei ENGELS. Die philosophische Fundamentierung des „Kapitals“ zeugt — neben HEGELS methodologischer Schulung — von diesem Einfluß auf Schritt und Tritt. Auch das kritische Verhältnis MARX' zu HEGEL stand unter dem ursprünglichen Zeichen der FEUERBACHSchen Philosophie. Die berühmten Randglossen zu FEUERBACH, die als Beilage der ENGELSSchen Schrift folgen, sind bloß eine konsequente Fortsetzung des FEUERBACHIANISMUS. Sie zeugen keineswegs von bloß kritischer Beziehung auf ihn, sondern vielmehr von restloser Übernahme seines Ausgangspunkts. In dieser Hinsicht sind die MARXschen Randglossen sogar weit aufschlußreicher als die Abhandlung seines Freundes. Selbst die grundlegende Vorrede von:

A. dem ganzen Problem gegenübersteht, wenn er seine kritischen Waffengänge gegen den Materialismus mit der folgenden Definition einleitet: „Was ist der Materialismus? Eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt, nach ihrem Sinn (!) an sich (!!), kurz, eine ontologische und deshalb von vornherein metaphysische Auffassung<sup>74)</sup>.“ Der Abstand zwischen der Gedankenwelt des Marxismus und der geistigen Einstellung der späteren, durch idealistische Schulen gegangenen Generationen tritt uns hier unverhüllt entgegen. Die Kontroversen gleichen in der Tat einem Dialog in zwei verschiedenen Sprachen. Das Wichtigste wird blindlings übergangen: daß der Materialismus gleichfalls eine ausgesprochen kritische Erkenntnistheorie darstellt, — nur daß es eben für ihn nichts

„Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) mit dem Hinweis auf das Sein, das das Denken bestimme, ist ein unmittelbares soziologisches Seitenstück zu FEUERBACH.

74) Marxist. Probl. S. 66. — Schon die französischen Materialisten haben im bewußten Gegensatz zum englischen Empirismus — und namentlich zu LOCKE — das Unvermögen des Denkens, das Wesen der Welt an sich zu erkennen hervorgehoben. So z. B. ROBINEY: „Il y a un Dieu, c. à d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quel ordre de choses nous soyons placés, parceque nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: Deo ignoto.“ (De la Nature, 3me ed., Amsterdam 1766, t. I, P. I. Chap. 3. S. 16). Man vergleiche damit KANT, Krit. d. rein. Vern. S. 232: „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen . . . Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen.“ Den französischen Materialisten gebührt auch der Ruhm, die philosophische Spekulation auf die phänomenale Welt verwiesen zu haben und der dogmatischen Metaphysik mit kritischer Fragestellung zum erstenmal an den Leib gerückt zu sein. In diesem Sinne gingen sie KANT vor. PLECHANOW hat dies (in den „Beiträgen z. Gesch. d. Material.“ und neuerdings in den „Grundproblemen d. Marxismus“, Stuttgart 1910) überzeugend dargetan. Wenn A. über PLECHANOWS „einige Zitate aus den Schriften französischer Materialisten“ mit der Bemerkung hinweggehen zu können glaubt, daß „diese Stellen doch nur beweisen, wie schwer die konsequente Durchführung einer materialistischen Metaphysik ist“ („Marxist. Probl.“, S. 67), so ist das eines der Auskunftsmittel, die in der SCHOPENHAUERSCHEN Eristik so meisterhaft analysiert sind. Das an gewisse Ideenverbindungen gewöhnte Denken will einfach seine Ruh' haben!

anderes, als die Entwicklungsgeschichte des Geistes selbst ist. Die Klippen, die er dabei zu umschiffen hat, sind genau die gleichen, welche die Entwicklungsgeschichte der Natur überhaupt bedrohen, sofern sie nicht imstande ist, ihre Theorien oder, wenn man will, ihre Hypothesen experimentell zu erhärten. „Können wir glauben, daß die natürliche Zuchtwahl einerseits ein Organ von geringer Bedeutung hervorbrachte, wie den Schweif der Giraffe, welcher als Fliegenwedel dient, andererseits wieder ein Organ, so wundervoll wie das Auge<sup>75)</sup>?“ Und doch wird uns dieser Gedanken nicht mehr befremden, sobald wir uns gewöhnen, die Natur als einen Prozeß zu betrachten. „Man lasse diesen Prozeß Millionen von Jahren dauern und während jeden Jahres an Millionen von Einzelwesen verschiedener Arten fortsetzen“ — und man wird in der Entstehung des Auges nichts Wunderbareres erblicken, als in der Entstehung des Giraffenschweifes; und in der Entstehung des denkenden Kopfes nichts Mystischeres, als in der Entstehung des sehenden Auges. Es gibt überhaupt nur einen Weg, um die schlechthinige Disparität des Geistes und der Materie durchzusetzen, nämlich: die vollständige, prinzipale Scheidung von Empfindung und Denken. Beschreitet man ihn, so ist man wenigstens konsequent. Aber dann höre man auch auf, dem Materialismus metaphysische Intentionen zuzuschreiben. Solange Empfindung und Denken dieselbe Quelle haben, verschiedene Stufen einer und derselben Entwicklung darstellen, bleibt die Empfindlichkeit der Materie nicht weniger „unerklärlich“ als ihre Geistigkeit. Und solange der Materialismus seine Erkenntnistheorie auf dieser Gleichartigkeit von Denken und Empfinden stützt, ist und bleibt er die einzige konsequente Antimetaphysik.

§ 15. Der raumbedrängte philosophische Exkurs führt uns zur materialistischen Geschichtsauffassung zurück. Denn nun zeigt sich die Berührungslinie der materialistischen Erkenntnistheorie mit dem Hauptbereich des wissenschaftlichen Sozialismus. Ist das Denken vom gesellschaftlichen Sein bedingt, so

75) Vgl. DARWIN, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Deutsch von D. HAEK (Reclam), S. 223, 339.

ist das nur die Weiterentwicklung desselben Prozesses, der das natürliche Sein (d. h. das Sein der Natur) zur Grundlage der Geistigkeit „überhaupt“ macht.

Es ist das im Verlauf der materiellen Naturentwicklung entstandene Denken, das auch in der sozialen Geschichte der Menschheit als ein Instrument der Natur- und Gesellschaftsbeherrschung tätig wird. Der Streit um die philosophischen Grundlagen des MARXISMUS ist daher keineswegs eine müßige „akademische“ Kontroverse, wenn anders wir nicht im Sumpfboden des Eklektizismus stecken bleiben wollen. Aber das ist es ja gerade! A. s Kampf gegen die materialistische Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus läuft auf nichts anderes hinaus. Er endet mit der Anpreisung des Eklektizismus.

Gerade weil der Sozialismus Wissenschaft sein will, brauche er sich mit der Philosophie überhaupt nicht unlöslich verbinden, meint A. Jedes philosophische System sei schließlich brauchbar — es hänge alles von der „gedanklichen Arbeit“ des einzelnen ab<sup>76</sup>). Das dürfte bei dem heutigen Stand der „gedanklichen Arbeit“ nicht üble Resultate zeitigen! Gewiß, selbst A. kann auf die Dauer nicht leugnen, daß die Schöpfer des wissenschaftlichen Sozialismus in mancher Hinsicht zum Materialismus hinneigten. Allein dies sei, meint er, „bei ENGELS und MARX bloß persönlicher Standpunkt“ gewesen, der „für sie mit ihrem theoretischen Denken notwendig verbunden war“<sup>77</sup>), für die Heutigen jedoch, die es mit der Erkenntnis „kritik“ so weit gebracht haben, nicht mehr maßgebend sein müsse. Er bringt es sogar fertig, die philosophische Entwicklung HEGELS etwas milder zu beurteilen, weil KANTS Philosophie „ihm noch nicht bis zu jener Höhe des Denkens vorgedrungen war“<sup>78</sup>), auf die sie ein WINDELBAND, ein RICKERT, oder ein — ADLER nachträglich gebracht haben. So daß es sich schließlich herausstellt, daß der wissenschaftliche Sozialismus „ebenso gut mit der einen, wie mit der anderen Weltanschauung“ verbunden werden kann, „ebensogut

76) Marxist. Probl. S. 63.

77) Ebenda S. 81—82, passim. (Sperrdruck von A.).

78) MARX als Denker, S. 14.

mit einer materialistischen, wie mit einer spiritualistischen, ebensogut mit einem System des Pantheismus oder des Atheismus<sup>79)</sup>. „Die Lehre von der Gesetzmäßigkeit in der Geschichte und in Anwendung derselben die Lehre von dem Wesen (?) der ökonomischen Kategorien und der wirtschaftlichen Entwicklung der Gesellschaft — das ist der Marxismus<sup>80)</sup>.“ Wohl-gemerkt: nach A.! Und nun begreifen wir allerdings, weshalb ihm es sozusagen nichts ausmacht, ob der Marxismus „mit der einen oder mit der anderen“ Philosophie verbunden wird. Denn die Gesetzmäßigkeit in der Geschichte — wenn man von einer bestimmten Art der Gesetzmäßigkeit absieht — läßt sich an sich mit jeder philosophischen Weltanschauung mehr oder weniger „vereinigen“. Dasselbe gilt auch von der Lehre vom Wesen ökonomischer Kategorien, wenn man diese Kategorien aus dem Gesamtprozeß des Naturgeschehens herauslöst. Selbst mit dem Solipsismus läßt sie sich — allerdings mit einigen Unebenheiten, aber was tut es? — „vereinigen“.

§ 16. Aber leider ist das Bessere der Feind des Guten. Die A.sche Beweisführung leidet an einem unbehebbareren Grundübel. Sie konstruiert eine prinzipielle Disparität zwischen Wissenschaft und Philosophie. Je bereitwilliger sie dem Marxismus das Prädikat strenger Wissenschaftlichkeit zuzubilligen geneigt ist, um so sicherer glaubt sie für seine Anhänger das Recht auf philosophische Extratouren beanspruchen zu dürfen. Die Philosophie wird somit — wie die Religion — zur Privatsache. Ja, noch mehr: sie wird, ebenfalls wie die Religion, im Grunde genommen zu einer Angelegenheit des Glaubens. Das ist nun selbstverständlich eine heillos verwirrte Konzeption. Die Wissenschaft des Marxismus hat das Wespennest subjektivistisch-utopischer Soziologie keineswegs zu dem Zwecke ausgeräuchert, damit sich an ihrer Stelle Überreste ehemaliger philosophischer Selbstherrlichkeit festsetzen. Im Gegenteil, diese Wissenschaft entstand selbst im Auflösungsprozesse der außerhalb der Wissenschaft stehenden, ihre Tätigkeit gleichsam bevormundenden

79) Marxist. Probl. S. 63.

80) Ebenda S. 62—63.

Philosophie. Die Denkrichtung, als deren folgerichtigster Ausdruck der Marxismus gelten möchte, bedeutete eben das Aufgehen der Philosophie in der Wissenschaft. Jener unheilvolle Dualismus zwischen Wissen und Glauben, zwischen exakter Forschung und Philosophie, den man als Nachwehen theologischer Denkweise bezeichnen kann, fand in der Ideenwelt des wissenschaftlichen Sozialismus seine entschlossenste Gegnerin. In diesem Sinne schrieb ENGELS in der Streitschrift gegen EUGEN DÜHRING (S. 11) die seither so oft zitierten Worte: „Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzumachen, ist jede besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang überflüssig. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in positive Wissenschaft von der Natur und Geschichte.“ Es ist das derselbe Gedankengang, den FEUERBACH epigrammatisch kurz in den Satz prägte: „Meine Philosophie ist — keine Philosophie.“

Gleichzeitig tritt aber noch ein anderes hinzu. Hand in Hand mit der theoretischen Überwindung der Philosophie geht ihre praktische Überholung. Die klassische Philosophie war dort, wo sie konservativ wirkte, ein Denkinstrument der herrschenden Klassen. Mit ihrer revolutionären Seite repräsentierte sie hingegen die Denkweise der aufstrebenden Klassen, sofern diese noch nicht die materielle Macht in Händen hatten und ihre Sache daher auf die Macht des Geistes stellen mußten. Seitdem der Befreiungsprozeß der Gesellschaft die Massen ergriffen hat, wurde die idealistische Bildersprache der Philosophie überflüssig. Fortan sollte sie durch die materialistische Tat ersetzt werden. Diesen und keinen anderen Gedanken formuliert MARX' zweite These über FEUERBACH: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens bewei-

sen<sup>81)</sup>.“ Und nicht anders mit der ersten jugendlichen Begeisterung 1844 in der Abhandlung „Zur Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie“ mit den Worten: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie<sup>82)</sup>.“ Aber in demselben Augenblick, ja die Philosophie im Proletariat ihre materielle Waffe findet, hört auch ihr philosophisches Sonderdasein auf: die Wissenschaft von der Gesellschaft „verwirklicht“ sie ebenso auf dem theoretischen Gebiet, wie der proletarische Kampf sie auf dem praktischen verwirklichen muß.

Selbstverständlich hat dies nichts mit der Abschaffung der Philosophie zu tun. Mit Recht bemerkt A., daß die MARX-ENGELsche Auffassung der Philosophie „auf ihre Weiter- und Höherbildung zielt“<sup>83)</sup>. Aber ebendeshalb ist es ganz falsch, eine Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Philosophie anzunehmen und dem Marxismus philosophische Neutralität zuzuschreiben. Stellt er ja eben eine soziologische Höher- und Weiterbildung der Philosophie dar. Allerdings einer ganz bestimmten Philosophie, der materialistischen. Wie immer dies den heutigen philosophischen Moden auch trotzen mag, so wird man immerhin die persönliche Vorliebe nicht zur Richtschnur theoretischer Analyse machen dürfen. Die Scheidewand zwischen Marxismus und Philosophie, welche A. errichten möchte, ist ein Spinnweben. Hinter ihm versteckt sich das Unvermögen, MARX' Gedankenwelt schöpferisch zu erfassen, und die Unlust, sich von der herrschenden „Professorenphilosophie“, wie SCHOPENHAUER zu sagen pflegte, zu emanzipieren. Man muß wahrhaftig befürchten, daß PLECHANOWS sarkastische Prophezeiung einst buchstäblich in Erfüllung geht. „Vorläufig ist noch kein Versuch unternommen worden — sagt er —, MARX durch THOMAS VON AQUINO zu ‚ergänzen‘. Immerhin ist es nicht un-

81) Vgl. im Anhang zu ENGELS, „LUDWIG FEUERBACH“, S. 61–62.

82) Ges. Schriften, hrsg. von MEHRING, I, 398.

83) MARX als Denker, S. 77.

möglich, daß sich in der katholischen Welt ein Denker findet, der dieser Großtat fähig sein wird<sup>84</sup>).“ A. würde dies wohl „prinzipiell“ für „ebenso“ ausführbar halten, wie „jede andere“ philosophische „Ergänzung“.

§ 17. Von seinem erkenntniskritischen Standpunkte aus betrachtet, läuft das Weltgeschehen in doppelter Reihenfolge ab: als kausal bedingter Naturprozeß und als werdendes, zielstrebendes Wollen. Die eine wie die andere Reihe sind im urteilenden Menschen verbunden, der die Welt in Formen seines Erkenntnisvermögens (Raum, Zeit, Kategorien) empfängt. Diese Auffassung widerspricht entschiedenst nicht nur dem historischen Materialismus, sondern der Naturgeschichte überhaupt. Sie ist blanker Subjektivismus. Die Entwicklung des Weltalls, in deren Rahmen der Mensch doch immerhin als verhältnismäßig spätes Produkt auftritt, läßt sich mit dieser subjektivistischen Annahme durchaus nicht vereinigen. Darüber hilft auch A.s Einwand nicht hinweg, daß „wir von einer Entwicklung vor dem Denken doch nur durch unser Denken wissen“<sup>85</sup>). Die Entstehung eines Organs wird dadurch, daß ihre Geschichte uns von diesem Organ selbst vermittelt wird, keineswegs weniger überzeugend. Auch handelt es sich gar nicht darum, ob der Geist bestimmte Funktionsformen sein eigen nennt, sondern darum, ob diese Formen eben nur Formen des Geistes sind<sup>86</sup>).

84) Grundprobl. d. Marxismus, S. 8.

85) Marxist. Probl., S. 45.

86) Eben weil FEUERBACH auf entwicklungsgeschichtlichem Boden stand, war seine Erkenntnistheorie das strikte Gegenteil der KANTischen. Man lese z. B. in der XIII. Vorlesung über das Wesen der Religion nach: „Der Mensch (bildet) in Gemäßheit oder im Einklang mit der Natur der Tätigkeit, wodurch er abstrahiert, allgemeine Begriffe, aber im Widerspruche mit der Natur der wirklichen Dinge (setzt er) die allgemeinen Begriffe, Vorstellungen oder Anschauungen von Raum und Zeit, wie sie KANT nennt, den sinnlichen Dingen voraus als Bedingungen . . ., ohne zu bedenken, daß in Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, daß nicht die Dinge Raum und Zeit, sondern im Gegenteil Raum und Zeit die Dinge voraussetzen.“ Das ändert natürlich nichts an der Tatsache, daß sobald irgendein Philosophieprofessor die freundliche Ermahnung, auf KANT zurückzugehen, in die Welt hinaus-schickt, sich sofort eine ansehnliche Zahl marxistischer „Theoretiker“ findet, deren Bedürfnis nach philosophischer „Begründung“ des Marxismus dadurch angenehm



Wie immer aber wir die Stellung des Menschen in der Natur auch betrachten mögen, das „Geheimnis“ der menschlichen Aktivität in der Geschichte ist jedenfalls außerhalb ihres zielstrebenden Charakters zu suchen. Der menschliche Wille, das Vermögen, Ziele zu setzen, die Leidenschaftlichkeit des Menschen etc. gehören einfach zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der Geschichte, — ebenso wie die Eigenschaft: des Bodens Früchte zu tragen; der Jahreszeiten, für einen bestimmten Kreislauf der pflanzlichen Entwicklung zu „sorgen“; des Tieres, Nahrung zu verlangen, zu den Voraussetzungen der Naturgeschichte überhaupt gehört. Es war nur eine Folge stetig zunehmender Verflachung der Kritik, wenn ENGELS sich veranlaßt sah, diese banalen Selbstverständlichkeiten — namentlich in späteren Jahren — des öfteren zu wiederholen und der „ignava ratio“ der „vulgarisierenden Hausierer“ entgegenzuhalten. Wenn heute diese aus der Polemik der Stunde geborenen Stellen mit einer gewissen Behaglichkeit angeführt werden zum „Beweis“ dessen, daß die Marxisten keine „Fatalisten“ seien, so mag das ja immerhin als neuerliche Konzession an dieselbe ignava ratio gelten, aber man darf darob den Leitfaden der materialistischen Geschichtsauffassung nicht aus der Hand lassen, d. h. die ständige Besinnung auf die materiellen Bedingungen und Kräfte, die sowohl hinter dem menschlichen Wollen, als auch hinter dem bewußten Handeln der Menschen agieren. Wenn FEUERBACH unter Natur den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen verstand, die der Mensch als nicht menschliche von sich unterscheidet, so versteht der historische Materialismus unter der materiellen Basis der sozialen Entwicklung jenes Ineinandergehen menschlicher Produktionsverhältnisse und technischer Naturbeherrschung, die der Mensch gleichfalls von sich, seinem Wollen und Fühlen unterscheidet. Diese Idee, oder vielmehr dieses Postulat der materialistischen Forschungsmethode verflacht sofort in nichtssagende Banalitäten, sobald wir seine genaue Prägung in eklektizistische Scheidemünze verwandeln. Weder tiefsinnige Betrachtungen darüber, daß die Ge-

---

gestillt wird. Was sie, versteht sich, nicht im geringsten hindert, „gute Marxisten“ zu bleiben.

schichte doch durch menschliche Köpfe gehe und ihrer daher bedürfe, noch die gnädige Anerkennung der Rolle der ökonomischen „Verhältnisse“, die das Betätigungsfeld menschlicher Aktivität gleichsam umzäunen, treffen den Kern der Frage. Das eine ist ebenso steril, wie das andere altbekannt und lange vor MARX formuliert. Eine Vulgarisation schlimmster Sorte ist es daher, wenn A. — wahrscheinlich um die Kritiker zu entwaffnen — folgende Ehrenrettung der materialistischen Geschichtsauffassung vornimmt: „Das Zurückgreifen aus der spiritualistischen Sublimierung auf die empirischen Erscheinungsformen des sozialen Daseins, — das ist der ganze Materialismus der materialistischen Geschichtsauffassung<sup>87)</sup>.“ Als ob es nie einen THIERRY, einen GUIZOT, einen MICHELET, einen LOUIS BLANC gegeben hätte! Als ob nicht schon diese wußten, wie wichtig es sei, auf die „empirischen Erscheinungsformen des sozialen Daseins“ zurückzugreifen! Ja, selbst HEGEL mit seinen gewaltsamen, beinahe sprichwörtlichen geschichtsphilosophischen Konstruktionen hat die empirischen Erscheinungsformen des absoluten Geistes nicht nur nicht vernachlässigt, sondern stets zu strengster Achtsamkeit eingeschärft. Und nun wird wohl dieser allgemeine, geradezu spontane Zug der ganzen neueren Historiographie als besonderes Merkmal der speziell marxistischen Stellungnahme gelten müssen? Und warum? Weil sich auf diese Weise gewisse innere Widersprüche gewisser „kritischer“ Ideenverknüpfungen besser überkleistern lassen?

§ 18. Mitunter (namentlich dort, wo er sich vom Thema tragen läßt) gelangen A. wirklich treffende Charakteristiken MARXScher Denkweise, die dann die Fragen blitzartig beleuchten und ihrer Nachwirkung sicher sein können. So wenn er z. B. sagt: „In der Theorie sind wir nicht Beurteiler oder Konstrukteure, sondern nur gleichsam Mitwisser und interessierte Vollstrecker des geschichtlichen Prozesses der Menschheit geworden<sup>88)</sup>.“ Nur daß leider diese glücklichen Anläufe regelmäßig in einer Sackgasse enden. Was soll man sagen, wenn A. fast unmittelbar an die zitierten Worte die folgenden reiht: „Das

87) MARX als Denker, S. 57.

88) Ebenda S. 35.

Sein auf dem Gebiete der geistigen Natur ist kein materieller Zustand mehr, auch keine bloß physische Kraftwirkung, sondern überhaupt gar nicht anders begrifflich zu fassen, wie als geistiges Wirken, als Denken, Wollen und Handeln<sup>89)</sup>.“ Damit kommen wir fürwahr nicht weit! Daß die geistige Natur kein bloß materieller Zustand mehr ist, liegt bereits im verbalen Sinn der Phrase, ebenso wie daß die geistige Natur vor allem geistiges Wirken bedeuete. Die entscheidende Frage lautet vielmehr: ob soziales Sein nur geistiger Natur sei, d. h. ob es sich restlos im „Denken, Wollen und Handeln“ auflösen lasse. Wir sind dieser Frage bereits einmal oben begegnet. Diesmal sei noch das Folgende hinzugefügt.

Soll die zutreffende Erkenntnis, daß wir „gleichsam interessierte Vollstrecker des geschichtlichen Prozesses der Menschheit seien“, irgendwelchen realen Sinn haben, so ist dieser Prozeß gar nicht anders zu begreifen, denn als eine Summe mehrerer Komponenten, zu denen „wir“ mit unserem Denken, Wollen und Handeln gleichfalls gehören, in deren Totalität wir jedoch aus eben diesem Grunde aufgehen. Was ist z. B. der moderne Großbetrieb, der doch für den geschichtlichen Prozeß, den wir mitmachen müssen, so bedeutungsvoll geworden ist? Zu einem wichtigen Teil ist er der Ausdruck bestimmter, rein materieller, „sachlicher“ Produktionsverhältnisse: umfangreicher Fabrikräume, hochentwickelter Verkehrsmittel, grandioser Maschinentchnik. Nichts von alledem ist imstande, ohne menschliche Beihilfe weiterzuschreiten — allein der Mensch, der Hilfe und Aushilfe leistet, wird selbst zum Bestandteil dieser toten, geistlosen Mächte. Sie formen nicht nur sein Denken und Wollen: auch sein Handeln bekommt eine ihnen entsprechende Prägung.

Überhaupt: betrachtet man die Geschichte des menschlichen Gemeinschaftslebens nicht unter dem Gesichtspunkt des einzelnen Individuums, sondern, was zunächst einzig richtig sein dürfte, der Massenwirkungen, so wird man sich der zwingenden Erkenntnis gar nicht verschließen können, daß im sozialen Gewebe merkwürdigerweise geistige und materielle Fäden kreuz und quer durcheinanderlaufen, so daß eine Scheidung nur in der begriff-

89) Ebenda S. 37.

lichen Analyse gelingen kann. Diese Fäden ziehen alle durch das menschliche Hirn, oder, um ein angemesseneres Bild zu wählen, widerspiegeln sich alle im menschlichen Kopfe. Nur daß nicht das soziale Sein dadurch vergeistigt wird, sondern im Gegenteil der menschliche Kopf materialisiert. D. h. unter Umständen wird die Kopfarbeit zu einer eigenartigen Fortsetzung des blinden Mechanismus der materiellen Gesellschaftskräfte, zu einer Produktionskraft neben vielen anderen.

Anders allerdings erscheint der Sachverhalt, wenn man das Individuum als das letzte Agens des sozialen Geschehens in den Betrachtungskreis mitbezieht. Der einzelne mit seinem Wohl und Wehe, dieses komplizierte soziale Molekül, wird mit dem weitmaschigen Netz der soziologischen Forschung überhaupt nicht eingefangen werden können! Eines der verbreitetsten Mißverständnisse, mit denen jede soziologische Theorie, nicht nur der Marxismus, zu kämpfen hat, beruht auf der Verwechslung zweier durchaus divergierender Gesichtspunkte: der Richtungslinien der historischen Massenproduktion einerseits und des individuellen Kleinbetriebs andererseits. (Wenn man diese, vielleicht etwas bizarre Terminologie erlauben will.) Es spielt hier unbewußt jene Vorstellung vom gesellschaftlichen Leben mit, welche die Gesellschaft als einfaches Aggregat gleichwertiger Zellen denkt und in jeder einzelnen Zelle eine Miniatur des Ganzen erblickt.

Das Individuelle, sofern es nicht in der Psychologie aufgeht, wird zum Gegenstand der historischen Hilfswissenschaften, vor allem der biographischen. Namentlich für die Soziologie kommt das einzelne Individuum ebenfalls in einer ihrer Hilfswissenschaften in Betracht: in der Politik, d. h. in der angewandten Soziologie. Damit nähert sie sich zugleich einer gänzlich neuen Problemstellung: der ethischen. Man könnte im Gegensatz zur Soziologie die Ethik Individuologie nennen. Die Soziologie untersucht die materielle Beziehung der Individuen aufeinander, sowie das Ungewollte ihrer Wirkungsweise, während die Ethik das Individuum selbst dort absondert, wo sie es schließlich doch nur auf Artgenossen anweist. So wird das

ethische Problem in der Tat zum letzten Prüfstein nicht nur der materialistischen Geschichtsauffassung allein, sondern des Materialismus überhaupt.

#### IV. Sozialismus und Ethik.

§ 19. Jegliche Analyse der Wechselbeziehungen zwischen der sozialistischen Theorie und den Geboten der ethischen (oder praktischen) Philosophie stieß eine Zeitlang — namentlich in den Kreisen des „orthodoxen“ Marxismus — auf ein gewisses Befremden. Man wollte sich mit ihr überhaupt nicht beschäftigen. Darin wirkten zunächst unliebsame historische Reminiszenzen mit. Die ersten, längst — wenn auch nicht restlos — überwundenen Formen des utopischen Sozialismus standen bekanntlich im Zeichen religiöser Weltbeglückung und betrachteten die zukünftige Gesellschaftsordnung mehr als ethisches Postulat denn als Ergebnis wissenschaftlicher Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise. Das Ethische war darin überhaupt mehr als das Gefühlsmäßige vertreten, welche Gleichsetzung manchenorts noch bis heute geläufig geblieben ist. Daraus erklärt sich auch die Unlust der Schöpfer des wissenschaftlichen Sozialismus, die ethischen Fragen gründlich abzuhandeln: man verpönte sie, weil sie anfänglich in äußerst verdächtiger Aufmachung erschienen. Später, als die Periode der „Kritik“ einsetzte, kam dieses alte Rüstzeug des ethischen Sozialismus neuerdings zum Vorschein und das ethische Problem erschien wieder in ausschließlich polemischem Licht. Die Verfechter des historischen Materialismus begnügten sich lediglich mit der Abwehr der feindlichen Angriffe, ohne sich der gegnerischen Waffen selbst bemächtigen zu wollen. So ward das Gebiet der Ethik immer mehr zum Tummelplatz kritischer Streifzüge, konnte jedoch ebendeshalb keine selbständige Bedeutung erlangen. Erst in der allerletzten Zeit schien sich hierin einiges zu ändern. So könnte namentlich KAUTSKYS Schrift „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“ (1906) als der Beginn einer derartigen Wendung betrachtet werden.

KAUTSKYS Verdienst bestand m. E. nicht so sehr in den Resultaten wie in seiner Fragestellung. Was jene betrifft, so ist hier

nicht der Ort zu ihrer eingehenden Erörterung. Hingegen ist die Fragestellung für uns insofern von Belang, als sie den ersten Versuch darstellt, das Verhältnis der materialistischen Geschichtsauffassung zur Ethik in ein richtiges Licht zu rücken. KAUTSKY hat nämlich den Spieß umgedreht. Anstatt in Ethik den Sozialismus zu begründen, unternahm er es, zu zeigen, wie der wissenschaftliche Sozialismus selbst die Ethik ergründet, d. h. erklärt. Das bedeutet die reinliche Scheidung zweier grundsätzlich verschiedener Auffassungsarten. Die ethischen Probleme, die zu den ältesten Überlieferungen des menschlichen Geistes gehören und in mancher Hinsicht seine rückständigsten Verirrungen widerspiegeln, warten in der Tat schon längst einer gründlichen wissenschaftlichen Behandlung. Die Methode des Geschichtsmaterialismus wird sich hier wahrscheinlich ebenso fruchtbar bewähren, wie öfters schon auf anderen Gebieten des Wissens.

Anders verhält es sich mit der ethischen Begründung des Sozialismus. Was sie bisher gezeitigt hat, zählt außerordentlich wenig an wirklichen Erfolgen, um so mehr jedoch an verwirrenden Mißverständnissen. Dafür liefert, neben vielen anderen, auch A. ein überzeugendes Beispiel. Auch ihm ist mit einer historisch-materialistischen Untersuchung der Grundprobleme der Ethik nicht gedient. Er bekennt sich zu dem Standpunkt oder vielmehr zu den Resultaten „COUENS und der Neukritizisten, welche die Ethik als Grundlage des Sozialismus erklären“<sup>90)</sup>. Allein, gerade seine Darstellung führt zum unabweisbaren Schluß, daß die sog. Begründung des Sozialismus in der Ethik weiter nichts ist als die moralische Selbstverteidigung jener sozialen Schichten, die für den Sozialismus eintreten, wenn er gleich auch nicht in ihrem direkten materiellen Interesse liegt. Hier ist der springende Punkt der ethischen Bewegung innerhalb des Sozialismus: sie ist die Ideologie der Überläufer aus dem Bürgertum. Das bedeutet natürlich keinen Vorwurf gegen diese Bewegung. Allein es ist notwendig, ihren sozialen Ursprung zu erkennen, um auch ihre theoretische Tragweite begreifen zu können. Was sich als eine „Erweiterung“ des Sozia-

90) Vgl. *Marxist. Probl.*, S. 142.

lismus gibt, ist in Wirklichkeit eine Zustützung seines Gehalts für den Gebrauch jener einzelnen, die ihm ursprünglich als der Ideologie einer fremden Klasse gegenüberstehen.

A. zeigt dies sehr anschaulich. So wenn er die grundlegende Form des ethischen Urteils: das Sollen im Gegensatz zu seinem jeweiligen Inhalt hervorhebt und im Anschluß daran schreibt: „Eine Ethik des Egoismus, sei sie nun Utilitarismus oder Eudämonismus, Ethik des Gemeinwohls oder Evolutionismus, sie kann auf die Frage nach dem sittlichen Ideal keine Antwort geben. Denn was immer sie bezeichnen mag, es ist das Ideal vielleicht von Hinz oder Kunz, hundertfach, ja millionenfach genommen. Aber warum es deshalb auch mein Ideal sein soll, bleibt ganz jahingestellt<sup>91)</sup>.“ Dieser Auffassung fehlt vollständig das Verständnis dafür, daß die zwingende Form des ethischen Urteils („Du sollst!“) ihm aus seinem zwingenden Inhalt zufließt. Erst wo ein fremder Inhalt in schlechthinige ethische Form gegossen werden soll, entsteht die Frage, ob dieser Inhalt auch von einzelnen gebilligt werden kann, d. h. ob das Sollen auch subjektive Geltung habe. M. a. W.: wenn das moralische Gewissen einer Klasse ihre eigenen Ziele nicht mehr widerstandslos akzeptiert, beginnen ihre Vertreter nach neuen Idealen Umschau zu halten. So war es seinerzeit mit den Intellektuellen des ancien régime, so ist es heutzutage mit den bürgerlichen Intellektuellen. In allen derartigen Fällen bedeutet die moralische Billigung nichts anderes, als eben die Rechtfertigung des Übergangs aus einem sozialen Lager ins andere. Wo es sich jedoch um die sittlichen Ziele der eigenen Klasse handelt, verflüchtigt sich das Problem gänzlich. Hier entsteht nicht einmal die Frage: weshalb muß denn dieses Ziel auch das meinige sein? Was vom fremden Klassenstandpunkt in erster Linie als moralisches Gebot erscheint, wird unter dem Gesichtspunkt der eigenen Klassenzugehörigkeit zu objektiver Notwendigkeit schlechthin. Die eigenartige Form des ethischen Urteils ist daher keineswegs ein lediglich logisches Merkmal. Sie drückt den Zwiespalt des

91) Ebenda S. 112. (Gesperrt von A.)

Individuums innerhalb einer antagonistisch zerrissenen Gesellschaft aus. Das Sollen der Ethik ist dem einzelnen nur der bewußte Ausdruck des Nicht-anders-könnens der Gesellschaft.

§ 20. Unter anderem beruft sich A. auf OTTO BAUER. Dieser habe „sehr treffend bemerkt, daß die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Sozialismus den einzelnen nicht notwendig ebenso zum Kämpfer für ihn macht, hier müsse noch vielfach die sittliche Billigung dieser Notwendigkeit durch den einzelnen hinzutreten, und dies ist das Werk der ethischen Überzeugung“. Hierzu macht A. die wichtige Anmerkung, daß „die sittliche Billigung allein“ die geschichtliche Notwendigkeit des Sozialismus nicht „bewirken“ könne<sup>92)</sup>. Also so viel hat man seit dem Erscheinen des Kommunistischen Manifestes immerhin gelernt! Es ist aber trotzdem nicht viel. Dies war eben das Bahnbrechende der wissenschaftlichen Auffassung der Geschichtsentwicklung zum Sozialismus, daß sie die sittliche Billigung als etwas durchaus Notwendiges und im Verlaufe der sozialen Klassenkämpfe unabweisklich Entstehendes zu betrachten begann. Nicht so darf das Zusammenwirken materieller und ideeller Momente in der sozialistischen Arbeiterbewegung geschildert werden, als ob „zuerst“ die Erkenntnis von der Notwendigkeit entstünde und dann die moralische Entrüstung „hinzu“käme. Dasselbe, was theoretisch als Erkenntnis begriffen wird, äußert sich impulsiv in der Form der ethischen Entrüstung. Aber solange es sich um den eigenen Klassenkampf handelt, bedarf die Erkenntnis gar keiner ethischen Rechtfertigung, wie ja auch die Entrüstung, der sie sich voluntaristisch bedient, keine rein-ethische Kategorie bildet. Das sittliche Ideal, das die Arbeiterklasse auf ihr Banner schreibt, ist für sie selbst überhaupt keine Angelegenheit der Moral. Jene objektive Notwendigkeit, die den Entwicklungsgang der kapitalistischen Produktionsweise zur Sozialisierung der Produktionsmittel treibt, verwandelt sich bei der Klasse, in deren unmittelbarem Interesse diese Sozialisierung liegt, in eine subjektive Notwendigkeit, jenen Entwicklungsgang aktiv zu unterstützen. Für jedes einzelne Individuum dieser Klasse entsteht die Frage nach der moralischen Billigung ebensowenig, wie für

92) Ebenda S. 146.



die Insassen einer umgekippten Schaluppe, ob man gen Ufer schwimmen soll. Wohl aber entsteht ein solches Problem für den, der vom Ufer aus überlegt, ob den Ertrinkenden mit Einsetzung des eigenen Lebens zu helfen sei.

A. ist, wie es scheint, durch eine Bemerkung KAUTSKYS irregeleitet worden. Dieser beschreibt die Entstehung neuer sittlicher Ideale in den aufstrebenden und ausgebeuteten Klassen und sagt wörtlich wie folgt: „Je mehr sie sich ihres Gegensatzes zur herrschenden gesellschaftlichen Ordnung bewußt werden, desto stärker wächst auch ihre sittliche Empörung, desto mehr setzen sie der alten Moral eine neue entgegen. So entsteht in den aufsteigenden Klassen ein sittliches Ideal, das immer kühner wird, je mehr diese Klassen an Kraft gewinnen<sup>93)</sup>.“ Diese Worte geben A. Gelegenheit zu der tiefsinnigen Frage: „Entsteht das sittliche Ideal aus dem bewußt gewordenen Klassengegensatz? Nein! KAUTSKY selbst sagt es uns: es entsteht aus der sittlichen Empörung über diesen Zustand. Aber woher die sittliche Empörung? Doch offenbar aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß dieser Zustand schlecht ist, daß er dem nicht entspricht, was nach Meinung dieser Klasse sein soll, kurz, was ihr sittliches Ideal ist. Nicht die sittliche Empörung schafft das sittliche Ideal, sondern sie entspringt aus ihm. Und so stehen wir wieder am Anfang: woher dieses sittliche Ideal<sup>94)</sup>?“ Auf diese Weise kommen „wir“ in der Tat nicht weit! Wenn das sittliche „Ideal“ der unterdrückten Klasse darin besteht, daß sie die Unterdrückung als einen Zustand empfindet, der nicht „sein soll“, so ist dieses „Ideal“ — ebenso wie die Unterdrückung selbst — allerdings „vor“ der sittlichen Empörung vorhanden. Die Negation der Unterdrückung jedoch hat für den Unterdrückten gar keinen ethischen „Wert“. Sie ist einfach eine Lebensäußerung, wie z. B. das Streben des Hungernden nach Nahrung. KAUTSKYS Ausdrucksweise kann nur insofern Anlaß zu Mißverständnissen geben, als er zu betonen vergißt, daß das „sittliche Ideal“, das aus der Empörung der unterdrückten Klasse entsteht, sehr wohl eine

93) Vgl. Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, S. 135.

94) Ebenda S. 130.

ethische Bedeutung für die ganze Gesellschaft haben kann, für die unterdrückte Klasse selbst jedoch in erster Linie als soziales — unter Umständen auch als machtpolitisches — Ziel in Betracht kommt. Es ist dies wie mit jener Behauptung, auf die ENGELS bei der Abfassung seiner Schrift über die Lage der arbeitenden Klasse in England (1845) großes Gewicht legte: „daß der Kommunismus nicht eine bloße Parteidoktrin der Arbeiterklasse ist, sondern eine Theorie, deren Endziel ist die Befreiung der gesamten Gesellschaft“<sup>95</sup>).“ In reiferen Jahren hat ENGELS diese Behauptung zu den „Spuren der deutschen klassischen Philosophie“ gezählt und von ihr gesagt, sie sei „in abstraktem Sinn richtig, aber in der Praxis meist schlimmer als nutzlos“<sup>96</sup>).

Das gleiche gilt mutatis mutandis vom sittlichen Ideal. Das Ideal der Unterdrückten ist sittlich, weil es sich gegen die Unterdrückung richtet. Aber den Unterdrückten bleibt ja überhaupt kein anderes Ideal übrig. Die objektive Sittlichkeit ist für sie eine einfache Notwendigkeit. Die Abschaffung der Unterdrückung kann für die Gesellschaft als Ganzes — sofern es sich um ihre Weiterentwicklung handelt — eine moralische Tat bedeuten, aber für diejenigen, die selbst unter dem Drucke leiden, ist sie eine Tat der Selbsterhaltung und Selbstbejahung. Die moralische Handlung setzt stets die Möglichkeit einer Wahl zwischen Gut und Böse voraus. Aber gerade diese Möglichkeit fehlt den „interessierten Vollstreckern“ der geschichtlichen Urteile.

Selbstverständlich darf dabei das sittliche Ideal, d. h. der moralische Wert der sozialen Kämpfe nicht mit ihrem sittlichen Ziel oder moralischen Gehalt verwechselt werden. Eine Klasse kann der Menschheit neue Moral bringen, ohne daß ihre Handlung selbst dadurch eine ethisch wertvolle wird: weil sie eben nicht anders kann.

§ 22. Bis zu welchem Grade Behauptungen, die „in abstraktem Sinn“ richtig sein mögen, in der Praxis schlimmer als nutzlos werden können, beweist der folgende Satz A.s: „Wäre nicht

95) Vgl. ENGELS, Die Lage usw., S. 297 ff.

96) Ebenda. Vorwort z. neuen deutschen Ausg. (1892), S. XII.

das sittliche Ideal, warum sollte das Proletariat am Ende nicht mit einem System des Industrie-feudalismus zufrieden sein, wenn — was ja nicht ausgeschlossen ist — es in ihm besseren Lohn als jetzt, eine reinliche Wohnung, eine kürzere Arbeitszeit und ausreichendere Versicherung gegen Krankheit, Unfall, Alter und Invalidität fände<sup>97)</sup> ?“ Man hat, scheint's seit dem Erscheinen des kommunistischen Manifestes doch gar nichts gelernt! Böte das „sittliche Ideal“ wirklich die einzige Gewähr gegen den Industriesozialismus, so stände es fürwahr schlecht um die Hoffnungen der klassenbewußten Arbeiterschaft mit all ihrem sittlichen Idealismus! Die Wortführer des Staatssozialismus würden mit diesem Hindernis bald fertig! Unglücklicherweise haben sie es aber noch mit den Entwicklungsgesetzen selbst zu tun, — und diese lassen sich nicht nach Belieben lenken und ablenken. Der ethische Sozialismus entpuppt sich mit einemmal als — gut gesinnter Revisionismus. Er hält den Kapitalismus ebenfalls für fähig, verschiedene Flickversuche auszuhalten, will dem aber die Machtsprüche seines „sittlichen Ideals“ entgegenstemmen. Das ist zweifellos sehr löblich. Aber in der Geschichte der sozialistischen Theorien bedeutet diese umgekehrte BERNSTEINIade in der Tat ein Zurückgehen nicht nur auf KANT, sondern geradezu auf SAINT-SIMON oder OWEN. Der Fehler A.s liegt wieder in der Anwendung eines individualistischen Maßstabs dort, wo es sich um Klassenbewegungen und probleme handelt. Und dies ist seinerseits dadurch bedingt, daß A. an die ethische „Begründung“ des Sozialismus gehen zu können glaubte, ohne vorerst die Ethik mit Hilfe der materialistischen Geschichtsauffassung zu untersuchen. Der Ausgangspunkt des Neukantianismus verwehrte ihm von vornherein jedes Verständnis für den wirklichen, d. i. den realen Sinn des Problems. Er blieb auch hier auf dem Boden der Erkenntniskritik stehen und kam deshalb über das rein Formale nicht hinaus. Aber hier mußte es sich bitterer rächen, denn überall. Der Versuch A.s, im Ethischen eine besondere logische Urteilsform nachzuweisen, beweist eben, wie wenig „kritisch“ diese ganze erkenntnis„kritische“ Richtung in Wahrheit ist. A. definiert die Aufgaben der Ethik als der prak-

97) Marxist. Probl., S. 134.

tischen Philosophie, d. h. als der Lehre vom moralischen Tun wie folgt: „Wollen wir (den) ethischen Gesichtspunkt selbst verstehen, d. h. uns begreiflich machen, worin jene seltsame Auffassungsart begründet ist, die trotz der Kausalgebundenheit alles Geschehens und Wollens doch diesem ganzen Kräftespiel mit einer Forderung gegenübertritt, nach welcher es unter Umständen ganz anders sein soll, als es nun einmal tatsächlich ist, um gebilligt werden zu können, wollen wir Aufschluß erhalten, woher diese Forderung, wie sehr auch immer inhaltlich verschieden und wechselnd nach Ort und Zeit, doch immer und überall Anspruch auf Allgemeingültigkeit bei denjenigen mit sich führt, die sie gerade erheben, dann versagt mit der Kausalerklärung, der alles dieses ja bewußt entgegentritt, auch die materialistische Geschichtsauffassung. Denn diese sind keine Fragen der Wissenschaft mehr, es sind vielmehr Vorfragen ihrer selbst in ihrer sozialen Aufgabe, die zu lösen Kritik der Vernunft, hier der praktischen, vonnöten ist<sup>98</sup>).“ Es lohnte sich wohl, bei dieser Vorstellung der „Vorfragen der Wissenschaft“, die nicht mehr zur Wissenschaft gehören, etwas länger zu verweilen, aber das würde zu sehr auf ein Nebengleis ablenken. Der Hauptpunkt, der hier in Betracht kommt, besteht einzig in der Frage: ob das ethische Urteil seiner Natur nach wirklich eine besondere „seltsame“ logische Form aufweise. Sehen wir für einen Augenblick davon ganz ab, daß es in Wirklichkeit schlechthin unmöglich sein wird, ethische Urteile (ebenso wie alle anderen) von allem Inhalt zu entblößen und bloß ihre reine Form festzuhalten. Wir wollen mit A. fragen: Was verleiht den ethischen Urteilen, die doch in erster Linie einen billigenden Charakter haben, Anspruch auf Allgemeingültigkeit? Die Antwort darauf liegt m. E. recht nahe. Gerade wenn man sich nur an die Form des moralischen Urteilens hält, entdeckt man, daß diese anscheinend so „seltsame“ Form dem theoretischen Urteil sozusagen entlehnt ist. Oder um es anders auszudrücken: die ethischen Urteile sind offenbar aus einer formalen Analogie mit den theoretischen entstanden. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den die ethische Erkenntnis erhebt, ist

98) Ebenda S. 136—137. (Gesperrt von A.)

nichts anderes, als eine Begleiterscheinung der schlechthinigen Tendenz, der Erkenntnis, allgemeingültig aufzutreten. Die unpersönliche Form des Wissens wird infolgedessen selbst dort festgehalten, wo es sich ausschließlich um persönliche Stellungnahme zu den Ergebnissen des Wissens, also um die Praxis handelt. Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß die Verwunderung über die allgemeingültig sein sollende Form des ethischen Urteils eigentlich seinem Inhalt gilt. Es ist diese Diskrepanz zwischen der unbeschränkten Form des Geltendmachens moralischer Ansprüche und dem beschränkten Inhalt, welche die Betrachtung irreführt und stutzig macht. Daher wird beim moralischen Urteilen nicht seine logische Form, wohl aber seine psychische Substanz relevant. Was die Erkenntnis„kritik“ darüber aussagen kann, ist nebensächlich. „Wir haben es — schreibt A. — in der Ethik nicht mit einem Sein oder Geschehen der Dinge zu tun, auch nicht mit einem Sein oder Geschehen des Guten, sondern mit einer rätselhaften Anforderung, die über dieses Sein und Geschehen hinausgeht und verlangt, daß es in einer ganz bestimmten Weise erfolgen soll, damit es als gut bezeichnet werden kann“<sup>99</sup>).“ Diese Anforderung hätte aber gar nichts „Rätselhaftes“, sobald man annehmen könnte, daß das Gute eine durchgängige Eigenschaft alles Seins und Geschehens bilde. Nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß jene Anforderung eine subjektive Beziehung zum objektiven Tatbestand erheben möchte, macht ihre „Rätselhaftigkeit“ aus. Wenn A. das Sollen als die spezifische Eigenart des Ethischen bezeichnet und hinzufügt, daß es sich dabei „nicht etwa (um) ein bestimmtes Sollen, sondern (um) Sollen als Form“ handelt, so übersieht er das Wichtigste: daß die Form des Sollens dem ethischen Urteil aus seinem Inhalt zufließt, daß also, mit anderen Worten, nicht im Sollen die Eigenart des Ethischen begründet ist, sondern umgekehrt: die ethische Eigenart im Sollen ihre formale Bestätigung findet. Ebenso wie das theoretische, folgt auch das ethische Urteil auf die Erfahrung. Das erstere sagt: dies ist so; das zweite: dies soll so sein. Woher dieser Unterschied? Aus zwei verschiedenen Erfahrungsreihen: einer

<sup>99</sup>) Ebenda S. 109.

regelmäßig wiederkehrenden und regelrecht ablaufenden, und der anderen: nur unter gewissen Bedingungen auftretenden. Die Form des Sollens ist dabei nichts anderes also als das Streben eines bestimmten (und begrenzten) Erfahrungsinhalts nach der Erkenntnis der eigenen Gesetzmäßigkeit, welche nicht eher ruhen kann, als bis das zufällige Da-Sein in ein notwendiges Sein übergeht. So ist denn auch das ethische Urteil keineswegs eine „Anforderung“, die über das Sein und Geschehen überhaupt, sondern nur über das individuelle Sein hinausgeht. Das Merkmal des ethisch Wertvollen ist, daß das Individuum eine allgemeingültige Erkenntnis zu der seinigen macht und im Einklang mit ihr handelt. Damit fällt aber dieses Merkmal bei historischen Massenaktionen von vornherein weg. Sie sind weder sittlich, noch unmoralisch: man hat sie eben als schlechthiniges Sein hinzunehmen.

§ 23. Hier wollen wir jedoch unsere Betrachtungen abbrechen. Es kann nicht die Aufgabe dieser Blätter sein, das Problem der Ethik vom Standpunkte des dialektischen Materialismus zu beleuchten. Dies wäre in einem polemischen Zusammenhang überflüssig. Es galt nur, die ethische „Begründung“ des Sozialismus, wie sie der Neukritizismus und namentlich A. betreiben, einer summarischen Prüfung zu unterwerfen. Wir hoffen, überzeugend genug angedeutet zu haben, daß diese Begründung keineswegs als integrierender Bestandteil des wissenschaftlichen Sozialismus betrachtet werden kann, der doch als der theoretische Ausdruck bestimmter (d. i. proletarischer) Klasseninteressen gelten will, sondern daß sie vielmehr einen Versuch darstellt, diese Interessen einer ihr fremden Gesellschaftsschicht annehmbar zu machen. Der ethische Sozialismus ist — selbst in der Gestalt, die ihm A. verleiht — vor allem ein Sozialismus für Intellektuelle. Der Umstand, daß er sich der Ideologie einer bestimmten sozialen Gruppe anpaßt, macht seine Existenzberechtigung aus. Allein, dies zugegeben, wird man trotzdem nicht vergessen dürfen, daß man es dabei mit einer Geistesrichtung zu tun hat, deren Anspruch, als eine Ergänzung des marxistischen Sozialismus aufzutreten, keineswegs begründet werden kann.

Damit ist die Übersicht der wichtigsten theoretischen „Neuerungen“, die A. dem Marxismus aufpfropfen wollte, im großen und ganzen abgeschlossen. Was für eine Bewandnis es mit der von ihm beabsichtigten „Bereicherung“ des Marxismus mit den Ergebnissen der neueren bürgerlichen Philosophie hat, läßt sich nunmehr genau übersehen. Und so wird es wohl jetzt, am Schlusse unserer Darstellung, nicht mehr unhöflich sein, wenn wir einer witzigen Bemerkung A. W. v. SCHLEGELS Raum geben, die eigentlich als Motto dieser Studie hätte gewählt werden sollen: „Ich will einem Narren niemals trauen,“ sagt ein sehr gescheiter Narr beim SHAKESPEARE, „bis ich sein Gehirn sehe.“ Man möchte diese Bedingung des Zutrauens gewissen Philosophen zumuten; was gilt's, man fände Papiermaché, aus KANTISCHEN Schriften verfertigt!“