

Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1975

Zur Einführung

Wesen und Zeitbedingtheit der Philosophie

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXIII. Jahrg., 1904/05, 1. Bd., S. 129, unter dem Titel: „John Locke“)

Es gibt viele Geschichten der Philosophie, gelehrte und ungelehrte, gescheite und törichte, interessante und langweilige, aber es fehlt noch immer *die* Geschichte der Philosophie. Um sie zu schreiben, ist in erster Reihe notwendig, die Philosophie vom Kopfe, auf dem sie in all ihren bisherigen historischen Darstellungen steht, auf die Füße zu stellen. Mit anderen Worten: man darf nicht in den Hirnwebereien der philosophischen Systeme den Schwerpunkt der Philosophie suchen, sondern man muß von dem Standpunkt ausgehen, den F. A. Lange einmal – freilich ohne daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen – mit den Worten andeutet: „Es gibt keine sich aus sich selbst, sei es in Gegensätzen, sei es in direkter Linie, fortentwickelnde Philosophie, sondern es gibt nur philosophierende Männer, welche mitsamt ihren Lehren Kinder ihrer Zeit sind.“

Oder mit noch anderen Worten: die Philosophie ist eine ideologische Begleiterscheinung der Klassenkämpfe, eine der ideologischen Formen; in denen die Menschen sich dieser Kämpfe bewußt werden und sie ausfechten. Es hat keine Philosophie gegeben, solange es keine Klassengegensätze gab, und sobald die Klassengegensätze beseitigt sein werden, wird es keine Philosophie im historischen Sinne dieses Wortes mehr geben. Erst aus der Geschichte der Klassenkämpfe fällt das scheidende und sondernde Licht in die scheinbar unübersehbare Wirrnis der philosophischen Systeme, und man findet dann – was Schopenhauer einmal andeutet, auch er, ohne daraus die [8] notwendigen Konsequenzen zu ziehen –, daß die wenigen Fundamentalsätze aller Philosophie in unzähligen Variationen immer wiederkehren und daß auch die bedeutendsten Werke der bedeutendsten Philosophen von ewigen Wiederholungen wimmeln. Alles das ist für den modernen Menschen, der mitten in Klassenkämpfen steht, die längst ihre ideologischen Schleier abgeworfen haben, mehr oder weniger ungenießbar, aber unter dem Gesichtspunkt betrachtet, unter dem die philosophischen Systeme je für ihre Zeit Gestalt und Leben gewonnen haben, ließe sich *die* Geschichte der Philosophie als ein bedeutsames und lehrreiches Stück der menschheitlichen Geschichte schreiben.

Nur für die Anfänge der Philosophie, die griechische Naturphilosophie, versagt dieser Maßstab insofern, als sie uns nur in sehr trümmerhaften Bruchstücken überliefert und wir gar zu wenig von den Zeitumständen wissen, unter denen sie entstanden ist. Aus diesem nicht innerlichen, sondern rein äußerlichen Grunde vermögen wir die erste Form der griechischen Philosophie nur in den allgemeinsten Umrissen als eine Widerspiegelung gleichzeitiger Klassenkämpfe zu erkennen. Aber gleich in der zweiten Periode tritt der Idealismus des „göttlichen Platon“, dessen Wirkungen sich bis in unsere Zeit erstrecken, als die ideologische Begleiterscheinung der grausamsten und rohsten Klassenherrschaft auf, die es in der damaligen griechischen Welt gegeben hat. Nichts törichter als das Geflenne, das sich von einem philosophischen Lehrbuch ins andere über den „Märtyrertod“ des Sokrates schleppt, über den „Justizmord“, den die törichte Menge an dem großen Weisen begangen haben soll. Sokrates ist gerichtet worden als der Wortführer einer Klasse, die durch eine Unsumme von blutriefender Grausamkeit, Tücke und Verrat, wobei gerade Lieblingsschüler des Sokrates, wie Alcibiades und Kritias in erster Reihe standen, die Stadt Athen in ihrer Kraft gebrochen und in einen tiefen Abgrund des Elends gestürzt hatte. Statt die Würde eines „Märtyrers“ zu zeigen, hat Sokrates seine Richter viel-[9]mehr – wenn anders seinem Schüler Platon zu glauben ist noch durch frivole Herausforderungen gereizt, und Justizmord hin, Justizmord her – wenn es in der Geschichte der Klassenkämpfe keinen schlimmeren Justizmord gäbe als die Hinrichtung des Sokrates, so sähe sie in diesem Punkte beinahe noch wie ein harmloses Idyll aus.

In der Geschichte der neueren Philosophie können gar so tolle Verschiebungen des historischen Sachverhalts nicht mehr vorkommen. Der Zusammenhang zwischen den ökonomisch-politischen Klassenkämpfen einer Zeit und ihrer jeweiligen Philosophie tritt hier so klar hervor, daß er sich auch dem blödesten Auge aufdrängt. Aber in den herkömmlichen Geschichtsbüchern über Philosophie wird

das, was neuere Philosophen über Ökonomie und Politik zusagen gehabt haben, regelmäßig in den Hintergrund gedrängt gegen ihre allgemeine Hirnweberei in irgendwelchen Ismen, die nicht die Ursache, sondern vielmehr die Folge ihrer praktischen Stellung zu den praktischen Fragen ihrer Zeit ist. So wird John Locke, dessen zweihundertster Todestag übermorgen* wiederkehrt, als Philosoph des Sensualismus einregistriert, und eben in diesen Sensualismus der Schwerpunkt seiner historischen Stellung gelegt, womit an und für sich gar nichts gesagt ist. Denn die Annahme, daß unsere gesamten Vorstellungen ursprünglich auf sinnlicher Wahrnehmung, auf den Affektionen der Sinne beruhen, bringt die historische Entwicklung nicht um einen Flohsprung vorwärts, während John Locke tatsächlich einen großen Einfluß namentlich auf das 18. Jahrhundert gehabt hat.

Er war der klassische Typ des englischen Bourgeois um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert. Das Lebenswerk, das er vollbracht hat, bestand in der Rechtfertigung und Verteidigung des Kompromisses, womit die englische Bourgeoisie die englische Revolution des 17. Jahrhunderts abschloß, indem sie gemeinsam mit dem Adel ein Schattenkönigtum schuf, aber alle politische Macht in das Parlament verlegte. Ökonomisch gehörte Locke zu den Vorläufern des [10] physiokratischen Systems, über das Marx schreibt: „Es ist in der Tat das erste System, das die kapitalistische Produktion analysiert und die Bedingungen, innerhalb deren Kapital produziert wird [...], als ewige Naturgesetze der Produktion darstellt. Andererseits erscheint es vielmehr als eine bürgerliche Reproduktion des Feudalsystems, der Herrschaft des Grundeigentums; und die industriellen Sphären, innerhalb deren das Kapital sich zuerst selbständig entwickelt, erscheinen vielmehr als ‚unproduktive‘ Arbeitszweige, bloße Anhängsel der Agrikultur. Die erste Bedingung der Kapitalentwicklung ist die Trennung des Grundeigentums von der Arbeit, das [...] Gegenübertreten der Erde – dieser Urbedingung der Arbeit – als selbständige Macht, in der Hand einer besondern Klasse befindliche Macht, gegenüber dem freien Arbeiter. In dieser Darstellung erscheint daher der Grundeigentümer als der eigentliche Kapitalist, das heißt als der Aneigner der Surplusarbeit. Der Feudalismus wird so sub specie [unter dem Gesichtspunkt] der bürgerlichen Produktion reproduziert und erklärt wie die Agrikultur als der Produktionszweig, worin sich die kapitalistische Produktion, das heißt die Produktion des Mehrwerts, ausschließlich darstellt. Indem so der Feudalismus verbürgerlicht wird, erhält die bürgerliche Gesellschaft einen feudalen Schein.“**1

Das physiokratische System entfaltete seine eigentliche Blüte in Frankreich, in einem vorherrschend ackerbauenden Lande, nicht in England, einem vorherrschend industriellen, kommerziellen, seefahrenden Lande. Bei dem Ökonomen Locke zeigt sich vielmehr ein polemisches Interesse gegen das Grundeigentum, dessen Rente sich durchaus nicht von dem Wucher unterscheidet. Aber wie Locke zwei Menschenalter hindurch als Arzt, Erzieher und Sekretär im Hause des Lords Shaftesbury lebte, so [11] war er der Interpret der „glorreichen Revolution“ von 1688, von der man wohl sagen kann, daß sie den Feudalismus verbürgerlichte, aber der bürgerlichen Gesellschaft einen feudalen Schein gab. Gewiß hat Locke für die politische und religiöse Freiheit gekämpft, jedoch wie matt und nüchtern erscheint dieser Kampf neben den flammenden Schriften, die Milton gegen das patriarchalische Königtum von Gottes Gnaden gerichtet hatte. In anderem Sinne, als es ursprünglich gemeint war, aber deshalb nicht minder schlagend erfüllte sich Miltons Wort, die Briten seien unversehrt durch das Feuer gegangen, um dann am Qualm zu sterben. In der Tat verqualmte das republikanische Feuer im Konstitutionalismus, als dessen Vater oder richtiger als dessen literarischer Taufpate sich Locke den lautesten Ruhm erworben hat.

Er hat diesen Konstitutionalismus einfach dem Kompromiß zugeschrieben, das die englische Revolution geschlossen hatte. Seine berühmte „Trennung der Gewalten“, wonach die regierende, die gesetzgebende und die richterliche Gewalt voneinander geschieden werden und sich gegenseitig im Gleichgewicht halten sollten, hieß weiter nichts, als daß dem König jede Gewalt über Gesetzgebung und Rechtsprechung genommen und regierende, gesetzgebende und richterliche Gewalt der herrschenden

* Demnach wurde dieser Text am 26.10.1904 geschrieben.

** [Anmerkung von Franz Mehring] Diese glänzende Schilderung, die Marx von dem physiokratischen System entwirft, ist seiner Nachlaßschrift über die „Theorien des Mehrwerts“ entnommen, die Kautsky demnächst herausgeben wird. [Die 1. Auflage erschien 1905.]

¹ Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, Teil 1, Berlin 1956, S. 15 f.

Aristokratie und Bourgeoisie übertragen werden sollten. Es gibt wenig gleich einleuchtende Beweise für die verblendende Macht der Phrase, als daß ein paar Jahrhunderte lang die englische Verfassung als Muster für die „Trennung der Gewalten“ gegolten hat, während jedes Kind weiß oder doch wissen sollte, daß in England regierende und gesetzgebende Gewalt eben *nicht* getrennt ist, daß der Vertrauensmann der Parlamentsmehrheit unweigerlich leitender Minister wird. Lockes konstitutionelles Rezept, angewandt auf Monarchien, deren reale Macht noch nicht gebrochen war, hat denn auch regelmäßig die schmerzlichsten oder auch die lächerlichsten Enttäuschungen hervorgerufen, wovon namentlich die deutschen Revolutionsjahre zu erzählen wissen.

[12] Dem Konstitutionalismus Lockes entsprach die Halbheit seiner bürgerlichen Toleranz. Sicherlich war sie etwas anderes als die sogenannte Toleranz des aufgeklärten Despotismus, wie sie etwa von dem alten Fritz geübt wurde, aber sie erstreckte sich doch nicht auf – Atheisten. Hier war der sterbliche Punkt der bürgerlichen Aufklärung, wie sie Locke und sein größerer Schüler Voltaire vertreten, mit einzelnen glänzenden Ausnahmen, wie Pierre Bayle. Gegen ihn sagte Voltaire; man möge ihm nur vier- oder fünfhundert Bauern zu regieren geben, und Bayle würde alsbald die Lehre von der göttlichen Vergeltung predigen lassen. Es ist derselbe Pferdefuß, der dann auch in Kants Philosophie wieder erschien, die erst die radikale Unmöglichkeit Gottes demonstriert und dann das Dasein Gottes als die notwendige Voraussetzung alles sittlichen Handelns bewies. Das „vernunftmäßige Christentum“ Lockes war nichts anderes als das dem Herrschaftsbedürfnis der „glorreichen Revolution“ angepaßte Christentum.

Alle harten Ecken und Kanten der rauhen Wirklichkeit glättete Locke nun durch seinen Sensualismus. Der Satz selbst, daß im Geiste nichts sein könne, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei, war durchaus nicht neu, war schon im Aristoteles zu finden. Was Locke daraus machte, war einfach dies: daß der Mensch nur durch die Erfahrung klug werde, daß er sich also hüten solle, mit dem Kopfe durch die Wand zu rennen, daß alle Begeisterung und Schwärmerei von Übel sei, daß nichts über den gesunden Menschenverstand des guten Bürgers gehe.

So stellt sich Lockes Weltanschauung als höchst prosaisch, als ganz starr und steril dar. Allerdings hat man auch „sozialistische“ Anklänge in seinen Schriften nachweisen wollen, weil er gewisse Schranken des Privateigentums anerkannte, weil er die Naturdinge für gemeinschaftliches Eigentum erklärte und das individuelle Eigentum nur insoweit verteidigte, als es der einzelne Mensch durch seine Arbeit verwerten könne, weil er das Eigentum an einem größeren Umfang der Produktionsmittel als dem [13] eben angedeuteten im Widerspruch mit der naturrechtlichen Basis des Eigentums oder des Rechtes am Privateigentum fand. Allein das waren keine *ökonomischen* Forderungen der sozialistischen an die kapitalistische, es waren *Rechtsansprüche* der bürgerlichen an die feudale Gesellschaft; es waren die Illusionen des Naturrechtes, das mit den Anfängen der kapitalistischen Produktionsweise Hand in Hand ging und in dem Maße zerstob, worin sich ihre holden Geheimnisse entschleierten. Von nichts war Lockes harter und trockener Geist weiter entfernt als von kommunistischen und sozialistischen Schwärmereien, wie sie zu seiner Zeit überhaupt erst möglich waren.

Aber eben in dieser Beschränkung war er doch wieder ein Meister der bürgerlichen Aufklärung, der auf ungleich reichere und vielseitigere Geister, wie Montesquieu, Voltaire, Diderot und überhaupt die französische Geistesbewegung des 18. Jahrhunderts, den stärksten Einfluß gehabt hat. Das dürfen wir um so eher anerkennen, je glücklicher wir sind, ganz und gar aus seinem Gedankenkreise hinausgewachsen zu sein. [17]

Griechische Philosophie

Sokrates und die Philosophie des Selbstbewußtseins

(Erschienen unter der Überschrift „Die Philosophie des Selbstbewußtseins“ als Abschnitt 5 der Einleitung zu der Schrift „Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“ im Literarischen Nachlaß von Marx, Engels und Lasalle, 1. Bd., Verlag I. H. W. Dietz Nachf., Stuttgart 1901)

An der Seite Bauers und Köppens wurde Marx in die praktischen Kämpfe der Zeit verwickelt, und mit ihnen arbeitete er auch gemeinsam in ihrer theoretischen Waffenschmiede, der Philosophie des Selbstbewußtseins.

Diese Philosophie war an und für sich das einfachste Ding von der Welt. Jede Klasse erwacht zum Selbstbewußtsein, wenn sie sich über ihre selbständigen Interessen klar wird, im Gegensatz zu anderen Klassen. Allein dieser Prozeß vollzieht sich, je nach den historischen Umständen, langsamer oder schneller, wofür gegenwärtig der Entwicklungsprozeß des proletarischen Klassenbewußtseins in den verschiedenen Ländern oder auch in den verschiedenen Gegenden desselben Landes ja die mannigfachsten Beispiele bietet. Mit dem Entwicklungsprozeß des bürgerlichen Selbstbewußtseins ist es in Deutschland aber sehr langsam vor sich gegangen. Während dies Selbstbewußtsein in England und Frankreich schon die gewaltigsten Kämpfe führte, existierte es für Deutschland erst in der philosophischen Wolkenregion.

In Kant war es mit jenem duckmäuserigen Philistertum versetzt, das dann Schopenhauer weiter ausgebildet hat, und Fichtes revolutionäres Selbstbewußtsein fand noch keinen festen Boden, worauf es fußen konnte. Hegel faßte es wieder mit Spinozas Substanz zur höheren Einheit der absoluten Idee zusammen, die sich in dem vormärzlichen Staate preußischer Nation verknöcherte. Indem nun dieser Staat aus den Fugen zu gehen begann, hörte sich auch die absolute Idee wieder in ihre Bestand-[18]teile auf, wobei es der deutschen Langsamkeit entsprach, daß zuerst die Substanz flüssig wurde. Unter ihre schützenden Fittiche hatte Strauß seine Evangelienkritik gestellt, indem er die Evangelien zwar nicht mehr für eine Schöpfung des heiligen, aber auch noch nicht für eine Schöpfung des menschlichen Geistes, sondern für ein bewußtlos geschaffenes Erzeugnis der ersten christlichen Gemeinden erklärte.

Allein je mehr sich die bürgerliche Klasse entwickelte, desto lauter meldete sich ihr Selbstbewußtsein. Es fand seine eindringlichsten Sprecher in Bauer, Köppen und Marx; von ihnen sagte Ruge in einem Briefe an Prutz, daß ihr Signum die Anknüpfung an die bürgerliche Aufklärung sei, daß sie, eine philosophische Montagne, das Mene Mene Tekel Upharsin an den deutschen Gewitterhimmel schrieben. Indessen, diese philosophische Montagne war immer noch erst philosophisch; in den praktischen Kampf gerissen, mußte sie sich mit ihrer Philosophie auseinandersetzen und den Punkt suchen, von dem aus ihr großer Meister weiterzuentwickeln und damit zu überwinden war. Sie fand diesen Punkt in Hegels „Geschichte der Philosophie“, in dem Kapitel, worin die griechische Philosophie des Selbstbewußtseins geschildert worden war.

Die griechische Philosophie hatte sich in drei großen Abwandlungen ausgelebt. Sie entstand in den ionischen und dorischen Handelskolonien, die durch ihren lebhaften Verkehr mit fremden Völkern die mannigfachsten Anregungen erfuhren, während sie schon von vornherein freier von religiösen Vorurteilen waren als das Mutterland. Auf dieser ersten Stufe fragte die griechische Philosophie nach einer natürlichen Erklärung des Weltganzen; sie war wesentlich Naturphilosophie und fand ihre Grenze an der Naturerkenntnis, die wiederum abhängig ist von der Entwicklung des ökonomischen Produktionsprozesses. Die antike Produktionsweise mit ihrer Sklavenwirtschaft konnte nur zu einer unvollkommenen Beherrschung der Natur gelangen; so stieß die griechische [19] Naturphilosophie am letzten Ende immer auf eine unzerbrechliche Schranke, und gerade ihre genialsten Vertreter, ein Parmenides, ein Heraklit, ein Empedokles, ein Demokrit, verzweifelten daran, auf dem Wege der Sinnlichen Erkenntnis zur Wahrheit zu gelangen. Heraklit nannte die Sinne falsche Zeugen und Lügenschmiede, Demokrit aber sagte, die Wahrheit läge im Abgrund des Brunnens verborgen¹. In

¹ Mehrings Beurteilung der Erkenntnislehre von Heraklit und Demokrit entspricht nicht voll den Tatsachen. Sowohl Demokrit wie auch Heraklit sahen – wenn auch in naiv-materialistischer Weise – beide Stufen der Erkenntnis als bedeutsam

dunklen Bildern rang Heraklit um die Erkenntnis des dialektischen Gesetzes, das weltbildend das All durchwaltet, während Demokrit die Entstehung der Welt aus dem Wirbel unsichtbarer Atome erläuterte, aber über geniale Ahnungen und Hypothesen kamen sie nicht hinaus.

Damit schlug die griechische Philosophie in ihre zweite Entwicklungsstufe um: sie wandte sich vom Himmel zur Erde, vom Objekt zum Subjekt, von der Natur zum Menschen. Die Sophisten in Athen erklärten den Menschen für das Maß aller Dinge; sie meinten, alle sinnliche Erkenntnis sei relativ, und die entgegengesetzten Behauptungen seien gleich wahr, je nachdem sie diesem oder jenem, oder aber auch demselben unter wechselnden Umständen, so erschienen. Damit knüpften die Sophisten an das Endergebnis der Naturphilosophie an, doch handelte es sich hierbei sowenig wie sonst bei einer philosophischen Entwicklung um eine rein ideologische Schlußfolgerung. Seit den Perserkriegen nahm das griechische Leben, namentlich in Athen, seinem geistigen und politischen Mittelpunkt, einen mächtigen Aufschwung, in dessen Strudel auch die Philosophie gezogen wurde. Die Sophisten waren die Träger der Bildung, deren die siegreiche Demokratie bedurfte; seit Grotos Forschungen weiß jedermann oder sollte doch jedermann wissen, wie unverdient das gehässige Vorurteil ist, das sich noch heute an den Namen der Sophisten knüpft. Allerdings entfalteten sich mit der anschwellenden Macht Athens die schroffsten Klassengegensätze in seinem Schoße, die dann auch auf die Sophistik ihren verderblichen Einfluß gehabt haben, allein diesem verhängnisvollen Lose verfällt jede [20] Philosophie, solange Klassenherrschaft besteht, und nicht am wenigsten ist ihr Plato verfallen, der in erster Reihe verschuldet hat, daß die Sophisten zu dem sprichwörtlichen Ruf gewissenloser Rabulisterei gelangt sind.

Die athenische Demokratie, die auf dem Fundament der Sklaverei beruhte und das übrige Griechenland unterjochte, um es auszubeuten, ging an den inneren Widersprüchen ihrer ökonomischen Struktur unter; weil sie verdarb, so verdarb die Sophistik, und nicht umgekehrt. Aber äußerlich sahen die Dinge so aus, als ob sie auf dem Kopfe ständen, und somit stellte sich die aristokratische Reaktion zunächst auch auf den Kopf, um die athenische Demokratie zu erschüttern. Sokrates eröffnete den philosophischen Angriff gegen die Sophisten, zu denen er selbst gehörte und in deren schlechten Künsten er nichts weniger als unerfahren war nach allem, was von ihm berichtet wird. Aber er besaß zugleich die glühende Natur eines Apostels, und für seine Person war es ihm heiliger Ernst mit der sittlichen Reform, die er auf Märkten und Gassen predigte. Gegen den schrankenlosen Relativismus der Sophisten, der alle Begriffe von Gut und Böse zu verwirren drohte, suchte er nach einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und fand ihn in der aufs Wissen begründeten Tugend. Sein leitendes Prinzip war die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen. Es ist nicht bloß unmöglich, das Rechte zu tun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu tun, wenn man es kennt; da das Gute nichts anderes ist, als was dem Handelnden zum Besten dient, so ist niemand freiwillig böse; um die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, daß man sie darüber aufklärt, was gut ist. Demgemäß suchte Sokrates unermüdlich nach dem Begriffe des Guten, ohne ihn je zu finden, so daß er immer mit dem Bekenntnisse des Nichtwissens endigte. Er wirkte in erster Reihe durch den seltenen Zauber seiner Persönlichkeit, die eine kräftige Sinnlichkeit und ein leidenschaftliches Temperament durch weise Selbstbeherrschung zu bändigen wußte; anspruchslos und [21] bedürfnislos, mutig im Kampfe und zähe im Leiden, war er zugleich gesellig, heiter, lebenslustig und stand bei jedem fröhlichen Trinkgelage seinen Mann.

So ging von seinem Leben und seiner Lehre je eine verschiedene Strömung aus. Aus seiner Person ein sittliches Ideal zu gewinnen, versuchten Antisthenes und Aristipp; jener gründete die kynische, dieser die kyrenaische Schule. Die Kyniker hießen zunächst so von ihrem Versammlungsorte in Athen, aber sie rechtfertigten ihren Namen, der vom Hunde herrührt, bald durch ihre Lebensweise, indem sie ihr Ideal der Tugend aus der Bedürfnislosigkeit und Strenge gegen sich selbst herleiteten, die in dem harmonischen Charakter des Sokrates doch eben nur die eine Seite gebildet hatten; in der Lust am Leben sahen sie so wenig ein Gut, daß Antisthenes sogar erklärte, er wolle lieber verrückt als vergnügt sein. Umgekehrt knüpften die Kyrenaiker an die heitere Seite im Charakter des Sokrates an; sie nannten sich nach der Geburtsstadt Aristipps, der Handelskolonie Kyrene an der heißen

an. Für beide war die sinnliche Erkenntnis Grundlage jeder Erkenntnistätigkeit, wobei Denken und Vernunft als höhere Formen des Erkennens betrachtet wurden.

Nordküste Afrikas, wo sich hellenische Bildung mit orientalischer Üppigkeit verschmolz. An der Selbstbeherrschung des Sokrates hielt zwar auch Aristipp fest, aber unter dieser Voraussetzung war der erschöpfendste Lebensgenuß sein ein und alles. Da beiden Schulen jede wissenschaftliche Begründung ihrer Ethik fehlte, so neigten sie zu Extremen, wobei gerade das Verlorengehen, was sie an Sokrates fortpflanzen wollten, die persönliche Würde des Charakters; die Kyniker wurden zu reinen Bettlerphilosophen, die Kyrenaiker aber zu praktischen Genußmenschen, die sich, gleichviel wie, jedes Mittel zum Lebensgenuß zu verschaffen suchten.

Die andere Strömung, die von Sokrates ausging, suchte seine Lehre auszubilden und die Tugend aufs Wissen zu begründen. Hier sind die Namen eines Plato und eines Aristoteles zu nennen. Zwar brachte Plato sowenig fertig wie Sokrates selbst, den objektiven Begriff des Guten festzustellen; mit Recht sagt Albert Lange, was dieser Begriff eigentlich sei, erfahre man aus sämtlichen platonischen [22] Dialogen sowenig wie aus den alchimistischen Schriften, was der Stein der Weisen sei. Aber auf dem Suchen nach diesem Begriff kam Plato zu seiner Begriffsphilosophie, zu seiner Ideenlehre, wonach nur dem in den Begriffen Gedachten, den Formen der Dinge, den Ideen ein wahres und ursprüngliches Sein zukomme. Plato stellte die allgemeinen Begriffe der zerfließenden Erscheinungswelt als das Beharrliche gegenüber; er trennte das Allgemeine vom Einzelnen und schrieb ihm eine gesonderte Existenz zu. Das Schöne ist nicht nur in den schönen Dingen, das Gute nicht nur in den guten Menschen, sondern das Schöne, das Gute, ganz abstrakt genommen, ist ein für sich bestehendes Wesen. Diese Ideenlehre, die nicht sowohl Wissenschaft als Dichtung war, schränkte Aristoteles nun zwar ein, indem er die besondere Existenz der Ideen leugnete, aber an der Begriffsphilosophie hielt er fest und fand das Wesen der Dinge, das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, mit Plato in den Formen, die den Inhalt der Begriffe bilden. Sein Unterschied von Plato bestand nur darin, daß er die Formen nicht als für sich bestehende, von den Dingen getrennte Wesen, sondern als das innere Wesen der Einzeldinge selbst deutete. Damit erschloß er sich wieder die Möglichkeit, den Stoff aller damals vorhandenen Wissenschaften in seine Philosophie aufzunehmen, und er hat es in großartiger Weise getan, aber den Dualismus zwischen All gemeinem und Einzelnem, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Gott und Welt hat er nicht aufgehoben. Es war der Begriff, dem Aristoteles nach dem bekannten Worte Hegels den Reichtum und die Zerstreung des realen Universums unterjochte².

So hoch man nun die geistige Bedeutung dieser beiden Philosophen einschätzen mag, so ist doch der reaktionäre Grundzug ihrer Philosophie nicht zu bestreiten. Sie gaben das beschränkte, aber gesicherte Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis auf, das die griechische Naturphilosophie erobert hatte, um übersinnlichen Bestrebungen nachzujagen, deren Herrschaft jede wissenschaftliche Forschung in der [23] Wurzel verderben mußte. In dieser philosophischen Reaktion spiegelte sich aber nur die politische Reaktion wider. Es ist bekannt, was die Schüler des Sokrates an ihrer Vaterstadt gesündigt haben; Xenophon, Alcibiades, Kritias wurden zu charakterlosen Kreaturen Spartas, das an der Spitze der aristokratischen Reaktion gegen das demokratische Athen stand; gleichfalls nach spartanischen Vorbild schuf Plato sein Staatsideal, das er, ohne jede Teilnahme für das öffentliche Leben seiner Vaterstadt mit der Hilfe ausländischer Tyrannen zu verwirklichen gedachte; Aristoteles stand sogar schon in den Diensten des mazedonischen Königs Philipp, der die griechische Freiheit und Unabhängigkeit überhaupt vernichtete. Später wurde die platonisch-aristotelische Philosophie zum geistigen Rückgrat der mittelalterlichen Kirche, und wie diese Kirche eine Macht der Ausbeutung und Unterdrückung war, so hat auch seit dem Anbruch der neuen Zeit jede Macht der Ausbeutung und Unterdrückung in Plato und Aristoteles ihre philosophischen Heiligen erblickt.

Mit dem nationalen Zerfall Griechenlands hob die dritte Periode der griechischen Philosophie an. Während die Eroberungen Alexanders in den Ländern des Ostens und Südens neue Welten erschlossen, war das hellenische Mutterland in all seiner sozialen Zerrüttung eine Beute der Fremden und ein Schauplatz ihrer Kämpfe: so kehrte die Philosophie aus den luftigen Höhen der metaphysischen Spekulation zurück, um sich gemäß ihren nunmehr geschaffenen Lebensbedingungen in wissenschaftliche

² Aristoteles' Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Materialismus, seine Leistungen auf dem Gebiet der Logik und Dialektik werden von Mehring im wesentlichen übersehen. Dies ergibt sich aus Mehrings zu einseitiger philosophiegeschichtlicher Konzeption. (Vgl. auch das Nachwort.)

Forschung und praktische Lebensweisheit zu scheiden. Die alexandrinische Schule, also benannt nach der von dem mazedonischen König in Ägypten begründeten Metropole, gab den exakten wie historischen Wissenschaften die bedeutsamsten Anregungen, aber mit ihrer Philosophie war es schwach bestellt. Umgekehrt fehlte es den philosophischen Schulen, die in Griechenland selbst entstanden, an einer wissenschaftlichen Grundlage; sie bildeten dogmatische Systeme aus, Asyle der Trösteinsam-[24]keit für den einzelnen Menschen, der durch einen furchtbaren Zusammenbruch von allem gelöst war, was ihn bis dahin gebunden und getragen hatte. Ihn nun auch von allem Äußeren unabhängig zu machen und auf sein inneres Leben zurückzuführen, sein Glück zu suchen in der Ruhe des Geistes und Gemüts, die unerschütterlich widersteht, auch wenn die Trümmer einer Welt über ihr zusammenstürzen, das wurde zum gemeinsamen Ziele der drei philosophischen Schulen, die der dritten Periode der griechischen Philosophie das kennzeichnende Gepräge geben.

Zeitlich zuerst trat der Skeptizismus auf, der auf alles Wissen verzichtete und die Ataraxie, die unerschütterliche Gemütsruhe, dadurch zu erreichen suchte, daß sich der einzelne Mensch auf sein denkendes Selbstbewußtsein zurückzog. Dies war nun gewiß die einfachste Methode, die Unruhe der Welt loszuwerden, aber auch ihre leerste und unsicherste; mochte es der erste und notwendigste Schritt sein, die Welt zu vereinen, so war die Welt doch erst überwunden, wenn sich das Prinzip des Selbstbewußtseins in ihr selbst durchzusetzen mußte.

Demgemäß folgte auf den Skeptizismus, logisch wie zeitlich, der Epikureismus, der das Prinzip des isolierten Individuums als das Weltprinzip nachzuweisen unternahm. Da das Selbstbewußtsein alle metaphysische Spekulation verschmähte, wie sie von Plato und Aristoteles getrieben worden war, so entnahm Epikur dem Gedankenschatze der älteren, griechischen Philosophie, was für seine Zwecke taugte. Er konnte kein treffenderes Sinnbild für sein Prinzip finden als Demokrits Lehre von den Atomen, durch deren Bewegung die Welt entsteht; das Atom wurde für Epikur das Prinzip des isolierten Individuums, was freilich die materialistische Grundlage der demokritischen Weltanschauung zerstörte³. Wie für seine Physik an Demokrit, so schloß sich Epikur für seine Ethik an Aristipp an, was ihm nicht minder nahe lag: die Glückseligkeit des einzelnen Individuums besteht in seiner Lust, nur daß Epikur die Lust nicht in dem rau-[25]schenden Lebensgenuß sah, sondern in dem heiteren Frieden der Seele, der auf alles verzichten kann, nur nicht auf die Tugend.

Nun ist aber die Einzelheit des Selbstbewußtseins zugleich seine Allgemeinheit; indem das einzelne Bewußtsein *ist*, wird es *allgemein*, oder, um den abstrakten Gedanken an einem konkreten Beispiel zu erläutern: indem sich Fichte zum Selbstbewußtsein bekannte, bekannte er sich auch zur Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Dies dritte Moment des Selbstbewußtseins griff der Stoizismus auf. Wie Epikur an Demokrit und die kyrenaische Schule, so lehnten sich die Stoiker mit ganz gleicher Logik an Heraklit und die kynische Schule an. Heraklits Lehre von der Hingebung an das Allgemeine hatte die Form des schroffsten Selbstbewußtseins angenommen; sein Logosgedanke, sein weltbildendes Gesetz, das sich im Flusse aller Dinge durchsetzt, wurde den Stoikern zur „feurigen Vernunft der Welt“, wobei sie mit Heraklits Spekulation nicht minder ungeniert umsprangen als Epikur mit Demokrits Materialismus. Indem sie nun aber die freiwillige Unterordnung des einzelnen unter die allgemeine Vernunft verlangten, kamen die Stoiker zu jener Selbstbeherrschung und Strenge gegen sich selbst, die von der kynischen Schule gefordert worden war. Dabei hielten sie sich den Ausschreitungen dieser Schule so fern, wie die Epikureer den Ausschreitungen der kyrenaischen Schule; nicht im schmutzigen Bettler sahen sie ihr Ideal, sondern in dem völligen Gleichgewicht des Geistes, das nur durch die Tugend gesichert werde. Sie sagten: die Ausübung der Tugend ist Glückseligkeit, während die Epikureer meinten: um glücklich zu werden, muß der Mensch tugendhaft sein.

So entfaltete sich das Selbstbewußtsein, das im Skeptizismus die Welt ablehnte, zum Pol des Epikureismus und zum Gegenpol des Stoizismus bei dem Versuch, sich der Welt zu bemächtigen. Oder wie Zeller diesen Gedanken in umgekehrter Folge ausdrückt: „Während sich im Stoizismus und Epikureismus die individuelle und die [26] allgemeine Seite des subjektiven Geistes, die atomistische Isolierung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze, mit gleichen

³ Entsprechend dem heutigen Stand der Forschung ist dies nicht zutreffend. Epikur verteidigte im Gegenteil den Materialismus Demokrits, er war bemüht, ihn auszubauen.

Ansprüchen unversöhnt gegenüberstehen, so hebt sich dieser Gegensatz im Skeptizismus zur Neutralität auf.“ Gemeinsam war allen drei Schulen der Ursprung und das Ziel; auch scheint es auf eine Haarspalterei hinauszulaufen, wenn die Stoiker tugendhaft sein wollten, um glücklich zu sein, während die Epikureer um der Glückseligkeit willen die Tugend ausübten. Allein die Verschiedenheit der Prinzipie, von denen beide Schulen ausgingen, führte praktisch zu den schärfsten Gegensätzen zwischen ihnen. Die Stoiker waren auf philosophischem Gebiet Deterministen und auf politischem Gebiet charakterfeste Republikaner, während sie auf religiösem Gebiet jeder Art törichten Aberglaubens verfielen. Dagegen waren die Epikureer auf philosophischem Gebiet Indeterministen und auf politischem Gebiet leidensame Dulder, während sie aller Religion den unerbittlichsten Krieg machten. Es bedarf nur eines geringen Nachdenkens, um zu erkennen, daß die Epikureer wie die Stoiker diese Schlußfolgerungen durchaus logisch aus ihren Voraussetzungen zogen.

Hegel hatte nun in seiner „Geschichte der Philosophie“ diese drei Philosophenschulen als Dogmatismus und Skeptizismus behandelt, den Epikureismus als abstrakt-einzelnes und den Stoizismus als abstrakt-allgemeines Selbstbewußtsein, beide als einseitige Dogmatismen, denen, eben wegen dieser Einseitigkeit, sogleich der Skeptizismus entgegengetreten sei. Dabei war er ziemlich kurz und unwirsch mit ihnen umgesprungen, in einem Tone mürrischer Verdrießlichkeit, durch den es fast wie persönlicher Groll klang. Es ist ein schiefer und schielender Vergleich, Hegel den modernen Aristoteles oder Aristoteles den antiken Hegel zu nennen; die deutsche Begriffsphilosophie unterschied sich schon dadurch grundtief von der griechischen, daß sie der Widerschein einer politischen Revolution war. Aber aller Begriffsphilosophie haftet ein Zug reaktionärer Erstarrung an, der sich [27] in Hegels System stark ausgebildet hatte, und darin bestand allerdings unzweifelhafte Ähnlichkeit zwischen Hegel und Aristoteles, daß auch Hegel das gesamte Wissen seiner Zeit unter spekulativen Gesichtspunkten zusammenzufassen gesucht hatte. Er mochte es als eine Vorahnung des eigenen Schicksals empfinden, wenn er den schnellen Zusammenbruch des aristotelischen Systems festzustellen hatte, indem er von den neuen philosophischen Schulen erzählte, die so bald nach Aristoteles gekommen waren.

Um so näher lag es dem frischen Nachwuchs seiner Schule, der wieder aus dem eingegitterten System heraus wollte, die an dieser Stelle besonders dünnen Stäbe des Käfigs zu zerbrechen. Zwar konnte es als ein Widerspruch erscheinen, daß der ideologische Vortrab der bürgerlichen Klasse, die dem deutschen Volk überhaupt erst ein nationales Dasein schaffen wollte, sein Selbstbewußtsein stahlte an dem antiken Selbstbewußtsein, das aus der Auflösung eines nationalen Daseins entstanden war. Auch war dieser Widerspruch nicht bloß scheinbar; Bruno Bauer ist daran gescheitert, daß er den Augenblick nicht zu erkennen wußte, wo die philosophische Verkleidung des bürgerlichen Klassenkampfes aus einem Hebel ein Hemmschuh wurde. Aber die Philosophie des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus hatte doch einmal eine große historische Existenz gehabt; sie hatte dem menschlichen Geiste neue Fernsichten eröffnet, die nationale Schranke des Hellenentums und namentlich die soziale Schranke der Sklaverei zerbrochen, worin Plato und Aristoteles noch ganz befangen gewesen waren; sie hatte das Urchristentum entscheidend befruchtet, die Religion der Leidenden und Unterdrückten, die erst als ausbeutende und unterdrückende Herrscherkirche zu Plato und Aristoteles überging; selbst Hegel konnte nicht umhin, darauf hinzuweisen, was die innere Freiheit des Subjekts bedeutet habe in dem vollkommenen Unglück des römischen Weltreichs, wo alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden sei. So [28] hatte denn auch schon die bürgerliche Aufklärung des 18. Jahrhunderts die griechischen Philosophien des Selbstbewußtseins mobil gemacht, den Zweifel der Skeptiker, den Religionshaß der Epikureer, die republikanische Gesinnung der Stoiker.

Diesen Zusammenhang hob Köppen in seiner Schrift über König Friedrich hervor, der nach ihm ein klassischer Vertreter der Aufklärung war. „Epikureismus, Stoizismus und Skepsis sind die Nervenmuskeln und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte und die beim Absterben desselben auseinanderfielen. Alle drei hat Friedrich mit wunderbarer Kraft in sich aufgenommen und durchgeführt. Sie sind Hauptmomente seiner Weltanschauung, seines Charakters, seines Lebens geworden.“ Der Epikureismus des Königs war leicht zu erweisen durch seine Liebe zur Musik und den schönen Künsten, durch sein Leben auf Sanssouci im Kreise von Freunden, die, wie Köppen hervorhob, fast ausnahmslos

Epikureer gewesen seien; alle Aufklärer des 18. Jahrhunderts hätten sich dem Epikureismus verwandt gefühlt, wie die Epikureer umgekehrt die Aufklärer des Altertums gewesen seien. Nicht minder leicht war die Skepsis des Königs darzutun, der von den Alten gelernt habe, daß der Weg zur Wahrheit durch den Zweifel gehe; schwieriger sah es mit Friedrichs Stoizismus aus. Dazu habe Friedrich von Natur geringe Anlagen besessen, meinte Köppen, „indessen ist ja der Stoizismus überall ein Freies, Selbstgemachtes, ein Niederkämpfen des Natürlichen. Stoizismus und Epikureismus berühren sich als Gegensätze. Sie gehören zusammen wie Mann und Weib, wie Allgemeinheit und Individualität. Darum sind sie einer und derselben Quelle entsprungen, miteinander aufgewachsen und untergegangen, darum finden sie sich in Friedrich vereinigt.“ Jedoch habe der König nicht verkannt, daß der sogenannte vollendete Stoizismus nur eine Abstraktion, eine Forderung ohne Wahrheit und Wirklichkeit sei. Das [29] Menschliche in ihm rebellierte, und mit nie gesehener Strenge schied sich Mensch und König; in der Art, wie Friedrich als erster Diener des Staates seine Pflichten in Krieg und Frieden erfüllt habe, sah Köppen den Stoizismus seines Helden.

Eine andere und ungleich fruchtbarere Stellung gab Bruno Bauer der griechischen Philosophie des Selbstbewußtseins zu den Kämpfen der Gegenwart. Er studierte den Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, um den Ursprung des Christentums aufzuklären, und kam so zu einer Evangelienkritik, die an Gründlichkeit und Kühnheit weit über Strauß hinausging und die Orthodoxie viel schwerer traf. Hatte Strauß noch vieles in den Evangelien als wirklich geschichtlichen Bericht über das Leben Jesu gläubig angenommen und in den wichtigsten Punkten einen historischen Kern vorausgesetzt, ihre mythischen Bestandteile aber aus dem bewußtlosen Schaffen der christlichen Gemeinde abgeleitet, so wies Bauer nach, daß auch kein einziges Atom in den Evangelien geschichtlich, vielmehr alles in ihnen freie schriftstellerische Schöpfung der Evangelisten sei. Bauer löste die mysteriösen und positiven Voraussetzungen der Straußischen Kritik in dem Satze auf, daß die Evangelisten in einer Reihe ständen mit Homer und Hesiod, die nach dem Worte Herodots den Griechen ihre Götter gemacht hätten. Mochte Bauers Kritik mitunter über das Ziel hinausschießen, so schlug sie doch den einzigen Weg ein, auf dem die Entstehung des Christentums wissenschaftlich erforscht werden konnte; Bauer ist durch das Prinzip des unendlichen Selbstbewußtseins irregeführt worden, sobald er es als bloße Formel auf die praktischen Kämpfe der Zeit anwandte, aber das Studium des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, das ihn bis an sein Lebensende beschäftigte, hat ihm seinen dauernden Ruhm erworben, indem es ihn befähigte, nachzuweisen, daß die christliche Religion als Weltreligion der griechisch-römischen Welt nicht aufgedrängt, sondern das eigenste Produkt dieser Welt gewesen sei.

[30] Marx endlich machte sich daran, die Geschichte jener drei Philosophien in ihrem, Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation zu erforschen. Einen Teil dieser Arbeit bildet der Inhalt seiner Doktordissertation die sich mit dem Unterschiede der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie beschäftigt. [31]

Demokrit und Epikur

(Erschienen als Abschnitt 6 der Einleitung zu der Schrift „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ im Literarischen Nachlaß, 1. Bd. Stuttgart 1901)

Von Demokrits und Epikurs Schriften sind nur Bruchstücke erhalten, obgleich Epikur nächst dem Stoiker Chrysipp der fruchtbarste Schriftsteller des Altertums gewesen ist und nicht weniger als dreihundert Rollen verfaßt haben soll. Beiden Philosophen hat die Überlieferung sehr übel mitgespielt, unter dem Einfluß der idealistischen Weltanschauung, die bei aller angeblich idealen Gesinnung immer eine boshafte Zunge hat, wenn es die materialistische Weltanschauung zu verketzern gilt.

Demokrits Lehre war ein streng geschlossener Materialismus, dessen Hauptsätze sich etwa zusammenfassen lassen wie folgt. Aus nichts wird nichts; nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Teilen. Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und mit Notwendigkeit. Nichts existiert als die Atome und der leere Raum, alles andere ist Meinung. Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die größeren, die schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder, nebeneinander wie nacheinander. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Größe, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt. Die Atome haben keine inneren Zustände; sie wirken aufeinander nur durch Druck [32] und Stoß. Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich den Atomen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten, und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht. Im Keim enthalten die Hauptsätze Demokrits fast alle großen Grundsätze des modernen Materialismus, als wissenschaftlicher Naturforschung wie als philosophischer Weltanschauung.

Epikur übernahm nun die Naturphilosophie Demokrits, jedoch mit gewissen Änderungen. Auch Demokrit sprach dem Atom die sinnliche Erscheinung ab, aber nur die materielle Existenz des Atoms interessierte ihn. Dagegen machte Epikur den Begriff des Atoms, neben seiner Materie auch seine Form, neben seiner Existenz auch sein Wesen geltend; er sah im Atom auch das Sinnbild des isolierten Individuums, des abstrakt-einzeln Selbstbewußtseins, die Negation jeder Beziehung auf ein anderes Dasein. Um diesen Gedanken durchzuführen, mußte er jene Änderungen vornehmen, die ihm so viele, nichts weniger als schmeichelhafte, Komplimente von Cicero und Plutarch bis auf Leibniz und Kant eingetragen haben. Diese Komplimente wären vollkommen berechtigt gewesen, wenn Epikur eben nur Naturphilosoph wie Demokrit hätte sein wollen; es war Epikurs Schicksal, daß schon im Altertum das Verständnis dessen verlorenging, worauf es ihm bei seiner Physik eigentlich ankam.

Nirgends glaubt der historische Idealismus eine so feste Burg zu haben wie in der Geschichte der Philosophie, und doch ist er gerade hier, wenn möglich, noch hinfälliger als irgendwo anders. Nach seiner Auffassung entstehen die Philosophien in den Köpfen und pflanzen sich in den Köpfen fort, wobei jede Philosophie im Sinne ihres Urhebers weiter wirkt, indem sie entweder durch ihre Wahrheit überzeugt oder durch ihre Unwahrheit den Widerspruch weckt. Tatsächlich aber entsteht jede Philosophie aus den Bedürfnissen eines Volks oder einer [33] Zeit, die in dem ökonomischen Produktionsprozesse dieses Volks oder dieser Zeit ihre tiefste Wurzel haben; ist sie aber einmal in die Welt getreten, so wirken ihre Gedanken nicht durch ihre eigene Schwerkraft fort, sondern als Werkzeuge der historischen Entwicklung, die wiederum durch den ökonomischen Produktionsprozeß bestimmt wird.

Die epikureische Schule war unter allen Philosophenschulen des Altertums weitaus die geschlossenste; ihre Lehre blieb jahrhundertlang dieselbe, und so häufig sie Zuzug aus anderen Schulen erhielt, so selten ging ein Epikureer zu anderen Systemen über. Gleichwohl hat sie schon im Altertum als geistige Macht ganz anders gewirkt, als den Ab- und Ansichten ihres Stifters entsprach. Seine strenge Sittlichkeit hinderte nicht, daß seine Lehre für die herrschenden Klassen im römischen Weltreich eine philosophische Maske wurde, die den schnödesten Sinnengenuß beschönigte, sowenig wie sein Haß gegen alle Religion hinderte, daß der Epikureismus unter den Armen und Elenden ein wesentliches Ferment der christlichen Religion wurde: Epikur hat zuerst gefordert, einen edlen Mann als göttliches

Vorbild zu wählen, „damit wir leben, als schau er zu, und handeln, als sehe er es“; der Spruch, daß Geben seliger sei denn Nehmen, rührt von Epikur her und ebenso der minder einleuchtende Spruch: Seid untertan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat. So wurde diese Philosophie von den sozialen Kämpfen der Klassen ergriffen, umgestaltet, in ihr Gegenteil umgestürzt. Die politische Windfahne Cicero, die um so mehr mit stoischer Strenge prahlte, je weniger sie selbst davon besaß, popularisierte den Epikureismus im schlimmsten Sinne seichter Schwatzhaftigkeit, und der geschmeidige Hofpoet Horaz bewitzelte sich selbst als ein „Schwein aus der Herde Epikurs“, aber Lukrez, der charaktervollste und gedankentiefste Dichter der römischen Literatur, entlastete unter den drohenden Wolken des Bürgerkrieges sein bekümmertes Gemüt durch das große Lehrgedicht vom Wesen der Dinge, worin er „die [34] goldenen Worte alle aus den Rollen des Epikur“ zusammenlas, der die anderen Weisen überstrahle, wie die Sonne die Sterne verdunkele.

Lukrez stellte die epikureische Philosophie ganz so dar, wie sie ihr Urheber gemeint hatte. Gleichwohl wurde sein Gedicht die Ursache, daß in der Auffassung der neuen Zeit Epikur an die Stelle Demokrits trat und damit einen unverdienten Ruhm erntete, während doch seine Abweichungen von dem System Demokrits so verächtlich behandelt wurden wie nur je im Altertum von Cicero und Plutarch. Es sei nur an Kant erinnert, der in seiner Naturgeschichte des Himmels die Deklination des Atoms von der geraden Linie, den wesentlichsten Unterschied der demokritischen und epikureischen Physik, als „unverschämt“ abfertigte, in seiner Kritik der reinen Vernunft aber in Epikur den vornehmsten Philosophen der Sinnlichkeit sah, im Gegensatz zu Plato als dem vornehmsten Philosophen des Intellektuellen. Der Zusammenhang erklärt sich so, daß der neuen Zeit die erste gründliche Kenntnis des antiken Materialismus durch das Lehrgedicht des Lukrez kam, das den Epikur wie einen Gott verherrlichte, dem Demokrit aber viel ferner stand. Indem Gassendi im 17. Jahrhundert die epikureische Philosophie als schärfste Waffe gegen die platonisch-aristotelischen Überlieferungen des Mittelalters kehrte, bahnte er den Weg des modernen Materialismus. Marx urteilt in der Vorrede seiner Dissertation etwas zu hart über Gassendi, der allerdings ein französischer Geistlicher war, aber keineswegs im Interesse der Kirche, sondern nur um sich vor der klerikalen Verfolgungssucht zu schützen, einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib der Lais* warf. Gassendi tat damit nichts Schlimmeres, als noch ein Jahrhundert später Kant, der seine epochemachende Theorie des Himmels aus dem demokritisch-epikureischen Atomismus entwickelte, aber gleichwohl Demokrit und Epikur für „ungereimt“ erklärte, weil sie eine mechanische Weltentstehung angenommen und nicht vielmehr gerade daraus, daß sich aus [35] dem Chaos eine Welt entwickelt habe, das Dasein eines Gottes gefolgert hätten.

Gewannen die drei philosophischen Schulen des antiken Selbstbewußtseins einen beherrschenden Einfluß auf die bürgerliche Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, so unter ihnen doch in erster Reihe der Epikureismus, dessen Religionshaß dabei keineswegs allein in die Waagschale fiel. Eine Philosophie, die sich aus dem Prinzip des isolierten Individuums ableitete, mußte sich in allen ihren Konsequenzen der anhebenden kapitalistischen Produktionsweise einschmeicheln, während zugleich die durch Männer wie Descartes, Newton und Boyle mannigfach umgestaltete Lehre von den Elementarkörperchen und der Entstehung aller Erscheinungen durch ihre Bewegung zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft wurde. Diese Wissenschaft mußte dann die Erkenntnis hervorrufen, daß der konsequente Materialismus Demokrits durch Epikur eigentlich zerstört worden sei, aber das ganze Übergewicht der epikureischen Philosophie war so groß, daß selbst noch Albert Lange sie in seiner „Geschichte des Materialismus“ „das vollendetste materialistische System des Altertums“ nannte, obgleich er anerkannte, daß Epikur die Physik in den Dienst der Ethik gestellt und diese untergeordnete Stellung der Physik nachteilig auf Epikurs Naturerklärung eingewirkt habe. Klarer und schärfer wies Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie die Auffassung zurück, als ob Epikur eine zweite Auflage Demokrits gewesen sei. Gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesses, so führt Zeller aus, schließe sich Epikur zwar eng an Demokrit an, aber diese ganze physikalische Theorie sei für ihn nur Mittel zum Zweck und von durchaus relativem Werte gewesen, so daß er sich nicht im geringsten bedacht habe, ihre ganze Konsequenz durch die Annahme der

* Griechische Hetäre, zu ihren Liebhabern gehörten Philosophen wie Diogenes und Aristipp.

Atomenabweichung und der Willensfreiheit aufzuheben; eine genaue Beobachtung zeige, daß selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmten, doch die Bedeutung der Behauptungen und der ganze Geist dieser Systeme aufs evidenteste auseinandergingen. Demokrit habe *Naturwissenschaft* um ihrer selbst willen getrieben, Epikur aber nur eine *Naturansicht* aufgestellt, um ein philosophisches System zu begründen¹.

Lange ehe Zeller diesen Unterschied der demokritischen und epikureischen Physik in seinen allgemeinsten Umrissen begründete, hatte Marx ihn bis ins einzelste hinein durchgeführt. Seine Abhandlung darüber ist, wie sie der erste Versuch dieser Art war, so auch bisher der einzige geblieben, was seiner Dissertation heute noch einen wissenschaftlichen Wert gibt. Die feine, in scheinbaren Mikrologien [Kleinigkeitskrämerei] sich umtreibende Untersuchung wird in künstlerischer Steigerung fortgeführt, bis die Gestirne selbst dem einseitigen Prinzip des isolierten Individuums das auflösende Urteil sprechen; aus der Hegelschen Terminologie bricht überall die plastische Gestaltungskraft hervor, und die Sprache hat einen markigen Ton, wie er dem Troß der Hegelschen Schule längst abhanden gekommen war. Möglich, daß Marx der epikureischen Philosophie, die Hegel als Gedankenlosigkeit im Prinzip gekennzeichnet hatte, nun seinerseits eine tiefere Spekulation unterlegt, als sie gehabt hat; gewiß, daß Epikur, der als Autodidakt immer großes Gewicht auf die gewöhnliche Sprache des Lebens legte, seine Physik nicht in den Hegelschen Wendungen begründet hat, in denen Marx sie erläutert, aber eben darin zeigt sich die Tatze des jungen Löwen, ganz ähnlich wie sie sich in Lassalles „Heraklit“ zeigt.

Marx selbst führt in seiner Dissertation aus, daß die Schule eines Philosophen, der eine Akkommodation [Anpassung] begangen habe, nicht den Lehrer verdächtigen, sondern seine Akkommodation aus der Unzulänglichkeit seines Prinzips, worin sie wurzeln müsse, erklären und somit zu einem Fortschritte des Wissens machen solle, was als Fortschritt des Gewissens erscheine. Aus einem ähnlichen Gedankengange heraus kann man sagen, daß es immer einen Unterschied machen wird, ob denkende Köpfe [37] oder gelehrte Fachmänner ein philosophisches System aus seinen Trümmern wiederherstellen; so wird es auch immer einen Unterschied ergeben, ob ein Handwerker oder ein Künstler einen antiken Tempel wiederaufbaut, von dem nur einige Überreste erhalten sind. Die Arbeit der Fachmänner soll damit nicht herabgesetzt werden; sie hat gewiß die erste und notwendigste Aufgabe zu lösen, aber der letzte Schritt ist sie nicht. Wenn beispielsweise die heraklitische Weltverbrennung von Schleiermacher, Hegel und Lassalle als ein Sinnbild des dialektischen Weltprozesses aufgefaßt wird, während die fachmännischen Historiker der griechischen Philosophie, wie Ritter, Brandis, Bernays, Zeller, die heraklitischen Bruchstücke dahin auslegen, daß der dunkle Philosoph geglaubt habe, die Welt gehe von Zeit zu Zeit in wirklichen Flammen auf, so können diese gelehrten Forscher sehr wohl recht haben, ohne daß jene denkenden Köpfe deshalb unrecht haben. Schleiermacher, Hegel und Lassalle haben dann eben eine unzulängliche Fassung des heraklitischen Prinzips aus der wesentlichen Bewußtseinsform des Ephesiers zu einer bestimmten Bedeutung erhoben und die Tiefe der heraklitischen Philosophie klarer erhellt als deren wortgetreue Ausleger. In diesem Sinne hat einmal ein Berliner Professor, wie Brandes in seiner Schrift über Lassalle berichtet, ebenso treffend wie witzig gesagt, ein normaler Philologe werde Heraklit nicht verstehen, ja dürfe ihn nicht einmal verstehen, aber Lassalle habe ihn allerdings verstanden. So auch wird die Rekonstruktion der epikureischen Naturphilosophie durch Marx ihr gutes Recht behalten, selbst wenn die fachmännische Kritik manches daran auszusetzen haben sollte, dessen Berechtigung eben vom Standpunkt der fachmännischen Kritik aus nicht bestritten werden könnte.

Die wirklichen Schwächen der Abhandlung liegen darin, daß Marx in ihr, wie schon die Widmung verkündet, noch durchaus auf idealistischem Boden steht. Die Philosophie ist ihm noch dermaßen *die* Wissenschaft, daß er dem Epikur nachrühmt, die Wissenschaft der Atomistik [38] geschaffen zu haben, während Epikur doch nur ihre Philosophie geschaffen hat. Soweit die Atomistik eine Wissenschaft geworden ist, soweit die moderne Naturforschung aus ihr die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen erklärt, ist Demokrit

¹ Es handelt sich nicht um Naturwissenschaft im heutigen Sinne, sondern bei Demokrits Atomistik wie bei Epikur um spontan materialistische Hypothesen.

ihr Bahnbrecher, nicht Epikur. Freilich handelt es sich an dieser Stelle wohl nur um ein charakteristisches Ausgleiten der Feder, denn an anderen Stellen hebt Marx gebührend die grenzenlose Nonchalance Epikurs in der Erklärung der physischen Phänomene hervor, wobei alle wahre und wirkliche Wissenschaft aufhöre, soweit nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrsche. Allein im allgemeinen zeigt sich doch in seiner Parallele zwischen Demokrit und Epikur, wie tief er bei aller beginnenden Opposition gegen Hegel noch in der Begriffsphilosophie steckte und wie fern er noch den Naturwissenschaften stand.

Was er über „die skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende“ Stellung Demokrits zur Gewißheit des menschlichen Erkennens sagt, ist selbst unsicher genug. Wenn Marx über diese Antinomie Demokrits etwas weitschweifig, aber keineswegs erschöpfend spintisiert, so hätte ein Blick auf Kants Kritizismus genügt, um den Zweifel, den Demokrit und die bedeutendsten ionischen Naturphilosophen überhaupt an der Sicherheit des sinnlichen Erkennens hegten, als ein Problem zu erfassen, das rein philosophisch hoch über der naiven Annahme Epikurs stand, wonach die sinnliche Wahrnehmung das einzige Kriterium der Wahrheit und die Sonne zwei Fuß groß sein sollte, weil sie unserem Auge so groß erscheine. In dieser Beziehung wußten sich zur damaligen Zeit oder doch nicht lange darauf Lassalle und selbst Schopenhauer klarer und kürzer zu erklären, indem Lassalle in dem heraklitischen und Schopenhauer gerade in dem demokritischen Zweifel an der Untrüglichkeit der sinnlichen Erkenntnis einen dem modernen Kritizismus analogen Standpunkt entdeckten².

Anfechtbar ist auch der die ganze Abhandlung durch-[39]klingende und sich in ihren letzten Worten noch einmal zusammenfassende Gedanke, daß Demokrits Atomistik eine Hypothese sei, die, ein Resultat der Erfahrung, aber nicht ihr energisches Prinzip, ebenso wohl ohne Realisierung bleibe, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt werde. Es ist eben schon hervorgehoben worden, was diese Hypothese für die moderne Naturwissenschaft bedeutet hat. Konnte Marx auch im Jahre 1841 nicht alle Entwicklungen dieser Wissenschaft vorhersehen, so hatte doch schon speziell in der Literatur der deutschen Philosophie Kants Naturgeschichte des Himmels gezeigt, wie sich Demokrits Atomismus im unermesslichen Weltgebäude verwirklicht und wie die reale Naturforschung von ihm zu ihren gewaltigsten Entdeckungen bestimmt wird. Freilich war diese Schwäche der Abhandlung zugleich eine Stärke ihres Verfassers, der bei der „disparaten Energie und Praxis“ der beiden Philosophen sich eher für Epikur als für Demokrit erwärmte³.

Eben dieser kämpfende Geist hat Marx gehindert, das beabsichtigte Werk über den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie zu schreiben. Je mehr sich die Möglichkeit praktischen Kampfes erweiterte, desto rückhaltloser warf er sich hinein, um im siegreichen Vorwärtsschreiten das erwachende Selbstbewußtsein derjenigen Klasse über sich selbst aufzuklären, deren Sieg allein die Philosophie des Selbstbewußtseins realisieren und einen Zustand der menschlichen Gesellschaft schaffen kann, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist. In diesem entscheidenden Gedanken des Kommunistischen Manifestes gipfelte die geistige Arbeit, die Marx in seiner Doktordissertation begann. [40]

² Mehrings Urteil ist nicht zutreffend. Der junge Marx kritisiert hier den subjektivistischen Aspekt in der Erkenntnistheorie Demokrits, ebenso wie er den deterministischen, jeglichen Zufall ausschließenden Charakter der „Notwendigkeit“ bei Demokrit verwarf. Epikur glaubte nicht, daß die Erkenntnis der Wahrheit allein durch die Sinnesorgane erfolge. Er sah aber im theoretischen Denken das Resultat der Verarbeitung der Empfindungen und wollte den Irrtum dadurch ausschalten, daß das „Hinzugedachte“ sich in der weiteren Erkenntnis bestätige oder daß es wenigstens nicht widerlegt werde.

³ Die Deutung, die der junge Marx der Atomistik Epikurs gab, ist anders zu beurteilen. Epikurs Lehre vom spontanen Abweichen der Atome stellte einen Versuch dar, die Bewegung der Materie aus sich selbst heraus zu erklären. Diese urwüchsige Dialektik war es, die den jungen Marx anzog, und ihn veranlaßte, die große philosophische Bedeutung der Lehre Epikurs vom spontanen Abweichen der Atome hervorzuheben.

Einige Bemerkungen Zur Philosophie Demokrits und Epikurs

(Aus den Anmerkungen Mehrings zu der Schrift „Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ im Literarischen Nachlaß, 1. Bd. Stuttgart 1901)

[...] *Die Deklination des Atoms von der geraden Linie.* Bei diesem meist umstrittenen Punkte der epikureischen Naturphilosophie handelt es sich um folgendes. Demokrit hatte die Notwendigkeit des Entstehens und Vergehens unzähliger Welten aus dem Wirbel der Atome erklärt und diesen Wirbel so entstehen lassen, daß bei der ewigen Fallbewegung der Atome durch den unendlichen Raum die größeren, weil sie schneller fielen, mit den kleineren zusammenprallten. Hiergegen hatte Aristoteles geltend gemacht, daß, wenn es einen leeren Raum geben könnte, was er für unmöglich hielt, alle Körper darin gleich schnell fallen müßten, da der Unterschied in der Schnelligkeit des Falles durch die verschiedene Dichtigkeit des Mediums, wie Luft oder Wasser, verursacht werde. Nun sagte Epikur, weil im leeren Raum gar kein Widerstand sei, so müßten alle Körper gleich schnell fallen, aber da die Atome ein wenig von der geraden Linie abwichen, so prallten sie gleichwohl aneinander. So entstand die Meinung, Epikur habe die Abweichung der Atome von der geraden Linie erfunden, um sozusagen zwei Fliegen mit derselben Klappe zu schlagen, um den Zusammenstoß der Atome besser zu begründen als Demokrit und die Atome zugleich unabhängig von der mechanischen Notwendigkeit zu machen. Dieser unter anderen von Cicero und Bayle vertretenen Ansicht entgegnet nun Marx: so äußerlich und zusammenhanglos habe sich Epikur die Sache nicht gedacht; träfen sich die Atome nicht ohne Deklination, so sei Demokrits Determinismus, der auf dem Zusammenstoß der Atome beruhe, von selbst beseitigt, ohne daß Epikur ihn noch durch die Erfindung der Deklination hätte beseitigen brauchen; umgekehrt, wenn die Atome sich ohne Deklination träfen, so hätte Epikur nicht nötig gehabt, nach einem Grunde ihres Zusammenstoßes zu suchen. Vielmehr ergebe sich die Deklination des Atoms aus dem Prinzip Epikurs, den Begriff des Atoms zu verwirklichen, sich beide Seiten dieses Begriffs zu verobjektivieren, das Atom einerseits als materielle Existenz und andererseits als formelles Wesen, als isoliertes Individuum, als abstrakt-einzeln Selbstbewußtsein. Der Widerspruch, in den Epikur wirklich ver falle, sei der Widerspruch zwischen Form und Materie, zwischen Wesen und Existenz des Atoms, der seine ganze Naturphilosophie durchwalte, und da er diesen Widerspruch sehr wohl fühle, so suche er die Deklination möglichst unsinnlich darzustellen.

Marx stützt diese Auffassung hauptsächlich auf Lukrez, aus dessen Gedicht deshalb die entscheidenden Stellen nach Knebels Übersetzung mitgeteilt werden mögen:

Noch verlang' ich, mein Memmius, dir zur Erkenntnis zu bringen,
Daß die Körper des Stoffs, da sie senkrecht fallen im Leeren,
Durch ihr eignes Gewicht in nicht zu bestimmenden Zeiten,
Noch am bestimmten Ort, von der Bahn abtreiben ein wenig,
Wenig, so viel du nur magst die mindeste Änderung heißen.
Fände dieses nicht statt, so fielen die Körper gerade,
Wie die Tropfen des Regens herab, durch Tiefen des Leeren.
Anstoß würde nicht sein, nichts würd' auch treffen zusammen,
Und so hätte Natur nichts bilden können und schaffen.

--- [42]

Alles muß sich daher, ob bei ungleichem Gewichte,
Abwärts treiben mit nämlicher Eil' im ruhigen Leeren.
Nie kann also das Schwere herab aufs Leichtere stürzen,
Noch erzeugen den Stoß, der aller Erscheinungen Grund wird.
Und so müssen durchaus sich ein wenig beugen die Stoffe.
Aber das Mindeste nur, denn niemals geben wir eine Schräge Bewegung zu; die Erfahrung streitet dagegen. Zeigt ja der Augenschein, kein Körper, stürzend von oben,
Könne sich schräg hinab durch eigene Schwere bewegen.
Aber ob solcher durchaus vom geraden Wege nicht etwas
Abweicht, könnte das wohl die Schärfe des Auges bemerken?
Ferner wenn alle Bewegung genau aneinander geknüpft ist.

Also daß stets ein Glied bestimmt erregte das andere,
Wenn nicht läge der Grund, der auf Abweichungen hinzielt,
Schon in den ersten Keimen des Stoffs, zu zerreißen des Schicksals
Bande, damit nicht ewig sich Folg' ankettet an Folge,
Woher ließe sich dann der freie Wille gedenken?
Dieser dem Schicksal entrissene Wille der lebenden Wesen,
Durch den jegliches geht, wohin es die eigene Lust führt.
Auch wir beugen die Richtung, in unbestimmtem Zeitlauf
Und an unbestimmtem Ort, nach eigener Willkür,
Denn wer zweifelte noch, daß unsrer Bewegungen jede
Erst im Willen entsteht, von da in die Glieder sich fortpflanzt! [43]

Lukrez erläutert diesen Satz an dem Beispiele der Rosse, die kaum die Öffnung der Schranken erwarten können, um sich in die Rennbahn zu stürzen. Freilich könnten überragende Kräfte den Menschen wider seinen Willen fortreißen, aber am Ende siegt dann wieder der Wille.

Daraus magst du ersehnen, obgleich die äußere Kraft oft
Viele treibt und zwingt, auch wider den eigenen Willen,
Ja mit Gewalt sie reißet, daß dennoch in unserer Brust selbst,
Etwas noch sei, das sich könn' entgegen ihr setzen und streiten,
Und auf dessen Geheiß die angehäuften Stoffe
Müssen Gehorsam leisten in allen Gelenken und Gliedern,
Daß sie den Fortschuß hemmen, sich wieder in Ruhe zurückziehn.
Eben dasselbe muß du demnach erkennen im Grundstoff,
Daß noch ein anderes sei, das außer dem Stoß und der Schwere
Ihn in Bewegung setz' und erteile dies innre Vermögen,
Weil aus nichts nichts wird, wie bereits die Erfahrung es lehret.
Eigene Schwere verhindert, daß äußere Wirkung des Stoßes
Alles allein nicht vermag. Daß aber im Innern der Geist selbst
Nicht notwendig bestimmt zu jeder der Handlungen werde,
Gleichsam gefesselt sei, jedwedes zu dulden und leiden,
Dieses bewirkt allein die geringe Beugung des Stoffes
Am verschiedenen Ort und in nicht zu bestimmenden Zeiten.

[44] Soweit Lukrez. Die Schwäche seiner Argumentation tritt gerade durch sein heißes Bemühen, diese Schwäche zu verdecken, um so schärfer hervor: die Körper sollen senkrecht im leeren Raume fallen, und sie sollen doch wieder nicht senkrecht fallen. Aber philosophische Konsequenz ist wirklich in dieser physikalischen Inkonzistenz, und Marx hebt treffend hervor, daß durch die ganze epikureische Philosophie jenes Gesetz des Ausweichens gehe, das sich in der Deklination des Atoms ausdrücke. Namentlich was er über die Götter Epikurs sagt, die mit der Gottlosigkeit dieses Philosophen in scheinbar so schroffem Widerspruche stehen, ist so richtig wie schön ausgeführt; diese Götter haben einen ästhetischen und keinen religiösen Ursprung.

Die sozusagen unsinnliche Deklination führt zur Repulsion, zum abprallenden Zusammenstoße der Atome, worin sich der Begriff des Atoms verwirklicht: die Repulsion ist die erste Form des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins und ruft zugleich jene Wirbelbewegung hervor, aus der die Welten entstehen. Den Schlußsatz dieses Kapitels, wonach Epikur auch konkretere Formen der Repulsion angewandt habe, im Politischen den Vertrag, im Sozialen die Freundschaft, hat Marx eigenhändig hinzugefügt; anscheinend mit der Absicht, ihn noch näher zu begründen, worauf eine rubrizierte [klassifizierte], aber nicht ausgefüllte Anmerkung hindeutet. Zeller sagt über diesen Punkt: „Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet Epikur die Freundschaft, und auch dies ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen Betrachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig auf die frei gewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Vereinigung mit anderen größeren Wert legen, als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Welt als Glied eines natürlichen oder geschichtlich gewordenen Ganzen gesetzt und bestimmt

findet.“ So auch wird Marx die „konkreteren Formen der Repulsion“ aufgefaßt haben; es liegt auf der Hand, daß, was in dieser Beziehung [45] von der Freundschaft, in gleicher Weise vom Verträge gilt.

Die Qualitäten des Atoms. Nach Demokrit sind die Atome ungeworden, unvergänglich, ihrer Substanz nach gleichartig; um aber die Verschiedenheit der Dinge zu erklären, die aus den Atomen entstehen, gab Demokrit ihnen die Eigenschaften der Gestalt und der Größe. Hierin sah Hegel schon eine „Inkonsequenz“, doch fügte er hinzu, für Demokrit handle es sich um äußere Beziehungen und gleichgültige Bestimmungen, das heißt unwesentliche Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen und seine immanente Bestimmtheit, sondern deren Einheit nur in einem andern sei. Hegel bezog sich bereits auf die Stelle des Aristoteles, an deren Hand Marx ausführt, daß es dem Demokrit bei den Eigenschaften, die er den Atomen beilege, nur auf hypothetische Bestimmungen für die Erklärung der Erscheinungswelt angekommen sei. Epikur aber, dem es auf den Begriff des Atoms ankommt, mußte den Widerspruch tiefer fassen. Um die mannigfaltige Erscheinungswelt hervorzurufen, müssen die Atome sich durch Eigenschaften unterscheiden, aber das Atom als abstrakte Einzelheit ist sich selbst gleich und kann keine Eigenschaften besitzen. Epikur hilft sich nun so, daß er Gestalt und Größe dem Atom als Eigenschaften beilegt, die ihm als „Ding an sich“ zukommen, gleichwohl aber im Prinzip wieder Gestalt und Größe negiert, indem er den Atomen nur einige Größen- und Gestaltenwechsel zuerkennt.

Verwickelter steht es um die Schwere der Atome. Die Alten kannten das Gravitationsgesetz nicht, und so sagt Zeller über diesen Punkt: „Es steht außer Zweifel, daß nicht erst Epikur, sondern schon Demokrit und Leukipp den Atomen Schwere beilegte und ihr Gewicht ihrer Größe proportional setzten, wie dies ja auch alle Voraussetzungen ihrer Theorie verlangten. Unter der Schwere hat aber niemand im Altertum etwas anderes verstanden als diejenigen Eigenschaften der Körper, vermöge deren sie sich nach unten bewegen, wenn ihnen dies nicht durch [46] ein äußeres Hindernis verwehrt wird.“ In der Tat, wenn Marx sagt, die Schwere der Atome habe sich für Demokrit von selbst verstanden, weil alles Körperliche schwer sei, so hat Demokrit doch auch schon die Schwere als verschiedenes Gewicht aufgefaßt, da nach seiner Theorie die größeren Atome schneller fallen als die kleineren. Die richtige und äußerlich vollkommen mit der modernen Physik übereinstimmende Auffassung Epikurs, wonach die Atome, ob auch ungleich an Gewicht, im leeren Raum gleich schnell fallen, leiten Albert Lange und andere von Aristoteles ab, den Marx in diesem Zusammenhange nicht erwähnt. Vielmehr entwickelt er aus dem Gedankengange der epikureischen Naturphilosophie, daß die Bestimmung des Gewichts fortfallen müsse, wo die Atome nur in Beziehung auf den leeren Raum gedacht würden, während ihnen die Schwere als verschiedenes Gewicht zukomme bei der Repulsion und den Kompositionen, die aus der Repulsion hervorgehen.

Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor, wie bei der heraklitischen Weltverbrennung. Es ist möglich, daß Epikur seine Ansicht von dem gleich schnellen Fall ungleich schwerer Körper aus Aristoteles entnommen hat, aber dann hat Marx aus dem epikureischen Grundprinzip klarere Schlüsse zu ziehen verstanden als Epikur selbst.

Ἀτομοὶ ἀρχαί und ἀτομοῦ στοιχεῖα¹. Auch in diesem Kapitel hat Marx die epikureische Naturphilosophie vermutlich schärfer durchdacht als ihr Urheber. Er selbst gibt zu, daß Epikur oder doch dessen Lieblingsschüler Metrodor zwischen den Atomen als ἀρχαί und στοιχεῖα² unterschieden haben könne, aber er schreibt diese Unterscheidung der subjektiven Weise des atomistischen Bewußtseins zu, das dem Epikur eigen gewesen sei. Auf die Polemik gegen Schaubach braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Es ist klar, daß die epikureische Naturphilosophie vollständig in der Luft hängen würde, wenn sie zwei verschiedene Arten von Atomen voraussetzte. Epikur ringt mit dem Widerspruche seiner Philosophie, wenn er zwischen dem Atom als ἀρχή, als for-[47]malem Prinzip des Selbstbewußtseins, und dem Atom als στοιχεῖον, als materiellem Substrat der Erscheinungswelt, unterscheidet, aber der Widerspruch entsteht eben daraus, daß ihm dasselbe Atom beides soll; gäbe er zwei besondere Arten von Atomen zu, so hätte er zwar den Widerspruch beseitigt, aber mit ihm auch seine ganze Philosophie.

¹ Atome als Prinzipien und Atome als Elemente.

² Prinzip und Element.

Die Zeit. Für Epikurs Naturauffassung ist die sinnliche Wahrnehmung das einzige Kriterium der Wahrheit; die Sonne ist ihm zwei Fuß groß, weil sie dem menschlichen Auge so groß zu sein scheint. In diesem physikalischen Unsinn den philosophischen Sinn zu entdecken, ist die Aufgabe dieses Kapitels. Marx findet ihn in der Lehre Epikurs von der Zeit als der absoluten Form der Erscheinung. Die Zeit ist für Epikur der ewige Wechsel der Erscheinungswelt, so wie es Lukrez in den Versen ausspricht:

So auch bestehet die Zeit für sich nicht; erst aus den Dingen
Selber ergibt der Begriff sich von dem, was früher geschehen,
Was jetzt eben geschieht und was in der Folge geschehn wird.
Noch hat keiner die Zeit als was für sich selber empfunden,
Von der Bewegung der Dinge getrennt, in friedlicher Ruhe.

Die Zeit ist die Bewegung der Dinge, die mit den menschlichen Sinnen wahrgenommen wird; von ihr ist nichts anderes auszusagen, als daß sie nach der Energie [Anschaulichkeit], nach der Augenscheinlichkeit zu bestimmen ist; die Sinnlichkeit des Menschen ist die verkörperte Zeit.

Abermals ergibt sich die Auffassung Epikurs aus dem Widerspruch zwischen Form und Materie. Kann das Fundament der konkreten Natur, das Atom, nur mit der Vernunft aufgefaßt werden, so die konkrete Natur selbst [48] nur mit den menschlichen Sinnen, in denen sich die Naturprozesse entzünden und zum Lichte der Erscheinung drängen. Die Zeit scheidet und verbindet zugleich die Welt des Wesens und die Welt der Erscheinung; von jener ausgeschlossen, wird sie dieser zur absoluten Form, allein sie ist, wie Marx mit einem prächtigen Vergleiche sagt, das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt. Ist somit die sinnliche Wahrnehmung als verkörperte Zeit das einzige Kriterium der Erscheinungswelt, so verzehrt sie zugleich diese Welt, drückt ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit auf, hebt mit einem Worte den Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen nicht auf, sondern treibt ihn zu jener grenzenlos-willkürlichen Erklärung der physischen Phänomene, die der epikureischen Naturphilosophie so vielen Spott zugezogen hat.

Die Meteore. Alle Widersprüche der epikureischen Naturphilosophie lösen sich in den Himmelskörpern auf, aber an ihrer allgemeinen und ewigen Existenz scheitert das Prinzip des abstrakt-einzeln Selbstbewußtseins. So wirft es alle Vermummungen von sich, und als größter griechischer Aufklärer kämpft Epikur gegen die Religion, die mit dräuendem Blick aus den Höhen des Himmels die sterblichen Menschen schreckt. Es ist dieser Aufklärer, an dem der junge Marx ein so tiefes Interesse genommen hat. Was er übrigens von dem Himmelskultus der griechischen Philosophen sagt, führte Ludwig Feuerbach gleich darauf in seinem „Wesen des Christentums“ ebenso aus; auch Feuerbach berief sich auf das Wort des Anaxagoras, wonach der Mensch zur Anschauung der Sonne, des Mondes und des Himmels geboren sei. [51]

Klassische idealistische deutsche Philosophie

Kant und Spinoza

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVI. Jahrg., 1907/08, Bd. S. 673)

David, Referentenführer. Eine Anleitung zum Erwerb des für die sozialdemokratische Agitationstätigkeit nötigen Wissens und Könnens. Berlin 1907, Verlag Buchhandlung Vorwärts, Berlin SW 68. 104 Seiten, Preis 1,50 Mark.

J. Stern, Die Philosophie Spinozas. Erstmals gründlich aufgestellt und populär dargestellt. Dritte, stark verbesserte Auflage. Stuttgart 1908, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. 192 Seiten, Preis gebunden 2 Mark

Der Referentenführer des Genossen David hat namentlich wegen seiner Ausflüge aufs philosophische Gebiet eine lebhaftere Erörterung in der Tagespresse der Partei hervorgerufen, auf die wir hier im einzelnen nicht eingehen können und noch weit weniger eingehen wollen. Da Genosse David erklärt, nur darüber zu lachen, wenn der „bunte Wechsel“ der philosophischen Systeme aus „der Entwicklung der Produktionsverhältnisse erklärt“ werde, so gestehen wir offen, daß uns jede Möglichkeit einer Verständigung mit ihm fehlt. Ein letzter Versuch, den wir zu dieser Verständigung machten, indem wir das philosophische Buch zur Hand nehmen, das Genosse David als Leitfaden für Anfänger empfiehlt, nämlich F. A. Langes „Geschichte des Materialismus“, scheiterte daran, daß dieser Leitfaden gleich auf seinen ersten Seiten der Lächerlichkeit verfällt, den antiken Materialismus aus den damaligen Produktionsverhältnissen zu erklären.

Auf gleichen Fuß mit dieser Lächerlichkeit stellt Genosse David den Versuch einer gewissen „Richtung“, sich Spi-[52]noza zum philosophischen Kirchenvater zu erkiesen [erwählen]. Er will dagegen nichts einwenden, aber nur so, wie ein vernünftiger Mann sich nicht erst in eine Diskussion mit Leuten einläßt, die nicht recht bei Troste sind; sonst bleibt er bei seinem geliebten und vergötterten Kant, in dessen Gefolge er sogar Goethe erblickt, was bisher noch keinem sterblichen Auge vergönnt war. Nun erscheint aber eben jetzt die vortreffliche Schrift des Genossen Stern über die Philosophie Spinozas in dritter, stark verbesserter Auflage, die unseren Lesern anzuzeigen uns obliegt, und da wäre es eine auffällige Unhöflichkeit, an dem Bannfluch des Genossen David gegen den philosophischen Kirchenvater Spinoza schweigend vorüberzugehen.

Genosse Stern hat seine Schrift zum ersten Male vor bald zwanzig Jahren veröffentlicht, und sie ist damals ziemlich scharf, unseres Erachtens sogar zu scharf, in der „Neuen Zeit“ besprochen worden. Jedoch Genosse Stern gehört zu den Leuten, die Kritik vertragen und sogar von der Kritik lernen; was damals mit Recht an seiner Arbeit getadelt wurde, das hat er beseitigt oder verbessert, und was ihm unbilliger Tadel zu sein schien, das hat er nicht beachtet. So wie das Büchlein heute von neuem erscheint, so knapp in der Form wie klar im Inhalt, durchsichtig überall, wird es von jedem, der sich für philosophische Fragen interessiert, mit lebhaftem Genuß gelesen werden, und wir wünschten wohl, alle großen Philosophen würden in ähnlichen kleinen Monographien abgehandelt; unsere Parteiliteratur könnte dadurch eine sehr wertvolle Bereicherung erhalten, und solche Kapitel über Philosophie, wie sie im Referentenführer des Genossen David enthalten sind, wären unmöglich oder mindestens, wenn sie noch möglich wären, so würde die Kritik daran so überflüssig sein, wie sie heute leider noch notwendig ist.

Freilich lassen sich so wohlgelungene Bücher nicht schreiben, wie dies Buch des Genossen Stern über Spinoza, wenn der Verfasser nicht mit hingebender Begeisterung [53] seinem Gegenstand zugeht. Und dieses Licht hat denn auch seinen Schatten. Ohne bei dem bescheidenen Scherz von dem „philosophischen Kirchenvater“ irgendeine Anleihe zu machen, so müssen wir doch gestehen, daß Genosse Stern nicht historisch – darauf kommen wir noch zurück –, aber philosophisch die Philosophie Spinozas überschätzt. Wir sind nicht der Ansicht, daß es nur *eine* wahre theoretische Philosophie geben kann, sondern gestehen *jeder* theoretischen Philosophie eine Wahrheit, aber jeder auch nur eine *bedingte* Wahrheit zu. Keine kann eine „endgültige Wahrheit letzter Instanz“ sein, und wir glauben, daß, wer auf dem Boden des historischen Materialismus steht – der seinerseits eine wissenschaftliche Methode ist, aber kein geschlossenes System sein will, was zu sein Genosse Stern für den Spinozismus beansprucht –, gegenüber Spinoza eben nur so weit kommt, wie schon Lessing kam: Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen¹.

¹ Mehrings Urteil ist nicht zutreffend. Er übersieht den Erkenntnisfortschritt in der Geschichte der Philosophie. (Vgl. auch das Nachwort.)

Ohne seine große Liebe für Spinoza hätte Genosse Stern sein schönes Buch nicht schreiben können; so mag es unbillig erscheinen, bei den Schatten dieses Lichtes zu verweilen. Jedoch darf der Kritiker nicht ganz dazu schweigen, soweit andere philosophische Richtungen dadurch zu kurz kommen, namentlich der naturphilosophische Materialismus, auf den Genosse Stern allzu schlecht zu sprechen ist. Begreiflich genug, da der Spinozismus so häufig mit jenem Materialismus zusammengeworfen worden ist, daß ein begeisterter Verehrer Spinozas wohl versucht sein mag, vor allem die Unterschiede beider Weltanschauungen zu betonen. Allein Genosse Stern verschüttet dabei ein wenig das Kind mit dem Bade. Die „Beseeltheit der Materie“, wodurch sich der Spinozismus entscheidend vom Materialismus trennt, ist von Spinoza, wie Stern selbst sagt, „ohne weiteres“, das heißt also ohne Beweis, „vorausgesetzt“ worden, und wenn Stern hinzufügt, diese Beseeltheit der Materie werde von den modernen Naturforschern mehr und mehr anerkannt, so hat sie auch manchen dieser Naturforscher in den alten [54] Gespensterglauben des Dualismus zurückgeführt. Siehe zum Beispiel Wundt, den Stern als Schwurzeugen für Spinozas „psychophysischen Parallelismus“ anführt. Sein Gespenst hat jedes philosophische System im Hause, das eine „endgültige Wahrheit letzter Instanz“ sein will.

Wenn wir also philosophisch nicht ganz mit dem Spinozismus des Genossen Stern übereinstimmen können, so möchten wir die historische Bedeutung Spinozas fast noch höher stellen, als er in seinem Buche wenigstens ausdrücklich betont. Man kann unmöglich den Einfluß überschätzen, den die großen Grundgedanken Spinozas: die Einheit alles Seienden, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Einerleiheit von Geist und Natur, auf die moderne Kulturentwicklung gehabt haben. Darin läßt sich Kant nicht entfernt mit ihm vergleichen, wie Kant auch als Charakter und Denker beträchtlich unter Spinoza steht. Spinoza war ein armer Schelm, ein viel ärmerer Schelm als Kant, aber er hatte keine Spur vom ängstlichen Philister, und seinem unersättlichen Wissensdurst hätte er nie das demütige Geständnis an die hohe Obrigkeit abgezwungen: „Ich mußte das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“

Mit dem modernen Sozialismus ist Spinoza durch drei mächtige Ströme verbunden: durch seinen Einfluß auf fast alle großen Geister unserer klassischen Literatur, auf Goethe, Lessing, Herder – die so gut wie einzige Ausnahme bildete Schiller, der zeitweise Kantianer war –; dann durch seinen nicht minder bedeutenden Einfluß auf die großen französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, und endlich dadurch, daß er, nachdem Kant den Karren unserer klassischen Philosophie in der, wie Genosse David sagt, „generellen Begrenztheit alles menschlichen Wissens“ festgefahren hatte, ihn durch seinen Einfluß auf Schelling, Hegel, Ludwig Feuerbach wieder ins richtige Geleise brachte, bis an die Schwelle des wissenschaftlichen Sozialismus.

Dagegen sind die Fäden, die Kant mit dem modernen Sozialismus verbinden, sehr dünn und spärlich, sowenig [55] wir sie ganz leugnen wollen. Wir wagen jedoch nicht, uns über dies Thema zu verbreiten, solange es uns nicht geglückt ist, nach dem Rate des Genossen David die Werke Langes und Kants zu studieren, um Marx, Engels und Dietzgen zu verstehen. Umgekehrt ginge es schon hier, denn bei Dietzgen lesen wir: „Das reaktionäre Getute: Auf Kant zurück!, das von allen Seiten in die Gegenwart hineingeblasen wird, geht aus der monströsen Tendenz hervor, die Wissenschaft umzukehren“, und ferner: „Wahrhaft Klassisches aber leistet im Konfusen die Geschichte des Materialismus von F. A. Lange. Abgehen von vielen nebensächlichen Schönheiten und Vortrefflichkeiten des Werkes ist doch der philosophische Standpunkt Langes die erbärmlichste Zappelerei in metaphysischer Schlinge, die je gesehen wurde.“ Das ist wenigstens ein kurzer Weg der Verständigung, und da Genosse David die Schriften Dietzgens „positiv-schöpferisch“ nennt, so ist es auch vielleicht der richtige.

Indessen wer weiß? Einstweilen wollen wir nur um des braven Kant willen uns nicht unseren braveren Spinoza verkümmern lassen. [56]

Immanuel Kant

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXII. Jahrg., 1. Bd., S. 553, 627)

I

Als Lassalle seine bekannte Festrede zu Fichtes hundertstem Geburtstag hielt, erklärte er es für seine Aufgabe, in Fichtes Tracht und Gewandung einherzugehen und Fichtes Farben zu tragen. Das war im Jahre 1862 die würdigste Art, Fichtes Andenken zu ehren. Aber wenn wir heute in gleichem Sinne Kants Andenken ehren wollten, dessen hundertster Todestag auf den 12. Februar dieses Jahres fällt, so würden wir einen Anachronismus der ärgsten Art begehen. Was einen Mann wie Lassalle vor vierzig Jahren noch mit Fichte verband, das verbindet uns heute nicht mehr mit Kant, dank nicht zum wenigsten auch dem Denker und Kämpfer Lassalle. Mit der ganzen Weltanschauung Kants verknüpft uns nichts mehr als das rein historische Gefühl dankbarer Anerkennung, das wir den bahnbrechenden Männern der bürgerlichen Aufklärung schulden. Und ganz im Banne dieses Gefühls leben von allen, die auf dem Boden des modernen Sozialismus stehen, am Ende auch nur wir Deutsche.

Keiner von uns wird sich überwinden, in Kant einen „bürgerlichen Sophisten“ zu sehen, wie es Genosse Lafargue vor einigen Jahren einmal getan hat. Aber gleichwohl war nichts wohlfeiler als die sittliche Entrüstung, die sich außerhalb und innerhalb der ilischen Mauern* über das Urteil Lafargues erhoben hat. Wie ganz andere Ehrentitel sind von den ehrbarsten und sittsamsten Männern der deutschen Gelehrsamkeit über die d'Alembert und Diderot und Voltaire und nun gar über die Helvétius [57] und Holbach und Lamettrie ausgeschüttet worden, ohne daß je ein Hahn danach gekräht hätte. Und doch stehen diese Männer historisch durchaus in gleicher Reihe mit Kant. Es kommt hinzu, daß Lafargue sein schroffes Urteil über Kant in sehr berechtigter Abwehr des Anspruchs gefällt hat, daß wir von Marx auf Kant zurückgehen sollen, und wenn uns Deutschen jemand zumuten wollte, von Marx auf Voltaire zurückzugehen, so würden wir am Ende auch antworten, daß die „bürgerliche Sophistik“ das Gift gewesen sei, das der bürgerlichen Aufklärung, bewußt oder unbewußt, im Leibe rumort habe.

Freilich mutet uns niemand zu, von Marx auf Voltaire oder sonst einen französischen oder auch nur deutschen Aufklärer zurückzugehen. Dieser Anspruch wird allein für Kant erhoben, und er gestattet uns nun doch, an Kants hundertstem Todestag seine Farben zu tragen, wenn auch in einem anderen Sinne, als einst Lassalle die Farben Fichtes trug. Soll es Kants Ruhm sein, über alle Flucht der Zeiten hinweg die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens festgestellt zu haben, so verfahren wir ganz im Geiste seines Kritizismus, wenn wir zunächst einmal die Grenzen seines Erkenntnisvermögens untersuchen. Wir betreten damit einen sehr einsamen Pfad, aber wir glauben, einen Denker mehr dadurch zu ehren, daß wir in seinem Geiste handeln, als daß wir seine Worte nachbeten, was ohnehin zu seinem hundertsten Todestag in reichlichstem Maße geschehen wird.

II

„Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzenleben in einem stillen abgelegenen Gäßchen zu Königsberg, einer alten Stadt an der nordöstlichen Grenze Deutschlands. Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte als ihr [58] Landsmann Immanuel Kant. Aufstehen, Kaffeetrinken, Schreiben, Kollegienlesen, Essen, Spaziergehen, alles hatte seine bestimmte Zeit, und die Nachbarn wußten ganz genau, daß die Glocke halb vier sei, wenn Immanuel Kant in seinem grauen Leibrock, das spanische Röhrchen in der Hand, aus seiner Haustür trat und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man seinetwegen noch jetzt den Philosophengang nennt.“** So Heinrich Heine, der damit in seiner genialen Weise den Punkt herausgegriffen hat, von dem aus man allein den Schlüssel zum Verständnis des historischen Kant gewinnt. Jedoch ist es irrtümlich oder allzu epigrammatisch ausgedrückt, wenn Heine sagt, daß Kant weder Leben noch Geschichte gehabt habe. Kants Lebensgeschichte ist sehr wohl zu beschreiben, wenn auch mehr in negativem als in positivem Sinne, mehr in dem Sinne

* Mauern Trojas.

** [Heines Werke in fünf Bänden. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar 1974, Fünfter Band](#), S. 99/100.

dessen, was er nicht gelebt, als was er gelebt hat, immerhin aber doch in dem Sinne Spinozas: *Omnis negatio est determinatio*, jede Verneinung ist eine Bestimmung.

Kant war das Kind einer armen, wenn auch nicht so armen Handwerkersfamilie, daß er allzu arg von des Lebens Not bedrängt gewesen wäre. Die reiche Begabung, die er frühzeitig verriet, verschaffte ihm einige Freunde, die ihm förderlich waren, die gelehrte Laufbahn einzuschlagen. Zum Studium der Theologie bestimmt, erwarb er sich doch schon auf der Königsberger Universität philosophische, mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Namentlich Astronomie und Physik lernte er gründlich kennen, zum Teil auch Chemie und Mineralogie. Ob Haeckels Meinung, daß Kant das weite Gebiet der Biologie, selbst nach dem Maßstab der damaligen Zeit, vernachlässigt habe, zutreffend ist oder nicht, muß hier dahingestellt bleiben; soweit es sich dabei um Kants etwaige Schuld handelt, darf nicht der unglaublich verwahrloste Zustand der preußischen Universität unter Friedrich II. und auch nicht die Tatsache übersehen werden, daß ein Studium auf außerpreußischen Städten, zu dem Kant ohnehin nicht die Mittel [59] gehabt hätte, strenge verboten war. Da Kant sich nicht überwinden konnte, die Kanzel zu besteigen, so lebte er nach Beendigung seiner Universitätsstudien im Hause ostpreußischer Junker als Hauslehrer, bis er sich als Privatdozent in Königsberg niederließ. Es geschah im Jahre 1755, wo er auch schon die Schrift über die Theorie des Himmels herausgab, die seinen Namen voraussichtlich am längsten in der Geschichte der Wissenschaften erhalten wird, damals aber ganz unbeachtet blieb, zum Teil allerdings oder auch vorzugsweise aus äußeren Gründen, da der Verleger während des Drucks fallierte* und die Schrift nicht auf die Leipziger Messe gelangte. Professor wurde Kant erst im Jahre 1770, und wieder erst im Jahre 1781 veröffentlichte er die „Kritik der reinen Vernunft“, die auch einige Jahre brauchte, um durchzudringen, so daß sie ihr allgemeines Ansehen erst gegen Ende dieses Jahrzehnts erobert hatte, etwa zugleich mit dem Ausbruch der Französischen Revolution.

In den nahezu fünfzig Jahren, seit der Rückkehr Kants nach Königsberg bis zu seinem Tode, hat er nun jenes einförmige und eintönige Dasein geführt, das Heine in wenigen Sätzen erschöpfend schildert. Das einzelne, was Kants Biographen darüber berichten, ist anekdotisches Material ohne historischen Wert. Dagegen ist von entscheidender historischer Bedeutung, was diesem Leben gefehlt hat. Öffentliche Interessen in irgendeinem nationalen, politischen oder sozialen Sinne hat es für Kant nie gegeben. Es hat ihn nie gekümmert, daß er einige Jahre hindurch auf dem Wege gewaltsamer Eroberung russischer Untertan wurde; hatte er im Jahre 1755 seine Schrift über die Theorie des Himmels dem preußischen König Friedrich gewidmet, „unausgesetzt bestrebt“, wie er in seinem alleruntertänigsten Huldigungsschreiben sagte, als „der niedrigste und ehrfurchtsvollste Untertan“ „sich dem Nutzen seines Vaterlandes einigermaßen brauchbar zu machen“, so kostete es ihn gar nichts, drei Jahre später, als Ostpreußen dem Russischen Reiche einverleibt war, bei der Zarin Elisabeth in gleich ehrfurchts-[60]voller und niedriger Weise um eine Professur zu bitten. Man darf diese Dinge selbstverständlich nicht mit dem heutigen Maßstab messen und etwa einen Vorwurf gegen Kant daraus schmieden, daß er dem glorreichen Preußenkönig mit dem Gefühl vollkommener Wurstigkeit gegenübergestanden hat; eher ließe sich gegen ihn geltend machen, daß er nicht die Empörung eines Lessing oder Herder gegen den friderizianischen Despotismus empfunden hat. Aber es kommt hier weder auf Lob und Tadel, sondern auf die objektive Feststellung der Tatsache an, daß Kant von jedem Interesse und Verständnis für nationale und politische Fragen frei war¹.

Dabei war er eine durchaus unsoziale Natur, unsozial in dem Sinne, daß ihm jedes menschliche Gemeinschaftsleben gleichgültig oder gar verhaßt war. Er verwarf die Ehe und ließ sie höchstens als Versorgungsanstalt gelten, indem er seinen Schülern empfahl, sich etwa durch das Vermögen der Frau fortzuhelfen, und er hat, wenn seine Biographen recht unterrichtet sind, in dieser Beziehung sogar einige Male den Kuppler gespielt. Seinen Blutsverwandten, so namentlich auch seinen Geschwistern gegenüber, hielt er sich äußerst reserviert und wies jeden Annäherungsversuch von ihrer Seite geflissentlich zurück. Wenn aber seine Biographen dies Verhalten damit erklären, daß Kant als ein geistig überaus hochstehender Mann nicht mit geistig tiefstehenden Individuen habe verkehren

* in Konkurs ging

¹ Diese Ansicht ist einseitig, wie überhaupt Mehrings Beurteilung der Kantschen Lebensgeschichte. Vgl. hierzu: Asmus, Die Philosophie Immanuel Kants, Berlin 1960.

mögen, mit denen er nur durch den Zufall der Blutsverwandtschaft verbunden gewesen sei, und daß er deshalb den Verkehr mit Fremden vorgezogen habe, die ihm geistig etwas hätten sein können, so ist doch zu sagen, daß auch dieser Freundschaftsverkehr bei Kant nur in sehr rudimentärer Form entwickelt war. Sowenig er je das Weichbild [Stadtgebiet] von Königsberg überschritt, so schränkte er auch den brieflichen Meinungs-austausch mit verwandten Geistern aufs äußerste ein, und er lehnte es ab, wenn einer seiner Königsberger Freunde gestorben war, ein Wort der Erinnerung an den Toten auch nur zu [61] hören. Er meinte, man müsse die Toten ihre Toten begraben lassen.

Von der verzehrenden und wilden Ungeduld, womit sich nicht nur die Lessing und die Herder, sondern auch die Schiller und Goethe, namentlich in ihren jungen Jahren gegen die soziale Unnatur des damaligen Philisterlebens aufbäumten, war nichts in Kant. Er schickte sich gern in dieses Leben und erhob die philiströse Gesinnung auf die Höhe des kategorischen Imperativs. Einen hervorragenden Titel seiner persönlichen Tugend sah er darin, daß er nie in seinem Leben irgendeinem Menschen einen Heller schuldig gewesen sei. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer Herein! rufen, wenn jemand an meine Tür klopfte“, pflegte Kant nach der Versicherung seiner Biographen oft zu erzählen, „denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand.“ Zu diesem Genuß reiner Tugendfestigkeit ist der arme Lessing freilich nie gelangt, denn er hatte all sein Lebtage Schulden wie ein Major, und ebenso Herder. Nun ist es gewiß nicht das untrügliche Zeichen eines Genies, Schulden zu machen. Aber wer sich in den Tagen Kants, Lessings und Herders den Philisternetzen entreißen wollte und sonst ein armer Teufel war, konnte es nur auf die Gefahr hin, auch einmal einen Pump zu riskieren, und es war damals allerdings das untrügliche Zeichen eines Philisters, sich in der Überwindung dieser Gefahr wohlgefällig zu spiegeln.

Nicht einmal auf dem öffentlichen Gebiet, wo auch damals schon, bei aller eisernen Härte des Despotismus, ein Kampf gegen eine seiner Begleiterscheinungen möglich war, hat Kant diesen Kampf aufgenommen. Er ist niemals weder den orthodoxen noch den rationalistischen Pfaffen in die Haare gefahren, wie es Lessing und Herder, jeder in seiner Art, getan haben. Brachte er es dem weltlichen Despotismus gegenüber nicht einmal zum Gefühl der Empörung, so brachte er es dem geistlichen Despotismus gegenüber nur zur Empfindung vorsichtiger Scheu. Sieht man von seiner Schrift über die Theorie des [62] Himmels ab, so revolutionierte er allein auf philosophischem Gebiet, und auch hier hüllte er seine Revolution in eine düstere und verkrachte Schulsprache, wodurch er sich an der deutschen Sprache arg versündigt hat, um so ärger, als er, wie manche namentlich seiner früheren Schriften zeigen, lebhaft und munter schreiben konnte. Buckle macht in seiner „Geschichte der englischen Zivilisation“ die Bemerkung, daß zur Zeit, wo die englischen Aufklärer sich von dem pedantischen und schwerfälligen Gelehrtenstil emanzipiert hätten, um einfach, klar und leicht zu schreiben, die großen Schriftsteller der Deutschen ihre Muttersprache in einen Dialekt verwandelt hätten, so voll von verwickelten Wendungen, daß er den niederen Klassen ihres eigenen Landes völlig unverständlich sei. Dieser Vorwurf trifft aber nicht die großen Schriftsteller der Deutschen als solche, sondern wesentlich nur die Schriftsteller der klassischen Philosophie und unter ihnen in erster Reihe Kant, der dabei als Zweck verfolgte, was Buckle als Wirkung dieses Dialektes hervorhebt.

Trotz alledem kam Kant zuletzt in einen Konflikt mit der preußischen Zensur. Daß der siebzigjährige Mann nach dem ganzen Verlauf seines Lebens diesen Konflikt nicht gerade als Held bestand, ergibt sich zu sehr aus den Umständen selbst, als daß darüber ein Wort verloren zu werden brauchte. Bemerkenswerter ist, daß Kant viel mehr nachgab, als von ihm verlangt wurde, und an den König Friedrich Wilhelm II. schrieb: „Um auch dem mindesten Verdacht vorzubeugen, so halte ich es für das Sicherste, Ew. Königliche Majestät feierlich zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, die natürliche wie die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen wie in Schriften als Ew. Majestät getreuester Untertan gänzlich enthalten werde.“ Mit den Worten „als Ew. Majestät getreuester Untertan“ wollte Kant sich die Möglichkeit offenhalten, nach dem Tode des Königs wieder über Religion zu sprechen und zu schreiben.

[63] Hierzu ließe sich vielleicht eher eine moralische Anmerkung machen, indessen hat es ja schon der antike Weltweise Sokrates verstanden, je nach Gelegenheit die Sophisten auf ihrem eigensten Gebiet zu übertrumpfen.

III

Mit diesen Feststellungen, die jeder Leser an jeder beliebigen Biographie Kants kontrollieren kann, zielen wir in keiner Weise auf eine moralische Verkleinerung Kants ab. Um es noch einmal zu wiederholen, so kommt es uns weder auf Lob noch Tadel an; wir wollen einfach das Erkenntnisvermögen Kants und die Grenzen dieses Vermögens feststellen.

Seine unbedingten Bewunderer machen sich diese Aufgabe sehr leicht, indem sie sagen: Gerade dadurch, daß Kant sich allem zerstreuten Weltleben fernhielt und sich in sich selbst konzentrierte, wurde er der reine, interesselose, wissenschaftliche Denker, der über den Völkern und Zeiten thronet. Diese Theorie, wonach sich die Aussicht des Menschen auf reine, interesselose, wissenschaftliche Denkfähigkeit in dem Grade steigert, worin er selbst sich verphilistert, mag sonst sehr genial sein, ist aber das gerade Gegenteil von Kants Ansicht. Nach Kant ist das menschliche Erkenntnisvermögen an sich leer und füllt sich erst durch die praktische sinnliche Erfahrung; alle Erkenntnis von Dingen, aus bloßem, reinem Verstand, ist ihm nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist ihm Wahrheit. Wenn nun Kant allen Gebieten, auf denen heute der Kampf um die Befreiung der Menschheit geführt wird, vollkommen fernstand, wenn er auf ihnen nicht die geringste Erfahrung besaß, wenn er alles, was er darüber zu sagen hatte, aus fremden Quellen schöpfte, und was er daran änderte, nur aus „bloßem reinem Verstand“ ändern konnte, so ergibt sich hieraus schon die ganze Sinnwidrigkeit des gassenläufigen Lärmes: Zurück auf Kant!, womit heute der proletarische Emanzipationskampf belästigt wird. [64] Ebendeshalb aber waren jene tatsächlichen Feststellungen nötig, die gewiß nur die Grenzen von Kants Erkenntnisvermögen kennzeichnen, aber von seinem Erkenntnisvermögen an sich noch keinen Begriff geben.

Am großartigsten tritt dies Erkenntnisvermögen in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ hervor, der ersten Schrift von bleibender Bedeutung, die Kant überhaupt veröffentlicht hat. Er unternahm darin den Versuch, „die Verfassung und den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abzuhandeln“. Kant wies die Entstehung der Sonne und aller Planeten aus einer rotierenden Nebelmasse nach, was später von dem französischen Astronomen und Mathematiker Laplace weiter ausgeführt und mathematisch begründet wurde. Wir müssen die Kant-Laplacesche Theorie hier als bekannt voraussetzen und begnügen uns mit der tatsächlichen Bemerkung, daß sie noch heute in fast allgemeiner Geltung steht, jedenfalls noch durch keine bessere ersetzt ist. Wenn man nun aber erwägt, daß Kant nur die äußerst dürftige Universitätsbildung genossen hatte, die ihm seine Vaterstadt geben konnte, und daß er demnach neun Jahre lang nur bei ostpreußischen Junkern den Hauslehrer gespielt hatte – unter den drückenden und zwingenden Bedingungen, die mit dieser Sorte Hofmeisterei damals verbunden waren –, so gehört gleich sein erstes Auftreten mit einer Leistung, wie der Theorie des Himmels, zu den großartigsten Kundgebungen menschlichen Geistes, von denen die Geschichte der Wissenschaften zu berichten weiß.

Allein wenn diese Schrift das Erkenntnisvermögen Kants im glänzendsten Lichte zeigt, so zeigt sie auch in schärfster Weise die Grenzen seines Erkenntnisvermögens. Kant stellte sich tatsächlich mit der Schrift auf den Boden des Materialismus; seine „kosmologische Gastheorie“ stützte sich ganz auf die mechanischen Bewegungserscheinungen der Gravitation. Hatte Newton noch eine ewige Dauer des Sonnensystems angenommen und dem [65] lieben Gott den Beruf übriggelassen, dies Uhrwerk einmal aufgezogen zu haben, so ging Kant darüber hinaus, indem er den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, also die göttliche Tat, als einen geschichtlichen Vorgang nachwies. Indem Kant das Prinzip der Entwicklung in die Natur einführte, erreicht er eine Höhe materialistischen Denkens wie noch niemand vor ihm, seitdem Demokrit die materialistische Weltanschauung begründet hatte. Daß seine Theorie des Himmels im letzten Ende auf Demokrits Atomistik zurückging, konnte Kant auch nicht leugnen. Aber gleichwohl ohrfeigte er in dieser Schrift Demokrit und Epikur rechts und links als „ungereimt“ und „unverschämt“, da sie nicht begriffen hätten, daß eben deswegen ein Gott sei, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren könne.

Diese Tiraden sind Sophistereien der ärgsten Art, und Bewunderer Kants täten klüger daran, anzuerkennen, daß hier eine wirkliche Grenze seines Erkenntnisvermögens vorliegt, in der sich scheuer und vorsichtiger Philistersinn objektivierte, als etwa zu sagen, daß Kant eine erlaubte Deckung gegen die

Zensur gesucht hätte. Denn in diesem Falle sprächen sie ihrem Helden die allergewöhnlichste Loyalität und Klugheit ab, die ihn hätte hindern müssen, mit solcher Heftigkeit gegen die „allerunsinnigsten Meinungen“ der Demokrit und Epikur loszugehen. Bestärkt werden wir in unserer wohlwillenderen Auffassung dadurch, daß sich in diesen grimmigen Ausfällen auch gleich eine andere Grenze des Kantischen Erkenntnisvermögens offenbart: nämlich sein gänzlicher Mangel an historischem Sinne, jene bekannte Schwäche der bürgerlichen Aufklärung, die vielleicht an keinem ihrer Vertreter so kraß hervortritt wie an Kant, was sich ja auch vollkommen aus seinem ganzen Lebenslauf erklärt. Gerade an dieser Seite seines Erkenntnisvermögens läßt sich studieren, wie sehr sie durch die sozialen Verhältnisse, worin Kant lebte, verkümmert worden ist. In derselben Schrift, worin Kant die Entstehung des Welt-[66]gebäudes als einen geschichtlichen Vorgang erläutert, zeigt er sich in der Geschichte des menschlichen Denkens so unbewandert, daß er Demokrit und Epikur durcheinanderwirft, ohne etwas von dem weltweiten Unterschied zwischen der Philosophie Demokrits und der Philosophie Epikurs zu ahnen, wie er denn auch noch einige Jahrzehnte später, in gänzlicher Umkehrung der historischen Richtigkeit, in Epikur den eigentlichen Vater des Materialismus gesehen hat. Da hätte er sich selbst von dem König Friedrich, dem die Schrift gewidmet ist, bessere Auskunft holen können, denn er wußte sehr gut, wo der eigentliche Schwerpunkt der epikureischen Philosophie lag.

Nicht mehr so glänzend wie in der Theorie des Himmels tritt Kants Erkenntnisvermögen in der „Kritik der reinen Vernunft“ auf, die seinen Ruhm begründet hat. Dafür zeigen sich in ihr um so schärfer die Grenzen seines Erkenntnisvermögens, worauf wir demnächst zurückkommen.

IV

In seinen jüngeren Jahren war Kant ein Anhänger der dogmatischen Philosophie gewesen, die, in Deutschland durch die Leibnizisch-Wolffische Schule vertreten, im philosophischen Denken ein Mittel zu haben glaubte, über den Sinnenschein hinauszudringen und das wahre Wesen der Dinge richtig zu erfassen, namentlich aus bloßen Begriffen die Wirklichkeit von Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit zu beweisen. Aus diesem „dogmatischen Schlummer“ wurde Kant durch den englischen Skeptizismus aufgeschreckt, der ganz und gar an der Erkennbarkeit der Dinge zweifelte, und in fortgesetzter Prüfung der, namentlich durch Hume, in ihm erregten Bedenken gelangte Kant zur „Kritik der reinen Vernunft“, die im Jahre 1781 erschien und anfangs gar nicht beachtet wurde, aber dann nach einigen Jahren durchdrang und Kants Ruhm nun um so fester begründete.

[67] Der Kern seiner Lehre bestand darin, um mit dem bedeutendsten Neukantianer, mit F. A. Lange (in seinem Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten), zu sprechen, daß die ganze Erscheinungswelt, wie wir sie mit unseren Sinnen und unserem Verstand auffassen, vollständig durch die Einrichtung unserer Sinne und unseres Verstandes bedingt wird und daß wir daher das wahre Wesen der Dinge (das „Ding an sich“) nicht erkennen können, daß aber unsere Erkenntnis deshalb doch keineswegs zweideutig und wertlos, sondern vielmehr durch unabänderliche Gesetze geregelt, notwendig und von unserem Wesen unzertrennlich ist. Diese empirische Erkenntnis ist die einzige Art, wie wir von den Dingen überhaupt Kenntnis erhalten, wenn sie uns auch die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich sind, sondern wie der Mensch sie vermöge seiner Organisation notwendig sehen muß. Die Metaphysik, die diese Schranken übersteigen will, gerät notwendig in Irrtümer, so namentlich, wenn sie beweisen will, daß unseren Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eine außerhalb liegende Wirklichkeit entspricht.

Will man die historische Bedeutung von Kants Vernunftkritik richtig würdigen, so darf man vor allen Dingen nicht übersehen, daß ihre Wirkung auf die Zeitgenossen in der Zertrümmerung der dogmatischen Philosophie lag, die wie ein Alp auf den geweckten Köpfen unter diesen Zeitgenossen lastete. Begreiflich genug, daß die Mitlebenden in Kants Kritizismus eine unumstößliche Wahrheit sahen, die ein einsamer Genius aus den Tiefen seines Denkens geschöpft habe, aber unbegreiflich genug, daß heute noch die „Zeitlosigkeit“ der Kantischen Erkenntnistheorie überschwenglich gefeiert wird! Kants Ruhm strahlt in hellerem Lichte, wenn man die historische Tatsache feststellt, daß er einen die Geister verheerenden Wahn seiner Zeit zerstört hat, als wenn man ihn durch den Widersinn zu verherrlichen glaubt, daß er über seine Zeit erhaben gewesen sei.

Die „Zeitlosigkeit“ der Kantischen Erkenntnistheorie [68] zerschellt schon an der einfachen Tatsache, daß sie einen Anfang in der Zeit gehabt hat. Ihr Grundgedanke, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie sind, sondern wie sie unseren Sinnen erscheinen, war lange vor Kant von Helvétius, Holbach und anderen französischen Materialisten ausgesprochen worden, wie er denn recht eigentlich dem Materialismus angehört². Schon Demokrit hat ihn verkündet, mit dem kleinen Unterschiede nur, daß Demokrit als das wirklich Seiende die Atome und das Leere auffaßte – eine geniale Hypothese, die bekanntlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften zu den größten Entdeckungen geführt hat, wie besonders auch zu Kants Theorie des Himmels –, während Kant das wirklich Seiende als unerkennbares „Ding an sich“ erklärte.

Um überhaupt davon zu reden, so bestand der große Fortschritt unserer klassischen Philosophie über den französischen Materialismus darin, daß sie das Prinzip der historischen Entwicklung in Natur und Geschichte einführte. Für die Geschichte hat Kant daran gar kein Verdienst, wohl aber das alleinige für die Natur. Seine Theorie des Himmels war ein gewaltiger Fortschritt über den Materialismus des 18. Jahrhunderts hinaus; durch sie wurde Kant ein Vorläufer Darwins, dessen einstmaliges Erscheinen als eines „Newtons der organischen Natur“ er freilich als schlechter Prophet für eine „ungeheimte“ Hoffnung erklärte. Allein mit dem „Ding an sich“ machte Kant – und zwar, wie wir gleich zeigen werden, aus nichts weniger als wissenschaftlichen Beweggründen – einen gewaltigen Rückschritt gegen den Materialismus. So hat Engels in Kant als dem Verfasser der Theorie des Himmels stets einen Ahnen des historischen Materialismus anerkannt, aber für das „Ding an sich“ nur Worte scherzender Abfertigung übrig gehabt.

Nun wollen allerdings auch die Neukantianer von dem „Ding an sich“ nicht gern mehr etwas wissen. Sie sagen, Kant habe damit nur die „unendliche Aufgabe der Erkenntnis“ bezeichnen wollen. Es sei nicht das x eines [69] fragwürdigen Rätsels, sondern das x einer unendlichen Gleichung, die wir in immer weiter schreitender Forschung zu lösen hätten. Wäre dies Kants Meinung gewesen, so wäre die Polemik, die Engels gegen das „Ding an sich“ geführt hat, insofern zwar nicht hinfällig, aber überflüssig, als sie offene Türen eingestoßen hätte. Allein jene Auslegung der Neukantianer ist keineswegs Kants eigene Meinung. Freilich hat Kant, um sich aus dem Dickicht von Widersprüchen herauszuwickeln, in die ihn sein „Ding an sich“ verwickelt, gelegentlich auch Sätze geäußert, die sich im Sinne der Neukantianer deuten lassen, jedoch deshalb bleibt es nicht weniger wahr, daß die Unerkennbarkeit des „Dings an sich“ das A und O seiner Erkenntnistheorie war, schon deshalb, weil er diese Unerkennbarkeit notwendig brauchte, um Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit, die er eben durch die „Kritik der reinen Vernunft“ vernichtet hatte, durch die „Kritik der praktischen Vernunft“ wiederherzustellen. Wenn wir die „Dinge an sich“ auch nicht erkennen können, so müssen wir sie uns doch *denken* können, und da bringt unsere praktische Vernunft, die über der reinen Vernunft steht, Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit als notwendige Forderungen hervor.

Kant läßt sich darüber mit aller Deutlichkeit in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ aus. Er hat sie im April 1787 geschrieben, zu einer Zeit, wo er noch gar nicht behelligt worden war, aber in seiner ängstlichen Natur doch das Bedürfnis fühlte, die hohe Obrigkeit zu beruhigen und, wenn möglich, auch die gesträubten Perücken der dogmatischen Philosophieprofessoren zu glätten. Er sagt hier, wenn wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur, sofern er Objekt der sinnlichen Anschauung sei, das ist als Erscheinung, Erkenntnis haben könnten, so bleibe dabei gleichwohl immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblich-[70]keit zum Behuf [Zweck] des notwendigen, praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme* ... Ich mußte das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“ Man sieht hier leibhaftig das Gespenst, das immer im Hause des deutschen Idealismus gespuht hat, in seiner Geburtsstunde mit Kants eben zitiertem Satze, wie in seiner Sterbestunde mit Stahls Satze: Die Wissenschaft muß umkehren.

² Die Anerkennung der Möglichkeit objektiver Wahrheit (Erkenntnisse der Dinge, wie sie sind) war im Gegensatz zu Mehrings Behauptung stets eine Grundposition des philosophischen Materialismus.

Kant fährt dann weiter fort, der Verlust, den er der spekulativen Vernunft an ihrem bisherigen eingebildeten Besitz beigebracht habe, treffe nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen: das unzulängliche Diesseits werde immer die Hoffnung eines künftigen Lebens, die bloße klare Darstellung der Pflichten im Gegensatz aller Ansprüche und Neigungen immer das Bewußtsein der (Willens-) Freiheit und die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblicke, immer den Glauben an einen weisen und großen Welturheber aufrechterhalten. Dann heißt es wörtlich so:

So bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch ebenso leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gern hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten. Gleichwohl ist doch auch für einen billi-[71]geren Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschließlich Depositär* einer dem Publikum, ohne dessen Wissen, nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein; weil sowenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die ebenso subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder zur Spekulation sich erhebende Mensch, unvermeidlich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann man allein dem *Materialismus*, *Fatalismus*, *Atheismus*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealismus* und *Skeptizismus*, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abschneiden. Wenn Regierungen sich je mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnewebe zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.

Das alles ist vollkommen verständlich und tut der historischen Größe Kants keinen Eintrag, wenn man ihn als da nimmt, was er historisch war, als einen bürgerlichen [72] Aufklärer. Die Art dieser Aufklärer war es nun einmal, für das Volk als die für sie „achtungswürdigste Menge“ zu schwärmen, aber gleichwohl die Zumutung abzulehnen, die Perlen ihres Geistes vor Schuster und Schneider zu werfen, wie das Voltaire nicht anders als Kant getan hat. Kant geht freilich ein wenig weit, wenn er seine Vernunftkritik den Regierungen anpreist als das sicherste Mittel, das Volk in der Unvernunft zu erhalten, so daß es gegen Atheismus und Materialismus und freigeisterischen Unglauben immun werde, ja selbst nicht einmal durch Philosophen- und Pfaffengezänk argwöhnisch gemacht werden könne. Allein Kant war bürgerlicher Aufklärer eben nur unter den äußerst einschränkenden Bedingungen des preußischen Despotismus, was die Art seiner Aufklärung hinlänglich aufklärt.

Unverständlich wird die Sache erst, wenn der heutigen Arbeiterklasse geraten wird, von Marx, „dem Gefangenen der Doktrin“, auf den unbestechlichen und unerschütterlichen Wahrheitsforscher Kant zurückzugehen.

* Person oder Institution, die Wertpapiere, Verträge u. a. verwahrt.

V

Doch seien wir großmütig und lassen wir Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als „Postulate der praktischen Vernunft“ laufen, zumal da die Neukantianer von ihnen so wenig hören mögen wie von dem „Dinge an sich“.

Um so dringender verlangen sie, daß Kants Ethik um ihrer erhabenen Reinheit willen zum Eckstein der modernen Arbeiterbewegung gemacht werde. Nun ist diese Erhabenheit von jener Art, die nur einen Schritt zum Lächerlichen gebraucht. Nirgends ist Kant so sehr Philister wie gerade in seiner Ethik, und noch dazu ein Philister, dem alles schlechte Blut der Theologie in den Adern rinnt. Seine Pflichtenlehre mit ihren kategorischen Imperativen ist weiter nichts als der mosaische Dekalog [Zehn Gebote], und seine Lehre von dem radikal Bösen der Menschennatur weiter nichts als das Dogma von der Erbsünde. Nicht einmal das Neue, sondern nur das Alte Testament [73] hat Kants Ethik aus der Taufe gehoben. Goethe, der freilich dem Kantschen Dualismus sehr skeptisch gegenüberstand, meinte einmal, daß Kant sich durch seine Lehre vom radikal Bösen seinen reinen Philosophenmantel freventlich beschlabbert habe, aber selbst Schiller, der begeisterte Kantianer, spottete über die echte Philisterschrulle, daß nicht *der* tugendhaft handle, der sich aus dem Triebe eines mitfühlenden Herzens seinen Mitmenschen hilfreich erweise – denn er befriedige nur seine eigene Neigung –, sondern etwa der Geizhals, der unter dem Gebote des kategorischen Imperativs mit äußerstem Widerstreben ein Almosen spende. Siehe die Epigramme Schillers:

Gewissensskrupel

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebet.

Selbst Schopenhauer, der sich als echten und wahren Thronerben Kants proklamierte – in vieler Beziehung auch mit Recht –, empörte sich gegen Kants Ethik und fügte dem Satze Kants: „Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen“, die schlagende Bemerkung hinzu: „Befohlen muß es sein! Welche Sklavenmoral!“ Und diese Sklavenmoral soll heute dem proletarischen Emanzipationskampf eingeeimpft werden!

Vorgeschrittener erscheint Kants Rechts- und Staatslehre, doch fehlte ihm auf diesem Gebiet alle praktische Er-[74]fahrung und selbst die Möglichkeit einer praktischen Erfahrung, so daß er nur das Echo der französischen Aufklärung war. So zwar, daß er einerseits, eben weil er gar keinen festen Boden unter den Füßen hatte, die Auffassungen der französischen Aufklärung aus „bloßem reinem Verstand“ erweiterte, aber da dieser „bloße reine Verstand“ schließlich doch nur der Verstand eines Königsberger Magisters war, der unter dem erstickenden Banne des preußischen Despotismus lebte, auch wieder sehr verphilisterte. Bezeichnend dafür ist seine Stellung zur Französischen Revolution. Er ist ihr über die Schreckensherrschaft hinaus treu geblieben; er meinte von ihr noch im Jahre 1797: „Sie mag mit Elend und Gewalttaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ Aber derselbe Kant verwarf das Recht des Widerstandes hart und unbedingt: „Durch eine Revolution wird vielleicht ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsort zustande kommen, sondern neue Vorurteile werden so gut als die alten zum Leitband des gedankenlosen großen Haufens werden.“ Solche Widersprüche sind an Kant selbst vollkommen erklärlich, weniger verständlich sind sie an den Neukantianern, die den proletarischen Klassenkampf „ethisieren“ wollen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Satze, wegen dessen Kant als „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus“ gefeiert wird. Er lautet bekanntlich: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jeder-[75]zeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel gebrauchst. Dieser Satz wird zur ethischen Grundlage des Sozialismus gemacht, indem man argumentiert, in der sozialistischen Gesellschaft würden alle Menschen zugleich Mittel und Zwecke sein. Allein diese Argumentation bestätigt nur die Tatsache, daß Kant auf seine Jünger, mochten sie auf philosophischem Gebiete arbeiten, wie Schopenhauer und die Neukantianer, oder auf politischem Gebiete, wie Theodor v. Schön und Johann Jacoby, seinen gänzlichen Mangel an historischem Sinn vererbt hat. Die einzige Ausnahme bildet Schiller, und diese Ausnahme ist auch nur scheinbar. Denn Schillers historischer Sinn entsprang durchaus nur seiner dichterischen Intuition, wie ein Vergleich zwischen seiner dilettantenhaften Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und seiner genialen Wallenstein-Trilogie zeigt.

Für den historischen Blick ergibt sich jener Satz Kants sofort als der ideologische Niederschlag der ökonomischen Tatsache, daß die Bourgeoisie, um ein für ihre Produktionsweise taugliches Ausbeutungsobjekt zu erlangen, die Arbeiterklasse nicht bloß als Mittel gebrauchen, sondern auch als Zweck setzen, das heißt, sie im Namen der Menschenfreiheit und Menschenwürde von den feudalen Fesseln befreien mußte. Kant mag sich dieses Zusammenhangs nicht bewußt gewesen sein, aber wir sehen hier wieder, wie er als Echo der französischen Aufklärung deren Auffassung teils ideologisch erweitert, teils aber auch praktisch verengt. Denn trotz jenes preiswürdigen Satzes, der von weitem beinahe sozialistisch im modernen Sinne aussieht, fordert Kant volle Freiheit und Selbständigkeit nur für die *Staatsbürger*, nicht aber für die *Staatsgenossen*, zu denen er die ganze arbeitende Klasse rechnet, Dienstboten, Gesellen bei einem Kaufmann oder einem Handwerker und namentlich auch die Zinsbauern, die von der Französischen Revolution doch tatsächlich befreit worden waren.

In dem hier entwickelten Sinne ist der Satz Kants, durch den er zum Vater des deutschen Sozialismus geworden [76] sein soll, denn auch vom deutschen Liberalismus und nicht zuletzt in sozialistenfeindlicher Tendenz das ganze vorige Jahrhundert durchgedroschen worden, so daß wir es wohl als eine eigene Zumutung empfinden dürfen, diese abgehauste [verwahrloste; abgenutzte] Weisheit zum Leitsterne der sozialistischen Gedankenwelt machen zu sollen.

VI

Zeigt die Ethik Kants durchaus nur die Grenzen seines Erkenntnisvermögens, so zeigt sich dieses Erkenntnisvermögen selbst wieder wahrhaft großartig an Kants Ästhetik. Hier hatte er die Möglichkeit praktischer Erfahrung an dem reichen Leben, das sich, als er seine „Kritik der Urteilskraft“ schrieb, seit einem Menschenalter auf dem Gebiete künstlerischen Schaffens in Deutschland entfaltet hatte. Kant hat die Gesetze dieses Schaffens in der bewundernswertesten Weise zu entdecken gewußt; es war das schmeichelhafteste Zeugnis für ihn, daß Goethe, der, wie wir schon erwähnten, sonst nicht viel für ihn übrig hatte, dennoch gestand, der „Kritik der Urteilskraft“ „eine höchst frohe Epoche seines Lebens“ zu verdanken, indem er hier mit theoretischer Klarheit auseinandergesetzt fand, was er im dunklen Drange seines Genius praktisch geübt hatte.

Als wir vor einigen Jahren auf diesen Zusammenhang hinwiesen, wurden wir von gewissen Neukantianern wegen „grauenhafter Unkenntnis“ und dergleichen mehr abgekanzelt, aus dem höchst überzeugenden Grunde, daß Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ die zeitgenössischen Dichter gar nicht oder so gut wie gar nicht zitiert habe. Daraus wurde geschlossen, daß Kant sie auch nicht gekannt und seine Ästhetik in einsamer Selbstherrlichkeit aus seinem Kopfe gesponnen haben solle. Inzwischen ist diese Beweisführung durch Kants Kollegienhefte zerstört worden, aus denen sich ergibt, daß er die Dichtung seiner Zeit sehr gut gekannt hat. Indessen ist der Zwischenfall nur als tragikomisches Malheur der Neukantianer [77] bemerkenswert; für die historische Auffassung ist er ganz überflüssig, denn wer Kants „Kritik der Urteilskraft“ je mit sehenden Augen gelesen hat, mußte sich von vornherein klar darüber sein, daß hier kein überweltlicher Genius sprach, sondern ein ungemein scharfsinniger Denker, dessen Erkenntnisvermögen sich an unserer klassischen Dichtung mit den tiefsten Einsichten bereichert hatte.

Da kein Mensch je ganz aus seiner Haut heraus kann, so fehlt es der Ästhetik Kants keineswegs an philisterhaften Zügen; so stellt er die Musik am tiefsten unter den Künsten, aus keinem anderen Grunde, als weil ein klimperndes Frauenzimmer aus seiner Nachbarschaft ihn in seinen Meditationen zu stören pflegte. Auch sonst ist seine Ästhetik in manchen Punkten überholt oder läßt sich heute viel tiefer begründen, als er sie zu seiner Zeit begründen konnte. Aber es bleibt sein bahnbrechendes Verdienst, die Kunst, die bis dahin auf die platte Nachahmung der Natur verwiesen oder mit der Moral verquickt oder als verhüllende Form der Philosophie betrachtet worden war, als ein eigenes und ursprüngliches Vermögen der Menschheit nachgewiesen zu haben³.

Die wissenschaftliche Begründung der Ästhetik, die Zertrümmerung der dogmatischen Philosophie und die Theorie des Himmels sind die drei großen Taten Kants, die ihm einen unsterblichen Namen in der Wissenschaft und einen hervorragenden Platz im großen Gange des menschheitlichen Befreiungskampfes sichern. Es ist Lorbeer genug für ein Menschenleben, und Kant hat es wahrlich nicht nötig, über das, was er wirklich geleistet hat, noch hinaufgeschraubt zu werden. Wo es dennoch geschieht, da ehrt man ihn mehr durch eine ehrliche Kritik seines Kritizismus als durch nichtssagende Jubelhymnen. Und so glaubten wir, an seinem hundertsten Todestage nicht würdiger seine Farben tragen zu können, als indem wir Kant gegen Kant oder, um ein liebliches Wortspiel zu zitieren, Kant gegen Cant⁴ verteidigten. [78]

³ Mehrings Beurteilung der Ästhetik Kants übersieht den philosophisch widersprüchlichen Charakter dieser Ästhetik. Vgl. hierzu: Asmus, Die Philosophie Kants, Berlin 1960.

⁴ Cant (engl.): Scheinheiliges Gerede, Heuchelei.

Kant und Marx

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXII. Jahrg., 1903/04, 1. Bd., S. 658)

Die nichtssagenden Jubelhymnen, von denen wir vor acht Tagen an dieser Stelle sprachen, sind zu Kants hundertstem Todestage reichlich erschollen. Doch wollen wir nicht verkennen, daß sie in ihrem trostlosen Einerlei allerdings auch einen tröstlichen Zug hatten. Indem jeder der Festredner und Festschreiber in Kant etwas anderes feierte, der eine den Philosophen des Atheismus, der andere den Philosophen des Protestantismus, der dritte den Philosophen des Sozialismus, der vierte den fleischgewordenen Gedanken, der fünfte den König im Reiche der Geister usw. usw., zeigte sich eben dadurch, daß die sogenannte Rückkehr auf Kant nichts, aber auch gar nichts hinter sich hat. Man vergleiche damit die Festreden und Festschriften zu Fichtes hundertstem Geburtstag im Jahre 1862, in denen allen sich, mochten sie, um die äußersten Endpunkte der Reihe zu kennzeichnen, von Lassalle oder Treitschke ausgehen, ein in den wesentlichen Grundzügen einheitliches Bild Fichtes widerspiegelte. Damit war bewiesen, daß Fichte damals im Gedächtnis der Nation lebte, während die entgegengesetzte Erscheinung bei dem neulichen Säkulartag ebenso schlagend bewies, daß Kant für die Gegenwart und ihre Probleme nichts mehr bedeutet.

Wir würden uns an dieser Tatsache gern genügen lassen, wenn nicht auch Karl Marx zur Verherrlichung Kants herangezogen worden wäre. Und zwar in der Form, daß Kants Werk niemals zur rechten Wirksamkeit gekommen, sondern alsbald von der Reaktion des 19. Jahr-[79]hunderts verschüttet und verstümmelt worden sei. Darauf sei ein wildes Spiel der Blinden und Leeren erfolgt, eine mit „Ideen“ prunkende Geschichtsphilosophie, bis Karl Marx gegenüber der leeren Ideologie wieder in die Bahn der großen klassischen Tradition eingelenkt sei, die allein zur Wissenschaft führe. Neben Kant trete Marx, und der eherne Gleichklang beider Namen möge diesem Zusammenhang ein Symbol sein. Wir wissen nun freilich schon: das sicherste Kennzeichen eines echten Kantianers ist die absolute Unfähigkeit, historische Zusammenhänge zu begreifen, und wir können sogar der eben skizzierten Geschichtskonstruktion nicht den Vorzug bestreiten, daß sie ein Körnchen greifbarer Wahrheit enthält. Unzweifelhaft bestehen die Namen Kant und Marx aus dem Vokal a und je drei Konsonanten, was in der Welt des transzendentalen Idealismus vielleicht „ehernen Gleichklang“ bedeuten mag.

Allein wir müssen dennoch diesem Panegyrikus [Fest-, Lobrede] widersprechen, da Marx am Ende für solche Art Geschichtsauffassung zu gut ist und diese Art, Fichte und Hegel als „tote Hunde“ zu behandeln, am wenigsten nach seinem Geschmack sein würde. Wir sehen dabei von aller negativen Polemik ab und beschränken uns auf den positiven Beweis der Tatsachen, 1. daß Kants historische und revolutionäre Wirksamkeit erst dadurch fruchtbar und wirksam geworden ist, daß ihr „ein wildes Spiel solcher Leeren und Blinden“, „eine mit ‚Ideen‘ prunkende Geschichtsphilosophie“ folgte, daß also die Verbindung zwischen Kant und Marx eben durch dies „wilde Spiel“ hergestellt worden ist, nicht aber dadurch, daß Marx im Gegensatz zu dem „wildem Spiele“ in Kants Traditionen zurücklenkte, 2. daß die Traditionen Kants, soweit sie ohne jenes „wilde Spiel“ wirksam geworden sind, nur die trostloseste Philisterei gezüchtet haben und 3. daß der Neukantianismus, der Marx auf Kant oder Kant auf Marx zu pflanzen versucht, mag er auch aus den edelsten Beweggründen unternommen sein, doch keine andere Wirkung haben kann, als der deutschen Arbeiterklasse [80] wieder die mühsam gewonnene Einsicht in ihre historischen Aufgaben zu verdunkeln.

I

Indem Kant die dogmatische Philosophie zertrümmerte, machte er keineswegs der Religion einen endgültigen Prozeß. Wir haben vielmehr gehört, wie er seine Vernunftkritik den Regierungen gerade als ein Mittel anpries, die Religion dem Volke zu erhalten. Er versöhnte Denken und Sein bis zu einem gewissen Punkte, um sie durch das „Ding an sich“ für immer zu trennen. Wenn Spinoza und nach ihm die Goethe, Herder, Lessing den Gottesbegriff jedes Inhaltes entleerten, indem sie unter dem Namen Gott die Einheit alles Seienden, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Einerleiheit von Geist und Natur verstanden, so behielt Kant den christlichen Dualismus in allem Ernste bei, indem er die reine von der praktischen Vernunft, die empirische von der intelligibeln* Welt schied. Die

* Gegenstände werden nur über den Verstand erkannt, sind also der Sinneswahrnehmung nicht zugänglich.

gescheiterten Geistlichen der christlichen Kirchen haben sich denn auch sehr wohl mit Kant anzufreunden gewußt, so die Hermesianer* in der katholischen, die Rationalisten und später die Ritschlianner** in der protestantischen Kirche.

Wie in der Religion, so in der Politik. Wenn Kant in den Jubelhymnen zu seinem hundertsten Todestag auch als Philosoph des Liberalismus gefeiert worden ist, so hat das wenigstens den guten Sinn, daß alle Halbheit, die der deutsche Liberalismus im vorigen Jahrhundert gezeigt hat, vorbildlich schon in Kant erscheint. Er hat die französische Aufklärung in allgemeinen Redewendungen überboten, aber sie in seinen praktischen Forderungen verkröpft [zwangsweise überfüttert]. Er hat den gequälten Menschen, die nach ihren Rechten schrien, ihre Pflichten in härtester Form gepredigt, vor allem die Untertanenpflicht, der Obrigkeit stets treu, hold und gewärtig zu sein. Er hat an den Klassegegensätzen seiner Zeit nicht einmal da gerüttelt, wo sie auch von der bürgerlichen Revolution beseitigt [81] werden konnten und ihren historischen Bedingungen nach beseitigt werden mußten. Wenn man sagt – denn selbst diese Behauptung ist uns in den Jubelhymnen auf ihn nicht erspart geblieben –, er habe der Zensur weitgehende Zugeständnisse machen müssen und seine grundstürzenden Gedanken gewaltig dämpfen müssen, so erweist man ihm den allerschlechtesten Dienst, indem man ihm ins Gewissen schiebt, was ein gerechtes Urteil nur den historischen Schranken seines Erkenntnisvermögens zuschreiben darf. Unter der Zensur schrieben auch die französischen Aufklärer und die deutschen Philosophen bis herab auf den jungen Marx, und viele von ihnen, Voltaire, Fichte und auch der junge Marx, sind von der Zensur viel ärger behelligt worden als Kant.

Eben der Versuch, die Halbheit Kants aufzuheben, führte nun zu dem „wildem Spiele der Leeren und Blinden“. Fichte glaubte nur als getreuer Jünger Kants den Weg des Meisters zu vollenden, indem er das „Ding an sich“ als Denk-Unding beseitigte, den kritischen Idealismus in den subjektiven verwandelte und die Welt aus dem menschlichen Denken schuf. „Die Dinge werden erst durch unser Ich geschaffen; es gibt kein Sein, sondern nur Handeln: der sittliche Wille ist die einzige Realität.“ Über Fichtes Ich und Nichtich sind unzählige gute und auch schlechte Witze gerissen worden, denen allen er selbst schon im voraus die Spitze abgebrochen hat mit dem Bekenntnis, daß seine wissenschaftliche Ansicht nur die zur Anschauung gewordene innere Wurzel seines Lebens sei, denn „was für eine Philosophie man wählt, richtet sich danach, was für ein Mensch man ist“. Wie sich Kants Philosophie in letzter Instanz dadurch erklärt, daß er niemals aus der Philisterhaut herauskonnte, so erklärt sich die Philosophie des Proletariers Fichte in letzter Instanz daraus, daß er vom Scheitel bis zur Zehe ein Revolutionär war. Er verkündete frank und frei den Atheismus und das Recht auf Revolution, die Kant verleugnet hatte; er begriff die nationale Idee, von der Kant nie eine Ahnung gehabt hatte; er [82] unterschied nicht zwischen Staatsbürgern und Staatsgenossen, sondern erklärte es für den Beruf der Deutschen, ein wahrhaftes Reich des Rechtes zu bilden, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt.

Wie Kants Geist an den Natur-, so war Fichtes Geist an den Geschichtswissenschaften genährt. Und wie für Kant das historische Leben der Völker ein Rätsel mit sieben Siegeln war, so war es für Fichte ein offenes Buch¹. So wußte er auch Kants theologisch verseuchte Ethik auf historische Höhe zu erheben: der Lehre von dem radikal Bösen der Menschennatur gab er die schlagende Wendung, daß die Schlechtigkeit der Menschen im Verhältnis des höheren Standes zunehme. Er meinte, es sei des Teufels positiver Wille, den Fürsten zu gehorchen; Gottes nur zulassender, damit wir uns befreien. Und während Kant, als Königsberg von den russischen Barbaren erobert war, bei der Zarin um Beförderung einkam, übertönte Fichte, als Berlin von dem Erben der Revolution erobert war, mit seinen flammenden Reden an die deutsche Nation das Wirbeln der französischen Trommeln.

Kant verleugnete diesen Jünger frühzeitig, worauf Fichte den Meister einen „Dreiviertelskopf“ schalt, einen Mann, der nicht auszuführen wisse, was er begonnen habe. Jedenfalls, wenn Kant durch Fichte

* Anhänger von Georg Hermes (1775-183), katholischer Theologe und Philosoph.

** Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889), evangelischer Theologe und Professor in Bonn und Göttingen.

¹ Mehrings Beurteilung ist nicht zutreffend. Kant hatte durchaus ein tiefes historisches Verständnis, die von ihm vertretene Idee der Einheit der Weltgeschichte gehört zu den progressiven Leistungen der Kantschen Philosophie. (Vgl. Asmus, a. a. O.)

verdrängt wurde, so war Kant nicht ein Opfer der Reaktion, sondern der Revolution. Fichte übte einen wunderbaren Zauber auf die Jugend aus, zumal da er ein hinreißender Redner war. Immerhin erhob schon einer seiner Hörer den Ruf: Zurück auf Kant! und schalt die Philosophie Fichtes eine „Windbeutelerei“. Er hieß Arthur Schopenhauer und wurde der „echte und wahre Thronerbe“ Kants! Noch als Greis rühmte er sich: Wie kann man meinen *Quietismus* identisch halten mit Fichtes *Tätigkeit* um der *Tätigkeit* willen, welche zu exemplifizieren ist durch einen, der herumspringt und sich mit der Ferse in den Hintern schlägt. Mit dieser einzigen Ausnahme war die damalige Jugend [83] stolz auf den stolzen Revolutionär Fichte, und Kant geriet allerdings in den Hintergrund.

Fichte starb im Januar 1814 am Lazarettfieber, aber nun begann auf philosophischem Gebiet die Alleinherrschaft Hegels, die man in ihrer ganz ungetrübten Glorie etwa bis zum Jahre 1835 rechnen darf. Unter diesem Regiment kam Kant auf philosophischem Gebiet immer weiter ins Hintertreffen, so daß ein Historiker der deutschen Philosophie damals von ihm sagte, daß er höchstens noch einige Landpastoren und Schulmeister beschäftigte. War nun Hegel ein „Leerer und Blinder“, war seine Philosophie ein „wildes Spiel“? Diese wohlwollende Annahme setzt voraus, daß die reiche Generation philosophischer Köpfe, die in den Jahrzehnten nach Waterloo in Deutschland aufkam, sozusagen aus dem Tollhause entsprungen gewesen sei. Sie alle hatten, schon als Studenten, geschweige denn als Dozenten der Philosophie ihren Kant am Schnürchen* und sollen achtlos an dieser reinen Quelle der Erkenntnis vorübergegangen sein, um sich in leeren Ideologien zu berauschen. Die ganze Voraussetzung fällt in sich zusammen, sobald man sie nur einen Augenblick ernsthaft ins Auge faßt.

Der historische Sachverhalt ist vielmehr der, daß die Kantische Philosophie vergessen wurde, weil die Zeit, deren Stempel sie in allen entscheidenden Zügen trug, für das Geschlecht von 1815 bis 1835 vollständig abgetan war. Man hatte eine große Weltumwälzung mitgemacht und sah die Welt mit anderen Augen an. Bescheidener als Kant oder wenigstens als Kants Bewunderer, beanspruchte Hegel kein „zeitloser“ Denker zu sein, sondern seine Philosophie war ihm nur seine Zeit, in Gedanken erfaßt. Daraus ergab sich schon der eminent historische Charakter seiner Lehre. Wie er dabei an Fichte anknüpfte, aus dessen subjektivem Idealismus seine absolute Idee, aus dessen schöpferischem Denken seine dialektische Methode entwickelte, kann und braucht hier nicht ausführlich nachgewiesen werden. Genug, daß Hegel mit seiner historischen Dialektik ungezählte Provinzen [84] des Geistes eroberte, daß er mit dem Prinzip der Entwicklung die historischen Wissenschaften in einer Weise befruchtete, deren die Kantische Philosophie vollständig unfähig war. Man vergleiche nur, um das nächstliegende Gebiet zu berühren, Hegels „Geschichte der Philosophie“ mit den Notizen, die sich in Kants Werken über die Philosophie seiner Vorgänger finden, und man wird sofort erkennen, wer „blind“ und „leer“ ist, Hegel oder Kant.

Allerdings war die Blütezeit der Hegelschen Philosophie eine Zeit der politischen und sozialen Reaktion. So herrschte ihre konservative Seite vor, bis die ökonomische Entwicklung Deutschlands ihrer revolutionären Seite freie Bahn schuf. Dank ihrer historischen Dialektik vollbrachten die Junghegelianer nun leicht, woran die Aufklärung einschließlich der Kantischen Philosophie gescheitert war: die Vernichtung der Religion. Aber mit der Religion brach auch die idealistische Philosophie selbst zusammen, die, indem sie eine Versöhnung zwischen Geist und Natur suchte, Geist und Natur immer noch als verschiedene Dinge setzte. Ludwig Feuerbach räumte nicht nur mit Hegels absoluter Idee und mit Fichtes Ich, sondern auch mit Kants „Ding an sich“ auf, indem er sagte: „Was wir, die wir ein Teil der Natur sind, aussagen von ihr, sagt im Grunde die Natur von sich selbst aus, und ist also als Ausspruch von ihr selbst wahr, objektiv, wenngleich immer menschlich wahr, menschlich objektiv, weil es ja die menschliche Natur ist, als welche und durch welche die Natur sich ausspricht.“ Über Feuerbachs naturwissenschaftlichen Materialismus hinaus begründete dann Marx den gesellschaftswissenschaftlichen Materialismus; er entwickelte den *historischen* Materialismus, indem er von dem deutschen Idealismus rettete, was sein wirklicher Fortschritt über den französischen Materialismus gewesen war.

Historie hatte Marx aber von Hegel gelernt, nicht von Kant, schon aus dem zwingenden Grunde, weil er sowenig wie sonst ein Sterblicher von Kant überhaupt Historie lernen konnte. [85]

* im Griff haben

II

Kants Lebenswerk ist nun aber nicht bloß durch Fichte und Hegel, sondern auch durch Schiller und Schopenhauer fortgesetzt worden, mit dem Unterschiede jedoch, daß diese Fortsetzungen in die trostloseste Philisterei verliefen, während jene, eben durch das „wilde Spiel der Blinden und Leeren“, zur höchsten Stufe menschlicher Erkenntnis führte, die bisher erreicht worden ist.

Wir haben schon Kants Ästhetik als einen seiner unsterblichen Ruhmestitel erwähnt. Wie diese Ästhetik aber aus unserer klassischen Dichtung abgeleitet war, so wirkte sie auf unsere klassische Dichtung mächtig zurück, am mächtigsten auf den jungen Schiller, der sich eben die revolutionären Hörner an dem Widerstande der stumpfen Welt abgestoßen hatte und nunmehr aus der deutschen Spießbürgerei in die ideale Welt Kants flüchtete: aus der platten in die überschwengliche Misere, wie kein anderer spottete als – Marx.

Einen beredteren und überzeugenderen Anwalt als Schiller konnte die Kantische Philosophie nicht leicht finden. Schiller war Philosoph genug, um sie zu verstehen, und war Poet genug, sie dichterisch zu gestalten. In der Tat, wenn Kant selbst von seiner praktischen Philosophie sagte, es sei ihr nicht darum zu tun, Gründe anzugeben von dem, was geschehe, sondern „Gesetze von dem, was geschehen solle, ob es gleich niemals geschehe“, so hatte sie nirgends ein so gutes Recht wie in der Dichtung. Gleichwohl hat die ungeheure Verbreitung, die Schiller der Kantischen Philosophie im „gebildeten Bürgertum“ gab, nur die eine tatsächliche Wirkung gehabt, den Philister in seiner Philisterei erst recht festzurammen und namentlich das blöde Vorurteil zu zeitigen, womit wir uns noch täglich herumzuschlagen haben, nämlich, daß der philosophische Idealismus der Glauben an sittliche, will sagen gesellschaftliche Ideale sei, der philosophische Materialismus aber Fressen, Saufen, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, so daß jeder wackere Bür-[86]gersmann, der seine sogenannten Ideale hat, sich über Männer wie Darwin und Haeckel, Feuerbach und Marx erhaben dünkt. Der Kantische Dualismus bewährte sich auch hier nicht als eine Überwindung des christlichen Dualismus, sondern als seine Fortsetzung oder genauer als seine Übersetzung aus dem Feudalen ins Bürgerliche. Er sagte den Armen nicht mehr, wie der orthodoxe Pfaffe, daß ein leibhaftiger Gott im Himmel thronet, der ihn in einem jenseitigen Leben für alle Leiden dieser unvollkommenen Welt trösten werde, aber er sagte, daß der Arme nur ins „Reich der Schatten“, ins „Reich der Ideale“ zu fliehen brauche, um aller irdischen Not entladen zu sein. In Schillers prächtigen Versen klingt die Sache ja außerordentlich erhaben:

Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl. [...]
Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brecht nicht von seines Gartens Frucht.
An dem Scheine mag der Blick sich weiden,
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht.

So ehrlich es dabei dem braven Schiller ums Herz war, so ist diese Weisheit praktisch doch nichts anderes geworden als jene abgeschmackte Prosa, womit sich der kapitalistische Ausbeuter hinter dem „Seelenfrieden“ der Arbeiter verschanzt, wenn sie ihr „Sinnenglück“ durch eine Erhöhung des Arbeitslohnes oder Verkürzung der Arbeitszeit fördern wollen.

In anderer Weise als Schiller hat Schopenhauer die Kantische Philosophie auf den Standpunkt des deutschen Philisters reduziert. Wir erwähnten schon das drastische Wort, womit er den Unterschied zwischen seiner und Fichtes Philosophie kennzeichnete, und hier liegt der entscheidende Punkt. Als philosophischer Kopf konnte sich Schopenhauer recht wohl neben Kant und Fichte sehen lassen. Auf ästhetischem Gebiet ist er ein würdi-[87]gerer Nachfolger Kants gewesen als Fichte. Er hat das Schiff der Kantischen Philosophie von einem gefährlichen Ballast entlastet, indem er die ganze Ethik mit Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit über Bord warf. Kants Erkenntnistheorie hat er wenigstens in der Form anschaulicher, klarer und kürzer darzustellen gewußt als Kant selbst. Ja, noch mehr: Fichte und Schopenhauer gingen gewissermaßen von demselben Gesichtspunkt aus, indem sie

den Willen als das „Ding an sich“ erklärten. Es ist sogar behauptet worden, daß Schopenhauer mit diesem Willen ein Plagiat an Fichte begangen habe. Indessen kommt sehr wenig darauf an, da, was Fichte und Schopenhauer unter Willen verstanden, jedenfalls weltweit auseinanderklaffende Dinge waren. Für Fichte war der Wille als einzige Realität das revolutionäre Handeln, das auf dem Wege historischer Entwicklung ein wahrhaftes Reich des Rechts zu bilden begann, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt, für Schopenhauer aber ein bewußtloser Naturtrieb, der ewige Pein, Sorge, Unruhe schafft, sich im Menschen jedoch ein Licht der Erkenntnis anzündet und, wenn dies Licht der Erkenntnis in besonders begnadeten Naturen hell genug leuchtet, in seiner ganzen Scheußlichkeit erkannt und nunmehr durch die vollkommenste Entsagung, durch jenen Quietismus überwunden wird, den Schopenhauer als das eigentliche Kennzeichen seiner Philosophie rühmte. Im schroffsten Gegensatze zu Fichte verwarf Schopenhauer das „ganze Gefasel“ des „historischen Philosophierens“ mit dem Vergleiche eines Menschen, der herumspringe und sich mit der Ferse in den Hintern schlage. Und je mehr sich das „historische Philosophieren“ entwickelte, um so wütender wurde Schopenhauer darauf, so daß seine Komplimente an die Adresse des „Windbeutel“ Fichte noch reine Schmeicheleien waren gegen seine unerschöpflichen Wutausbrüche auf den „elenden Patron“, den „frechen, Unsinn schmierenden Scharlatan“ Hegel.

Ein Menschenalter hindurch kümmerte sich niemand in [88] Deutschland darum. Solange die deutsche Bourgeoisie noch von der Kampf Stimmung ihres historischen Berufs beseelt war, wäre sie ja auch eine vollkommene Närrin gewesen, wenn sie sich aus dem Reichtum der historischen Welt, die ihr Hegel erschloß, auf Schopenhauers buddhistisches Nichts zurückgezogen hätte. Erst als sie nach dem Scheitern ihrer Revolution in den Zustand eines sehr unhistorischen Katzenjammers geriet, wurde Schopenhauers Philosophie das Lieblingsbrevier ihrer Lebensweisheit.

Man wird uns nicht mißverstehen, als ob wir Kant für die Philosophie Schopenhauers verantwortlich machen wollten. Gewiß ging Schopenhauer von Kant aus, aber er geriet in den Sumpf, während Fichte die von Kant historisch aufwärts führende Straße fand. Was wir sagen wollen, ist nur dies: Wenn man die Fichte und Hegel als „Blinde und Leere“ betrachtet, die ein „wildes Spiel“ getrieben haben, so bleibt als historischer Rest des Kantianismus übrig – nicht Marx und das revolutionäre Proletariat, sondern Schopenhauer und der vormärzliche Philister, der sei' Ruh' haben wollte.

III

Werfen wir endlich noch einen Blick auf den Neukantianismus, so ist er seinem objektiven Wesen nach nichts als ein Versuch, den historischen Materialismus zu zerrütten. Wir sagen ausdrücklich: seinem objektiven Wesen nach, denn wir erkennen gern an, daß seine Bekenner es sehr gut meinen und eben nur an dem Mangel jenes historischen Sinnes leiden, den man begreift, wenn man ihn hat, aber den man nie begreifen lernt, wenn man ihn nicht hat.

An diesem Mangel litt gleich der älteste und bedeutendste Neukantianer, F. A. Lange, in wahrhaft klassischer und, wir möchten fast sagen, tragischer Weise. Ein hochgebildeter Mann, voll des reichsten Wissens und des lautersten Willens, wohlverdient auch um die Arbeiter-[89]klasse, hat er einerseits ein gelehrtes Werk über die „Geschichte des Materialismus“ geschrieben und andererseits sich mit der redlichsten Mühe und sonst auch weitreichendem Verständnis in die wissenschaftlichen Werke des deutschen Sozialismus vertieft, ohne je auch nur eine Ahnung von der Existenz, geschweige denn der Essenz des historischen Materialismus zu bekommen. Hätte er ihn gekannt, so wäre er mit dem vulgären Materialismus der Büchner und Moleschott sehr bald fertig geworden; da er ihn aber nicht kannte, so ging er auf Kant zurück, ohne doch mit den Büchner und Moleschott fertig zu werden.

Lange gab „die ganze praktische Philosophie“ als „den wandelbaren und vergänglichen Teil“ der Kantischen Philosophie auf und hielt sich nur an Kants Erkenntnistheorie. Er schlug sich mit dem „Ding an sich“ herum wie ein mittelalterlicher Scholastiker. Er führte gegen Moleschott aus: „Wenn Wurm, Käfer, Mensch und Engel einen Baum betrachten, sind das dann vier Bäume? Es sind vier *Vorstellungen* eines Baumes, vermutlich höchst verschieden voneinander, aber sie beziehen sich auf einen und denselben Gegenstand, von dem jedes einzelne Wesen nicht wissen kann, wie er an sich

beschaffen ist, weil es nur seine Vorstellungen von demselben kennt.“ Damit war aber nicht einmal Moleschotts vulgärer Materialismus widerlegt, sondern nur die Sprache gegen die Kritik der reinen Vernunft mobil gemacht. Eine Beschaffenheit an sich ist ebenso ein Sprech-Unding, wie ein „Ding an sich“ ein Denk-Unding ist. Ein Ding ist immer nur beschaffen für irgendwen, mag er nun Wurm, Käfer, Mensch oder Engel sein, aber sobald es für irgendwen beschaffen ist, hört es auch auf, ein „Ding an sich“ zu sein. Sobald unsere Vorstellungen vom Baum mit der Beschaffenheit übereinstimmen, die er für uns hat, ist die Frage für das menschliche Denken erschöpft.

Inzwischen hat der Neukantianismus den Angriff von der erkenntnistheoretischen Seite her aufgegeben; wenn Cohen und Staudinger, wie wir schon sagten, das „Ding [90] an sich“ nicht mehr als das x eines fragwürdigen Rätsels, sondern als das x einer unendlichen Gleichung auffassen, die wir in immer weiter fortschreitender Forschung zu lösen hätten, so gehen sie von Kant zu Engels über, der schon vor dreißig Jahren schrieb: „Die Menschen finden sich [...] vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem [...] in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. Aber dieser Widerspruch liegt nicht nur in der Natur der beiden Faktoren: Welt und Menschen, sondern er ist auch der Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschritts und löst sich tagtäglich und fortwährend in der unendlichen progressiven Entwicklung der Menschheit, ganz wie z. B. mathematische Aufgaben in einer unendlichen Reihe oder einem Kettenbruch ihre Lösung finden“². Indem diese Neukantianer aber in der erkenntnistheoretischen Frage zum Gegner übergehen, richten sich ihre Angriffe gegen den historischen Materialismus von jener Kantischen Ethik her, die F. A. Lange als den „wandelbaren und vergänglichen Teil“ der Kantischen Philosophie von vornherein preisgab. Was darüber zu sagen ist, haben wir schon in unseren Artikeln zu Kants Säkularartage gesagt. Neuestens geht nun der Neukantianismus von der ästhetischen Seite vor, gemäß dem Satze aus der Kant-Schillerschen Ästhetik:

Was sich nie und nirgend hat begeben,
Das allein veraltet nie.

Er schildert uns Kant und Marx als die großen Geister, die sich über das wilde Spiel der Leeren und Blinden die Hände reichen und im ehernen Gleichklang ihrer Namen eine große Zukunft symbolisieren. Als Poesie mag das ganz nett sein, aber bei dem derb-prosaischen Zustande, worin sich der proletarische Emanzipationskampf noch befindet, wollen wir uns solche ästhetische Genüsse doch lieber für eine ferne Zukunft aufsparen. [91]

² Marx/Engels, Werke, Band 20, S. 35.

Philosophie und Proletariat [Fichte]

(Erschienen in der „Sozialdemokratischen Korrespondenz“ am 29. Januar 1914, Nr. 12)

Im Jahre 1844 schrieb Karl Marx: „Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat“¹. Im Jahre 1878 aber schrieb Friedrich Engels, im Einverständnis mit Marx, daß die neueren Fortschritte der Natur- und Geschichtswissenschaften eine über den andern Wissenschaften stehende Philosophie überflüssig machten. „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken [...] – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte“².

Zwischen diesen beiden Äußerungen lag ein Vierteljahrhundert voll reicher Erfahrungen für die Arbeiterklasse. Soweit sie zum Klassenbewußtsein gelangt ist, hat sie längst darauf verzichtet, in der Philosophie ihre Retterin zu sehen. Aber ein unausrottbarer Hang, sich mit der Philosophie zu beschäftigen, ist ihr geblieben. Wer je an der Parteischule unterrichtet hat, weiß zur Genüge, wie lebendig dieser Hang auch in dem heranwachsenden Geschlecht ist. Und insoweit er beredtes Zeugnis dafür ablegt, daß unsere jungen Arbeiter danach trachten, in die Tiefe zu dringen und zu erfahren, was es mit den Kant und Fichte und Hegel, als deren Erben sich die Marx, Engels und Lassalle selbst bezeichnet haben, eigentlich auf sich habe – insoweit ist dieser Drang durchaus ehrenvoll.

Aber er birgt auch eine Gefahr in sich, vor der wir allen [92] Anlaß haben, uns zu hüten, nämlich die Gefahr einer bloßen Wortberauschung, die Lassalle schon als eine gefährliche Klippe jeder politischen Bewegung gekennzeichnet hat. Gerade eine Arbeiterpartei braucht nichts notwendiger als klares und scharfes Denken, und zwar um so notwendiger, je stärkere Massen ihrer Fahne zuströmen. Sie muß sich vor jedem bloßen Schlagwort hüten, mag es noch so blendend sein und ihr noch so wohl ins Ohr klingen; sie darf auch das Erbe bürgerlicher Kultur, das sie zu wahren hat, nicht ohne die Vorbehalte antreten, die durch ihre Klasseninteressen geboten sind.

Was uns diese Betrachtungen nahelegt, ist der hundertste Todestag Johann Gottlieb Fichtes, den wir eben gefeiert und mit Recht gefeiert haben. Unter unseren klassischen Philosophen war Fichte der kühnste und revolutionärste Denker, ein ganzer Mann, zu dessen gewaltigem Lebenswerke jeder gesittete Mensch nur mit Ehrfurcht emporblicken wird. Aber sollen wir deshalb vergessen, daß uns von Fichte eine Welt trennt? Sollen wir unsere Forderungen mit Sätzen Fichtes begründen, die sich längst im modernen politischen Kampfe als gänzlich wirkungslos erwiesen haben, schon zur Zeit, wo die biedere Fortschrittspartei sie bei der Feier von Fichtes hundertstem Geburtstag für sich geltend machte? Oder sollen wir Gedanken Fichtes sozusagen als politische Trümpfe auf den Tisch werfen, sicher, daß sie in der nächsten Minute von unseren giftigsten Gegnern durch andere Gedanken Fichtes sozusagen gestochen werden?

Nehmen wir den „Zukunftsstaat“ Fichtes, seine Schrift über den „Geschlossenen Handelsstaat“, von dem dieser Tage ein großes freisinniges Blatt behauptete, gegen ihn erscheine selbst Bebels „Zukunftsstaat“ gemäßigt und zahm! Selten ist ein krasserer Unsinn gedruckt worden. Fichtes angeblich revolutionäre Utopie ist schlechterdings nichts als ein ohnmächtiger Versuch, den altpreußischen Staat nach den Gesetzen der bürgerlichen Vernunft einzurenken; vor vielen ihrer Forderungen würden heute [93] selbst die beschränktesten Revolutionäre schamhaft zurückweichen.

Oder nehmen wir Fichtes „Reden an die deutsche Nation“! Wenn er hier sagt, der preußische Zusammenbruch bei Jena erkläre sich durch „jene weichliche Führung der Zügel des Staats, die mit ausländischen Worten sich Humanität, Liberalität und Popularität nenne, die aber richtiger in deutscher Sprache Schlawfrucht und Betragen ohne Würde zu nennen“ sei, so schreien alle unsere militärischen Junker, vom Generalfeldmarschall v. d. Goltz bis zum Leutnant Forstner: Na, das behaupten wir ja gerade, und nur sozialdemokratische Demagogen können es bestreiten³.

¹ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 391.

² Marx/Engels, Werke, Band 20, S. 24.

³ Generalfeldmarschall von der Goltz, einer der reaktionärsten Vertreter der preußisch-junkerlichen Militärkaste. Leutnant Freiherr von Forstner war der junge preußische Offizier, der im Herbst 1913 die Zabern-Affäre auslöste. Er hatte in einer

Oder aber Fichte sagt in diesen Reden, eine Regierung könne „auch nach außen treulos und pflicht- und ehrvergessen handeln, wenn sie nur nach innen den Mut habe, die Zügel der Regierung mit straf-fer Hand anzuhalten und die größere Furcht für sich zu gewinnen“ – kann man sich eine stärkere Verherrlichung der ganzen Bismärckerei wünschen? Oder Fichte segnet einen sinnlosen Vernichtungskampf, den die preußische Bürokratie in den polnischen Grenzbezirken führt, wenn er in jenen Reden sagt, „daß, wie ein Volk aufgehört habe, sich selbst zu regieren, es eben auch schuldig sei, seine Sprache aufzugeben und mit den Überwindern zusammenzufließen?“, und so weiter.

Wollen wir damit nun etwa Fichte irgendwie herabsetzen? Aber auch nicht im entferntesten. Selbst der größte Denker kann nicht über den Bannkreis seiner Zeit hinaus, und wenn man das Leben und die Zeit Fichtes eingehend studiert, so wird man finden, daß sich alles, was sich an scheinbaren und selbst wirklichen Widersprüchen in seinen Werken findet, dennoch in die Harmonie eines großen und starken Charakters auflöst. Und es ist sicherlich auch eine Ehrenpflicht der Arbeiterklasse, solch geschichtliches Studium an unsere klassische Philosophie zu wenden und ihr Andenken vor den Entstellungen der Bourgeoisie zu schützen. Aber einzelne [94] ihrer Schlagworte, die sie in unserem Sinn gar nicht gemeint hat und auch gar nicht gemeint haben kann, im politischen Tageskampfe zu benutzen, muß zu einer Verflachung des geistigen Parteilebens führen.

Was hier an dem Beispiel Fichtes ausgeführt worden ist, weil es zeitlich am nächsten lag und in der Tat am verlockendsten ist, das gilt von allen Versuchen, den proletarischen Klassenkampf an philosophischen Begriffen und Begriffsspielereien zu orientieren. Sie müssen von der Schwelle zurückgewiesen werden, als Spinnweben, die den Arbeitern die notwendigen Kenntnisse in Natur und Geschichte nur verschleiern.

Am Himmel unserer Gedankenwelt steht die klassische Philosophie wie ein fernes Sternbild, das im Glanze seiner Strahlen wohl unsere Augen erfreuen oder auch blenden mag, aber das weder unser Blut wärmen noch unsere Muskeln straffen kann. Unsere Trauben reift nur die Sonne der Arbeit, und der geringste Proletarier, der seine ganze Kraft in den ökonomischen und politischen Befreiungskampf seiner Klasse stellt, wandelt sicher auf jenem Wege zur menschlichen Freiheit, den die großen Denker unserer klassischen Philosophie nur in dichtem Nebel tastend suchen und am letzten Ende doch nicht finden konnten. [95]

Instruktionsstunde die Elsässer als „Wackes“ [Strolch] beschimpft und jedem Rekruten zehn Mark Belohnung versprochen, der einen Wackes niedersteche. Diese Provokation löste unter der elsässischen Bevölkerung eine ungeheure Empörung aus, es kam zu Demonstrationen gegen das Militär, die mit der Verhängung des Belagerungszustandes beantwortet wurden. Die Zabern-Affäre enthüllte wie kaum ein anderes Ereignis in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg das wahre Gesicht des preußisch-deutschen Militarismus. W. I. Lenin schrieb damals: „Nicht die ‚Anarchie‘ ist in Zabern ‚ausgebrochen‘, sondern die wahre Ordnung in Deutschland, die Säbelherrschaft des halbfeudalen preußischen Gutsbesitzers hat sich verschärft und ist ans Licht getreten.“ (W. I. Lenin, Über Deutschland und die deutsche Arbeiterbewegung, Dietz Verlag, Berlin 1957, S. 291.)

Fichtes „Reden an die deutsche Nation“

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVI. Jahrg., 1907/08, 1. Bd., S. 489)

In hundert oder zweihundert Jahren, wenn neue Revolutionen über das philosophische Denken ergangen sind, werden Ihre Schriften zwar zitiert und ihrem Werte nach geschätzt, aber nicht mehr gelesen werden.
Schiller an Fichte

Am 10. Dezember 1807, einem Sonntag, begann Johann Gottlieb Fichte, in der Mittagsstunde von 12 bis 1 Uhr, im runden Saale des Berliner Akademiegebäudes, das eben jetzt abgerissen wird, „vor einem gemischten Publikum aus beiden Geschlechtern“ die Fortsetzung der Vorträge, die er drei Jahre früher den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ gewidmet hatte. An vierzehn Sonntagen, immer um dieselbe Mittagsstunde, hielt er diese neue Reihe von Vorlesungen und gab sie dann im Mai des Jahres 1808 als „Reden an die deutsche Nation“ in Buchform heraus.

Sie sind die berühmteste Schrift, die Fichte je veröffentlicht hat, berühmt nicht nur und nicht einmal zumeist in der Geschichte der deutschen Philosophie, sondern berühmter noch in der Geschichte der deutschen Nation, deren moderner Wiedergeburt sie die Feuertaufe gegeben haben sollen. Aber dann ist an dem nationalen Gedanken, wie er sich heute auf Markt und Gassen tummelt, der letzte Funke dieses Feuers erloschen, und an Fichtes gepriesenster Schrift erfüllt sich Schillers melancholische Prophezeiung in noch höherem Grade, als der Prophet selbst gemeint hat: sie wird zwar zitiert, aber nicht nur nicht mehr gelesen, sondern nicht einmal mehr nach ihrem Werte geschätzt. Und sicherlich, wer die Helden des deutschen Liberalismus das geflügelteste ihrer geflügelten Worte mit sattem Behagen zitieren hört: „Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend“, der greift mit Händen, wie sich, wenn nicht [96] in einem Schritte, so doch in einem Jahrhundert das Erhabene ins Lächerliche wandeln kann.

Ja selbst ins Bösertige ließe sich das Erhabene verkehren, und sogar noch mit einem größeren Scheine von Recht, wenn den deutschen Reaktionären so viel am Schwatzen läge wie den deutschen Liberalen. Könnte sich jener Gamaschenknopf von preußischem General, der sich die Finger wund schreibt, um zu beweisen, daß die Niederlage von Jena nicht gekommen wäre, wenn sich die preußische Regierung nicht von Humanität und Liberalismus hätte anstecken lassen, nicht auf Fichte berufen, der eben in den „Reden an die deutsche Nation“ den damaligen Zusammenbruch erklärt durch „jene weichliche Führung der Zügel des Staates, die mit ausländischen Worten sich Humanität, Liberalität und Popularität nennt, die aber richtiger in deutscher Sprache Schlaffheit und Betragen ohne Würde zu nennen ist“? Oder ist es nicht den heutigen Scharfmachern aus der Seele gesprochen, wenn Fichte in diesen Reden sagt, eine Regierung könne „auch nach außen treulos und pflicht- und ehrvergessen handeln, wenn sie nur nach innen den Mut habe, die Zügel der Regierung mit straffer Hand anzuhalten und die größere Furcht für sich zu gewinnen“? Und hat Fichte nicht selbst den schmählichen Vernichtungskrieg des Fürsten Bülow gegen die polnische Sprache geweiht, indem er in den „Reden an die deutsche Nation“ forderte, „daß, wie ein Volk aufgehört habe, sich selbst zu regieren, es eben auch schuldig sei, seine Sprache aufzugeben und mit den Überwindern zusammenzufließen“? Erfährt der Reichskanzler, daß solche Perlen in Fichtes Schriften zu finden sind, so begnügt er sich vielleicht nicht mehr bloß damit, sie zu bewundern, sondern entschließt sich gar noch, sie zu lesen.

Sicherlich sind Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ mit dem Roste eines Jahrhunderts bedeckt; nur auf dem Schmelztiegel der historischen Kritik kann man ihren Wert schätzen. Man muß nicht den Mann nach den Reden, sondern die Reden nach dem Manne beurteilen, im [97] Sinne des Fichteschen Wortes, was man für eine Philosophie wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei. Ein Wort, das allen Geschichtschreibern der Philosophie als Leitfaden dienen sollte, aber auch denen von ihnen, die wissenschaftliche Ansprüche erheben dürfen, allzuoft unter den Händen zerrinnt.

So sagt F. A. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“: „Es gibt keine sich aus sich selbst, sei es in Gegensätzen, sei es in direkter Linie, fortentwickelnde Philosophie, sondern es gibt nur philosophierende Männer, die mitsamt ihren Lehren Kinder ihrer Zeit waren.“ Aber derselbe Lange sagt dann an einer anderen Stelle seines Werkes, seit dem Jahre 1795 sei der Idealismus durch Fichte und Schiller in Deutschland auf die Spitze getrieben worden, was denn die Dinge wieder von den Füßen auf den Kopf stellen heißt.

Der Idealismus Fichtes und der Idealismus Schillers waren völlig voneinander verschieden, ja sie stießen zu ihrer Zeit feindlich aufeinander. Schiller wiederholte jenen Satz Fichtes von der Philosophie, die vom Menschen abhängt, nicht aber der Mensch von der Philosophie, wenn er an Fichte schrieb: „Wären wir bloß in Prinzipien geteilt, so hätte ich Vertrauen genug zu unserer beiderseitigen Wahrheitsliebe und Kapazität, um zu hoffen, daß der eine den anderen endlich auf seine Seite neigen würde, aber wir empfinden verschieden, wir sind verschiedene, höchst verschiedene Naturen, und dagegen weiß ich keinen Rat.“ Schillers Idealismus bestand darin, das Reich des ästhetischen Scheines zu erbauen, wo sich das Ideal der Gleichheit erfüllt, das der Schwärmer so gern auch dem Wesen nah verwirklicht sehen möchte.

Fichtes Idealismus aber war dieser „Schwärmer“, wie er in den „Reden an die deutsche Nation“ sagt: „Was wollen denn zuletzt alle unsere Bemühungen selbst um die abgezogensten Wissenschaften? Lasset sein, der nächste Zweck dieser Bemühungen sei der, die Wissenschaft fortzupflanzen von Geschlecht zu Geschlecht und in der Welt zu erhalten: warum soll sie denn auch erhalten werden? [98] Offenbar nur, um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten. Dies ist ihr letzter Zweck; mittelbar dient sonach, sei es auch erst in einer späteren Zukunft, jede wissenschaftliche Bestrebung dem Staate. Gibt sie diesen Zweck auf, so ist auch ihre Würde und ihre Selbständigkeit verloren.“ Schiller schalt über den „unästhetischen“ Fichte und verspottete ihn in den Xenien als Weltverbesserer; Fichte aber fragte in den „Reden an die deutsche Nation“, was denn die Literatur eines Volkes ohne politische Selbständigkeit sei. Was könne denn der vernünftige Schriftsteller anderes wollen als eingreifen in das allgemeine und öffentliche Leben, um es nach seinem Bilde zu gestalten; wenn er das nicht wolle, so sei all sein Reden leerer Laut zum Kitzel müßiger Ohren.

Mit anderen Worten: der Idealismus Schillers und der Idealismus Fichtes unterschieden sich, wie sich ästhetische Kultur und politische Revolution unterscheiden. Sie brauchen keine ausschließenden Gegensätze zu sein, und am wenigsten sind sie es in der Arbeiterbewegung der Gegenwart. Aber wo sie sich einmal historisch geschieden haben, da soll man sie nicht unter einem nichtssagenden Schlagwort zusammenkoppeln, wenn man nicht das eigentümliche Wesen der einen wie der anderen verwischen will. Gerade in seinen Reibungen mit Schiller arbeitet sich Fichte als das heraus, was er historisch gewesen ist, als der revolutionäre Denker, der das ungeheure Wagnis unternahm, mit der Gewalt seines Geistes eine ganze Nation umzuschaffen. Und dies Wesen des Mannes leuchtet heute noch wie helles Morgenrot durch den begriffsromantischen Nebel seiner Reden und Schriften, deren historische Bedeutung gerade auch in ihrer historischen Vergänglichkeit besteht.

Um sie ganz zu verstehen, muß man sich zurückversetzen in die Zeit, wo Fichte – im Mai 1799 – schreiben konnte, es sei nichts gewisser als daß, wenn nicht die Franzosen die ungeheuerste Übermacht in Deutschland errängen, kein Mensch mehr in Deutschland, der dafür bekannt [99] sei, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruhestätte finden werde, wo er schrieb: „Sie verfolgen in mir einen Freidenker, der anfängt, sich verständlich zu machen, und einen verschrienen Demokraten; es erschreckt sie, wie ein Gespenst, die Selbständigkeit, die, wie sie dunkel ahnen, meine Philosophie weckt.“ Es war, als Fichte von seiner Professur in Jena verdrängt wurde, wobei Goethe als weimarerischer Minister keine erhebende Rolle spielte. Unter solchem despotischen Drucke war jedes freie und offene Wort unmöglich, und die Flut revolutionärer Gedanken mußte sich bequemen, durch die dunklen und verschlungenen Kanäle philosophischer Systeme zu strömen, die als Ruinen verfallen mußten, sobald der Strom ans helle Licht des Tages dringen konnte.

Fichte erkannte mit brennender Scham den Verfall der deutschen Zustände, deren „schlechthinnige Sündhaftigkeit“ er in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters nachwies. Dieser Verfall war so groß, daß ihm sogar die praktischen Hebel der politischen Revolution fehlten, ja daß Fichte selbst diese Hebel nicht erkannte, wie sie in der Französischen Revolution gearbeitet hatten. Fremd und verständnislos stand er den Anfängen der kapitalistischen Entwicklung gegenüber, in denen er nur Rückfälle in die Barbarei mittelalterlicher Zustände erblicken wollte. Wenn Heine ihn mit Napoleon verglichen hat, so ist er eher mit Robespierre zu vergleichen. Er war ein revolutionärer Terrorist, der einen „Zwingherrn zur Deutschet“ verlangte, der sich zu dem Satz bekannte: Das Recht

muß schlechthin sein, und wer es nicht durch sich selbst einsieht, der muß gezwungen werden. Als echter Idealist sah Fichte in Napoleon nicht den Erben, sondern den Todfeind der Revolution, der lauernd und listig die Freiheit geraubt habe, den Bahnbrecher einer alles Völkerleben erstickenden Universalmonarchie, „der über dem betäubten Europa schwebt, wie der Geier über den niederen Lüften, und nach Beute umherschaut“. Um sich [100] gegen diesen furchtbaren Feind zu waffnen, vertiefte sich Fichte nach der Schlacht bei Jena in die Schriften Machiavellis, und in den Betrachtungen, die er über sie veröffentlichte, schrieb er schon das Wort nieder, das gleichsam den Grundakkord seiner „Reden an die deutsche Nation“ bildet, daß „dem unerschütterlichen Willen nichts unerreichbar“ sei.

Aber diesem Willen war in all seiner gewaltigen Kraft nicht gegeben, wie ein Geier über den Wolken zu schweben. Bereits in seinem „Geschlossenen Handelsstaat“ hatte Fichte nur eine Utopie schaffen können, die nichts anderes war als der friderizianische Staat, eingerechnet nach den Forderungen der bürgerlichen Vernunft; in den „Reden an die deutsche Nation“ schuf er eine andere, eine großartigere Utopie, mit Gedanken, die das Blut seines Herzens stählte, wie es ihre Worte färbte, aber deshalb doch auch behaftet mit peinlichem Erdenreste. Mit jenem unverwüstlichen Glauben an die Allmacht der Erziehung, die der bürgerlichen Aufklärung eigen war, verlangte Fichte, daß die gesamte, die männliche und die weibliche Jugend des Landes ohne Unterschied von Geburt, Stand und Vermögen der Eltern in besonderen Anstalten zu den Tugenden erhoben werden solle, die ihre einstige Befreiung verbürgten: zur Selbsttätigkeit im Dienste des Vaterlandes, zur opferwilligen Hingebung an den Staat. Von diesem Plane verhiess Fichte eine völlige Wiedergeburt der Nation; „jeder einzelne ist zu jedem möglichen Gebrauche seiner körperlichen Kraft vollkommen geübt und begreift sie auf der Stelle, zur Ertragung jeder Anstrengung und Mühseligkeit gewöhnt, sein in unmittelbarer Anschauung aufgewachsener Geist ist immer gegenwärtig und bei sich selbst, in seinem Gemüt lebt die Liebe des Ganzen, dessen Mitglied er ist, des Staats und des Vaterlandes, und vernichtet jede andere selbstische Regung. Der Staat kann sie rufen und unter die Waffen stellen, sobald er will, und kann sicher sein, daß kein Feind sie schlägt.“ Fichte beschwört die ganze Nation, sich aufzuraffen für das neue Leben; er [101] ruft das Bild der Reformation wach, die Angst um das ewige Heil, das in dem Gemüte des deutschen Mannes Luther gezündet und wie ein fortlaufendes Feuer die Nation ergriffen habe; ein Unterpand ihres neuen Berufs ist ihm die deutsche Sprache, die er als eine lebende Ursprache feiert, im Vergleiche mit den neulateinischen Sprachen, die er tot nennt, die für Charakter keinen besonderen Namen besitze, da Charakter haben und deutsch sein ohne Zweifel gleichbedeutend sei.

Seine Drohung mit dem Verluste dieser Sprache, sobald die Nation sich knechten lasse, sein Schelten auf die weichliche Führung der Staatszügel, seine Forderung eines strammen Regiments im Innern, selbst um den Preis einer ehr- und pflichtvergessenen Politik nach außen: alles das war der Ausdruck eines revolutionären Willens. Um diesen revolutionären Willen in seinen Hörern zu erwecken, schürte Fichte mit flammenden Worten in ihnen das Gefühl für die Schmach des Untergangs, der über sie hereingebrochen sei, aber er urteilte mild und schonend über die Sünder, die diesen Untergang verschuldet hatten; er machte der pamphletistischen Literatur, die nach Jena aufkam, den teilweise unbegründeten Vorwurf, daß ihre Verfasser nicht rechtzeitig gewarnt hätten; jeder Ehrenmann solle solche Schmähschriften, die ihm zum Lesen angeboten würden, mit gebührender Verachtung zurückweisen. Dann würden wir, ohne gewaltsame Bücherverbote, gar bald dieses schmachvollen Teils unserer Literatur erledigt werden.

Und hier setzt das Satyrspiel schon mitten in der Tragödie ein. Auch die gewaltigste Idee bedarf der realen Mittel, um sich auszuwirken, und da es keine revolutionäre Klasse in Deutschland gab, auf die der revolutionäre Denker sich stützen konnte, so mußte er sich an die herrschenden Klassen wenden, an die gebildeten Stände, denen er schmeichelte, zum ersten Male solle ihnen die Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation anvertraut werden, während sonst die großen Nationalangelegenheiten immer zuerst ans Volk gebracht und von [102] ihm weiterbefördert worden seien, und denen er drohte, im Falle ihres Zögerns sei das Volk schon beinahe vorbereitet und reif und werde sich „ohne alle unsere Beihilfe“ selbst helfen können. Sie ließen sich aber weder durch Drohungen noch durch Schmeicheleien beirren, und durch „gewaltsame Bücherverbote“ suchten sie die Hand zu lähmen, die sich ihnen großmütig verzeihend entgegenstreckte.

Fichte wollte jede der Reden, sobald er sie gehalten hatte, durch den Druck verbreiten, aber schon bei der ersten machte ihm die Zensur die ärgsten Schwierigkeiten. Gleich auf der ersten Seite dieser Rede liest man noch heute: „Innerhalb der drei Jahre, die seit dieser meiner Deutung des laufenden Zeitabschnitts (den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters) verflossen sind, ist *irgendwo* dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen, *irgendwo* hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet.“ Statt dieses „irgendwo“ hatte Fichte gesagt und geschrieben: im preußischen Staate, und mit gleich blödsinnigen Lappen preußischer Staatsweisheit ist auch sonst das prachtvolle Gewebe seiner unvergleichlichen Beredsamkeit geflickt. Wenn die Lümmel der Zensur nicht noch ärger in den Reden gehaust haben, so teils aus Furcht vor Fichte, der sich nicht leicht einschüchtern ließ und auch einen gewissen Halt am Freiherrn vom Stein hatte, der damals noch an der Spitze der Regierung stand, teils weil sie ihr braves Publikum kannten und sich gegenseitig zuraunten, es werde dies kauderwelsche Zeug ja doch nicht verstehen. Für diese ungewohnte Zurückhaltung rächten sie sich dadurch, daß sie das Manuskript der dreizehnten Rede überhaupt vertrödelten, zu Fichtes größtem Zorne.

Unerbittlich waren sie nur gegenüber jedem Worte, das die französische Besatzung reizen konnte, und hier half auch Stein nicht. Er wollte den Satz nicht passieren lassen: „Ob aber jemals es uns wieder wohl gehen soll, dies hängt ganz allein von uns ab, und es wird sicherlich nie [103] wieder ein Wohlsein an uns kommen, wenn wir nicht selbst es uns verschaffen“; Fichte mußte sich zu dem sinnentstellenden Zusatz verpflichten: „Und insbesondere, wenn nicht jeder einzelne unter uns in seiner Weise tut und wirkt, als ob er allein sei und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhe.“ Die Franzosen sind als solche in Fichtes Reden nicht erwähnt; nur gelegentlich wird von dem „Sieger“ oder auch von „unseren Gästen“ gesprochen. Beachtet haben sie jedenfalls diese feurigen Aufmahnungen zur deutschen Vaterlandsliebe nicht, obgleich Fichtes Reden Musterbeispiele jener Ideologie waren, die Napoleon zugleich verachtete und fürchtete. Bei Fichte aber war es keine leere Redensart, wenn er seine Reden auf die Gefahr des Todes halten wollte; den ängstlichen Zugeständnissen der Zensur an die französische Fremdherrschaft hat er sich mit seiner ganzen Kraft widersetzt.

Über die Masse der „gebildeten Stände“ flogen die Reden Fichtes dahin wie ein Zug von Kranichen; niemals ist ein Versuch gemacht worden, seine Utopie zu verwirklichen; auch die preußischen Reformer haben nicht daran gedacht. Nur in die Studentenschaft drangen sie ein, und aus ihrem Geiste wurde die deutsche Burschenschaft geboren. So wurden sie denn auch in den Demagogenverfolgungen nach den Karlsbader Beschlüssen im preußischen Staate verboten, gemäß der Gewohnheit dieses hartgesottenen Sünders, am ärgsten zu freveln, wo er am ehesten Scham und Scheu hätte empfinden sollen.

Aber im selben Jahre, wo dies Verbot erfolgte, wurde dem Idealismus Fichtes, der letzte Jünger geboren und auch der echtste. Von keinem, die nach Fichte kamen, ist dieser Idealismus in seines Wesens Wesenheit so scharf erfaßt und so tief verstanden worden wie von Ferdinand Lassalle. Er trat das politische Vermächtnis Fichtes an, indem er es den verwüstenden Händen der „gebildeten Stände“ entriß und als große Nationalangelegenheit an das Volk brachte, das nun reif geworden war, auf alle Hilfe zu verzichten, und seither mit rüsti-[104]gen Händen schafft, das erhabenste Bild Fichtes zu verwirklichen, das sich erst dem Blicke des sterbenden Sehers entschleierte: jenes wahrhafte Reich des Rechtes, gegründet auf Freiheit und auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. [105]

Vom Rechte der Revolution

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XIX. Jahrg., 1900/01, 2. Bd. S. 321)

Man kann unserer Zeit viele Vorwürfe machen, nur nicht den, arm zu sein an unfreiwilligem Humor. Es sind jetzt vierzig Jahre her, seit die Philosophische Gesellschaft in Berlin, um die damals mit der Bourgeoisie hadernde Regierung anzuärgern, Lassalle zum Festredner an Fichtes hundertstem Geburtstag bestellte, dieselbe Gesellschaft, die dann vor sechs Jahren, als Engels starb, diesen durch die gemeine Schmährede eines bornierten Schulmeisters zu verunglimpfen bestrebt war. Inzwischen ist dieselbe edle Gesellschaft noch tiefer in sich gegangen, und um die Schmach aus ihren patriotischen Annalen zu löschen, daß je ein Lassalle in ihrem Namen gesprochen habe, befaßt sie sich aufs neue mit dem Andenken Fichtes, und zwar so, daß kein noch so argwöhnisches Gemüt auf den Gedanken verfallen soll, daß sie sich ehemals von Lassalle über Fichte habe belehren lassen.

Sie besitzt wirklich patriotische Einsicht, diese Philosophische Gesellschaft. Kant hat bereits zwei Denkmäler in Berlin; das eine Mal steht er unter dem Schwanz des Gaules, der den alten Fritz trägt, und das andere Mal steht er im Gefolge des dicken Wilhelm mit den doppelten Ehen, der denselben Kant durch den Pfaffen Wöllner derbe auf den vorlauten Mund klopfen ließ. In ihrem staatserkaltenden Sinne denkt die Philosophische Gesellschaft, was dem Kant recht sei, müsse auch dem Fichte billig sein. Da nun derjenige Hohenzoller, als dessen Lakai etwa Fichte hingestellt werden könnte, schon durch ein Vierteldutzend Standbilder in Berlin [106] vertreten ist und es sich doch nicht lohnt, um so eines lumpigen Philosophen willen das zweite Vierteldutzend anzureißen, so hat die Philosophische Gesellschaft mit wahrhaft bewundernswerter Denkkraft darüber sinniert, wie es möglich sei, dem Fichte ein Denkmal zu errichten, ohne doch die wünschenswerte Anwartschaft auf den roten Adler vierter Güte zu riskieren. Sie hat keinen Geringeren als Se. Exzellenz den Herrn Reichskanzler Grafen Bülow zum Schutzpatron des von ihr geplanten Denkmals erwählt, und Se. Exzellenz haben in einem huldvollen Briefe, der eben durch die bewundernden Organe der bürgerlichen Presse läuft, dies Patronat anzunehmen geruht. Hätte Lassalle das erlebt, so hätte er sich freilich nicht in Bewunderung verloren, sondern wieder einmal ausgerufen: Donner-Bomben-Wachsstock-Sapperment!

Wir wollen dem Herrn Reichskanzler durchaus keinen Vorwurf machen, wenn wir sagen, daß er Fichtes Werke nicht kenne. Im Gegenteil, wir wollen seiner Pflichttreue mit dieser Behauptung ein Kompliment ausstellen. Wer Khakifeldzüge ausrüsten, sich von der englischen und russischen Diplomatie über den Löffel barbieren [jemanden grob betrügen], den ostelbischen Junkern höhere Getreidezölle versprechen und ähnliche Kulturtaten leisten muß, der darf seine Zeit nicht damit vertrödeln, in alten Scharteken [alte Bücher] herumzublättern, die hundert und mehr Jahre alt sind. Aber als der Herr Reichskanzler noch die Schulbank drückte, hat er wohl von Fichtes Reden an die deutsche Nation gehört – er zitiert sie wirklich in seinem huldvollen Schreiben an die Philosophische Gesellschaft –, und irgendein gesinnungstüchtiger Schulmeister mag ihm eingeredet haben, Fichte sei auch so ein Patriot mit Gott für König und Vaterland gewesen. Daraus erklärt es sich denn wohl, daß Graf Bülow mit seiner harmlosen Bonhomie [Einfalt] ein glühendes Eisen anfaßt, von dem zu befürchten steht, daß es ihm sogar durch seine Sammethandschuhe hindurch die Finger verbrennen wird.

Lassen wir einmal den wirklichen Fichte dem Herrn [107] Reichskanzler ein kleines Kolleg lesen! Graf Bülow bestreitet als weiser Staatsmann das Recht der Revolution, aber Fichte bestreitet ihm nicht nur dies Urteil, sondern sogar die Befugnis zu diesem Urteil: „Kein Adliger, keine Militärperson in monarchischen Staaten, kein Geschäftsmann in Diensten eines gegen die Französische Revolution erklärten Hofes sollte in dieser Untersuchung gehört werden. Nur der, der weder Unterdrücker noch Unterdrückter ist, dessen Hände und Erbteil rein sind vom Raube der Nationen, dessen Kopf nicht von Jugend auf in die konventionellen Formen unseres Zeitalters gepreßt wurde, dessen Herz eine warme, aber stille Ehrfurcht fühlt für Menschenwert und Menschenrechte, kann hier Richter sein. – Es ist wahr, Ritter vom goldenen Vließ [1430 gegründeter Ritterorden], der du nichts weiter bist, als das – es ist wahr, und niemand leugnet es dir ab, daß es für dich sehr unbequem sein würde, wenn die Achtung für deine hohe Geburt, für deine Titel und deine Orden sich plötzlich aus der Welt verlören und du auf einmal bloß nach deinem persönlichen Werte geehrt werden solltest – aber verzeihe: die

Frage war auch gar nicht von deinem Elend oder Nichtelend; sie war *von unserem Rechte*. Was dich elend macht, kann nie recht sein, meinst du. Aber siehe deine bisher von dir unterdrückten Sklaven, sie rufen uns zu: der Reiche, der Begünstigte gehört nicht zum Volke; er hat keinen Anteil an den allgemeinen Menschenrechten! Das ist *ihr* Interesse. Ihre Schlüsse sind so gründlich als die deinigen. Was sie glücklich macht, könne nie unrecht sein, meinen sie. Sollen wir sie nicht hören? Nun so erlaube, daß wir auch dich nicht hören.“

Sachlich aber urteilt Fichte über das Recht der Revolution: „Keine Staatsverfassung ist unabänderlich; es ist in ihrer Natur, daß sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den notwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muß abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich von selbst ab. Die Klausel im gesellschaftlichen Vertrag, daß er unabänderlich sein solle, wäre mithin der härteste Widerspruch gegen den Geist [108] der Menschheit. Ich verspreche, an dieser Staatsverfassung nie etwas zu ändern, heißt: ich verspreche, kein Mensch zu sein, noch zu dulden, daß, soweit ich reichen kann, irgendeiner ein Mensch sei; ich begnüge mich mit dem Rang eines geschulten Tieres ... Nein, Mensch, das durftest du nicht versprechen. Du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Verzicht zu tun. Dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig.“

Aber vielleicht meint der Herr Reichskanzler, daß wir die Worte Fichtes hitzig übertrieben; werde ja doch alljährlich eine Masse Gesetze erlassen, die an der Staatsverfassung änderten; in dieser loyalen Weise habe Fichte argumentiert, aber er habe nicht daran gedacht, die Grundlage der Staatsverfassung zu erschüttern, wie die dreimal heilige Monarchie. Allein der gottlose Mensch hat wirklich behauptet, die Abänderlichkeit der Staatsverfassung habe eine ganz spezifische, terroristische Geltung gerade für die Monarchie. Er fragt, ob die Monarchie je die Kultur gefördert hätte, ob die Förderung der Kultur ihr Endzweck sei, und antwortet: „Ich forsche gewissenhaft und finde – Alleinherrschaft eures Willens im Innern – Verbreitung eurer Grenzen nach außen – als eure Zwecke. Damit nicht *eine* Monarchie alles verschlinge und unterjuche, sagt ihr, müssen mehrere Monarchien sein, welche stark genug sind, sich das Gegengewicht zu halten, und damit sie stark genug seien, muß jeder Monarch sich im Innern der Alleinherrschaft zu versichern und von außen seine Grenzen von Zeit zu Zeit zu erweitern suchen. – Wir dagegen folgern so: dieses stete Streben nach Vergrößerung von innen und außen ist ein großes Unglück für die Völker; ist es wahr, daß sie es ertragen müssen, um einem ungleich größeren zu entgehen, so laßt uns doch die Quelle jenes größeren Unglücks aufsuchen und sie ableiten, wenn es möglich ist. Wir finden sie in der uneingeschränkten monarchischen Verfassung ... Ihr sagt: da uneingeschränkte Monarchien sein sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Übeln gefallen lassen. Wir [109] antworten: da sich das menschliche Geschlecht diese ungeheure Menge von Übeln nicht gefallen lassen will, so sollen keine uneingeschränkten Monarchien sein. Ich weiß, daß ihr eure Folgerungen durch stehende Heere, durch schweres Geschütz, durch Fesseln und Festungsstrafe unterstützt, aber sie scheinen mir darum nicht die gründlicheren.“

Welch oberflächliche Aufklärerei, die dem guten Fichte da mit untergelaufen ist, wird der hohe Patron seines künftigen Denkmals einwenden; als guter Kenner der Geschichte wird Fichte wenigstens gewußt haben, was die Monarchien der Menschheit genützt haben. Freilich hat er das gewußt, und also schreibt er darüber: „Wenn wir also nicht bloß *unter* euren politischen Verfassungen, sondern auch mit *durch* sie an Kultur zur Freiheit gewonnen hätten, so haben wir euch nicht dafür zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war sogar gegen ihn. Ihr ginget darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menschheit außer der eurigen zu vernichten; wir kämpften mit euch um dieselbe, und wenn wir in diesem Kampfe stärker wurden, so geschah euch damit sicher kein Dienst. – Es ist wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihr habt einige unserer Kräfte sogar absichtlich kultiviert; aber nicht damit wir für unsere Zwecke, sondern damit wir für die eurigen tauglicher würden ... Ihr liebet uns in mancherlei Wissenschaften unterrichten, deren Form und Inhalt schon nach euren Absichten eingerichtet war, damit wir lenksamer für diese Absichten würden. Ihr liebet uns mancherlei Künste lehren, damit wir euch und den Werkzeugen der Unterdrückung in euren Händen, wo eure Hände selbst nicht hinreichen konnten, den Prunk verschafften, womit ihr die Augen des Pöbels blendet. Ihr unterwieset endlich Millionen – und das ist das Meisterstück, worauf ihr euch am meisten zugute tut – in der Kunst, sich auf einen Wink rechts und links zu schwenken, aneinandergeschlossen

wie Mauern, sich plötzlich wieder zu trennen, und in der fürchterlichen Fertigkeit zu würgen, um sie gegen [110] alles zu brauchen, was euren Willen nicht als ein Gesetz anerkennen will. Das sind, soviel ich weiß, eure absichtlichen Verdienste um unsere Kultur ... Konsequenter verfährt ihr freilich, vielleicht konsequenter, als ihr selbst wißt, denn es wäre nicht das erste Mal, daß jemanden der Instinkt richtiger geführt hätte als seine Folgerungen. Wenn ihr herrschen wollt, so müßt ihr zuerst den Verstand des Menschen unterjochen ... Alles, was darauf abzweckt, die Vernunft in ihre unterdrückten Rechte wieder einzusetzen, die Menschheit auf ihre eigenen Füße zu stellen und sie durch ihre eigenen Augen sehen zu lassen, ist vor euren Augen eine Torheit und ein Greuel.“

Der reine Sozialdemokrat! seufzt der Herr Reichskanzler nun vielleicht schon, aber, so mag er sich trösten, ein Sozialdemokrat ist Fichte doch nicht gewesen, und wenn er diese Partei mit ihren unausführbaren Forderungen gekannt hätte, würde er die Ära Bülow zu würdigen wissen. Allein darauf antwortet Fichte: „Wo der eigentliche Streitpunkt zwischen uns liegt, das kann ich euch wohl mitteilen. Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem wohltätigen Freunde, dem Schlendrian, verderben. Ihr möchtet wohl gern ein wenig vernünftig handeln, nur ums Himmels willen nicht ganz. – Ihr bleibt dabei, unsere philosophischen Grundsätze ließen sich einmal nicht ins Leben einführen; unsere Theorien seien freilich unwiderleglich, aber sie seien nicht ausführbar. Das meint ihr denn doch wohl nur unter der Bedingung, wenn alles so bleiben soll, wie es jetzt ist. Aber wer sagt denn, daß es so bleiben solle? Wer hat euch denn zu eurem Ausbessern und Stümpfern, zu eurem Aufflickern neuer Stücke auf den alten zerlumpten Mantel, zu eurem Waschen, ohne einem die Haut naß machen zu wollen, gedungen? Wer hat denn geleugnet, daß die Maschine dadurch völlig ins Stocken geraten, daß die Risse sich vergrößern, daß der Mohr wohl ein Mohr bleiben werde? Sollen wir den Esel tragen, wenn ihr Schnitzer gemacht habt? Aber ihr [111] *wollt*, daß alles hübsch bei dem alten bleibe; daher euer Widerstreben, daher euer Geschrei über die Unausführbarkeit unserer Grundsätze. Nun, so seid wenigstens ehrlich und sagt nicht weiter: wir *können* eure Grundsätze nicht ausführen, sondern sagt gerade, wie ihr's meint: wir *wollen* sie nicht ausführen.“

In der Tat – der Herr Reichskanzler ist der Patron Fichtes, aber Fichte ist nicht der Patron des Herrn Reichskanzlers. Hören wir den großen Philosophen noch über die Erhöhung der Getreidezölle, die Graf Bülow plant. „Es bleibt überhaupt kein gesetzmäßiges Mittel übrig, um dem Adel aufzuhelfen. Aber warum soll ihm denn auch aufgeholfen werden? Rechtsansprüche hat der Adel als Adel gar nicht zu machen, denn sogar sein Dasein hängt vom freien Willen des Staates ab. Was hat der Staat nötig, sich auf seine Forderungen einzulassen?“ Und dann betrachtet Fichte die Kehrseite der Medaille also: „Solche Leute sind es gewohnt, sie wissen's nicht besser, sagt mit stickender Stimme der satte Wollüstling, während er seinen köstlichen Wein schlürft; aber das ist nicht wahr: an den Hunger gewöhnt man sich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinschwinden aller Kräfte und alles Mutes, an Blöße in strenger Jahreszeit gewöhnt man sich nie. Daß nicht essen solle, wer nicht arbeitet, findet man naiv; man erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, daß allein der, welcher arbeitet, nicht essen oder das Uneßbarste essen solle.“

Doch genug, und wir richten nun noch das submissee [unterwürfig] Gesuch an die Philosophische Gesellschaft, dem Herrn Reichskanzler zu bestätigen, daß wir richtig aus Fichtes Werken zitiert haben. [112]

Die neuen Hegelingen

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXXII. Jahrg., 1913/14, 1. Bd., S. 964)

In seiner Schrift gegen Dühring hat Engels das Absterben der Philosophie als einer „Königin der Wissenschaften“ angekündigt, und es sind nicht zuletzt die besitzenden Klassen, die sich beeilt haben, seine Prophezeiung zu erfüllen. Mit Schopenhauer ist ihr letzter großer Philosoph gestorben; Eduard v. Hartmann war eine Tagesberühmtheit, die heute schon vergessen ist, und mit Nietzsche, der ein ungleich geistreicherer Kopf war als Hartmann, wissen sie auch nicht viel anzufangen; das „Übermenschentum“ in der Form des brutal niederstampfenden Kapitalismus kommt ihrer berufsmäßigen Heuchelei allzusehr in die Quere.

Aber irgendeine Philosophie wollen sie doch haben, schon um die „Bildung“ dem Besitz zu paaren. So versuchen sie es denn mit dem, was sie eine „Renaissance“ der klassischen Philosophie nennen, wobei sich auch die absteigende Linie erkennen läßt. Der Neukantianismus war ein immerhin ehrlicher Versuch, wenigstens in seinen ehrlichen Vertretern, die moderne Arbeiterbewegung zu verstehen und zu „läutern“, nämlich rückwärts auf das verzapfte Kleinbürgertum, dessen Vertreter Kant in seinen moralischen und politischen Forderungen war. Einen Neufichteanismus hat es überhaupt nicht gegeben; dazu war der Mann zu knorrig und stämmig. Aber ein Neuhegelianismus steht gegenwärtig in einer gewissen Blüte; alljährlich wird ein „Hegel-Archiv“ herausgegeben, und die Werke des großen Philosophen erscheinen in neuen Ausgaben, worin man den „klarblickenden Politiker und [113] staatsmännischen Denker“ über „heute noch aktuelle Fragen“ sprechen hören soll und wodurch auch „weitere Kreise, die dem Hegelschen System fremd gegenüberstehen“, den deutschen Mann kennenlernen sollen, den ein moderner Historiker neben Ranke und Bismarck als „einen der drei großen Staatsbefreier Deutschlands“ gefeiert hat.

Das ist immerhin noch mäßig ausgedrückt, verglichen mit jenem ehemaligen Hegelianer, der aus Hegels Werken bewies, daß der preußische Staat eine Riesenharfe sei, ausgespannt im Garten Gottes, um den Weltchoral zu leiten. Auch ist der Neuhegelianismus unseres Erachtens eine ganz ungefährliche Spielerei verhältnismäßig enger Kreise, so daß er an und für sich keine besondere Beachtung verdient; statt ihn zu bekämpfen, möchten wir ihn eher loben wegen der „philologischen Akribie“, die er den neuen Auflagen der Werke Hegels widmet. Eine dieser Auflagen, die Hegels tagespublizistische Schriften in übersichtlicherer und vollständigerer Weise zusammenstellt, als sie in der alten Gesamtausgabe der Werke vorhanden sind, soll hier sogar angezeigt werden, da sie in der Tat einen gewissen Zusammenhang mit Fragen der Gegenwart hat, wenn auch in ganz anderem Sinne, als ihr Herausgeber meint.*

In den Werken der Philosophen pflegen diejenigen ihrer Schriften, die sich mit unmittelbaren Ereignissen und Zuständen der Zeit beschäftigen oder an sie anknüpfen, gewöhnlich etwas stiefmütterlich behandelt zu werden, und an dauernder Bedeutung mögen sie auch oft genug nachstehen. Aber sie stehen immer voran, soweit es sich um das Verständnis der Philosophen handelt, von denen sie geschrieben sind. Denn im letzten Grunde wurzelt jede Philosophie in den Ereignissen und Zuständen ihrer Zeit, und aus der Eichel erkennt man am ehesten das Wesen [114] der Eiche, wie seltsam es in ihrer Krone raunen und rauschen mag. Bei Hegel kommt hinzu, daß er als Tagespublizist begonnen und nur aus Mangel an jeglichem Echo aufgehört hat, es zu sein. Sein geistlicher Herausgeber dankt freilich dem Schicksal, das dem Manne, der Deutschlands größter Denker werden sollte, die Laufbahn des Publizisten verlegt habe. Denn sonst hätte Hegel die „Wege des Weltgeistes“ gekreuzt, da er in seinen jungen Jahren den preußischen Staat haßte und erst aus der Erfahrung lernen mußte, welche Bedeutung diesem Staate für die Wiedergeburt Deutschlands zukam.

Dagegen hat dieser Herausgeber nicht unrecht, wenn er in der ersten Schrift Hegels eine Leichtigkeit und einen Schwung der Sprache entdeckt, die Hegel vielleicht nie wieder erreicht habe. Leider haben sich von dieser Schrift nur Bruchstücke erhalten. Sie ist im Jahre 1798 verfaßt, und ihr Titel lautete:

* [Anmerkung von Franz Mehring] Hegels Schriften zur Tagespolitik und Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Georg Lasson, Pastor an Sankt Bartholomäus, Berlin. Leipzig 1913, Verlag von Felix Meiner. 513 Seiten. Preis geheftet 7 Mark, gebunden 8 Mark.

„Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung.“ Unter dem Eindruck der großen Französischen Revolution geschrieben, verlangte sie eine Reform der württembergischen Zustände, wie es scheint, in so radikaler, wenigstens für die damalige Zeit radikaler Sprache, daß Hegel auf den Rat seiner Freunde es für ratsam gehalten hat, sie nicht zu veröffentlichen. Es mochte seine Bedenken haben, unter dem schwäbischen Sultan Friedrich, der die Tiberius und Nero offen als die Vorbilder seiner Herrschertätigkeit betrachtete, den Absolutismus zu bekämpfen, bei dem sich am Ende alles um einen Menschen drehe, der ex providentia majorum¹ alle Gewalten in sich vereinige und für seine Anerkennung und Achtung der Menschenrechte keine Garantien gebe.

Hat dieser Satz heute noch unzweifelhaft seine Bedeutung, so zeichnet ein anderer Satz aus Hegels Erstlingsschrift sehr treffend, was von dem heutigen Geschwätz der bürgerlichen Politiker über die „Notwendigkeit sozialer Reformen“ zu halten ist. Es heißt da: „Wenn eine [115] Veränderung geschehen soll, so muß etwas verändert werden. Eine so kahle Wahrheit ist darum nötig, gesagt zu werden, weil die Angst, die muß, von dem Mute, der will, dadurch sich unterscheidet, daß die Menschen, die von jener getrieben werden, zwar die Notwendigkeit einer Veränderung wohl fühlen und zugeben, aber wenn ein Anfang gemacht werden soll, doch die Schwachheit zeigen, alles behalten zu wollen, in dessen Besitz sie sich befinden, wie ein Verschwender, der in der Notwendigkeit ist, seine Ausgaben zu beschränken, aber jeden Artikel seiner bisherigen Bedürfnisse, von dessen Beschneidung man ihm spricht, unentbehrlich findet, nichts aufgeben will, bis ihm endlich sein Unentbehrliches wie das Entbehrliche genommen wird.“ Die Hoffnung Hegels, daß die Deutschen das Schauspiel einer solchen Schwäche nicht geben würden, erfüllt sich heute sowenig, wie sie sich dazumal erfüllt hat.

Doch nicht in solchen einzelnen Sätzen liegt das Interesse, das wir heute an Hegels erster Schrift oder genauer an den Bruchstücken nehmen, die sich von ihr erhalten haben. Sie enthält vielmehr im Keime schon den ganzen Politiker Hegel. Wenn sie sich gegen den Absolutismus erklärt, so erklärt sie doch auch: „Das ganze württembergische Repräsentativsystem ist an sich fehlerhaft und einer totalen Umgestaltung bedürftig.“ In politischen Dingen ist Hegel den geborenen Schwaben nie losgeworden, oder wenn das zuviel gesagt sein sollte: die öffentlichen Zustände seines Heimatlandes haben sein politisches Denken in ein Geleise gebracht, aus dem es nie mehr gewichen ist.

Die Verfassung des Herzogtums Württemberg hatte in den Grenzen des Heiligen Römischen Reichs ihresgleichen nicht. Zwar waren die Herzöge von Württemberg im 18. Jahrhundert so ruchlose Despoten, wie irgendwo anders nur immer existieren mochten; „unsere Fürsten sind immer böse Kerle gewesen“, pflegten die Altwürttemberger, mit naivem Stolz zu sagen. Allein die herzogliche Macht war wesentlich eingengt durch die Rechte der [116] Stände, mit denen die deutschen Despoten sonst ziemlich aufgeräumt hatten, außer in Mecklenburg und eben in Württemberg. Diese beiden Ausnahmen unterschieden sich aber wieder dadurch, daß in den mecklenburgischen Ständen das Junkertum regierte, während es in den württembergischen Ständen überhaupt nicht vertreten war. Die schwäbischen Junker hatten es vorgezogen, sich als Reichsgrafen oder Reichsritter reichsunmittelbar zu machen, so daß die württembergischen Stände aus vierzehn Vertretern der Geistlichkeit und achtundsechzig von den Magistraten gewählten Vertretern der Städte und Ämter bestanden. Sie erhielten dadurch einen sozusagen modernen Anstrich, der täuschend genug war, um selbst den berühmten englischen Staatsmann Fox zu dem Ausspruch zu veranlassen, es gebe in Europa nur zwei Verfassungen, die den Namen verdienen, die englische und die württembergische.

Es zeugt nun für den politischen Scharfblick des jungen Hegel, daß er sich durch den Schein nicht täuschen ließ. Er hatte mehrere Jahre als Hauslehrer in Bern gelebt und die Mißwirtschaft des dortigen Patriziats aus nächster Nähe mit angesehen; so blieb ihm all sein Lebtage ein gesunder Abscheu gegen jede aristokratische Regierungsform. Mit also geschärften Augen sah er nun auch die heimatlichen Zustände an und erkannte, daß die württembergischen Stände nicht den Absolutismus vernünftiger machten, sondern neben die Mißbräuche der monarchischen nur die Mißbräuche der aristokratischen Gewalt stellten. Die Magistrate der Städte und Ämter, aus deren Wahl die Stände hervorgingen, waren

¹ Nach höherem Ratschluß.

ein erbgesessener Klüngel, der sich schroff in sich selbst abspernte. Der Landtag trat selten zusammen; er legte seine Befugnisse in die Hände eines Ausschusses, der beständig tagte und sich selbst ergänzte, die landschaftliche Steuerkasse nach freiem Ermessen verwaltete und im Interesse des bürgerlichen „Herrenstandes“ eine unbeschränkte Gevatterschaftspolitik trieb.

Hegel verlangte nun, daß die Mitglieder der Stände [117] nicht mehr von den Magistraten, sondern von den Bürgern selbst gewählt werden sollten. Wie er diese Forderung im einzelnen begründete, läßt sich aus den spärlichen Bruchstücken seiner Erstlingsschrift nicht mehr erkennen. Sicher ist nur, daß er bei all seiner Begeisterung für die Französische Revolution nicht an ein allgemeines, sei es selbst an ein bestimmtes Alter oder eine bestimmte Steuer gebundenes Wahlrecht gedacht hat; die Abneigung gegen diese, wie er meinte, Auflösung der Nation in eine Unzahl zusammenhangloser Atome hat er ebenfalls all sein Lebtage bekundet und an einer „organischen Gliederung“ des Volkes festgehalten. Wie aber nun der Volkswille als solcher zu organisieren sei, um der unbeschränkten Regierung der Monarchie ein Gegengewicht zu bieten, das ist die Grundfrage gewesen, die den Politiker Hegel unaufhörlich beschäftigt hat, ohne daß er je zu ihrer befriedigenden Lösung gelangt wäre. Rein äußerlich ist dafür schon bezeichnend, daß, wenn er in seiner ersten Schrift das verfaulte Wahlrecht der württembergischen Stände bekämpfte, er mehr als dreißig Jahre später das verfaulte Wahlrecht des englischen Parlaments trotz aller schreienden Mißbräuche als das kleinere Übel beschönigte gegenüber dem modernen Prinzip, nach dem nur der abstrakte Wille der Individuen als solcher repräsentiert werden solle.

Nach dieser Erstlingsschrift von 1798, von der nur wenige Seiten erhalten sind, schrieb Hegel im Jahre 1802 eine umfassende Abhandlung über die Verfassung Deutschlands, die darin treffend als eine vollkommene Anarchie geschildert wird, als eine Anarchie, die sich aus sich selbst nicht mehr retten könne. „Wenn alle Teile dadurch gewannen, daß Deutschland zu einem Staate würde, so ist eine solche Begebenheit nie die Frucht der Überlegung gewesen, sondern der Gewalt ... Der gemeine Haufe des deutschen Volkes nebst seinen Landständen, die von gar nichts anderem als von Trennung der deutschen Völkerschaften wissen und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müßte durch [118] die Gewalt eines Eroberers in *eine* Masse versammelt, sie müßte gezwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten.“ Ein solcher Eroberer war 1802 schon auf dem Marsche, doch nennt Hegel in dieser Abhandlung weder Napoleon, noch bezieht er sich auf die zusammenschweißende Kraft der Französischen Revolution, sondern auf Richelieu und namentlich auf Machiavelli, den Hegel fast überschwenglich preist.

Er nennt die Schrift vom „Fürsten“ eine „höchst große und wahre Konzeption eines echten politischen Kopfes vom größten und edelsten Sinn“; er verteidigt sie gegen die „Trivialitäten der Moral“ und gegen das „Schulexerzitzium“ des preußischen Königs Friedrich. Man sieht hier Hegels Staatskultus im Keime. „Italien sollte ein Staat sein – dies Allgemeine setzt Machiavelli voraus, dies fordert er, dies ist sein Prinzip gegen das Elend seines Landes. Von hier erscheint das Verfahren des ‚Fürsten‘ von einer ganz anderen Seite. Was, vom Privatmann gegen den Privatmann oder von einem Staate gegen den anderen oder gegen einen Privatmann getan, abscheulich wäre, ist nunmehr gerechte Strafe. Gegen einen Staat ist Bewirkung von Anarchie das höchste oder vielmehr das einzige Verbrechen; denn alle Verbrechen, deren der Staat sich anzunehmen hat, gehen dahin, und diejenigen, welche nicht mittelbar, wie andere Verbrecher, sondern unmittelbar den Staat selbst angreifen, sind die größten Verbrecher, und der Staat hat keine höhere Pflicht, als sich selbst zu erhalten und die Macht dieser Verbrecher auf die sicherste Art zu vernichten.“ Was sich die Frankfurter Strafkammer hat sagen lassen, als sie kürzlich ihr Schreckensurteil gegen die Genossin Luxemburg fällte, die den „Lebensnerv“ des Staates angetastet haben sollte².

Auch diese Schrift Hegels ist erst nach seinem Tode veröffentlicht worden; er arbeitete noch an ihr, als der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 die deutsche Anarchie zu bändigen begann und der Eroberer zwar kein einiges Deutschland schuf, aber doch „wirkliche deut-[119]sche Reiche“, die den Platz des Undings einnahmen, das nur noch den leeren Namen eines Reiches geführt hatte. So drückte

² Rosa Luxemburg war am 20. Februar 1914 wegen einer Rede gegen die Soldatenmißhandlungen zu einem Jahr Gefängnis verurteilt worden.

Hegel selbst sich aus in seiner nächsten politischen Schrift, die erst fünfzehn Jahre später erschien. Man kennt seine Vorliebe für Napoleon, den „Weltgeist zu Pferde“, und der Verteidigung der Napoleonischen Staatenschöpfung, die auf dem Boden seiner heimatlichen Erde entstanden war, galt seine Abhandlung über die „Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816“. Hegel blieb sich darin durchaus konsequent, daß er sich der Wiederherstellung der ehemaligen „Magistratsverfassung“ widersetzte, die er schon 1798 bekämpft hatte, aber die zwanzig Jahre später von Uhland als das „alte gute Recht“ verteidigt wurde. Uhland vertrat in diesem Streit, obgleich er ein weit waschechterer Demokrat war als Hegel, unzweifelhaft eine historisch rückständigere Auffassung: die süddeutschen Königreiche von Napoleons Gnaden haben gewiß manchen feudalen Schutt beseitigt. Aber worauf es hier zunächst ankommt: in einem Punkte war die neue württembergische Verfassung auch für Hegel viel zu demokratisch, und zwar in dem Wahlrecht für den württembergischen Landtag.

Dieser Landtag war keineswegs schon eine Volksvertretung im modernen Sinne des Wortes. Er sollte aus fünfzig Vertretern des Adels und vier Vertretern der Geistlichkeit bestehen; dazu sollten die vierundsechzig Oberämter des Landes und sieben bevorzugte Städte je einen Vertreter stellen. Für diese bürgerlichen Vertreter waren vom passiven Wahlrecht alle Staatsdiener, Geistliche, Ärzte und Chirurgen ausgeschlossen, während das aktive Wahlrecht an ein Lebensalter von fünfundzwanzig Jahren und an ein Jahreseinkommen von zweihundert Gulden aus Liegenschaften gebunden war. Gegen diese „beinahe völlige Ungebundenheit“ des „demokratischen Prinzips“ erhob Hegel lebhaften Einspruch. Ging ihm schon das Übergewicht des bürgerlichen über das adlige Element wider den Strich, so erklärte er sich [120] vollends gegen die Bestimmungen über das aktive Wahlrecht.

Er sagte, die Bürger erschienen hier als isolierte Atome und die Wahlversammlungen als ungeordnete, unorganische Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöst, eine Gestalt, in der das Gemeinwesen, wo es eine Handlung vornehme, nie sich zeigen sollte; sie sei die seiner unwürdigste und seinem Begriff, geistige Ordnung zu sein, am widersprechendsten. „Denn das Alter, ingleichen das Vermögen, sind Qualitäten, welche bloß den einzelnen für sich betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein solches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeschicklichkeit und Berechtigung nach derselben, Meisterschaft, Titel usf. Die Volksvorstellung ist mit solchem Gelten so vertraut, daß man erst dann von einem Mann sagt, er ist *etwas*, wenn er ein Amt, Meisterschaft und sonst in einem bestimmten bürgerlichen Kreise die Aufnahme erlangt hat; von einem hingegen, der nur fünfundzwanzig Jahre alt und Besitzer einer Liegenschaft ist, die ihm zweihundert Gulden und mehr jährlich abwirft, sagt man, er ist *nichts*.“ Wenn eine Verfassung ihn doch zu *etwas* mache, zu einem Wähler, so räume sie ihm ein hohes politisches Recht ein ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Existenzen und führe für eine der wichtigsten Angelegenheiten einen Zustand herbei, der mehr mit dem demokratischen, ja anarchistischen Prinzip der Vereinzelung zusammenhänge als mit dem Prinzip einer organischen Ordnung.

Diese Ausführungen sind hier etwas ausführlicher wiedergegeben worden, weil sie geeignet sind, den alten, aber immer wieder auftauchenden Irrtum zu beseitigen, als habe Hegel sich irgendwie den preußischen Zuständen akkommodiert, wenn er am Schlusse seiner Rechtsphilosophie als Idealbild des Rechtsstaats ein Gebilde entwarf, das dem Preußen der Demagogenverfolgungen und der Karlsbader Beschlüsse ungemein ähnlich sah. Als er [121] seine Schrift über die Verhandlungen der württembergischen Landstände von 1815 und 1816 verfaßte, war er Professor in Heidelberg, und eine unverbürgte Überlieferung will wissen, er habe sich durch sie für ein höheres Verwaltungsamt in Württemberg empfehlen wollen; jedenfalls hatte er dazumal keine anderen Beziehungen zum preußischen Staate als das Gefühl einer gesunden Abneigung. Wenn er bald darauf einen Professorenstuhl an der Berliner Universität erhielt und nun alsbald zum preußischen Staatsphilosophen aufrückte, so ging es dabei nicht im geringsten mit unrechten Dingen zu. Denn der unüberwindliche Widerwille Hegels gegen moderne Repräsentativverfassungen oder auch nur die ersten Anläufe dazu war gerade die Seele der damaligen preußischen Reaktion; das Schreckgespenst einer „sogenannten Repräsentativverfassung“, womit Metternich den preußischen König in die Karlsbader Beschlüsse jagte, war in Hegels Augen ein wirklicher Schrecken.

Hegels politische Anschauungen erklären sich aus seinem Werdegang. Der Bannkreis, worin der einzelne Mensch aufwächst, seine persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse sind die ehernen Fesseln, die auch der größte Geist in seinen kühnsten Gedankenflügen nicht völlig abstreifen kann. Ebendeshalb wird jede idealistische Philosophie im letzten Grunde zu einer Spottgeburt von Dreck und Feuer. Wie Hegel den endlichen Ruhepunkt seiner revolutionären Dialektik in dem preußischen Staate der Karlsbader Beschlüsse fand, so forderte Fichte ein Reich des Rechtes, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt, und entwarf in seiner Utopie eines solchen Rechtsstaates ein reaktionäres Gebilde, das heute selbst der reaktionärste Junker und der reaktionärste Zünftler mit unterschiedenem Dank ablehnen würde.

Was nun den Neuhegelianismus anbetrifft, so nimmt er, und darin mag er nicht unrecht haben, das Feuer unserer klassischen Philosophie als längst erloschen an, und so begnügt er sich mit dem Dreck, oder um die Sache [122] mit einem anderen Dichterwort etwas höflicher auszudrücken: Zum Teufel ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieben. Eine kürzlich erschienene Schrift eines Berliner Professors beschäftigt sich mit dem Problem, das im Mittelpunkt von Hegels politischem Denken gestanden hat: nämlich wie der Volkswille zu organisieren sei, um unter der Regierung zur gehörigen Geltung zu kommen. Ihr Verfasser ist Herr Hans Delbrück, in dessen „Preußischen Jahrbüchern“ auch sonst der Neuhegelianismus seinen Spuk treibt, meist jedoch in so abstrus-unverständlicher Form, daß damit nicht viel anzufangen ist. Delbrück selbst ist aber ein Mann nicht der Spinnweben, sondern der Tatsachen, mit dem sich gut streiten läßt. Er versteckt sich niemals hinter unbestimmten Redensarten, wie so viele seinesgleichen, sondern macht aus seinem Herzen keine Mördergrube. In seinen Schriften scheiden sich gemeiniglich recht scharf Vernunft und Unvernunft, ein Vorzug, der freilich dadurch erkauft wird, daß je höher die Vernunft auf dem einen Pol steigt, um so gewaltiger sich auch die Unvernunft auf dem anderen Pol erhebt.*

In den Mittelpunkt seiner Darstellung rückt Delbrück den Ausspruch Hegels, der „gewaltig erdröhne“: „Das Volk ist derjenige Teil des Staates, der nicht weiß, was er will.“ Im Munde Hegels, von dem wir eben gehört haben, daß im politischen Sinne der Mensch und selbst der Grundbesitzer *nichts*, sondern erst der Beamte und Zunftmeister *etwas* sei, hat der Satz seinen Sinn; „isolierte Atome“ und „unorganische Aggregate“ können allerdings nicht wissen, was sie als „Volk“ wollen. Ungefähr dasselbe sagt nun auch Delbrück, aber er sollte aus den Erfahrungen eines Jahrhunderts so viel gelernt haben, daß dann die Frage nach einem „Volkswillen“ überhaupt gar nicht gestellt werden darf, daß in einer [123] von den tiefsten Klassengegensätzen zerklüfteten Nation ein einheitlicher „Volkswille“ nicht bestehen und also auch nicht organisiert werden kann. Damit sind alle treffenden oder auch nicht treffenden Betrachtungen, die Delbrück in seiner Schrift über die Unzulänglichkeit der „Volksvertretungen“ anstellt, sehr einfach erledigt.

Aber wenn es im Klassenstaat keinen einheitlichen „Volkswillen“ geben kann, so kann es einen einheitlichen Willen innerhalb der einzelnen Klassen geben, und dieser Wille kann sich in politischen Parteien organisieren. Jedoch auch das bestreitet Delbrück insoweit, als das „Volk“ an diesem Willen so gut wie gar keinen Anteil habe. In allen Parteien übt nach seiner Ansicht die Minderzahl der Vertretenen eine unbedingte Herrschaft über die Mehrzahl der Vertretenen aus. Das mag für bürgerliche Parteien zutreffen und trifft auf sie gewiß zu. Allein Delbrück entdeckt diese „Oligarchie“ auch in der deutschen Sozialdemokratie. Einen einheitlichen Willen erkennt er ihr zwar zu; sie will durch ihr Erfurter Programm die Zustände wiederherstellen, die zu Zeiten des Cheruskerfürsten Armin in den germanischen Urwäldern bestanden haben. Daneben aber entdeckt er in ihr Cliquenwesen, Byzantinertum, Kadavergehorsam, tiefen Mangel an wahrhaft brüderlichem Geist, an menschlichem Vertrauen usw. Als mildernden Umstand darf man ihm dabei anrechnen, daß er diese düstere Schilderung nicht aus eigenem erfunden, sondern einer Schrift des Turiner Professors Robert Michels entnommen hat, der ehemals Mitglied der Deutschen Partei gewesen ist und aus eigener Erfahrung zu sprechen behauptet.

Auch ist Delbrück so billig, einen Gegenzeugen aufzurufen, und zwar in meiner Wenigkeit. Ich soll nämlich vor ein paar Jahren in der „Leipziger Volkszeitung“ ausgeführt haben, gegenwärtig brauchten

* [Anmerkung von Franz Mehring] Hans Delbrück, Regierung und Volkswille. Eine akademische Vorlesung. 1914. Verlag von Georg Stilke. Preis geheftet 1,20 Mark.

die Arbeitermassen noch Führer; sie seien noch nicht reif genug, sich selbst zu führen. Aber das werde in Zukunft anders werden. Mit der Ausbeutung der herrschenden Klassen werde auch ihr Monopol der geistigen Bildung fallen, und wenn [124] die Bildung erst Allgemeingut geworden sei, würden die Massen sich selbst führen können. „Alle Menschen werden der gleichen höchsten Bildung teilhaftig werden. Alle Volksschulen also werden in Gymnasien verwandelt, und dann strömen die Massen, Männlein und Fräulein, in die Universitäten. Was würden die Auditorien da voll werden!“ Ich erkenne gern an, daß Delbrück mich in wohlwollender Absicht für den Verfasser dieses Artikels hält, aber objektiv vermag ich in seiner Annahme keine Schmeichelei zu empfinden. Jedenfalls habe ich den Artikel nicht geschrieben, und es wird mir selbst schwer, anzunehmen, daß irgendein Parteigenosse ihn in der Fassung, wie Delbrück den Inhalt wiedergibt, geschrieben haben könnte. Darin stimme ich – bei allem sonstigen Respekt vor der akademischen Bildung – doch ganz mit Delbrück überein, daß, wenn im „Zukunftsstaat“ jeder und jede zum Doktor der Philosophie promovieren könnte und würde, die notwendige Disziplin der Massen unter einer Massenproduktion von Querköpfen allerdings schwer leiden möchte.

Die Arbeiterklasse ist nicht das Volk, aber indem sie der weitaus größte und für die Existenz der menschlichen Gesellschaft weitaus unentbehrlichste Teil des Volkes ist, kommt ihre Organisation immerhin jener Organisation des „Volkswillens“ am nächsten, nach der Hegel vergeblich suchte. Wie bei allem Menschenwerk mögen dabei allerlei Menschlichkeiten mit unterlaufen; man mag selbst sagen, daß je gewaltiger diese Organisation sich gestaltet, um so näher die Gefahr einer herrschsüchtigen und in ihrer Herrschsucht schnell verknöchernden Bürokratie drohe. Allein, wenn diese Organisation über alles hinauswächst, was die Geschichte bisher an demokratischen Organisationen kannte, so sind auch noch in keiner früheren demokratischen Organisation so umfassende Vorkehrungen gegen jene Gefahr getroffen wie in der heutigen Organisation der Arbeiterklasse, der gewerkschaftlichen wie der politischen. Gerade die Beschwerden und Klagen, zu deren Echo sich der Turiner Professor Michels [125] gemacht hat, beweisen doch nur, daß die Kritik in den Massen immer lebendig ist; die Massen hüten die Disziplin als ihre mächtigste Waffe sorgfältig genug, um sie immerhin ungern wegen eines geringeren Interesses zu gefährden, aber um sie unter keinen Umständen in wichtigen Fragen mißbrauchen zu lassen. Was bei den bürgerlichen Parteien gang und gäbe sein mag, „mit den Führern auf diese oder jene Weise irgendein Abkommen zu treffen“, wie Delbrück sich ausdrückt, das ist in der sozialdemokratischen Partei unmöglich.

Mit dem „Volk“ ist es also nichts und mit den Parteien auch nichts. Was übrigbleibt, ist das preußisch-deutsche Reich, das Delbrück gerade nicht für eine Riesenharfe erklärt, die im Garten Gottes den Weltchoral leite, aber doch für die einzig gesunde Großmacht. Während die anderen alle durch die „Einseitigkeit ihres Verfassungslebens“ mit den schwersten Gefahren bedroht sind, namentlich Frankreich, England und die Vereinigten Staaten durch den Parlamentarismus, strahlt Deutschland in blühender Gesundheit, indem es in Kaiser, Fürsten und Volksvertretungen einen einheitlichen Volkswillen verkörpere trotz allen natürlichen Reibungen und gerade durch sie.

Worauf Delbrück tatsächlich hinauswill, das ist der Staat Hegels, die Monarchie, in der die Stände wenig zu sagen haben, um so mehr aber eine geschulte Bürokratie und dazu die Krone, die das Tüpfelchen aufs i setzt, also eine Monarchie, die durch eine gewisse indirekte Mitherrschaft der besitzenden Klassen beschränkt ist. In dem preußisch-deutschen Beamtentum sieht Delbrück die Organisation der politischen Intelligenz, wobei ihm nur das kleine Malheur zustößt, daß er in seiner Schilderung der preußischen Polenpolitik, dem wertvollsten Teile seiner Schrift, diese „Intelligenz“ als unheilbare Geistesschwäche schildert. Delbrück ist bei all seinen Quer- und Seitensprüngen ein zu geschulter Historiker, um die absolute Sinnlosigkeit der preußischen Polenpolitik, in der nun nahezu schon eine Milliarde Mark verpulvert worden ist, [126] nicht zu begreifen, und es ist nur gerecht, anzuerkennen, daß er sie in seinen „Preußischen Jahrbüchern“ von jeher aufs schärfste bekämpft hat. Aber in einer Bürokratie, die solcher Leistungen fähig ist, ein Gnadengeschenk der Vorsehung zu erblicken, um das die deutsche Nation die parlamentarisch verseuchten Nationen zu beneiden habe, das ist viel unlogischer, als wenn Bismarck, zu dessen fluchwürdigstem Erbe die Polenpolitik gehört, in der preußischen Bürokratie einen „Extrakt von Bosheit und Dummheit“ witterte.

Bei alledem läßt sich der Staat Hegels nicht in völliger Reinheit herstellen. Herr Delbrück führt aus, in Preußen bilde das Dreiklassenwahlrecht neben dem Herrenhaus noch ein Mittelding zwischen der alten Ständeversammlung und der modernen Volksvertretung, aber im Reiche sei die Kombination zwischen dem monarchischen und dem demokratischen Gedanken durch das allgemeine Wahlrecht vollzogen, und er will sie auch trotz Hegel nicht rückgängig machen. Im Gegenteil übertreibt er die tatsächliche Macht des Reichstags eher, als daß er sie unterschätzt, was ja an und für sich schon schwierig ist; dem „Volkswillen“ soll bewiesen werden, daß er in dem gegenwärtigen Reichstag alles besitzt, was er sich vernünftigerweise nur irgend wünschen kann.

Aber zu einer „parlamentarischen Regierung“ darf er sich nicht auswachsen. Und um dies zu verhindern, produziert Herr Delbrück einen Gedanken, der an sich zwar durchaus nicht neu, aber bei Hegel doch noch nicht zu finden ist. Herr Delbrück fragt, wo zuletzt die wahre Macht liege, und er antwortet: „Sie liegt in den Waffen. Die entscheidende Frage für den inneren Charakter eines Staates ist deshalb immer: Wem gehorcht die Armee? In Frankreich und England gehorcht sie heute der parlamentarischen Majorität ... Nun übertragen wir das einmal auf Deutschland-Preußen. Stellen wir uns ein parlamentarisches Regiment vor und nehmen wen Sie wollen aus dem Abgeordnetenhaus oder Reichstag und lassen ihn bei uns Kriegsminister sein. Wer auch nur die geringste Fühlung mit unserem Offizierkorps und unserer Generalität hat, weiß, daß das eine Unmöglichkeit ist, daß unsere Armee auch erst ein Sedan von der anderen Seite erlebt haben müßte, um das über sich ergehen zu lassen ... Den Geist der Armee bestimmt natürlich ... das Offizierkorps, das die Mannschaft in seinem Geiste erzieht und vermöge des Disziplinalgesetzes in seinem Geiste regiert ... An diesem Felsen branden alle Wogen vergebens. Weder läßt sich die preußische Armee von ihrem König noch der König von seiner Armee losreißen. Wie sehr irren sich jene Staatsrechtslehrer, die da glauben, das Staatsleben aus den Paragraphen der Verfassung ablesen zu können! Wie die lebendigen Kräfte des Parlamentes in den Parteien stecken, von denen in der Verfassung kein Wort zu finden ist, so beruht das Wesen des Königtums nicht in den Funktionen, die ihm die Verfassung zuweist, sondern in den Kräften, die weit jenseits aller formalen Rechtssätze in den Jahrtausenden wurzeln, in den Beziehungen zum Heere.“ So Herr Delbrück, und wir möchten danach fast vermuten, daß der alte Hegel über diese neuen Hegelingen doch ein wenig den Kopf schütteln würde, falls er heute noch lebte.

Rechtsstaat hin und Rechtsstaat her! Es lebe der bewaffnete Staatsstreich! Es lebe der Prätorianergeist des Offizierkorps, der gegen die Beschlüsse der verfassungsmäßigen Volksvertretung rebelliert! Nicht als ob wir etwas gegen die geschichtliche Wahrheit dieser Darstellung einzuwenden hätten! Ganz und gar nicht, und wenn mit „allen formalen Rechtssätzen“ aufgeräumt werden soll, so mag es auch unsertwegen heißen: *vogue la galère*³. Nur über die Kräfte, die in den Jahrtausenden wurzeln, ergibt sich eine kleine Meinungsverschiedenheit. Das preußische Königtum und das preußische Offizierkorps sind höchstens ein paar Jahrhunderte alt, und die französischen Muster, nach denen sie gebildet worden sind, haben auch, wie Delbrück zugibt, an sich erfahren: Friß, Vogel, oder stirb!

Was wirklich in den Jahrtausenden wurzelt, ist die Tatsache, daß am langen Arme des Hebels sitzt, nicht wer das Brot verzehrt, sondern wer das Brot bäckt. Und je mehr sich herausstellt, daß nicht das „Volk“, das Herr Delbrück staatsrechtlich nicht greifen kann, sondern die – in jedem Betracht – äußerst greifbare Arbeiterklasse das Brot bäckt, von dem Königtum, Offizierkorps und Armee sich nähren, um so mehr wird sich in den Rechnungen des Neuhegelianismus ein verteufelter Bruch herausstellen. [131]

³ Gut Glück (wörtlich: Es schwimme das Schiff).

Auflösung der klassischen deutschen Philosophie und die Anfänge des wissenschaftlichen Sozialismus

Ludwig Feuerbach

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXII. Jahrg., 1903/04, 2. Bd., S. 513)

Am 28. Juli dieses Jahres vollenden sich hundert Jahre seit der Geburt Ludwig Feuerbachs. Sein Geburtsjahr fiel zusammen mit dem Todesjahr Kants, der die klassische deutsche Philosophie einleitete, wie Feuerbach sie vollendete. Es war sein Ruhm, alle idealistischen Hirnwebereien zu verabschieden; es wurde sein Verhängnis, daß es ihm nicht gelang, zum historischen Materialismus vorzudringen.

Doch es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier in schlechterer Fassung zu wiederholen, was Engels in seiner klassischen Schrift über Feuerbach längst klargestellt hat. Lieber möchten wir einiges zum persönlichen Verständnis Feuerbachs beitragen. Er stammte aus einer Familie, die in drei aufeinanderfolgenden Generationen eine Fülle bedeutender Talente gezeugt hat. Sein Vater war der berühmte Kriminalist Anselm Feuerbach; dessen Söhne haben sich einen Namen gemacht, der eine als Archäologe, der zweite als Jurist, der dritte als Mathematiker und eben der vierte, unser Ludwig, als Philosoph; ein Enkel ist dann ein angesehener Maler geworden. Man nannte sie alle die Feuerbäche: hochgemute Naturen mit reichem Gemütsleben, die sich zumeist früh aufgezehrt haben. Am längsten hat Ludwig ausgedauert, er hat es zu achtundsechzig Lebensjahren gebracht. Und wäre auch er dahingegangen, auf der Höhe seines Lebens und seines Ruhmes, als er den „Kaiserschnitt an der christlichen Religion“ vollzogen hatte, so wären ihm nur einige Jahrzehnte quälenden Siechtums erspart geblieben.

[132] Auf den ersten Blick gibt es keinen größeren Gegensatz als zwischen dem Vater Anselm und dem Sohne Ludwig. Hier der Philosoph, der in sehr eingeschränkten Verhältnissen, mit einer knapp zugeschnittenen Einnahme zufrieden, den besten Teil seines Lebens auf einem deutschen Dorfe verbringt, ungesehen, alles Äußere ablehnend, den Welthändeln, wenigstens der Berührung mit ihnen entschieden feind, dort der bayerische Staatsrat und spätere Präsident, der, äußerlich glänzend gestellt, unter den schwierigsten Verhältnissen bei Hofe mit Kabalen und Intrigen aller Art in einen beständigen Kampf verwickelt, in diesen Kämpfen gerade eine Kraft, Schlagfertigkeit und Elastizität entwickelt, die klar zeigen, wie sehr, trotz seiner großen Bedeutung als Gelehrter, seine innerste Natur dem Leben zugewandt war. Aber im tiefsten Grunde waren Vater und Sohn einander verwandt, und wie der Vater, so durfte auch der Sohn sagen: Meine Natur ist zu Kampf und Streit gemacht.

Früh schon stießen die harten Köpfe aufeinander. Ludwig Feuerbach zählte erst zwanzig Jahre, als er dem Vater das Studium der Theologie auf sagte, in einem Briefe, der bereits den ganzen Mann enthält. Es heißt darin: „Ich kann getrost sagen, ich habe in der Theologie gelebt, gewohnt, gefühlt, gedacht, ich saß an jenen Quellen, wo sie, ewig verjüngt, als schöne Nymphe mir emporstieg, aber auch an Brandstätten, wo sie wie eine Hexe zu einem verrunzelten, verkrüppelten, verschrumpften Apfelschnitt eindorrte; ich konnte fröhlich jauchzen mit dem Sänger David, Winter, Frühling, Sommer und Herbst brachte mir der Wechsel seiner tiefen Empfindungen, den Menschen gab mir die Lieblichkeit seiner Hirtenlieder, den Gott die Erhabenheit seiner Preisgesänge; ich konnte jammern mit Jeremias über den Untergang der gottgeweihten Stadt, zürnen und dräuen mit Ezechiel dem verruchten Volke, Flüche mit Donner und Blitz, wie von Cherubinen* getragen, auf seine Härte schleudern; mit den Jüngern durch das heilige Land wandern, an den Lippen des Herrn hangend den Honig seiner [133] Lehre einsaugen: – ich habe in ihr gelebt. Aber jetzt befriedigt sie mich nicht mehr, sie gibt mir nicht, was ich fordere, was ich brauche, nicht mein tägliches Brot, nicht die notwendigste Nahrung meines Geistes; dem Armen noch reichte sie am Kreuze statt des ersehnten Trunkes kühlen Wassers einen Essigschwamm. Palästina ist mir zu eng; ich muß, ich muß in die weite Welt, und diese trägt nur der Philosoph auf seinen Schultern. Von Morgen nach Abend zieht die Geschichte des Menschengeschlechts; aus dem jugendlichen schönen Reize des Morgenlandes trete ich zurück in mich, in den tiefen Ernst, in die gereifte männliche Besonnenheit germanischer Philosophie. Sollte ich bei der

* Im Alten Orient und im Alten Testament ein geflügeltes Mischwesen, zumeist mit Tierleib und Menschengesicht.

Theologie mein Verbleiben haben, so würde ich aus einem Freien ein Sklave wider Überzeugung und Einsicht, wider die eigene Befriedigung meiner selbst, wider Interesse, Lust und Neigung; ich müßte gehen, ohne Beine, atmen, ohne Luft zu haben; sie ist mir abgestorben und ich ihr ... Mich in die Theologie zurückweisen hieße einen unsterblich gewordenen Geist in die einmal abgelegte sterbliche Hülle wieder zurückwerfen, denn die Philosophie reicht mir die goldenen Äpfel der Unsterblichkeit und gewährt mir den Genuß ewiger Seligkeit, Gegenwart und Gleichheit mit mir selbst.“ Diese ergreifenden Bekenntnisse legen dem Vater nun die Frage nahe, ob er nicht schleunige Anstalten treffen solle, die geistige Gesundheit des Sohnes wiederherzustellen; so arg habe die Tollheit, während sie sich als Philosophie ankündige, in verkehrten, verzerrten, durcheinander gewirrten Bildern gerast. Aber er kennt sein Fleisch und Blut, und da er sich einst in ähnlicher Weise von seinem Vater emanzipiert hat, so weiß er, daß in solchen Dingen nichts zu machen ist. „Fest überzeugt“ – so schreibt er dem Sohne zurück – „daß über Dich nichts zu gewinnen ist, daß selbst der Gedanke an eine Dir künftig bevorstehende kummervolle Existenz ohne Brot und Ehre allen Einfluß auf Dich verloren hat, überlasse ich Dich Deinem eigenen Willen, Deinem Dir selbst bereiteten Geschick und – ich [134] sage es Dir voraus – Deiner eigenen Reue.“ Nun, die Reue hat nie an die Türe Ludwig Feuerbachs geklopft, aber die „kummervolle Existenz ohne Brot und Ehre“ ist ihm, wenigstens im Sinne des Vaters, beschieden gewesen.

Gleich seine ersten Schriften machten ihn unmöglich für die akademische Laufbahn, die ihm in den vormärzlichen Zeiten allein die Aussicht eröffnen konnte, in halbwegs unabhängiger Stellung seinen philosophischen Arbeiten zu leben. Er quälte sich einige Jahre als Privatdozent in Erlangen, aber seine Hoffnungen, je eine Professur zu erlangen, zerrannen eine nach der anderen, soweit sie überhaupt auftauchten. Seit dem Jahre 1836 lebte er in dem Dorfe Bruckberg bei Ansbach, wo ihm eine geringe Pension, die er als Sohn seines Vaters aus der bayerischen Staatskasse bezog, ein geringes Heiratsgut seiner Frau und das geringe Honorar seiner Schriften eine bescheidene Existenz ermöglichten. Doch war seine Flucht in die ländliche Einsamkeit noch nicht der tragische Bruch in seinem Leben, dessen Glanz- und Ruhmesperiode vielmehr nun erst begann. Es war Feuerbachs Meinung, die Galilei lange vor ihm in die Worte gekleidet hatte, die Stadt sei gleichsam ein Gefängnis spekulativer Gemüter, hingegen das freie Landleben sei ein Buch der Natur, so einem jeden immerdar vor Augen liege, der mit seinem Verstand darin zu lesen und zu studieren beliebe. Mit ähnlichen Worten hat Feuerbach sein Leben in Bruckberg stets gegen alle Anfechtungen verteidigt; er liebte die ländliche Einsamkeit, nicht im Sinne des alten, friedseligen Wortes: *bene vixit, qui latuit**, wohl dem, der im Verborgenen gelebt hat, sondern weil sie ihm die Quelle war, woraus er die Kraft zum Kampfe schöpfte, in dem Bedürfnis des Denkers, sich zu sammeln, sich keinen jener Akkorde, die ihm aus der Betrachtung des Weltganzen entgegenrauschten, durch das Tagesgeräusch entführen zu lassen und im Anschauen der Natur, dem großen Urquell alles Lebens und seiner Geheimnisse, in sinnlich unmittelbarem Ergreifen nahe zu sein und zu bleiben.

[135] Entscheidend war, daß Feuerbach trotz seines ländlichen Lebens den großen Kampf der Zeit in vorderster Reihe mitkämpfte. Gleich nachdem er sich in Bruckberg angesiedelt hatte, begann Arnold Ruge die „Hallischen Jahrbücher“, denen und namentlich deren Nachfolgerin, die „Deutschen Jahrbücher“, Feuerbach den geistigen Stempel aufdrückte. Es war eine gewaltige Befreiungsarbeit, die dann im „Wesen des Christentums“ gipfelte, das im Jahre 1841 erschien und, wie Engels sagt, „uns alle momentan zu Feuerbachianern“ machte. Der Mensch macht die Religion, aber nicht die Religion den Menschen: in diesem Satze faßte sich das epochemachende Werk zusammen, das Feuerbach nicht mehr übertreffen sollte. In erster Reihe seine Schriften hatten den Zorn der vormärzlichen Reaktion so gereizt, daß sie mit dem Polizeistocke niederschlug, was es in Deutschland noch an Freiheit des Philosophierens gab. Die „Deutschen Jahrbücher“ wurden verboten, und die philosophische Opposition mußte ins Ausland wandern, wenn sie sich nicht feige ergeben wollte. Das Ergebnis ist nicht die Sache Feuerbachs gewesen, aber so war es auch nicht der kecke Sprung in die Wogen, die um das deutsche Totenland brandeten. Der Tag, an dem ihn Karl Marx mit feurigen Worten zur Mitarbeit an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ aufforderte und Feuerbach voll regen Interesses zwar,

* Glücklich lebte, wer sich gut verborgen hielt.

aber doch ablehnend antwortete, ist der schwarze Tag seines Lebens gewesen, sowenig der Absender wie der Empfänger des Briefes es ahnen konnten.

Feuerbach stand schon völlig außerhalb der lebendigen Zeit, als der Sturm von 1848 heranbrauste. An der revolutionären Bewegung hat er so gut wie gar keinen Anteil genommen. Er hielt nur auf Wunsch Heidelberger Studenten vom Dezember 1848 bis März 1849 in der Neckarstadt Vorlesungen über Religionsphilosophie, und auch das legte ihm die größte Selbstüberwindung auf. „Ich habe“, schrieb er aus Heidelberg an seine Frau, „seither die traurigsten Zustände durchlebt, die nur im-[136]mer der Mensch erleben kann. Ich hatte die grenzenloseste Sehnsucht nach Euch, nach Bruckberg, nach meinem alten, stillen, einfachen und doch so gehaltvollen Leben. Alles, alles war mir unheimlich, unbehaglich, ekelhaft.“ Der Sieg der Reaktion brach ihn freilich nicht; als ihm sein junger Freund Kapp die Übersiedlung nach Amerika empfahl, schrieb er nicht ohne berechtigtes Selbstbewußtsein: „In Amerika ist ein Mensch wie ich ein gleichgültiges Ding, ein Nichts, aber in Europa ist eine persona ingrata [in Ungnade gefallener Mensch] ein höchst bedeutendes Etwas, ein Dorn im Auge der Regierungen, ein Pfahl im Fleische der geistlichen und weltlichen Polizei, der ihr Tag und Nacht keine Ruhe läßt.“ Allein so ehrenhaft diese Gesinnung war und sowenig sie Feuerbach verhehlte, so täuschte er sich doch, wenn er meinte, daß die Reaktion sehr wohltätig auf ihn wirke.

Sie legte ihn trotz alledem völlig lahm, nicht durch äußere Mittel, sondern weil Feuerbach die Welt nicht mehr verstand, über die der Revolutionssturm hinweggefegt war. In den fünfziger Jahren schuf er mit unendlicher Arbeit und unsäglicher Mühe seine Theogonie, die er selbst immer als das größte Ergebnis seines geistigen Schaffens betrachtet hat, so daß er aufs tiefste enttäuscht wurde, als sie kein Mensch beachtete, weder Freund noch Feind. Und doch war die Sache erklärlich genug. Ruges Kritik, daß die Theogonie nur Variationen eines schon im „Wesen des Christentums“ abgedroschenen Themas enthalte, war leichtfertig genug und mochte insofern mit Recht Feuerbachs Zorn gegen den alten Freund wachrufen, jedoch sie enthielt den richtigen Gedanken, daß Feuerbach noch immer da stände, wo er zehn Jahre früher gestanden hatte. Allein hier stand die deutsche Bourgeoisie nicht mehr, die sich von Feuerbach, der Hegel verstanden und eben dadurch überwunden hatte, vielmehr abwandte zu jenem Schopenhauer, der Hegel niemals verstand, aber immer beschimpfte. Gewiß war die Philosophie auf diesem sinnreichen Wege nicht loszuwerden, aber wer den reich gewordenen oder reich [137] werdenden Philistern wieder die nötige Dialektik einpauken konnte, hieß nicht Feuerbach, sondern Marx.

Am ehesten hätte sich Feuerbach zu dem naturwissenschaftlichen Materialismus der fünfziger Jahre ein Herz fassen können, aber er war ein viel zu tief angelegter Geist, um an den Reisepredigten der Büchner, Moleschott und Vogt mehr als ein sehr gemischtes Vergnügen zu finden. Er stimmte ihnen rückwärts zu, aber nicht vorwärts. In einer Rezension über eine Schrift Moleschotts schrieb er das geflügelte Wort, das seitdem von tausend akademischen Strebern totgepeitscht worden ist: Der Mensch ist, was er ißt. Als dann im Jahre 1859 wieder ein frischerer Wind zu wehen begann, stand Feuerbach der deutschen Einheitsfrage mit der kindlichen Antithese gegenüber: Preußen hat wohl den Kopf, aber nicht das Herz, Österreich wohl das Herz, aber nicht den Kopf.

Und doch wie sehr immer die Entfremdung vom Kampfe den Geist dieses geborenen Kämpfers verödete, er blieb doch allezeit ein echter Denker. Liest man jenes unendlich geschmähte Wort: Der Mensch ist, was er ißt, in seinem Zusammenhange, so will Feuerbach damit nur die tiefe Wahrheit aussprechen, daß von menschlicher Gesittung niemals anders als in heuchlerischem Sinne gesprochen werden könne, ehe sich die Massen der Menschheit in menschenwürdigen Zuständen befinden. Und wenn er dem deutschen Dualismus im Jahre 1859 mit völliger Unbeholfenheit gegenüberstand, so hat er den preußischen Sieg von 1866 mit dem epigrammatisch feinen Worte gewürdigt: „Man muß allerdings für Preußen sein, weil man nicht dagegen sein kann, ohne für Österreich zu sein. Man muß sich freuen, daß die Kleinstaaten zum Teil wenigstens aufgehoben sind, aber sich ärgern über diese Freude, wenn man bedenkt, daß die preußische Großtat dasselbe Prinzip, wie diese, nur im Großen verfolgt. Sagt man, es sei doch ein Schritt zur Einheit; ja, aber auch zur Unterwerfung unter Einen, der sich nicht von den anderen Unterworfenen wesentlich unterscheidet.“

[138] Als Feuerbach so schrieb, lebte er nicht mehr in seinem geliebten Bruckberg. War es seine Schuld, um seiner ländlichen Einsamkeit willen aus dem Vorkampf geschieden zu sein, so hat er sie

allzu schwer dadurch gebüßt, daß er am Abend seines Lebens sein stilles Philosophenheim verlor. Sein letztes Jahrzehnt hat er auf dem Rechenberg bei Nürnberg verlebt, wo er sich vorkam „wie eine Blume ohne Blumentopf, wie ein Fluß ohne Bett, wie ein Bild ohne Rahmen“. Es war eine Marterstation, wie sie ähnlich Lessing in seinem verwunschenen Schlosse zu Wolfenbüttel erlitten hat. In diesen Jahren des Elends und der Krankheit hat Ludwig Feuerbach noch die deutsche Arbeiterbewegung aufsteigen gesehen und ihre Blätter mit freundlicher Teilnahme verfolgt. Arbeiter stellten dann auch das Hauptkontingent des gewaltigen Zuges, der den toten Denker zu Grabe geleitete. Am 12. September 1872 ist Ludwig Feuerbach gestorben.

Er ruht auf dem Johanniskirchhof in Nürnberg, wo auch Albrecht Dürer und Hans Sachs schlafen. Nachdem die deutsche Bourgeoisie ihn hatte verhungern lassen, hat ein reicher Bourgeois eine prächtige Säule auf sein Grab gestellt. Dauernder als dies Erz ist das Denkmal, das Ludwig Feuerbach sich selbst gesetzt hat, als einer der großen Befreier, die in der Vorhalle des deutschen Sozialismus die ewige Wacht halten. [139]

Feuerbachs Humanismus

(Erschienen als Abschnitt 1 der Einleitung zu „Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ im Literarischen Nachlaß, 1. Bd., Stuttgart 1901)

Im allgemeinsten Sinne ist dieser historische Ort der Humanismus Ludwig Feuerbachs. Mit ihm beginnt Marx seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, und mit ihm schließt Engels seine Kritik Carlyles.

In seiner Schrift über Feuerbach sagt Engels, die Masse der entschiedensten Junghegelianer sei durch die praktischen Notwendigkeiten ihres Kampfes gegen die Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt worden. Aber dadurch seien sie in Konflikt mit ihrem Schulsystem gekommen, das die Natur nur als „Entäußerung“ der Idee, die Idee also als das Ursprüngliche und die Natur nur als das Abgeleitete anerkannt habe. In diesem Widerspruche hätte man sich recht und schlecht herumgetrieben. „Da kam Feuerbachs ‚Wesen des Christentums‘. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unsres eignen Wesens. Der Bann war gebrochen; das ‚System‘ war gesprengt und beiseite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst. – Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allge-[140]mein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“ Engels fügte hinzu, wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßt habe und wie sehr er, trotz aller kritischen Vorbehalte, von ihr beeinflusst worden sei, könne man in der „Heiligen Familie“ lesen¹.

Man kann es auch schon früher lesen, nämlich in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. Allein das „Wesen des Christentums“ war bereits 1841 erschienen, bald nach Bauers Kritik der Synoptiker, ohne daß sich in den ersten, darnach erschienenen Arbeiten von Marx ein besonderer Einfluß Feuerbachs erkennen ließe. Erst in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ tritt dieser Einfluß mächtig hervor; zwischen ihrer Gründung und dem Untergange der „Rheinischen Zeitung“ liegen aber Feuerbachs „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“, die in den Anekdotis erschienen. Sie enthielten nicht eigentlich mehr, als schon das „Wesen des Christentums“ enthalten hatte, aber sie brachen in knappen, kurzen, schlagenden Sätzen mit der Hegelschen Philosophie und mußten einen tiefen Eindruck auf Marx machen; hatte ihm doch eben dieselbe leibhaftige Wirklichkeit, die Feuerbach mit durchschlagender Kraft gegen Hegels unsinnliche Abstraktion geltend machte, die tiefsten Zweifel an jener Philosophie erweckt!

Wie Feuerbach im „Wesen des Christentums“ die Anthropologie für das Geheimnis der Theologie erklärt hatte, so erklärte er in den Thesen die Theologie für das Geheimnis der spekulativen Philosophie, deren Urheber Spinoza und deren Vollender Hegel gewesen sei. Der Pantheismus sei die notwendige Konsequenz der Theologie oder des Theismus, die konsequente Theologie, und der Atheismus die notwendige Konsequenz des Pantheismus, der konsequente Pantheismus. Der Pantheismus sei die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie, der Atheismus sei der umgekehrte Pantheismus. Wie die Theologie den Menschen entzweie und entäußere, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so vervielfältige und zersplittere [141] Hegel das einfache, mit sich identische Wesen der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.

Der „absolute Geist“ sei der abgeschiedene Geist der Theologie, der in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgehe. Die Theologie sei Gespensterglaube. Die gemeine Theologie habe ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die spekulative Theologie in der unsinnlichen Abstraktion. Abstrahieren heiße das Wesen der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen, das Wesen des Denkens außer den Denker sehen. Die Hegelsche Philosophie habe den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruhe. Sie identifiziere

¹ Marx/Engels, Werke, Band 22, S. 272.

zwar wieder, was sie trenne, aber nur auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise. Der Hegelschen Philosophie fehle unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit. Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen könne nicht auf positivem Wege, könne nur als die Negation der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, könne überhaupt nur begriffen, nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der spekulativen Philosophie gegriffen werde, ob sie gleich die Wahrheit derselben sei. Alles stecke zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, seinem Gegensatze.

Ehrlichkeit und Redlichkeit seien zu allen Dingen nütze – auch zur Philosophie. Ehrlich und redlich sei die Philosophie aber nur, wenn sie die Endlichkeit ihrer spekulativen Unendlichkeit eingestehe – eingestehe also, daß zum Beispiel das Geheimnis der Natur in Gott nichts anderes sei als das Geheimnis der menschlichen Natur, daß die Nacht, die sie in Gott setze, um aus ihr das Licht des Bewußtseins zu erzeugen, nichts sei als ihr eigenes, dunkles, instinktartiges Gefühl von der Realität und Unentbehrlichkeit der Materie. Der bisherige Gang [142] der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen sei ein verkehrter. Auf diesem Wege komme man nie zur wahren, objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstraktionen, und eben deswegen nie zur wahren Freiheit des Geistes; denn nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit mache den Menschen frei und ledig aller Vorurteile. Die Philosophie sei die Erkenntnis dessen, was ist. Die Dinge so zu denken, so zu erkennen, wie sie sind, sei das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.

Wie die Philosophie, so der Philosoph und umgekehrt: die Eigenschaften des Philosophen – die subjektiven Bedingungen und Elemente der Philosophie seien auch ihre objektiven. Der wahre, der mit dem Leben, dem Menschen identische Philosoph müsse gallogermanischen Geblütes sein. Diesen Gedanken hätten schon 1716 die „Acta philosophorum“ ausgesprochen: „Wenn wir die Teutschen und Franzosen gegeneinander halten, so haben zwar dieser ihre ingenia mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität, und könnte man füglich sagen, das temperamentum gallico-germanicum schicke sich am besten zur Philosophie, oder ein Kind, welches einen Franzosen zum Vater, und eine Teutsche Mutter hat, müßte (ceteris paribus [unter sonst gleichen Umständen]) ein gut ingenium philosophicum [philosophischer Charakter] bekommen.“ Feuerbach meinte nur, die Mutter müsse eine Französin, der Vater ein Deutscher sein. Das Herz – das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus – sei französisch gesinnt; der Kopf – das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus – deutsch. Das Herz revolutioniere, der Kopf reformiere; der Kopf bringe die Dinge zustande, das Herz in Bewegung. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da sei auch Geist. Nur der Esprit Leibnizens, sein sanguinisches, materialistisch-idealisiertes Prinzip habe zuerst die Deutschen aus ihrem Pedantismus und Scholastizismus herausgerissen.

Die Hegelsche Philosophie sei die Aufhebung des Wider-[143]spruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere Kant ausgesprochen habe, aber wohlgemerkt! nur die Aufhebung dieses Widerspruchs innerhalb des Widerspruchs – innerhalb des *einen* Elements – innerhalb des Denkens. Der Gedanke sei bei Hegel das Sein – der Gedanke das Subjekt, das Sein das Prädikat. Eben deswegen sei Hegel nicht zum Sein als Sein, zum freien, selbständigen, in sich selber glücklichen Sein gekommen. Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgebe, der gebe nicht die Theologie auf. Die Hegelsche Lehre, daß die Natur, die Realität von der Idee gesetzt – sei nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, das ist abstrakten, Wesen geschaffen sei. Die Hegelsche Philosophie sei der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie. Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein sei nur dieses: das Sein sei Subjekt, das Denken Prädikat, aber ein solches Prädikat, welches das Wesen seines Subjekts enthalte. Das Denken sei aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein sei aus sich und durch sich – Sein werde nur durch Sein gegeben – Sein habe seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Notwendigkeit, Wahrheit kurz alles in allem sei. „Sein *ist*, weil Nichtsein Nichtsein, das heißt nichts, *Unsinn ist*.“ Das Wesen des Seins *als Sein sei* das Wesen der Natur; die zeitliche Genesis erstrecke sich nur auf die Gestalten, nicht auf das Wesen der Natur.

„Wer nach einem *besonderen* Realprinzip der Philosophie spekuliert wie die sogenannten positiven Philosophen,

Ist wie ein Tier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und ringsumher liegt schöne grüne Weide.

Diese schöne grüne Weide ist die Natur und der Mensch, denn beide gehören zusammen. Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor euren Augen.“

[144] Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, außer dem oder gar über dem Menschen, sei eine Spekulation ohne Einheit, ohne Notwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch sei die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch sei der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizischen Monade, der Grund und Boden des Absoluten. Alle Wissenschaften müßten sich auf die Natur gründen. Eine Lehre sei solange nur eine Hypothese, solange nicht ihre natürliche Basis gefunden sei. Dieses gelte insbesondere von der Lehre der Freiheit. Nur der neuen Philosophie werde es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese gewesen sei, zu naturalisieren. Die Philosophie müsse sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung werde dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.

Hinreißend wie diese Thesen Feuerbachs geschrieben waren, schlossen sie gleichwohl mit einer sehr dürftigen Bemerkung über den Staat. Der Mensch sei das $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\alpha\iota\ \pi\alpha\nu^2$ des Staats. Der Staat sei die realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate würden die wesentlichen Qualitäten oder Tätigkeiten des Menschen in besonderen Ständen verwirklicht, aber in der Person des Staatsoberhauptes wieder zur Identität zurückgeführt. Das Staatsoberhaupt habe alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm seien sie alle gleich notwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt sei der Repräsentant des universalen Menschen. So weit Feuerbach über Hegels Natur- und Religionsphilosophie hinausging, so sehr blieb er hinter Hegels Rechts- und Staatsphilosophie zurück. In seiner Weise hatte Hegel auch die Monarchie ver-[145]klärt, Aber diese Verklärung hatte den Schalk hinter sich.

Marx hat die Thesen Feuerbachs sofort nach dem Erscheinen der Anekdoten gelesen, noch während er der Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ angehörte. Der Brief Ruges vom 19. März, woraus hervorgeht, daß Marx das „gallo-germanische Prinzip“ begrüßte, ist schon erwähnt worden; aus demselben Brief läßt sich aber auch der erste und gleich der entscheidende kritische Vorbehalt ersehen, den Marx gegen Feuerbach zu machen hatte. Ruge schreibt nämlich an Marx: „Über Feuerbachs Natureinseitigkeit stimme ich Ihnen bei. Er hat aber außerdem sehr viel politischen Sinn, nur meint er, sei in Deutschland dem Dinge nicht anders als von der Theologie aus beizukommen. Wir können die Religion nicht missen, das ist wahr, aber es gibt bei alledem doch bereits eine sehr gereinigte reellpolitische Atmosphäre, die kultiviert und erleuchtet und erwärmt sein will.“ Es wäre vielleicht richtiger gewesen, zu sagen, daß Feuerbach sehr viel politisches Gefühl hatte; er war ein viel zu human denkender Mensch, um in politischen Dingen nicht demokratisch zu empfinden. Aber mit seinem politischen Denken ist es immer schwach bestellt gewesen, dank den beengenden Lebensverhältnissen, aus denen er nie herausgekommen ist. Sosehr sich Ruge und Marx um seine Mitarbeit bemühten und sosehr sein Geist über den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ schwebte, so hat er doch nur einige Zeilen dazu beigesteuert; nachdem er anfänglich dem Plane, in eben diesen Zeilen, zugestimmt hatte, wandelten ihn mancherlei Bedenken an; dazu kam eine gewisse Schwerfälligkeit der Arbeitsweise, die ihn an der von Marx in liebenswürdig-stürmischer Weise erbetenen Charakteristik Schellings hinderte.

Sein humanistisches Prinzip als solches aber ist für Marx eine Offenbarung gewesen. Daran gemessen, bestand der französische Sozialismus nur in unvollkommenem Maße. Man darf annehmen, daß

² Eines und alles.

Marx ihn in den Monaten der Muße, die der Unterdrückung der „Rheinischen Zei-[146]tung“ folgten, zu studieren begonnen hat, aber die einen boten ihm dogmatische Abstraktionen, fertige Zukunftsbilder, die den unmöglichen Anspruch erhoben, endgültig mit der historischen Entwicklung abzuschließen, während die anderen ohne Steuer vor Wind und Wellen trieben, in den metaphysischen Regionen, in denen die Deutschen durch die Hegelsche Dialektik einen sicheren Kompaß besaßen. Es ist diese Dialektik, mit der sich Marx in der „allgemeinen Anarchie unter den Reformern“ seinen Weg suchen will. Er gesteht sich selbst und beansprucht von den anderen das gleiche Geständnis, daß sie alle keine exakte Vorstellung von dem hätten, was werden solle. Aber gerade hierin sieht er einen Vorzug der neuen Richtung, die nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern aus der Kritik der alten Welt die neue finden wolle. Wäre die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht ihre Sache, so wäre desto gewisser, was sie zu vollbringen hätten: die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos in dem doppelten Sinne, daß die Kritik sich weder vor ihren Resultaten fürchte noch vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Es war ein glücklicher Gedanke, die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ mit einem Briefwechsel der Reformen zu eröffnen, aus denen sozusagen mit objektiver Plastik ihre Konfusion über das Wohin? hervorging. Ob diese Briefe just so geschrieben oder für den Abdruck von ihren Verfassern überarbeitet worden sind, läßt sich nicht mehr bestimmen; sicherlich aber ist der Briefwechsel nicht fingiert, wie Treitschke meint. Um diese Annahme zuzulassen, tritt die Individualität der Verfasser viel zu deutlich hervor. Während Ruge poltert und Bakunin prahlt, bringt es Feuerbach doch nur zu der gelassenen Ruhe des Weisen, der die Praxis nur eben nicht verabsäumt wissen will. Marx dagegen ist mitten in der Praxis, und das deutsche Elend bietet ihm desto größere Hoffnung, je tiefer er ihm, weit tiefer als die anderen, auf den Grund sieht. Die praktische Schule, die er bei [147] der „Rheinischen Zeitung“ durchgemacht hatte, zeigte nun ihre glückliche Wirkung. Marx will den wirklichen Kampf; er will anknüpfen an das, was nun einmal in Deutschland wirklich war, so schlecht, so rückständig, so verfallen es sein mochte; er will die religiösen und politischen Fragen, von denen die deutschen Zeitgenossen bewegt wurden, in die selbstbewußte menschliche Form erheben.

Für die Religion hatte Feuerbach das Wesentliche getan. Aber der Politik stand Feuerbachs Humanismus so ratlos gegenüber wie der französische Sozialismus, der die politischen Fragen zur Seite schob oder ihnen höchstens eine untergeordnete Bedeutung beimaß. So ergab sich für Marx als nächste Aufgabe eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, deren Unzulänglichkeit er eben auch schon bei seinen Arbeiten für die „Rheinische Zeitung“ praktisch erprobt hatte. [148]

Drillinge [Stirner, Faucher, Bauer]

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XII. Jahrg., 1893/94, S. 577)

Max Wirth veröffentlicht in der „Neuen Presse“ einen Artikel zur Geschichte des Anarchismus, worin er eine lustige Schnurre über Julius Faucher, den bekannten Manchestermann, erzählt. Faucher war ein Schüler Max Stirners und erklärte im Jahre 1848 dem bekannten Republikaner Schlöffel, er beteilige sich nicht an der politischen Bewegung, weil ihm Republikaner wie Schlöffel noch zu weit rechts ständen. Nun erzählt Max Wirth weiter:

Schlöffel strich seinen langen Bart mit Stolz und entgegnete: „Das sagen Sie zu mir?“ – „Ja“, fuhr Faucher fort, „denn Sie sind ja eingefleischter Republikaner, Sie wollen also noch einen Staat! Ich aber will auch den Staat nicht, folglich bin ich weiter links.“ Schlöffel hörte diese Paradoxen zum ersten Male und versetzte: „Unsinn, wer kann uns denn vom Staat emanzipieren?“ – „*Das Verbrechen*“, war Fauchers mit Pathos herausgestoßene Replik. Schlöffel drehte sich um und verließ ohne ein weiteres Wort die Kneipe. Die Zurückgebliebenen brachen in lautes Gelächter aus, weil der schrofte, stolze Demagoge abgeführt war. Keiner aber vermutete in der Äußerung mehr als einen dialektischen Scherz.

Die Schnurre [spaßige Erzählung] ist, wenn nicht wahr, so doch gut erfunden, und übrigens ist es glaubhaft genug, daß sie wahr sein mag. Anarchismus und Manchestertum sind Zwillinge oder noch genauer: Anarchismus, Manchestertum und Antisemitismus sind Drillinge, aus einer Wurzel entsprossen und belebt von gleichen Säften. Man muß diese [149] Erscheinungen, wenn man ihnen gerecht werden will, nicht nach ihren heutigen Vorkämpfern beurteilen, den Anarchismus nicht etwa nach Bruno Wille, das Manchestertum nicht etwa nach Eugen Richter, den Antisemitismus nicht etwa nach einem x-beliebigen Bachler oder Boeckel. Das ist durch die Bank abgeschmacktes und hohlköpfiges Epigonentum. Man muß vielmehr in die vierziger Jahre des Jahrhunderts zurückgehen, als in Deutschland unter den anschwellenden Wassern der ökonomischen Entwicklung ein stolzer Geistesbau in sich zusammenbrach und eine Fülle philosophischer Köpfe, von denen der unbedeutendste heute genügen würde, die philosophischen Bedürfnisse sämtlicher deutschen Hochschulen zu decken, nach neuen Schlüsseln suchte, das Welträtsel zu lösen.

Wir meinen die Auflösung der Hegelschen Philosophie. Sie hatte das geistige Erbe unserer klassischen Literatur in einem gewaltigen System zusammengefaßt, und im letzten Jahrzehnt seines Lebens, in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts, hatte Hegel, so gut oder so schlecht es ging, dies System in holden Einklang mit der jammervollen Wirklichkeit der deutschen Staaten und namentlich des preußischen Staates gebracht. Nun ließ zuerst die Julirevolution wie in einem grellen Blitzschein erkennen, daß die Brücke, die Ideal und Leben verbinden sollte, aus Spinnweben gewoben war; dann aber zündete der wirtschaftliche Fortschritt der dreißiger Jahre, als dessen äußere Wirkungen hier nur die Gründung des Zollvereins und der Bau von Eisenbahnen genannt sein mögen, ein nachhaltigeres Licht an. Und je heller nun dieses Licht schien, um so mehr suchten die deutschen Staaten es zu verhängen mit Purpurmänteln und mit dunklen Kutten; je schneller die ökonomische Entwicklung vorwärtstriebe, um so krampfhafter rissen die Regierungen nach rückwärts. Darüber mußte das Hegelsche System in die Brüche gehen, und es kam darauf an, unter seinen Trümmern den richtigen Weg zu finden, der aus der Vergangenheit in die Zukunft leitete.

[150] Wir wissen heute, daß Marx und Engels diesen Weg gefunden haben. Sie erkannten am klarsten und bis in die letzten Konsequenzen hinein, daß es die Ökonomie war, welche die Philosophie gesprengt hatte, und sie studierten die politische Ökonomie da, wo sie in den vierziger Jahren allein erst studiert werden konnte, in England und Frankreich. So begründeten sie den wissenschaftlichen Sozialismus, an dem gleichen Anteil haben die deutsche Philosophie, die Französische Revolution und die englische Industrie. Die sonstigen Junghegelianer aber – und von ihnen allein sprechen wir hier, denn die Philosophieprofessoren, die an den deutschen Hochschulen noch jahrzehntelang Hegels Hefte ableierten, zählen in der Geschichte überhaupt nicht mit –, also die sonstigen Junghegelianer wurden sich über den Zusammenhang zwischen Ökonomie und Philosophie nicht ebenso klar wie Marx und Engels. Sie konnten es auch gar nicht, da sie an den deutschen Verhältnissen klebenblieben.

Natürlich bestand der Zusammenhang deshalb aber nicht weniger, weil sie ihn nicht erkannten. Konnten oder wollten sie die ökonomische Entwicklung nicht verstehen, durch deren richtiges Verständnis Marx und Engels den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht gewonnen hatten, so trieb die Flucht ihrer ideologischen Erscheinungen deshalb nicht weniger um den ruhenden Pol der deutschen Ökonomie, das heißt in den damaligen Zeitläufen des endlich die Flügel lüftenden Kapitalismus.

Bei einzelnen Junghegelianern braucht man nicht einmal besonders tief zu graben, um auf diesen Grund zu stoßen. So beispielsweise nicht bei Ruge und auch nicht bei Strauß. Wir sind weit entfernt, beide auf dieselbe Stufe zu stellen mit den heutigen Wortführern des Kapitalismus, mit praktischen und theoretischen Geschäftemachern, wie Miquel und Eugen Richter, aber ein sorglicher Erwerbssinn zog sich bei Ruge wie bei Strauß als roter Faden durch ihre Ideologien. Ruge war nicht nur Herausgeber der „Hallischen Jahrbücher“, sondern auch Hallescher Hausbesitzer und Stadtverordneter. Nachdem [151] das erste Heft der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ einen geschäftlichen Mißerfolg gehabt hatte, lehnte er die Weiterführung des Blattes ab, sowohl weil ihm die sozialistischen Aufsätze von Marx und Engels nicht paßten, als auch, wie er entrüstet bemerkte, weil er sonst „am Schlusse ein Proletarier“ sein würde. Er konnte auf die vormärzlichen Zustände rasonieren wie einer, aber immer ist es die Eigentumsfrage, an der sich die Wogen seiner sittlichen Entrüstung brechen. Kam sie ins Spiel, so waren ihm die „preußischen Schinderknechte“ noch „honette“ Leute, verglichen mit den „greulichen Judenseelen“ von Kommunisten. Er war keineswegs ein Renegat, sondern verfolgte nur eine Spur, die schon in den ersten Anfängen seines „Halleschen Löwentrotzes“ sehr erkennbar ist, als er am Vorabend des Krieges von 1866 der deutschen Bourgeoisie riet, mit Bismarck zu paktieren, und als Stipendiat der nationalliberalen Ära Bismarck hat er denn auch geendet. Ganz ähnlich endete Strauß als begeisterter Schwärmer für den modernen Industrialismus, als wütender Hasser des Sozialismus, den er mit Kanonen und Polizei ausrotten wollte, und seine bei alledem bahnbrechende Lebensarbeit, die Kritik der evangelischen Geschichte, verkrüppelte sich ihm in eine grimmige Anfeindung des „kulturfeindlichen Prinzips“, das in Jesu Predigten für die Armen und gegen die Reichen den „Erwerbstrieb“, will sagen die zügellose Profitwut, dennoch zu zügeln versucht.

Andere Junghegelianer hatten dies liebevolle Verständnis für den Kapitalismus nicht. Im Gegenteil, sie blickten zu scharf und dachten zu revolutionär, um ihre ideologischen Waffen vor der platten Geldmacherei zu strecken. Aber mit der bloßen Ideologie war es ein für allemal nicht mehr getan. Wollte man aber in Deutschland aus den Wolken auf festes Land gelangen, so kam man gern oder ungern in die Geleise des aufstrebenden Kapitalismus. Feuerbach mochte Gott entthronen und den Menschen an seine Stelle setzen, aber dieser Mensch war entweder auch eine Ideologie oder er war in Deutschland [152] der Kleinbürger, der sich zum Mittelbürger, oder etwa auch schon der Mittelbürger, der sich zum Großbürger zu entwickeln begann. Feuerbach hat nicht auf dem Faulbett der Bismärckerei geendet; er hat sich, eine der edelsten und stolzesten Gestalten unserer Literatur, in schweigenden Flammen verzehrt; er hielt an seinen revolutionären Instinkten fest, und mitten im Siegestrudel von 1871 nennt er in seinem letzten, schon mit schlagflüssiger Hand geschriebenen Brief an seinen Herzensfreund, den Bauern Konrad Deubler, das Leipziger Organ der Sozialdemokratie als seine Zeitungslektüre. Aber aus jenem tragischen Zwiespalt kam er nicht heraus. An ihn knüpften Marx und Engels an, um in der schon angedeuteten Weise zum wissenschaftlichen Sozialismus zu gelangen; an ihn auch knüpfte Max Stirner an, um der bedeutendste Vertreter des Anarchismus zu werden. Sehr mit Recht hat Plechanow in seinen kürzlich erschienenen Studien über Anarchismus und Sozialismus die Ansicht zurückgewiesen, als habe Stirner die Philosophie Feuerbachs ins Lächerliche ziehen wollen. Hat es je ein Buch gegeben, auf das der oft mißbrauchte Vergleich zutrifft, daß es mit dem Herzblute seines Verfassers geschrieben sei, so ist es „Der Einzige und sein Eigentum“. Stirner war durchaus eine philosophische und auch eine revolutionäre Natur. Es liegt etwas wie titanische Kraft in seinem heißen Bemühen, den Menschen Feuerbachs, der immer noch über den Wolken thront, auf die Erde zu reißen. Es gelingt ihm, und es gelingt ihm auch nicht. Der „Einzige“, den Stirner lebendig macht, ist nicht *der* Mensch, sondern *ein* Mensch, die vorgeschrittenste Sorte Mensch, die der halbverhungerte Schulmeister Kaspar Schmidt in dem vormärzlichen Berlin kannte; der Bourgeois mit seinem „Eigentum“, dem Kapital, das nicht mehr vom Despotismus gepöppelt sein

will, sondern stark genug geworden ist, um in schrankenloser Konkurrenz, in reinem Genuß seines Daseins sich selbst zu leben. Stirner ist zu sehr Philosoph und zu sehr Revolutionär, um nicht den schneidenden Widerspruch zwischen dieser Spottgeburt von Dreck und Feuer und seinem philosophischen Ideal vom Menschen zu empfinden, und aus dieser Empfindung entspringen jene Blitze verzweifelten Humors, die sein Buch in einen so falschen Verdacht gebracht haben.

Nach dem, was Plechanow und vor ihm schon Bernstein – siehe „Neue Zeit“ Jahrg 1891/92, Nr. 14 – über Stirner geschrieben haben, können wir uns kurz fassen. Nur so viel noch, daß, wenn heute die bürgerliche Universitätsweisheit mit einigem Aufwande von obgleich dennoch Anarchismus und Sozialismus unter einen Hut bringen will, das vormärzliche Deutschland für solche Bocksprünge viel zu gebildet war. Kaum hatte Ruge den „Einzigsten und sein Eigentum“ aufgeschlagen, als er sofort erkannte, der Anarchismus sei der Todfeind des Sozialismus, dagegen der Zwilling des Kapitalismus. Er nennt Stirners Buch wiederholt eine „befreiende Tat“. Er schreibt: „Man müßte das Buch soutenir [unterstützen] und propagieren. Es ist eine Befreiung von der dümmsten aller Dummheiten, der sozialen Handwerkerdogmatik, diesem neuen Christentum, das die Einfältigen predigen und dessen Realisierung ein niederträchtiges Schafstalleben wäre.“ Genug, Ruge preist Stirner als das Gegengift gegen Marx und Engels. Nur eine „Dummheit“ hat jener von diesen angenommen, nämlich, daß er „aus der wirklichen Welt heraus will“. Der sozialrevolutionäre Stich in Stirners Buch stach Ruge in die Nase. „Als allgemeiner Zustand Tollheit und nur im besonderen Falle wahr“, oder wie Ruge den gleichen Gedanken in andere Worte kleidet: „Der offene Egoismus bei Stirner ist wahr, der Egoismus als Geheimlehre, wie bei Marx, ist Heuchelei“, oder wie diese Sätze in heutiger Sprache lauten würden: Für das Proletariat Tollheit, für die Bourgeoisie Wahrheit, für die Bourgeoisie der Egoismus, für das Proletariat die Entsagung. Doch über der Schale vergißt Ruge nicht den Kern; die Quintessenz Stirners sind ihm die Kennworte: „Verlaß dich auf dich selbst, wer sich auf andere verläßt, der ist schon verlassen genug.“ Es ist [154] dasselbe Eiapopeia, womit zwanzig Jahre später die Nichts-als-Freihändler die beginnende Arbeiterbewegung zu nasführen suchten.

In der Tat hat Ruge schon mit scharfem Klasseninstinkt den sehr einfachen Griff erkannt, um aus der spröden Schale den blanken Kern zu schälen. Für Anhänger Stirners, wie Faucher, genügte der Entschluß, nicht aus der wirklichen Welt zu wollen, um sich vom Anarchisten zum Manchestermann zu mausern. Für diesen Zweck reicht diese schlichte Erkenntnis aus: Wir brauchen die beste der Welten nicht erst zu erstreben, denn wir haben sie schon. All die wilde Gewalttätigkeit in der Wahl der Mittel, die für Stirner bitterer Ernst war, sank damit zu dem herab, als was das Gespräch zwischen Faucher und Schlöffel den Zuhörern erschien: zu einem dialektischen Scherz. Die freihändlerische Dialektik gewann übrigens auch im Ernst durch den Umweg über die Philosophie. Faucher hatte nicht umsonst zu Stirners Füßen gesessen. Er wurde in Deutschland, wie Guido Weiß ihn einmal nannte, der „geistvollste Vertreter der geistlosesten Lehre“ und kam auch im freihändlerischen Auslande zu hohen Ehren. In den fünfziger Jahren war er Cobdens literarischer Sekretär und redigierte dessen manchesterliche Flugblätter. Er brauchte darum nichts anderes zu schreiben, als was er bereits unter Stirners geistigem Einflusse geschrieben hatte.

Noch vor Stirners 1845 veröffentlichtem Buche erschien Bruno Bauers „Allgemeine Literaturzeitung“, die im Jahre 1844 in Charlottenburg herausgegeben wurde. In dieser Monatsschrift verarbeitete Faucher die damalige englische Arbeiterfrage, und zwar in einer Weise, die ihn schon vollkommen würdig erscheinen ließ, die literarische Hand des englischen Freihandelsapostels zu werden. Man lese nur die köstliche Abfertigung, die Engels in der „Heiligen Familie“ diesen Stilübungen widmete. Nun war Bruno Bauer wieder eine ganz andere Spezies der Junghegelianer als Stirner, der in seinem Buche denn auch vielfach gegen die „Allgemeine Literaturzeitung“ [155] polemisiert. Zwar darin glichen sich beide, daß sie die Dinge ungleich tiefer nahmen als Ruge oder Strauß, und wie Stirner ist denn auch Bauer, dem „Volke der Dichter und Denker“ zu Ehren, halb verhungert. Und auch darin glichen sie sich, daß ihnen das Verständnis für die geistige Entwicklung von Marx und Engels fehlte. Je klarer diesen beiden die weltgeschichtliche Bedeutung der proletarischen Massenbewegung wurde, um so eifriger löste Stirner die Menschheit in lauter Egoisten auf, und umso krampfhafter predigte Bauer: „Alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte waren deshalb von vornherein verfehlt und ohne

eingreifenden Erfolg, weil die Masse sich für sie interessiert und enthusiasmiert [begeistert] hatte.“ Aber zwischen Stirner und Bauer bestand der tiefe Unterschied, daß, während Stirner den abstrakten Menschen aus den Wolken in die wirkliche Welt versetzen wollte, Bauer den wirklichen Menschen noch höher in die Wolken jagte, als er schon durch den deutschen Idealismus gejagt worden war. Die kritische Kritik, die alles in reinen Geist auflösen wollte und mit unsäglicher Verachtung auf die Masse herabsah, war die letzte und karikierteste Form der idealistischen Spekulation; als solche ist sie ebenso ergötzlich wie gründlich in der „Heiligen Familie“ von Marx und Engels erledigt worden. Aber indem Bauer in den blauen Äther flüchtete, wurde er die deutsche Welt so wenig los, wie Stirner sie los wurde, indem er den abstrakten Menschen aus den Wolken auf die Erde holte. Der abstrakte Mensch wurde der deutsche Kapitalist, während der deutsche Kapitalist unmöglich reiner Geist werden konnte. Bauer brauchte einen Sündenbock, auf den er die kapitalistische Masse abladen konnte, und er fand ihn im Juden. Bei ihm versetzte sich der Kapitalismus als Antisemitismus, wie er sich bei Stirner als Anarchismus versetzt hatte.

Die Anknüpfung gab auch hier Feuerbach. In seinem „Wesen des Christentums“ hatte er die jüdische Religion erläutert als die Religion des praktischen Egoismus. Bruno Bauer wie Marx nahmen den Gedanken auf, [156] spannen ihn aber jener in idealistischer, dieser in materialistischer Weise fort. Für Bauer war das religiöse Problem alles: Christ und Jude können zur Freiheit nur durchdringen, indem die einen wie die anderen ihre Religion überwinden. Für die Christen ist das bei der unaufhaltsamen Selbstauflösung ihrer Religion verhältnismäßig leicht, für die Juden aber, die sich von jeher dem geschichtlichen Fortschritte widersetzt und in ihrem Hasse aller Völker sich das abenteuerlichste und beschränkteste Volksleben gestiftet haben, deren Religion tierische Schlaueit und List ist, womit sich das sinnlichste Bedürfnis befriedigt, ist es außerordentlich schwer, wenn nicht unmöglich. Solange die Juden aber Juden bleiben, können sie nicht emanzipiert werden, und am allerwenigsten kann sie der noch christliche Staat emanzipieren. Dagegen Marx: Bei der Judenemanzipation kommt es nicht bloß darauf an, wer emanzipieren und wer emanzipiert werden, sondern namentlich *wovon* emanzipiert werden soll. Die Judenfrage ist freilich auch eine religiöse Frage, aber ihr religiöses Wesen hat eine weltliche, reale Grundlage. Der wirkliche Jude ist nicht aus der jüdischen Religion, sondern die jüdische Religion aus dem wirklichen Juden zu erklären. Das wirklich weltliche und darum auch religiöse Judentum wird fortwährend von dem heutigen bürgerlichen Leben erzeugt und erhält im Geldsystem seine letzte Ausbildung. Beseitigt den Schacher, und ihr seid den Juden los. So der Standpunkt von Marx, der zur Zeit des Sozialistengesetzes von Ehren-Stoecker und Ehren-Wagner in christlich-sozialer Wahrheitsliebe dahin erläutert wurde, Marx habe den Schacher nie angegriffen, um die Juden zu erhalten.

Die historische Entwicklung beeilte sich, die aus ihr geschöpfte Ansicht von Marx von neuem zu bestätigen. Je mehr der Kapitalismus in Deutschland gedieh, um so mehr gedieh jener abenteuerliche Philosemitismus, der heute noch in der freisinnigen Partei einen so widrigen Götzendienst findet. Sehr bald auch erspähete der Feu-[157]dalismus diese Schwäche seines intimen Gegners, und kaum hatte Hermann Wagener 1848 die „Kreuz-Zeitung“ gegründet, als er die systematische Judenhetze begann. Wagener, der durch die menschlich-schöne, aber politisch sehr anfechtbare Pietät seines Freundes Rudolf Meyer einen besseren Ruf bekommen hat, als er verdient, war weit mehr Rüpel als Staatsmann, auch in seiner Judenpolemik, und wurde deshalb einmal, im Jahre 1850, auf Grund des bekannten Kautschukparagraphen wegen Erregung von Haß und Verachtung gegen Staatsangehörige vom Staatsanwalt belangt. Damals schrieb Goedsche, Wageners Redaktionskollege, an irgendwen – in dem Pamphlet („Drei Jahre aus dem Leben Goedsches“), dem wir den Brief entnehmen, ist der Adressat nicht angegeben: „Herr Assessor Wagener läßt bei Ihnen anfragen, ob es Ihnen möglich, einen getauften oder ungetauften armen Juden aufzutreiben, welcher gegen gute Bezahlung die Autorschaft der beiden Judenartikel übernehmen will? Er will dann plädieren.“ Es fand sich kein Jude, sondern ein braver Treubündler übernahm die Rolle des Prügeljungen. Indessen, als es nun galt, die ostelbisch-feudale Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen, mußte Wagener für sein Gesellschafts- und Staatslexikon selber sich mit der Rolle des Strohmannes begnügen; den wirklichen Verfasser der Judenartikel suchte und fand er in dem radikalen Philosophen der vierziger Jahre. Guido

Weiß schreibt darüber: „Wagener fand für dies Thema einen begeisterten Mitarbeiter in Bruno Bauer, der anfangs nur, in zarter Schonung seines politischen Gewissens, zur Bearbeitung der Philosophenbiographien des Altertums aufgefordert worden war, aber nach Anaxagoras und Anaximander schon beim Epikur sich der Meinung geneigt hatte, daß er bei dem J nicht bloß die Jonier, sondern auch die Juden verarbeiten könne, eine Mitarbeit, die in steigendem Umfange redlich bis über den Zeno hinaus angedauert hat.“ Eine Probe aus diesen Artikeln hat Schippel im vorigen Jahrgange der „Neuen Zeit“ – Nr. 38 – veröffentlicht.

[158] Doch um auf die vierziger Jahre zurückzukommen, so sehen wir Julius Faucher, den bedeutendsten deutschen Manchestermann, in heller Geistesgemeinschaft mit Max Stirner, dem bedeutendsten deutschen Anarchisten, und Bruno Bauer, dem bedeutendsten deutschen Antisemiten. Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten. Und die Freundschaft hat gedauert durch alle Wechsel der Zeit. Zwar Stirner starb schon in den fünfziger Jahren, aber Bauer und Faucher hielten bis an ihr Lebensende treu zusammen. In Fauchers Zeitschrift, dem berühmten, aber leider an unheilbarem Abonentenschwund verblichenen Organ der deutschen Manchesterleute, veröffentlichte Bauer noch in den siebziger Jahren die Arbeit, die ihm bleibenden Ruhm sichert, die Untersuchung über den Ursprung des Christentums, und sie nahm sich seltsam genug aus mitten in der freihändlerischen Baumwollenweisheit.

In schroffem und unversöhnlichem Gegensatz zu den Drillingen Anarchismus, Manchestertum und Antisemitismus stand von Anfang an der wissenschaftliche Sozialismus. Sie haben seitdem oft die Schärfe seines Schwertes gekostet, und nicht mehr fern ist der Tag, wo er dem kapitalistischen Ungetüm seine drei Köpfe vor die Füße legen wird. [159]

Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

(Erschienen unter dem Titel „Gesellschaft und Staat“ als Abschnitt 2 der Einleitung zu „Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ im Literarischen Nachlaß, 1. Bd., Stuttgart 1901)

Marx ist nur dazu gekommen, die Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ zu veröffentlichen. Ihr Resultat hat er später in den Worten zusammengefaßt: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgange der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“¹. Wenn Hegel im politischen Staat die „Krönung des Gebäudes“ gesehen hatte, so wies Marx vielmehr nach, daß in der bürgerlichen Gesellschaft, die von Hegel sehr stiefmütterlich als „Not- und Verstandesstaat“ abgehandelt worden war, der Schlüssel zum Verständnis des historischen Entwicklungsprozesses gesucht werden müsse.

Die Frage kleidete sich ihm zunächst in die Frage nach dem Verhältnis der politischen zur menschlichen Emanzipation. Er ging von der Kritik aus, die Feuerbach an der Religion geübt hatte. „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. [...] Die [160] Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. [...] Die einzige praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt“². Dieser Gedankengang zieht sich wie ein roter Faden durch die Abhandlung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Den Übergang zu dieser Philosophie findet Marx nun so, daß sie die einzige, mit der offiziellen modernen Gegenwart auf gleicher Höhe stehende deutsche Geschichte sei. Die deutschen Zustände in ihrer Wirklichkeit sind weit hinter dieser Gegenwart zurückgeblieben; ein Hauptproblem der modernen Zeit, wie das Verhältnis der industriellen zur politischen Welt, ist in Deutschland erst bei der Schürzung [Verwicklung], in England und Frankreich schon bei der Lösung des Knotens angelangt. Marx spielt auf die Agitation Lists an, um an ihrem Abstände von dem französischen und englischen Sozialismus die Rückständigkeit der deutschen Zustände zu ermessen. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen sei, das sei in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existierten, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

An diesem Punkt gräbt Marx nun aber tiefer als Feuerbach. Dieser hatte die Hegelsche Philosophie aufgehoben, um sie achtlos fortzuwerfen, dagegen weiß Marx als guter Dialektiker, daß man eine historische Entwicklung nicht überwindet, indem man sie einfach verneint. Er sagt den Liberalen, also etwa den Hansemann und Genossen: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen; er sagt umgekehrt den Philosophen, also etwa den Bauer und Genossen: Ihr könnt die Philosophie nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben. Es [161] handelt sich um Aufgaben, deren Lösung nur durch die Praxis möglich ist, und so entsteht die Frage: Wie kann Deutschland zu einer Praxis auf der Höhe der Prinzipien gelangen, zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?

Es gibt nur einen Weg zu diesem Ziele: die Theorie muß die Massen ergreifen. Aber damit ist die Frage nicht sowohl beantwortet als vertieft. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wie soll Deutschland, das noch nicht

¹ Marx/Engels, Werke, Band 13, S. 8.

² Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 379, 385, 391.

einmal die von ihm theoretisch schon überwundenen Stufen praktisch erreicht hat, mit einem Salto mortale nicht nur über seine eigenen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Bedürfnisse eben zu fehlen scheinen.

Allein wenn Deutschland nicht die Fortschritte der historischen Entwicklung mitgemacht hat, so hat es doch ihre Leiden erduldet; es wird sich eines Tages auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, ohne je auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden zu haben. Als der zu einer eigenen Welt konstituierte Mangel der politischen Gegenwart wird Deutschland die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeinen Schranken der politischen Gegenwart niederzuwerfen. Nicht die allgemeine menschliche Emanzipation, sondern nur die politische Revolution ist eine Utopie für Deutschland, die nur politische Revolution, die darauf beruht, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt, daß diese Klasse die ganze [162] Gesellschaft befreit, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befinde, also zum Beispiel Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben könne.

Marx weist nun nach, daß die Vorbedingungen einer solchen politischen Revolution in Deutschland nicht vorhanden seien, daß ihr die philisterhafte Mittelmäßigkeit aller Klassen in Deutschland als unüberwindliches Hindernis gegenüberstehe, daß der deutschen Gesellschaft die dramatische Spannung des Klassenkampfes fehle, daß jede ihrer Sphären besiegt werde, noch ehe sie gesiegt habe, daß jede Klasse, bevor sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginne, schon in den Kampf mit der unter ihr stehenden Klasse verwickelt sei. So beruht die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation in der Bildung einer Klasse, die nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, die sich nicht zu emanzipieren vermag, ohne sich von allen übrigen Klassen der Gesellschaft und damit alle übrigen Klassen der Gesellschaft zu emanzipieren, die der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als besonderer Stand ist das Proletariat.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. Wenn alle inneren Bedingungen erfüllt sind, wird der deutsche Auferstehungstag verkündet werden durch das Schmettern des gallischen Hahns.

Die Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilo-[163]sophie“ gehört zu den bedeutendsten Arbeiten des jungen Marx, und ebendeshalb hat sie von jeher die höchste Entrüstung des außerordentlichen Professors erregt, der nach der ordentlichen Professur schießt. Fratzenhaftigkeit des Stils, Höhe der Geschmacklosigkeit, die selbst Marx nie wieder so erklommen habe, gänzlich verunglückte Prophetie, keckste Behauptungen ohne jeden Beweisversuch: ist die nur politische Revolution denn nicht in Deutschland eingetreten, obgleich sie nach Marx unmöglich sein sollte? Oder befinden sich England und Frankreich auf der Höhe der menschlichen Emanzipation, worauf sie sich 1844 schon „in nächster Zukunft“ befinden sollten? So krächzen die Adler und heulen die Wölfe des Kapitalismus.

Man verzeihe, wenn diesen Faseleien ein Augenblick geschenkt worden ist. Sie wittern wenigstens mit gutem Instinkt, daß sich der Geist des jungen Marx gerade in dieser Arbeit nach Form und Inhalt typisch entfaltet hat, also auch den akademischen Stumpfsinn am schärfsten herausfordert. Wer sich dagegen noch ein wenig ästhetischen Geschmack bewahrt hat, wird nicht ohne Genuß die dialektische Kraft bewundern, womit der jugendliche Denker die überquellende Gedankenfülle bändigt. Die „Manieriertheit“, die den Jugendarbeiten von Marx anhaften soll, kann nunmehr, da diese Arbeiten wieder allgemein zugänglich sind, auf ihr wirkliches Wesen geprüft werden; sie ist nichts anderes als die

naive Freude des Genius an seiner schöpferischen Kraft, die auch wohl einmal in kecken Übermut entartet, wie etwa in Goethes „Götz“ oder Schillers „Räubern“. Sogar der bürgerliche Literaturhistoriker, der in diesen ersten genialen Würfen eitel „Manieriertheit“ finden würde, verfiel rettungsloser Blamage, aber wo Marx ins Spiel kommt, wird selbst die rettungsloseste Blamage zur rettenden Tat, versteht sich, für die offizielle Gelehrsamkeit.

Es ist noch ein philosophisches Horoskop, das Marx in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie der deutschen Zukunft stellt; an der Hand von Feuerbachs Hu-[164]manismus sucht er die Grundlinien der deutschen Emanzipation als der allgemeinen menschlichen Emanzipation zu ziehen. Aber seine Philosophie ist durchdrungen und gesättigt von den Keimen historischer Auffassung. Meisterhaft kennzeichnet er die Französische Revolution, die in ihrem historischen Rechte zu begreifen dem französischen Sozialismus so schwer wurde, als die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft, die eine besondere Klasse von ihrer bestimmten Situation aus unternahm; als eine Emanzipation, die sich nicht vollziehen konnte, ohne ein Moment des Enthusiasmus in der Masse hervorzurufen, wodurch sie mit der Gesellschaft im allgemeinen zusammenzufließen schien, um sich dann doch nur als die Emanzipation der bestimmten Klasse zu entpuppen, von der sie ausging. Und hat Marx darin nicht recht behalten, daß der deutschen Bourgeoisie die revolutionäre Kühnheit fehle, die der französischen Bourgeoisie die trotzige Parole eingab: *„Ich bin nichts, und ich müßte alles sein“*?

Jeder historische Leitfaden lehrt die triviale Weisheit, daß eine nur politische Revolution in Deutschland stattgefunden hat. Aber war diese politische Revolution nicht ein „utopischer Traum“ in dem Sinne, worin Marx vorhersagte, daß sie es sein werde? Erlebte die deutsche Bourgeoisie in dieser Revolution nicht ihre Niederlage, bevor sie ihren Sieg feiern, entwickelte sie nicht ihre eigene Schranke, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwinden, machte sie nicht ihr engherziges Wesen geltend, ehe sie ihr großmütiges Wesen geltend machen konnte? War sie nicht in den Kampf mit dem Proletariat verwickelt, ehe sie den Kampf mit dem Feudalismus begann? Und hieß es nicht im voraus den Urquell aller Leiden und Qualen nennen, die Deutschland seit einem halben Jahrhundert ertragen hat, wenn Marx sagte, dies Land werde sich eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, nachdem es sich nie auf dem Niveau der europäischen Emanzipation befunden habe? Gerade im gegenwärtigen Augenblick, wo [165] ein beispielloser Raubzug der Grundrente die deutsche Nation bedroht, liegt die Erinnerung nahe, daß England im Jahre 1844 allerdings in „nächster Zukunft“ die „menschliche Höhe“ erreichen sollte, die solche Plünderungszüge ein für allemal unmöglich macht.

So eröffnete die Kritik, die Marx an Hegels Rechtsphilosophie übte, neue Fernsichten, an denen man freilich tadeln kann, daß sie die Zukunft zu klar entschleierten, um diese Zukunft nicht näher erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich war. Wie diese Aussichten auf die Zeitgenossen wirkten, zeigt ein Brief, den Georg Jung am 26. Juni 1844 an Marx richtete. Jung meldete zunächst, daß hundert Exemplare der „Jahrbücher“ von der badischen Regierung auf dem Dampfschiffe weggeschnappt worden seien, und bat um einen neuen Posten nach Lüttich oder Verviers, den er selbst über die Grenze schmuggeln wolle. Er kam dann auf die Empörung der schlesischen Weber zu sprechen und schrieb: „Die schlesischen Unruhen werden Sie ebenso überrascht haben wie uns. Sie sind ein glänzendes Zeugnis von der Richtigkeit Ihrer Konstruktion der deutschen Gegenwart und Zukunft in der Einleitung zur Rechtsphilosophie. Besonders wahr erzeigt sich Ihre Behauptung, daß, da kein System, keine besondere Klasse zu besonderer Herrschaft gelange, auch die Reibung, der Kampf ein weit geringerer sei. Überall Sympathie für die Weber, die Rebellen, und wer hier oder da ihren Aufstand in den Zeiten verdächtigt und mit brutalen Worten behandelt, das ist kein Kapitalist, kein Bourgeois, sondern höchstens ein übereifriger Regierungsmann, der es nicht fassen kann, daß königlich preußische Bajonette Widerstand fanden. In der ‚Kölnischen Zeitung‘ finden Sie jetzt mehr Kommunismus als weiland in der ‚Rheinischen‘, ja sie eröffnet eine Subskription für die Hinterbliebenen der bei den jüngsten unglücklichen Ereignissen gefallenen schlesischen Weber, also für die Familien von Rebellen der gefährlichsten Art. Noch mehr – man gibt auf dem guten, soliden Kasino dem Herrn v. Gerlach ein Abschiedsdiner [166] (auch eine gute Geschichte, man gibt dem armen Bedienten die ‚Rheinische Zeitung‘ und was weiß noch Schuld und schickt ihn nun gegen seinen Wunsch, in der Zeitung aber

nach seinem Wunsch, nach Erfurt, und nun bekommt der Mann, wie ein schlechtes Buch, das verboten wird, auf einmal Wert beim Publikum!). Zugegen sind die reichsten Kaufleute und höchsten Beamten, und man sammelt hundert Taler für die Hinterbliebenen der Rebellen! Angesichts solcher Tatsachen ist das, was bei Ihnen vor wenigen Monaten noch eine kühne, gänzlich neue Aufstellung war, schon fast zur Gewißheit des Gemeinplatzes geworden.“ Tatsachen, wie sie Jung hier erzählt, können in Deutschland freilich nicht mehr vorkommen: nicht einmal für die Frauen und Kinder von streikenden, also völlig gesetzlich kämpfenden Arbeitern wird auf einem Feste gesammelt werden, das die Spitzen der Bourgeoisie und der Bürokratie für einen preußischen Regierungspräsidenten veranstalten. Aber weshalb nicht? Weil nunmehr die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation gegeben ist, weil der Blitz der Philosophie gründlich in den naiven Volksboden des Proletariats eingeschlagen ist, weil die deutsche Arbeiterklasse ihren revolutionären Entschluß gefaßt hat, den kein Gott und kein Mensch zu erschüttern vermag, weil eben dadurch auch die herrschende Klasse in all ihren besondern Schattierungen die Schärfe und die Rücksichtslosigkeit gewonnen hat, die sie zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempelt.

Alle politische Prophetie ist ein Kinderspiel, wenn sie sich vermißt, den künftigen Gang der Dinge in jeder konkreten Einzelheit vorherzusagen. Ihre Aufgabe kann nach dem treffenden Ausdruck Lassalles immer nur sein, aus der Kenntnis der Vergangenheit die Bedeutung der Gegenwart aufzuschließen und die Umrisse der Zukunft vorauszuzeigen. Diese Umrisse hat Marx in seiner Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ mit fester Hand gezeichnet, was um so bewundernswerter war, als er sich selbst noch im Mauserungsprozesse vom [167] Idealismus zum Materialismus befand, in einem Mauserungsprozesse, der ihm für die Vergangenheit die Französische Revolution zwar schon in ihrem materialistischen Kern, die deutsche Reformation aber noch in der schiefen Beleuchtung der Ideologie zeigte.

Über den zweiten Aufsatz, den Marx in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlichte³, hilft sich die professorale Kritik mit dem geistreichen Einwande hinweg, daß er zu speziell sei, als daß ein näheres Eingehen darauf nicht als ungerechtfertigte Weitschweifigkeit angesehen werden müßte. Allerdings hat die kritische Analyse der Abhandlung zur Judenfrage ihre Bedenken in einer Zeit, wo der seichte Antisemitismus und der seichte Philosemitismus um die Palme der Verkehrtheit ringen.

Knüpfte Marx in dem ersten Aufsatz an Hegel an, so in dem zweiten Aufsatz an Hegels radikalsten Ausläufer. Bruno Bauer hatte in den „Deutschen Jahrbüchern“ eine Arbeit über die Judenfrage veröffentlicht, die er noch als besondere Schrift herausgab; dann war er in den „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“ auf dasselbe Problem zurückgekommen. Hier wie dort ging er nicht über die religiöse Schranke hinaus, so radikal seine kritische Sichel innerhalb dieser Schranke arbeitete. Er suchte aus dem religiösen Gegensatze zwischen dem Christentum und dem Judentum nachzuweisen, erstens daß der christliche Staat den Juden so wenig emanzipieren wie der Jude als Jude emanzipiert werden könne, und zweitens, daß der Christ emanzipationsfähiger sei als der Jude, weil jener sich leichter von der Religion befreien könne als dieser.

Soweit Bauers Auffassung reichte, erkannte Marx ihre Konsequenz an, aber er wandte gegen sie ein, daß es sich bei der Judenfrage nicht um das Verhältnis der religiösen zur politischen, sondern um das Verhältnis der politischen zur menschlichen Emanzipation handle. Marx machte der Hegelschen Philosophie gerade in ihrer selbstbewußtesten Form den Prozeß als der letzten Form [168] religiöser Auffassung, als die sie von Feuerbach nachgewiesen worden war. Er zeigte an dem Beispiel der nordamerikanischen Freistaaten auf, daß in einem Lande der vollendeten politischen Emanzipation gleichwohl die lebenskräftige Existenz der Religion zu finden sei und daß, da das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels sei, die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staats selbst gesucht werden müsse. „Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit

³ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 347-377.

aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem *Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion* wird für uns die Frage von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*⁴. Indem nun Marx dieses Verhältnis an der Hand der Judenfrage untersuchte, enthüllte es sich ihm als der Unterschied des politischen Staats von der bürgerlichen Gesellschaft.

Die politische Emanzipation des Juden und des religiösen Menschen überhaupt ist die Emanzipation des Staats vom Judentum und der Religion überhaupt. Die Grenze der politischen Emanzipation zeige sich darin, daß der Mensch sich von einer Schranke befreien könne, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre; der Staat kann ein Freistaat sein, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre. Die politische Erhebung des Menschen über die Religion teile alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt. Der Staat als Staat annulliere das Privateigentum, der Mensch erkläre auf [169] politische Weise das Privateigentum für aufgehoben, sobald er den Zensus für aktive und passive Wählbarkeit aufhebe, wie es in vielen nordamerikanischen Freistaaten geschehen sei. Dennoch sei mit der politischen Annulation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. So mit jedem Unterschiede der Geburt, des Standes, der Bildung, der Beschäftigung, die der Staat in seiner Weise aufhebe, um sie in ihrer Weise bestehen und ihr besonderes Wesen wirken zu lassen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existiere der Staat vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfinde er sich als politischer Staat und mache er seine Allgemeinheit geltend nur im Gegensatze zu diesen Elementen.

Ähnlich wie Feuerbach den Gegensatz von Himmel und Erde, konstruiert Marx den Gegensatz von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft. „Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. [...] Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatz zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt, das heißt, indem er sie ebenfalls wieder anerkennt, herstellen, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß“⁵. Der Konflikt, worin sich der Mensch als Bekenner einer besonderen Religion mit seinem Staatsbürgertum, mit den andern Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befinde, [170] reduziere sich auf die weltliche Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft; diesen weltlichen Widerstreit aber, das Verhältnis des politischen Staats zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigentum, oder geistige, wie Bildung und Religion, diese Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft lasse Bauer bestehen, während er gegen ihren religiösen Ausdruck polemisiere.

Marx verkennt nicht den großen Fortschritt der politischen Emanzipation; wenn nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, so sei sie doch die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung. Aber man möge sich über ihre Grenze nicht täuschen! Die Zersetzung des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung sei keine Lüge gegen das Staatsbürgertum; keine Umgehung der politischen Emanzipation, sondern vielmehr diese Emanzipation selbst, die also die wirkliche Religiosität des Menschen ebensowenig aufhebe als aufzuheben strebe.

„Allerdings: in Zeiten, wo der politische Staat als politischer Staat gewaltsam aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus geboren wird, wo die menschliche Selbstbefreiung unter der Form der politischen

⁴ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 352.

⁵ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 354 f.

Selbstbefreiung sich zu vollziehen strebt, kann und muß der Staat bis zur *Aufhebung der Religion*, bis zur *Vernichtung* der Religion fortgehen, aber nur so, wie er zur Aufhebung des Privateigentums, zum Maximum, zur Konfiskation, zur progressiven Steuer, wie er zur Aufhebung des Lebens, zur *Guillotine* fortgeht. In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungswesen des Menschen zu konstituieren. Es vermag dies indes nur durch *gewaltsamen* Widerspruch [171] gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für *permanent* erklärt, und das politische Drama endet daher ebenso notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet“⁶.

So orientiert sich Marx wieder an der Französischen Revolution. Der nun folgende Nachweis, daß nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekenne, sondern gerade der atheistische Staat, der demokratische Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweise, der vollendete christliche Staat sei – dieser Nachweis ist mehr geistreich durchgeführt als reich an fruchtbaren Anregungen. Marx faßt sich dann dahin zusammen, daß er nicht mit Bauer den Juden sagt: Ihr könnt nicht politisch emanzipiert werden, ohne euch radikal vom Judentum zu emanzipieren, sondern vielmehr: Weil ihr politisch emanzipiert werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judentum loszusagen, darum ist die politische Emanzipation selbst nicht die menschliche Emanzipation. Mit nunmehr wieder tiefem Spatenstich öffnet er neue Quellen historischer Erkenntnis, indem er zur Prüfung der Frage übergeht, ob der Jude, wenn er politisch emanzipiert werden könne, auch die sogenannten Menschenrechte beanspruchen dürfe.

Es handelt sich um die eigentlichen Menschenrechte, die *droits de l’homme*, soweit sie sich unterscheiden von den Staatsbürgerrechten, den *droits du citoyen*. Unter diesen Menschenrechten, und zwar in der Form, die sie von ihren Entdeckern, den Nordamerikanern und Franzosen, erhalten haben, findet sich die Gewissensfreiheit, das Recht, einen beliebigen Kultus auszuüben. Die Unvereinbarkeit der Religion mit den Menschenrechten liegt so wenig im Begriff dieser Rechte, daß sich das Recht, religiös zu sein, beliebig religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, vielmehr ausdrücklich unter [172] ihnen befindet. Der vom *Citoyen* unterschiedene *homme* ist aber das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. *Egalité, liberté, sûreté, propriété*⁷ sind die Rechte des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft, des egoistischen Menschen, des vom Gemeinwesen getrennten Menschen. „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungswesen selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservierung ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person⁸. Wie nun die rätselhafte Tatsache erklären, daß ein Volk, das eben beginnt, sich zu befreien und ein politisches Gemeinwesen zu gründen, die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesonderten Menschen feierlich proklamiert, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen erhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht den Menschen als *Citoyen*, sondern den Menschen als *Bourgeois* für den eigentlichen und wahren Menschen nimmt?

Das Rätsel löst sich dadurch, daß die politische Emanzipation die Auflösung der feudalen, die politische Revolution die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft war. Sie stürzte die Herrschermacht, das dem Volk entfremdete Staatswesen, machte den politischen Staat zur allgemeinen Angelegenheit und konstituierte ihn als wirklichen Staat, indem sie alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien zerschlug,

⁶ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 357.

⁷ Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum.

⁸ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 366.

die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volks von seinem Gemeinwesen waren. „Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre [173] einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen* und *geistigen Elemente*, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn aus seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit, in idealer Unabhängigkeit von jenen *besondern* Elementen des bürgerlichen Lebens“⁹. Mit dem Idealismus des Staats vollendete sich der Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, die den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefangenhielten. Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen, aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen. Dieser Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des politischen Staats. Er ist als solche anerkannt in den Menschenrechten.

Damit ist das Wesen der politischen Emanzipation klar bestimmt. Sie löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur Grundlage ihres Bestehens, als zu ihrer Naturbasis. Sie ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Und hieraus ergibt sich das Wesen der menschlichen Emanzipation. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuel-[174]len Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ [eigenen Kräfte] als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“¹⁰. Schloß die Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ mit einem philosophischen Abriß des proletarischen Klassenkampfes, so die Abhandlung zur Judenfrage in ihrem ersten Teile mit einem philosophischen Grundriß der kommunistischen Gesellschaft. [177]

⁹ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 368.

¹⁰ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 370.

Bürgerliche Verfallsphilosophie nach der Revolution von 1848 in Deutschland von Schopenhauer bis Nietzsche

Arthur Schopenhauer

(Erschienen in der Berliner „Volks-Zeitung“ am 22. Februar 1888)

Wenn wir heute an den hundertjährigen Geburtstag Schopenhauers einige Worte der Betrachtung knüpfen, so geschieht es und kann es selbstverständlich nur in dem Rahmen einer politischen Tageszeitung geschehen. Mit anderen Worten: wir verzichten von vornherein auf jeden Versuch einer Würdigung dessen, was Schopenhauer als strenger Systematiker geleistet oder nicht geleistet hat; unsere Aufgabe ist darauf beschränkt, seinen Einfluß auf unsere nationale Entwicklung abzuwägen.

Bekanntlich hat mehrere Jahrzehnte hindurch von einem solchen Einfluß in keiner Weise gesprochen werden können. Länger als ein Menschenalter lag das philosophische Hauptwerk Schopenhauers im Drucke vor, ohne daß es über die engsten Fachkreise hinaus beachtet worden wäre. Ob es heute viel weiter gekannt ist und gelesen wird, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls trat Schopenhauer unter die geistigen Führer der Nation erst durch eine Sammlung von Abfällen, amüsanten und in ihrer Art geistreichen Abfällen, aber immerhin doch nur Abfällen seines philosophischen Denkens, die „Parrerga und Paralipomena“¹, welche im Anfang der fünfziger Jahre erschienen und mächtig einschlugen, weil sie ein rechtes Wort zur rechten Zeit waren.

Ein rechtes Wort zur rechten Zeit, vorausgesetzt, daß man den Begriff des „Rechten“ nur nicht im sittlichen Sinne faßt. Die bürgerlichen Klassen von Deutschland hatten im Jahre 1848 endlich einmal den Versuch gemacht, das bürokratisch-militärisch-polizeiliche Joch ab-[178]zuschütteln und das deutsche Staatswesen auf moderne Grundlagen zu stellen, und dieser Versuch war gänzlich gescheitert. Nicht ganz, aber größtenteils durch ihre eigene Schuld, oder noch richtiger: durch die alleinige Schuld eines großen Teiles von ihnen, des Teiles, welcher sich vor einem Menschenalter „Gothaer“ nannte und heute sich „Nationalliberale“ nennt. Diese Biedermänner hatten weder den Mut gehabt, den Stier bei den Hörnern zu fassen, noch auch hatten sie den Mut gehabt, mit den arbeitenden Klassen ein ehrliches Bündnis gegen den gemeinsamen Feind zu schließen. Gekeilt in drangvoll fürchterliche Enge, hatten sie die Sache der Freiheit verraten, weil die Angst vor dem roten Gespenst ihnen noch schrecklicher war als die Angst vor der Fuchtel des Despotismus. Freilich, als diese Fuchtel dann tatsächlich auf ihrem Rücken tanzte, bemächtigte sich ihrer doch eine gar katzenjämmerliche Stimmung, denn so gänzlich ermangelte der Nationalliberalismus der fünfziger Jahre noch nicht der Scham, wie das Gothaertum der achtziger Jahre ihrer ermangelt.

In diese dumpfe Trübsal fiel nun erlösend die Lehre Schopenhauers. Wie tröstlich klang für die, welche das Vaterland in die elendeste Lage gebracht hatten, der weltflüchtige Pessimismus, welcher „bewies“, daß die Menschen überhaupt nach unabänderlichen Naturgesetzen in der denkbar elendesten der Welten leben müßten; wie tröstlich klang für die Verräter an der Freiheit und am Volke das Evangelium der Trostlosigkeit! Ein Evangelium, welches für jeden vernünftigen Menschen nichts bewies, als daß der Prophet, welcher es verkündete, selber nicht bei Troste sein könne. Denn in der Tat liegt der grellste Widerspruch darin. Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkte nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht [179] erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut.

Sowenig wie der Prophet selbst, entdeckten seine Gläubigen den innern Widerspruch des neuen Evangeliums. Sehr begreiflicherweise, denn ihnen war jedes Narrenseil gut genug, welches sie aus dem moralischen Elend ihres Katzenjammers herauszuschleifen versprach. Und es ist ja auch nicht zu bestreiten: amüsant und pikant genug wußte Schopenhauer seine Widersinnigkeiten auszustaffieren. Wie im allgemeinen, so kam er auch im einzelnen dem Geschmacke der Zeit entgegen. Er schimpfte besonders auf Hegel, die Juden und die Weiber. Auf Hegel natürlich, denn sie waren ja alle Schüler

¹ Beiwerk und Ausgelassenes.

von Hegel, die unsere bürgerlichen und arbeitenden Klassen aus der dumpfen Ruhe der Philisterhaftigkeit aufgestachelt hatten, die Ruge und Strauß und Feuerbach, und nun gar die Lassalle und Engels und Marx. Auf die Juden natürlich, denn die Juden hatten ja nach der rechtgläubigen Mär 1848 gemacht. Auf die Weiber nun gar, ach, die Weiber! Wie hätten sie nicht von denen gehaßt werden sollen, welche 1848 bewiesen hatten, daß sie so gar keine Männer, aber auch wirklich so gar keine Männer waren!

So wurde Schopenhauer ein „geistiger Führer“ des deutschen Volkes, und er, welcher, als diese Nation noch nicht „reif“ für seine Philosophie war, nicht genug über das „Kröten- und Ottergezücht“ zetern konnte, spiegelte sich mit der widerlichsten Eitelkeit in dem neuen Glanze seines Ruhms. Überhaupt hat es nie einen Philosophen in der Weltgeschichte gegeben, welcher seinen persönlichen Lebenswandel sowenig philosophisch führte wie dieser Mann. Abergläubisch und furchtsam, geizig und mißtrauisch, nur auf seinen kleinlichen Vorteil, auf sein persönliches Behagen, auf seine Rente bedacht, lebte er ein jammervolles Philisterdasein. Er haßte das Volk, und seine Kriecherei vor jedem Despotismus ging so weit, daß er die „blauhosigen Stockböhmern“, welche 1848 die deutsche Jugend in Frankfurt und Wien nie-[180]derkartätschten, für seine „werten Freunde“ erklärte, ihnen seinen „großen doppelten Operngucker“ lieh, damit sie nur ja in aller Bequemlichkeit die „souveräne Kanaillie“ abschießen konnten.

Und so haftet denn auf unserer geistigen Entwicklung seit einem Menschenalter der dunkle Fleck, daß Schopenhauer der gelesenste Philosoph des deutschen Volkes ist. Er und seine Jünger, welche ebenso wie der Meister hinter der Maske ihres hochmütig einherstehenden Pessimismus nur den einen Stolz kennen, die „geistreichen“ Schergen jedes geistlosen Despotismus zu sein. Hat doch der begabteste dieser Jünger, der große „Philosoph des Unbewußten“, in dieser trostlosen, dieser denkbar schlechtesten Welt noch zwei vortreffliche Dinge zu entdecken gewußt: nämlich erstens die Gründungen der Schwindeljahre, welche er für den Anfang zur Lösung der sozialen Frage erklärte, und zweitens das Sozialistengesetz, in welchem er, wie es scheint, das Ende jener Lösung erblickt. Es ist unglaublich, aber es ist buchstäblich wahr: die Lobpreisung der Gründungen und des Sozialistengesetzes hat Herr Eduard von Hartmann aus der Tiefe seines philosophischen Denkens geschöpft, und eben dadurch hat er sich auch als echten Jünger Schopenhauers beurkundet.

Um nicht unbillig zu urteilen: in einem Punkte blieb Schopenhauer allerdings den Überlieferungen unserer großen Denker und Dichter treu; in religiösen Fragen war er ein Freidenker. Aber die Zeiten sind längst vorüber, in denen man den himmlischen Gewalten den Krieg machen und in untertänigster Demut vor den irdischen Gewalten ersterben konnte. Heute heißt es: entweder – oder, und wir werden die letzten sein, die Reaktion zu tadeln, weil sie den *ganzen* Menschen verlangt. Und so ist es denn bezeichnend, daß vor einigen Jahren der Name von Benningsen unter einem Aufruf für ein Denkmal Schopenhauers prangte, während er heute auch unter einem Aufruf für ein Denkmal des Stoecker prangt. Von Schopenhauer bis zum Stoecker, das ist freilich noch ein [181] großer Schritt; es ist der Schritt, welcher den Haß von Verachtung trennt. Aber diesen Schritt getan zu haben ist die einzige „Entwicklung“, welche vom Gothaertum zum Nationalliberalismus führt, und der geistige Führer auf dem Wege dieser Entwicklung war trotz seines persönlichen Freidenkertums doch kein anderer als Schopenhauer. [182]

Zurück auf Schopenhauer!

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVII. Jahrg., 1908/09, 2. Bd., S. 625)

Seit zwanzig Jahren, seitdem Kautsky zur hundertsten Wiederkehr von Schopenhauers Geburtstag einen umfangreichen Aufsatz veröffentlichte, ist in der „Neuen Zeit“ stets sehr abfällig über diesen Philosophen geurteilt worden, es sei denn, daß gelegentlich seine vernünftigen Ansichten über die abgeschmackte Barbarei des Duells in zustimmendem Sinne angezogen wurden.

Bei dieser ablehnenden Stellung zu Schopenhauer wird es auch wohl in der Zukunft bleiben, denn es ist so undenkbar wie unmöglich, daß, wer immer in Reih und Glied des proletarischen Klassenkampfes steht, anders als mit sozusagen leidenschaftlicher Abneigung auf das Lebenswerk des Mannes blicken wird, der unter den Philistern ein Philosoph war, aber ein Philister unter den Philosophen. Gerade in der Leidenschaftlichkeit dieser Abneigung liegt aber doch auch eine gewisse Anerkennung für Schopenhauer; man ärgert sich an keinem unbedeutenden Gegner. Und es gibt sogar ein Gebiet, wo man den Alten von Zeit zu Zeit gern hören mag, ja wo man guttut, ihn oft und oft zu genießen als meisterhaften Beherrscher der deutschen Sprache. Es ist vielleicht etwas übertrieben ausgedrückt, wenn Karl Hillebrand von Schopenhauer schreibt: „Die Proprietät der Ausdrücke, die Fülle der schönen Gleichnisse, die durchsichtige An- und Unterordnung der Gedanken, die Leichtigkeit und Korrektheit des Satzbaus, die Farbe und das Leben dieses Stils sind beinahe einzig in unserer Literatur“, aber sicherlich gehört Schopenhauer zu den größten Prosaikern [183] der deutschen Sprache, und an solchen Prosaikern sind wir nicht so überreich, als daß wir ihn ganz zum alten Eisen werfen dürften, weil seine Ideen uns aufs äußerste widerstreben. Und wo immer heute der nebelhafte Jargon der Hegelschen Schule wieder auftaucht, darf man mit Recht sagen: Zurück auf Schopenhauer!

Allein auch in anderer Beziehung ist dieser Ruf recht zeitgemäß geworden, seitdem sich die revisionistische Gedankenwelt zu entfalten begonnen hat. Schopenhauer war immerhin, wie wegwerfend man sonst über ihn urteilen mag, ein philosophischer Denker, der die Geschichte der Philosophie durch und durch kannte und auf ihrem Gebiet reinliche Grenzen zu ziehen vermochte. Wie oft mußten wir in den letzten Jahren an ihn denken, wenn das unklarste Gerede über Determinismus oder Indeterminismus produziert wurde, um dem historischen Materialismus eins auszuwischen! Sicherlich könnte man Schopenhauer, der als richtiger Philister den Philister seiner Zeit für den Menschen hielt, der immer dagewesen ist und immer dasein wird und der demgemäß jede historische Entwicklung leugnete, gegen die materialistische Geschichtsauffassung mobil machen, aber wenn man seine Autorität in diesem Punkte aus triftigen Gründen verschmährt, so sollte man sie wenigstens da anerkennen, wo Schopenhauer eine Autorität ist, so namentlich in der Frage des Determinismus oder Indeterminismus.

Schopenhauer hat diese Frage nicht zuerst entschieden, und er selbst führt in seiner Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens eine lange Reihe von Vorläufern an, aber er hat sie so anschaulich und klar gelöst, wie schwerlich einer vor ihm. Um die herkömmliche Redensart: Ich kann tun, was ich will, zu beleuchten, stellt Schopenhauer einen Menschen vor, der, etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist sechs Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen, oder ich kann in den Klub gehen; oder ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; [184] ich kann auch diesen oder jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Tore hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“ Das ist, meint nun Schopenhauer, gerade so, als ob das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meere und Sturm), ich kann reißen hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stromes), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei achtzig Grad Wärme); tue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.“ Und so schließt Schopenhauer: „Wie das Wasser jenes alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum einen oder anderen eintreten, ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich; dann aber

muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist ... Denken wir uns, jener Mensch bemerke, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophiere und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite, so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nötige Motiv gewesen. Jedoch würde derselbe ihn nur zu einer oder der anderen von den *leichteren* unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, zum Beispiel ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur letztgenannten, nämlich in die weite Welt zu laufen, dazu wäre dies Motiv viel zu schwach.“

Dies ist nur eine kleine Probe der überaus einleuchtenden Art, in der Schopenhauer über die Freiheit des menschlichen Willens zu handeln versteht. Die ganze Abhand-[185]lung ist sehr lesenswert und kaum minder die andere Abhandlung, mit der sie Schopenhauer unter dem Gesamttitel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ zusammengefaßt hat: nämlich über das Fundament der Moral. In ihr räumt Schopenhauer gründlich auf mit der Ethik Kants, die uns heute ja auch mit aller Gewalt als eine unanfechtbare Weisheit aufgeredet werden soll. Ihren engherzig-kleinbürgerlichen Charakter hat Schopenhauer freilich nicht erkannt; dazu befand er sich mit seinem Meister Kant zu sehr in der gleichen Verdammnis. Aber ihren theologischen Ursprung und ihr ganzes Quidproquó¹, das er kurzweg mit einem Taschenspielerstreich vergleicht, hat Schopenhauer vortrefflich nachgewiesen. Er meint, daß Kant als der Erfinder der Sache sich dabei beruhigt habe, sei recht und notwendig gewesen. „Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen – das ist hart: ich meine die täglichen Kompendienschreiber, die mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes meinen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie sich nur auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende Sittengesetz berufen und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klarsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens verständlich zu machen verstehen.“ Von dem kategorischen Imperativ Kants sagte Schopenhauer: „Die Fassung der Ethik in einer *imperativen* Form, als *Pflichtenlehre*, und das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von *Pflichten*, stammt, mitsamt dem *Sollen*, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem anderen, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist, sowenig darf sie stillschweigend und ohne weiteres in die [186] philosophische Moral gezogen werden.“ So aber verfuhr Kant; seine Moral beruht auf den versteckten theologischen Voraussetzungen und ist im Wesen der Sache nichts als die alte wohlbekanntes theologische Moral. Schopenhauer tat einen entschiedenen Schritt über Kant hinaus, indem er das Mitleid für das Fundament der Moral erklärte. Seinem Ursprung nach ist es ihm freilich ein geheimnisvoller Vorgang im Menschen; Schopenhauers unsoziales Denken hinderte ihn, die sozialen Triebe zu erkennen, in denen die Moral wurzelt. Hätte er sie aber erkannt, so wäre er der allerletzte gewesen, ihre Anfänge schon in der Tierwelt zu bestreiten. Als den festesten und sichersten Bürgen für das sittliche Wohlverhalten erklärt er grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen, und er führt seitenlang aus, daß darunter auch die Tiere einbegriffen werden müßten. Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Tiere sei geradezu eine empörende Barbarei und Roheit. „Man muß wahrlich an allen Sinnen blind sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Tiere und Menschen dasselbe ist und daß, was beide unterscheidet, nicht im Primären, im Prinzip, im inneren Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grade der Erkenntniskraft, der beim Menschen durch das hinzugekommene Vermögen *abstrakter* Erkenntnis, genannt *Vernunft*, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größeren, zerebralen Entwicklung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Teiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist das Gleichartige zwischen Tier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem okzidentalischen, judaisierten Tierverächter und Vernunftidolator [Idolator = Götzendiener] muß man in Erinnerung bringen, daß wie Er von *seiner* Mutter, so auch

¹ Eines für das Andere – Verwechslung.

der Hund von der *seinigen* gesäugt worden ist.“ Man sieht daraus, daß Schopenhauer, wenn er überhaupt fähig gewesen wäre, den sozialen Ursprung der Moral zu erkennen, bereitwillig den „Affen als Erzieher“ [187] anerkannt haben würde; den Universitätsprofessor als Erzieher hat er freilich hundertmal in Grund und Boden verflucht. – Summa summarum: das Zurückmarschieren auf Kant ist eine so höchst konfuse und philiströse Sache, daß ihr gegenüber selbst der Ruf: Zurück auf Schopenhauer! schon beinahe wie ein revolutionärer Trompetenstoß klingt. [188]

Zur Philosophie des Kapitalismus [Nietzsche]

(Erschienen unter dem Titel „Zur Philosophie und Poesie des Kapitalismus“ als Kapitel IX der 1891 gegen Lindau herausgegebenen Schrift: „Kapital und Presse“)

[...] Nietzsche ist nicht, wie Herrn Lindaus „Nord und Süd“ glauben machen will, der „Sozialphilosoph der Aristokratie“, sondern der Sozialphilosoph des Kapitalismus. Es gehört zu den bedeutungsvollsten Erscheinungen der deutschen Geschichte, daß zwar die arbeitenden, aber leider nicht die bürgerlichen Klassen ihren geistigen Zusammenhang mit dem klassischen Zeitalter der deutschen Bildung zu bewahren gewußt haben. Wenn diese Bildung in Hegels Philosophie ihren höchsten, zusammenfassenden Ausdruck fand, so sind deren revolutionäre Elemente in Lassalle und noch weit schärfer in Engels und Marx zur klarsten Entwicklung gelangt, während die konservativen Elemente derselben Philosophie eine ebenbürtige Ausbildung vielleicht nicht finden konnten und jedenfalls nicht gefunden haben. Das Jahr 1848 war der Sündenfall, welcher den herrschenden Klassen die Augen öffnete über den Pferdefuß der „Preußischen Staatsreligion“, zu welcher das Mißverständnis des Satzes: „Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich“, die Philosophie Hegels in den dreißiger und vierziger Jahren gemacht hatte. Man warf sie als altes Eisen beiseite, unbekümmert darum, ob ihr revolutionärer Rückschlag dadurch nicht vielleicht nur um so empfindlicher werden würde, und man warf sich selbst in die Arme Schopenhauers, der als Philosoph des rentenbeziehenden Spießbürgertums, das sei' Ruh' haben will, einen dreißigjährigen Schimpfkrieg gegen Hegel geführt hatte und in der duckmäuserigen und katzenjämmerlichen Stimmung, welche die bürgerlichen Klassen nach 1848 ergriffen hatte, endlich das heißersehnte Verständnis seiner duckmäuserigen und katzenjämmerlichen, obzwar in ihrer Art mitunter ganz amüsanten Philosophie fand. An Schopenhauer aber bildete sich Nietzsche heran, ein treuer Schüler sowohl im Schimpfen auf Hegel als auch im bourgeoisen Klassenbewußtsein, nur daß er, gemäß dem Fortschritte der Zeiten, nicht mehr die spießbürgerliche Rente, sondern das ausbeutende Großkapital mit seinen Lorbeeren umkränzte.*

Es ist nun vollkommen richtig: In seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ macht Nietzsche eine gewisse Wendung zu Hegel zurück. Er spricht darin nicht nur von Schopenhauers „unintelligenter Wut auf Hegel“, welche es „dahingebracht habe, die ganze letzte Generation von [190] Deutschen aus dem Zusammenhange mit der deutschen Kultur herauszubrechen“, sondern Titel wie Inhalt dieser Schrift klingen auch mannigfach an Hegels Worte an: „Man glaubt etwas sehr Großes zu sagen, wenn man sagt: der Mensch ist von Natur gut, aber man vergißt, daß man etwas weit Größeres sagt mit den Worten: der Mensch ist von Natur böse.“ Und Nietzsche tritt denn auch – ohne Hegel zu zitieren – Hegels Gedanken, daß gerade die schlechten Leidenschaften des Menschen, wie Habsucht und Herrschsucht, zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden, mit ermüdender Weitschweifigkeit breit; er tut so, als ob ihm damit eine noch nie gemachte Entdeckung in „diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährlicher Erkenntnisse“ gelungen sei, und man kann kaum den nötigen philosophischen Ernst bewahren, wenn er an die feierliche Aufstellung eines seit Hegel zum Gemeinplatze gewordenen Satzes die Apostrophe knüpft: „Ist man einmal mit seinem Schiffe hierher verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren gradewegs über die Moral weg; wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei

* [Anmerkung von Franz Mehring] Über den inneren Zusammenhang zwischen Hegels Philosophie und der heutigen Arbeiterbewegung vergleiche Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, Stuttgart 1888; über Schopenhauer Karl Kautskys Abhandlungen in der „Neuen Zeit“, Februar- und Märzheft von 1888 – Ein Bourgeoischriftsteller, der als solcher ein Verehrer von Schopenhauer und ein Gönner von Nietzsche war, aber der mit den ersten, entscheidenden Eindrücken seiner geistigen Bildung bis vor 1848 zurückreichte, nämlich Karl Hillebrand, schreibt in seinen „Zeiten, Völkern und Menschen“ II, 354 über eine Erstlingsschrift Nietzsches trotz allen sonstigen Lobes, daß „Herr Nietzsche weit über sein Ziel hinausschießt und sich der schreiendsten Ungerechtigkeit gegen den deutschen Gedanken, namentlich gegen den einflußreichsten Repräsentanten desselben, Hegel, schuldig macht. Seine Absicht ist offenbar die beste, aber um sich mit Erfolg gegen die Herrschaft der Autorität aufzulehnen, muß man selbst nicht so vollständig unter der infallibeln [unfehlbaren] Autorität des Meisters stehen, wie es mit ihm, Schopenhauer gegenüber, der Fall ist. Nicht einsehen wollen, daß Hegel eigentlich den Grundgedanken der deutschen Bildung in ein System gebracht – folglich auch zuweilen ad absurdum getrieben –, heißt entweder die geistige Entwicklung Deutschlands von Herder bis auf Feuerbach ignorieren oder Deutschlands Beitrag zur europäischen Zivilisation als wertlos darstellen!“

unseren eigenen Rest Moralität, indem wir dorthin unsere Fahrt machen und wagen, – aber was liegt an *uns!*“ Allerdings nicht viel, wenn „wir“ solche philosophische Kapriolen schneiden über Dinge, welche „wir“ entweder nicht verstehen können oder nicht verstehen wollen.

Denn jenes „Böse“, in welchem Hegel die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung erblickte, hat nach seiner dialektischen Methode mit ihrer konservativen und revolutionären Seite noch einen zweiten Sinn. Er meint damit auch, daß jeder neue Fortschritt auftritt als ein Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen die alten, absterbenden, aber durch die Gewohnheit geheiligten Zustände. Weil Nietzsche den Gedanken von Hegel nicht zu Ende denken konnte oder wollte, nennt er die Französische Revolution, von welcher Hegel stets mit hoher Begeisterung sprach, eine „schauerliche und, aus [191] der Nähe beurteilt, überflüssige Posse“ und schimpft er die revolutionären Denker, welche die dialektische Methode Hegels erst fruchtbar gemacht haben, indem sie dieselbe aus der Region des unfindbaren „absoluten Geistes“ auf das Gebiet der ökonomischen Zustände überleiteten, eine „sehr enge, eingefangene, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegenteil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt“ – vermutlich! – „fälschlich genannte ‚freie Geister‘, beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks“, „unfrei und zum Lachen oberflächlich, vor allem mit ihrem Grundhange, in den Formen der bisherigen alten Gesellschaft ungefähr die Ursache für *alles* menschliche Elend und Mißraten zu sehen: wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehen kommt“. Es gehört in dieselbe Reihe der tragikomischen Purzelbäume, aus denen die Philosophie Nietzsches besteht, wenn er das Christentum befiehlt, nicht wegen des Mißbrauchs kirchlicher Formen für weltliche Habsuchts- und Herrschsuchtszwecke – das ist ihm vielmehr der einzige, wahre Zweck der Religion –, sondern wegen der „Herdentiermoral“, mit welcher das Christentum die Nächstenliebe als die höchste menschliche Tugend hingestellt hat.

Die dialektische Methode Hegels zerstörte alle festen Begriffe; ihr konservativer Charakter bestand darin, daß sie die Berechtigung gewisser Erkenntnis- und Gesellschaftsstufen je nach Zeit und Umständen anerkannte, aber ihr revolutionärer Charakter faßte die geschichtliche Entwicklung als einen ununterbrochenen Prozeß des Werdens und Vergehens auf, in welchem sich trotz aller scheinbaren Zufälligkeiten und zeitweiliger Rückschläge doch eine fortschreitende Entwicklung vom Niederen zum Höheren vollzieht. Sie kannte deshalb sowenig eine endgültige und vollkommene Moral wie einen endgültigen und vollkommenen Staat. Die Moral war ihr auch nur das Erzeugnis des historischen Geistes, und die Begriffe „gut“ und „böse“ galten für sie nicht absolut, sondern relativ. Aber *ein* „Absolutes“ kannte Hegel doch, [192] nämlich den „absoluten Geist“ seines Systems, den geheimen und unsichtbaren Leiter seines weltgeschichtlichen Prozesses von Werden und Vergehen, wodurch er sich die Konsequenzen seiner Denkmethode versperrte. Diese Konsequenzen zogen erst Engels und Marx, indem sie dem „absoluten Geiste“ den Laufpaß gaben und indem sie fanden, daß die wirklichen Dinge nicht die Abbilder unserer Begriffe, sondern vielmehr unsere Begriffe nur die Abbilder der wirklichen Dinge sind, mit anderen Worten, daß die Menschen erst essen, trinken und wohnen müssen, ehe sie denken und dichten können. Damit verschwinden, wie die „absoluten Wahrheiten“ aus der Philosophie, der Politik usw., auch die für alle Völker und alle Zeiten gültigen Vorschriften aus der Moral; es gibt keine absolut gültige Moraltheorie mehr, sondern nur noch relative Moralsysteme, die sich je nach den ökonomischen Lebensbedingungen der einzelnen Völker und der einzelnen Klassen sehr verschieden gestalten. Ein Unterschied, der sich übrigens in so heftigen Klassenkämpfen, wie sie heute herrschen, jeden Tag an den merkwürdigsten Proben von „Klassenmoral“ mit Händen greifen läßt.

Aus der Relativität der Moral, welche im Keime schon bei Hegel vorhanden ist, folgert Nietzsche nun aber nicht, wie Engels und Marx, die historische Bedingtheit der Moral, sondern die unbedingte Nichtigkeit jeder Moral. Er kommt zu diesem Schlusse durch die einseitige Auffassung des „Bösen“, welches nach Hegel die Triebfeder der geschichtlichen Entwicklung ist. Er sieht nur in Neid, Haß, Habsucht, Herrschsucht lebenszeugende Affekte, das „Grundsätzliche und Grundwesentliche“ im Gesamthaushalte der Geschichte, und wenn diese Affekte „böse“ genannt werden, so ist das nur der „pöbelmännischen Feindschaft gegen alles Bevorrechtigte und Selbstherrliche“ geschuldet, wie es eine unverschämte Selbstüberhebung des „Herdentieres“ Mensch ist, die ihm bequemen Eigenschaften:

Mitleiden, Aufopferungsfähigkeit, Hingebung usw. „gut“ zu nennen. Nietzsche kennt zwar [193] auch einen Klassenkampf und eine ihm entsprechende „Herren-“ und „Sklavenmoral“, aber er kennt ihn nicht als einen dialektischen Prozeß der Weltgeschichte, in welchem sich eine Entwicklung von Niedermem zu Höherem vollzieht, sondern als ein unerschütterliches und unverrückbares Naturgesetz. In diesem Kampfe besitzen die Herrscher und Unterdrücker, die „freien Geister“, immer die Macht und also auch das Recht, während die Beherrschten und Unterdrückten, das „Herdenvieh“, immer zur Ohnmacht und also auch zum Unrecht verurteilt sind. Die einzige und wirkliche Moral ist für Nietzsche die „Lehre von den Herrschaftsverhältnissen“, aus denen das geschichtliche Leben entsteht; in diese Moral die „moralischen“ Begriffe von „gut“ und „böse“ eingeschmuggelt zu haben ist nur ein verschmutzter Schabernack, durch den sich das „Herdentier“ an den „freien Geistern“ zu rächen sucht und durch den es freilich – siehe beispielsweise das Christentum! – greulichen Unfug in der Geschichte angestiftet hat. Aber die Zeiten des Wahns schwinden dahin, und die „Philosophen der Zukunft“ kommen herauf, die „freien“, die „sehr freien“, die „feinen“ und „vornehmen Geister“. Sie stehen „jenseits von gut und böse“.

Begreiflicherweise ist der Gedankeninhalt dieser anmutigen und erhebenden Philosophie ein sehr dürftiger, und um überhaupt zu einer Art von „Weltanschauung“ ausgereckt zu werden, bedarf er einer Unmasse ideologischen Aufputzes. Nach Wegsäuberung desselben ergeben sich etwa folgende Hauptsätze, die ich der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ entnehme:

„Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft atmen will.“ S. 42.

„Es hilft nichts: man muß die Gefühle der Hingebung, der Aufopferung für den Nächsten, die ganze Selbstentäußerungsmoral erbarmungslos zur Rede stellen und vor Gericht führen ... Es ist viel zuviel Zauber und Zucker in jenen Gefühlen des ‚für andere,‘ des ‚nicht für [194] mich,‘ als daß man nicht nötig hätte, hier doppelt mißtrauisch zu werden und zu fragen: ‚sind es nicht vielleicht – Verführungen?‘ Seien wir also vorsichtig? ...“ S. 45.

„Der Philosoph, wie *wir* ihn verstehen, wir freien Geister, ... wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der heutigen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird. – Für die Starken, Unabhängigen, zum Befehlen Vorbereiteten und Vorbestimmten, in denen die Vernunft und Kunst einer regierenden Rasse leibhaftig wird, ist Religion ein Mittel mehr, um Widerstände zu überwinden, um herrschen zu können: als ein Band, das Herrscher und Untertanen gemeinsam bindet und die Gewissen der letzteren, ihr Verborgenstes und Innerlichstes, das sich gerne dem Gehorsam entziehen möchte, den ersteren verrät und überantwortet ... Zuletzt freilich, um solchen Religionen auch die schlimme Gegenrechnung zu machen und ihre unheimliche Gefährlichkeit ans Licht zu stellen: – es bezahlt sich immer teuer und fürchterlich, wenn Religionen *nicht* als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und *souverän* walten, wenn sie selber nur letzte Zwecke und nicht Mittel neben andern Mitteln sein wollen ...“ S. 77 ff.

„Die seltsame Beschränktheit der menschlichen Entwicklung ... beruht darauf, daß der Herdeninstinkt des Gehorsams am besten und auf Kosten der Kunst des Befehlens vererbt wird. Denkt man sich diesen Instinkt einmal bis zu seinen letzten Ausschweifungen schreitend, so fehlen endlich geradezu die Befehlshaber und Unabhängigen, oder sie leiden innerlich am schlechten Gewissen und haben nötig, sich selbst erst eine Täuschung vorzumachen, um befehlen zu können: nämlich als ob auch sie nur gehorchten. Dieser Zustand besteht heute tatsächlich in Europa: ich nenne ihn die moralische Heuchelei der Befehlenden. Sie wissen sich nicht anders vor ihrem schlechten Gewissen zu schützen als dadurch, daß [195] sie sich als Ausführende älterer oder höherer Befehle gebärden (der Vorfahren, der Verfassung, des Rechts, der Gesetze oder gar Gottes) oder selbst von der Herdenweise her sich Herdenmaximen borgen, zum Beispiele als ‚erste Diener ihres Volkes‘ oder als ‚Werkzeuge des gemeinen Wohls‘. Auf der andern Seite gibt sich heute der Herdenmensch in Europa das Ansehen, als sei er die einzig erlaubte Art Mensch, und verherrlicht seine Eigenschaften, vermöge deren er zahm, verträglich und der Herde nützlich ist, als die eigentlich menschlichen Tugenden, also Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiß, Mäßigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht ...“ S. 119 ff.

„Moral ist heut in Europa Herdentiermoral ... Ja, mit Hilfe einer Religion, welche den sublimsten Herdentierbegierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, daß wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. Daß aber deren Tempo für die Ungeduldigeren, für die Kranken und Süchtigen des genannten Instinkts noch viel zu langsam und schläfrig ist, dafür spricht das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefleischen der Anarchistenhunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Kultur schweifen: anscheinend im Gegensatze zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutionsideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Brüderschafts-Schwärmern, welche sich Sozialisten nennen und die ‚Freie Gesellschaft‘ wollen, in Wahrheit aber eines mit ihnen allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andere Gesellschaftsform, als die der *autonomen* Herde (bis hinauf zur Ablehnung selbst der Begriffe ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ – ni dieu ni maitre [weder Gott noch Meister] heißt eine sozialistische Formel ...)“ S. 125 f.

„Korruption ist, je nach dem Lebensgebilde, an dem sie sich zeigt, etwas Grundverschiedenes. Wenn zum Bei-[196]spiele eine *Aristokratie* wie die Frankreichs am Anfange der Revolution mit einem sublimen Ekel ihre Privilegien wegwirft und sich selbst einer Ausschweifung ihres moralischen Gefühls zum Opfer bringt, so ist dies Korruption. Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist, daß sie mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um *ihretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen ...“ S. 226.

„Hier muß man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung, aber wozu sollte man immer gerade solche Worte gebrauchen, denen von alters her eine verleumderische Absicht eingeprägt ist? ... In keinem Punkte ist aber das gemeine Bewußtsein der Europäer widerwilliger gegen Belehrung als hier; man schwärmt jetzt überall, unter wissenschaftlichen Verkleidungen sogar, von kommenden Zuständen der Gesellschaft, denen der ‚ausbeuterische Charakter‘ abgehen soll: – das klingt in meinen Ohren, als ob man ein Leben zu erfinden verspräche, welches sich aller organischen Funktionen enthielte ...“ S. 227 f.

„Auf die Gefahr hin, unschuldige Ohren mißvergnügt zu machen, stelle ich hin: der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie ‚wir sind‘, andere Wesen von Natur Untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben. Die vornehme Seele nimmt diesen Tatbestand ihres Egoismus ohne jedes Fragezeichen hin, auch ohne ein Gefühl von Härte, Zwang, Willkür darin, vielmehr wie etwas, das im Urgesetz der Dinge begründet sein mag. – Suchte sie nach einem Namen dafür, so würde sie sagen: ‚es ist die Gerechtigkeit selbst‘.“

In so lapidaren Sätzen schreibt Nietzsche die Philosophie des – Kapitalismus. Rein als geistiges Erzeugnis be-[197]trachtet, ist seine Geschichtsauffassung eine brutale und geistlose Roheit, welche durch die „geistreich“ glitzernde Sprache nur um so widerwärtiger durchscheint, dabei voller Unklarheit und Widersprüche – man beachte nur, wie Nietzsche den Begriffen „gut“ und „böse“ mit dem „guten“ und „schlechten“ Gewissen zu Leibe geht! – und selbst bei den bescheidenen Ansprüchen, die sie überhaupt nur erheben kann, nicht einmal originell. Karl Marx hat in seinem „Kapital“ eine ganze Reihe von seltsamen Käuzen ans Tageslicht gezogen, welche in England die Philosophie des Kapitalismus vor einem halben Jahrhundert und noch früher genauso geschrieben haben, wie sie Nietzsche in seinem „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt. Wenn Nietzsche die christliche Religion – soweit sie nicht Mittel für weltliche Herrschaftszwecke sein, sondern „souverän“ walten will – für „furchterlich“ erachtet, weil sie den „Überschuß von Mißratenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, notwendig Leidenden“ am Leben zu erhalten sucht, so hat „Pfaffe Townsend“ – siehe das „Kapital“ I, 634 – mit ein bißchen anderen Worten dasselbe gesagt, indem er dem englischen Armengesetze vorwarf, es strebe, „die Harmonie und Schönheit, die Symmetrie und Ordnung *dieses Systems*, welches *Gott und die Natur* in der Welt errichtet haben, zu zerstören“¹. Man wende nicht ein, daß

¹ Marx/Engels, Werke, Band 23, S. 676.

Nietzsche dem kapitalistischen Getriebe immer fernstand, daß er in seiner Weise ehrlich um Wahrheit rang, daß er gewissermaßen die höchste Höhe des geistigsten Geistes erklimmen wollte, daß er sich nur in der Einsamkeit des Hochgebirges wohl fühlte und daß ihm jede Gemeinschaft mit Menschen „gemein“ war. Alles das beweist nur, wie sehr der Kapitalismus unser geistiges Leben schon zersetzt hat, und die materialistische Geschichtsauffassung von Engels und Marx feiert wieder einmal einen ihrer Triumphe, wenn eine Philosophie, welche nur in fesselloser Ätherhöhe atmen will und die Bedingungen des wirklichen Lebens mißachtet, in die Materie zurückplumpst gerade da, wo sie am ekelhaftesten und unsaubersten ist. Und ebendes-[198]halb ist jenes „Jenseits von Gut und Böse“, welches philosophisch und wissenschaftlich nicht die Tinte wert ist, mit welcher es niedergeschrieben wird, sozialpolitisch von hoher, systematischer Bedeutung. Dieser Kampf gegen die Moral ist tatsächlich die Begründung einer neuen Moral. Der rote Faden, der durch all die Widersprüche von Nietzsche läuft, ist der Versuch, die Klassenmoral des Kapitalismus auf der heutigen Stufe seiner Entwicklung zu entdecken und die Bande zu zersprengen, welche die Klassenmoralen seiner früheren Entwicklungsstufen, die kleinbürgerliche Ehrbarkeit und die großbürgerliche Respektabilität, ihm noch anlegen. [...] [199]

Über Nietzsche

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XVII. Jahrg., 1898/99, 1. Bd., S. 569).

[...] Duboc ist wohl der letzte Jünger Feuerbachs, der in Deutschland lebt: ein geistreicher und scharfsinniger Schriftsteller, ist er als solcher in einer langjährigen Wirksamkeit doch nie ganz zu seinem Rechte gekommen, da er der Bourgeoisie nie geschmeichelt und sich dem Proletariat, bei aller wohlwollenden Gesinnung, immer ferngehalten hat. Unter dem Titel „Jenseits vom Wirklichen“ vereinigt er vier größere Aufsätze, deren erster sich in loyaler und würdiger, aber nicht eben tiefgreifender Weise gegen Babels Buch über die Frau kehrt, während der vierte mit „Nietzsches Übermenschlichkeit“ abrechnet. Duboc vollzieht diese Abrechnung vom Feuerbachischen Standpunkte, von der „anthropologischen Basis“ aus, wogegen sich im einzelnen manches einwenden ließe, vortrefflich jedoch und bei aller Knappheit erschöpfend ist die historische Skizze, die Duboc von den drei Philosophen der deutschen Bourgeoisie und dem inneren Zusammenhange ihrer sogenannten „Systeme“ gibt.

Schopenhauers Pessimismus, dürftig begründet, wie er war, und hartnäckig verschmäht von der Bourgeoisie, solange sie noch einige Courage im Leibe hatte, schlug in ihre katzenjämmerliche Stimmung ein, als sie in den fünfziger Jahren von der bürokratisch-feudalen Gegenrevolution gemäßhandelt wurde. Da sie keinen politischen Willen mehr hatte, so ließ sie sich gern das lockende Bild der Verklärung und „Meeresstille des Gemüts“ vorgaukeln, die dann eintreten sollten, wenn das [200] Wesen des Willens gebrochen sei. In der Praxis hatte das Ding allerdings seinen Haken. Erstens nämlich besaß die Bourgeoisie noch einen ökonomischen Willen, auf den sie keineswegs zu verzichten gedachte, wie denn auch Schopenhauer selbst trotz aller politischen Duckmäuserei in diesem Punkte sehr kitschig war und, sobald er seine Rente gefährdet glaubte, von „Meeresstille des Gemüts“ und sonstiger Verklärung wirklich auch gar nichts verriet. Zweitens aber bekam die Bourgeoisie, je mehr ihr ökonomischer Wille erstarkte, auch wieder einen politischen Willen, mochte er zunächst immerhin sehr zahm ausfallen, so daß sie sich eigentlich gegen diesen Willen durch die Ereignisse von 1866 wieder in den Vordergrund der politischen Bühne geworfen sah.

Unbewußt aus der Schopenhauerei herausgeschleudert und verduzt um sich schauend, fand sie einen barmherzigen Gönner an einem preußischen Leutnant. Ed. v. Hartmann kleisterte ihr die „Philosophie des Unbewußten“ zurecht, den „Juchhe-Pessimismus“, der zwar auch noch über den „wahnwitzigen Karneval der Existenz“ klagte, aber tröstend hinzufügte, daß es dem Pessimisten durchaus unverwehrt sei, die guten Dinge dieser Welt mitzunehmen, wenn er es nur mit „stiller Hoheit der Resignation“ und „erhabener Trauer“ täte, in dem ihn ganz erfüllenden Gedanken, dadurch „den Entwicklungsprozeß der Menschheit zu fördern und seinem Ziele näher zu führen“. Das half wieder eine Weile, aber es kamen immer fettere Tage für die Bourgeoisie; sie wurde immer frecher und üppiger, ihre Ausbeutungs- und Unterdrückungsmethoden wuchsen sich so riesenmäßig aus wie ihre kapitalistischen Produktionswerkzeuge; eine schamlose Genußsucht griff um sich und zerstampfte alle spießbürgerliche Moral. Den Protzen des großen Kapitalismus kam die „stille Hoheit der Resignation“ und die „erhabene Trauer“ doch selbst allzu komisch vor; sie sahen sich nach neuen Rechtstiteln ihres sozialen Daseins um, und zwar um so dringender, je ungestümer das ausgebeutete und unterdrückte Proletariat darnach zu fragen [201] begann, und nun erschien ihnen Nietzsche als der rettende Philosoph.

Er schob ungeduldig den „Amalgamisten“ Hartmann beiseite und knüpfte wieder an Schopenhauer an, aber in Negation der Negation. Schopenhauer hatte den Willen „das durchweg Schlechte und Gemeine in uns“ genannt; „man sollte ihn verbergen wie die Genitalien, obgleich beide die Wurzel unseres Lebens sind“. Schön, sagte jetzt der Wille durch Nietzsche, wenn ich gemein und schlecht bin, das heißt, was ihr so nennt, sei es darum, aber ich will es offenkundig sein und mich dessen nicht schämen. Schopenhauer hatte das Leben ein Verbrechen genannt, denn es stehe ja Todesstrafe darauf – gut, sagte der Wille durch Nietzsche, Verbrechen meinerwegen, aber nicht das Leben ist ein Verbrechen; das Verbrechen, das heißt, was ihr Philisterseelen so nennt, ist das wahre Leben – und eben weil es das Leben ist, so ist es *kein* Verbrechen. Das Leben zu verneinen, gilt für Nietzsche als die „größte psychologische Falschmünzerei, die es, das Christentum abgerechnet, in der Geschichte“ gebe.

Das Leben aber ist nach Nietzsche „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung“.

Nicht die „starken Menschen“, mit dem Verbrechertypus, denen nur „die Wildnis fehlt, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur und Daseinsform, in der alles, was Wehr und Waffe im Instinkte des starken Menschen ist, zu Rechte besteht“, nicht sie, *ihr* seid das Gesindel, weil ihr mit eurer „Moral-lüge“, die „auf dem ganz morbiden Boden der Gesellschaft zu tropischer Begriffsvegetation emporgewuchert“ ist, Entartete und Verfallene seid. Dies ist der sehr einfache Kern der von Nietzsche keineswegs mit Gründen gestützten, aber in unzähligen Variationen wiederholten Lehre von dem „Übermenschentum“, von der „Kanaillenaristokratie“, wie Duboc das geflügelte Wort zwar ins Fremdländische, aber ins Deutliche und Treffende übersetzt.

[202] Von einem „philosophischen System“ dabei zu sprechen ist der bare Unsinn. Wohl aber ist es von großem Interesse, zu erforschen, wie Nietzsche persönlich zu solchen Ansichten gekommen ist. Nichts törichter, als eine dumme oder schlechte Sache deshalb in beschönigendem Lichte darzustellen, weil ihr Urheber aus vielleicht sehr triftigen Gründen trotz alledem Achtung und Schonung verdient. Aber auch nichts gerechter, als, nach rücksichtsloser Klarstellung der Sache, der Person ihr Recht zu wahren. Es fügt sich deshalb glücklich, daß die subjektive Seite des Falles Nietzsche, dessen objektive Seite klipp und klar und ohne alles sentimentale Brimborium skizziert zu haben das Verdienst Dubocs ist, von einem anderen philosophischen Schriftsteller behandelt wird, von Tönnies, dessen kleine Schrift über den „Nietzschekultus“ nicht minder lesenswert ist als der Aufsatz Dubocs. Tönnies hat in jüngeren Jahren selbst zu den Anhängern Nietzsches gehört, vor dessen Lehren er nunmehr die Jugend warnt: ohne Groll und Haß gegen die Person Nietzsches, aber mit feinem und sicherem Verständnis in seine Werke eindringend. Er trifft das Problem Nietzsche in seinem Kerne, wenn er darin das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft in seiner allgemeinen Beschaffenheit und Wirkung findet. „Dies Problem bleibt das Thema von Nietzsches höchst mannigfaltigem Philosophieren, das selber zwischen Kunst und Wissenschaft schwankt, indem es ihm nicht gelingt, seine Fähigkeiten für beide so auszubilden, daß sie sich vereinigen, daß ihm die Wissenschaft zur Kunst wird, ohne an ihrem Charakter als Wissenschaft einzubüßen – wodurch die Höhepunkte der Philosophie bezeichnet werden, die Nietzsche *nicht* erreicht hat.“ In der Tat lassen sich die drei Perioden, in die Nietzsches geistiges Schaffen zerfällt, so bezeichnen, daß in der ersten der Künstler, in der zweiten der Mann der Wissenschaft zur Klarheit über sich und die Welt ringt, worauf dann nach dem Scheitern beider Anläufe in der dritten Periode der an sich und der Welt verzweifelnde, der, wie Tönnies sagt, [203] „atemlose, stürmende, rasende, heulende und ganz besinnungslose Zarathustra“ in die Erscheinung tritt.

In der ersten Periode ist Nietzsche der Jünger Schopenhauers und Richard Wagners. Eine Natur von träumerisch-schwärmerischen Anlagen, von großer Leidenschaft und Begabung für Musik, mit wachsenden Fertigkeiten für Versifikationen [Umformung in Verse] und Tonsetzungen, ohne daß es doch zum Dichter oder Komponisten gelangt hätte, seiner Erziehung und seinem Berufe nach ein gelehrter Philologe, legte Nietzsche in seiner Schrift über „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ die gärenden Gedanken seiner Jugend nieder. Es handelt sich hier schon um den Gegensatz der tragischen und der theoretischen Weltbetrachtung. Die Musik ist die Mutter der griechischen Tragödie, die das geheimnisvolle Wehe des Willens, das Leiden des Lebens offenbart, die eine ewige Klage ist, aber zugleich die Erlösung durch den Schein, durch Gestaltung und Dichtung. Diesem höchsten Kunstwerk tritt der „theoretische Mensch“ entgegen, verkörpert in Sokrates, dem Wissenden, dem Nichtmystiker, dem Feinde des Instinkts und darum des künstlerischen Schaffens, dem Logiker und Optimisten. Er bringt den Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens ans Licht, das heißt den Geist der Wissenschaft, unter dessen Zeichen die spätere hellenische, die alexandrinische und die ganze moderne Kultur lebt. Aber die tragische Weltbetrachtung ist nicht für immer überwunden; der Mythos und die Tragödie werden wiedergeboren aus dem Geiste der Musik; die Hoffnungen, die auf Erkenntnis gesetzt werden, schlagen in Resignation um. In der deutschen Musik erneuert sich der echte dionysische Tiefsinn der griechischen Antike, und aus gleichen Quellen strömt die deutsche Philosophie, der es in Kant und Schopenhauer gegeben war, die zufriedene Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik durch den Nachweis ihrer Grenzen zu vernichten. Im dritten und vierten Stücke der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ feiert Nietzsche dann noch „Schopenhauer als [204] Erzieher“ und „Richard Wagner in Bayreuth“, ganz im Banne eines Heroenkultus, der das Ziel der Menschheit in ihren höchsten Exemplaren sieht.

Von diesen Jugendschriften Nietzsches gibt Tönnies eine vortreffliche Analyse, dagegen übergeht er, meines Erachtens mit Unrecht, das erste und zweite Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, die für das psychologische Verständnis Nietzsches ebenso wichtig oder selbst noch wichtiger sind, namentlich wenn man den tragisch-versöhnenden Zug in Nietzsches historischer Erscheinung verstehen will. So bezeichnend es für Nietzsche sein mag, wie er sich die Schopenhauer und Wagner als die „einzigen Lehrer wahrer Kultur“ zurechtlegt und zu diesem Zwecke in geistreich spielender Weise die Weltgeschichte rückwärts konstruiert, so ist es doch noch bezeichnender, zu sehen, was ihn zu Schopenhauer und Wagner geführt hat. Hierüber geben die beiden ersten Stücke der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ bedeutsamen Aufschluß. Das erste richtet sich gegen „David Strauß, den Bekenner und den Schriftsteller“, gegen den „alten und neuen Glauben“, worin Strauß die Bismärckerei und die ödeste Manchesterei als den Abschluß des großen Geisteskampfes feierte, den er selbst einst glorreich genug mit dem „Leben Jesu“ begonnen hatte. Dagegen empörte sich der Künstler in Nietzsche, der an der griechischen Antike seinen Geschmack geschult hatte. Ihn graute vor der entsetzlichen Öde, die mit der Bekehrung der Bourgeoisie zu Bismarck in das deutsche Geistesleben einbrach und selbst unsere edle Sprache zerstörte. Es lohnte sich wahrhaftig, mit Strauß das mythische Geheimnis der evangelischen Geschichte aufzulösen, um mit Strauß das mystische Geheimnis der hohenzollernschen Dynastie zu feiern! Ein Glück noch für Strauß, daß die Bourgeoisie inzwischen dahintergekommen war, daß „dem Volke die Religion erhalten werden“ müsse, und somit von seinem Atheismus nichts wissen wollte, wodurch er in seiner Art doch noch zum „Bekenner“ wurde. Aber indem sich Nietzsche gegen Straußens „Bierbankevangelium“ erhob, [205] wahrte er unstreitig die glorreichsten Überlieferungen deutscher Kultur.

Fast noch lehrreicher ist das zweite Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, das vom „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ handelt. Man begreift leicht, wie fesselnd für einen Geist, in dem künstlerische und wissenschaftliche Neigungen in heftigem Widerstreit miteinander rangen, die Historie sein mußte, die zugleich Kunst *und* Wissenschaft ist. Eben die Fähigkeit, das Wesentliche aus dem Wüste des Wesenlosen heraus schöpferisch zu gestalten, unterscheidet den Historiker von dem Chronisten. In Nietzsches jungen Tagen überwucherte aber in der deutschen Geschichtsschreibung jene sogenannte „Objektivität“, jene „methodische Textkritik“, die mit der geistlosen Nüchternheit des Chronisten auf die mathematische Sicherheit ihres Stäubchenkehrens pochte und hinter diesem lächerlichen Anspruch nur die ausschweifendste, bösartigste, geschäftsmäßigste Tendenz zugunsten der kapitalistischen Interessen im allgemeinen und der preußischen Interessen im besonderen verfolgte. Wieder war es der Künstler in Nietzsche, der sich gegen diese greisenhafte Geschichtsbauerei empörte, während der Mann der Wissenschaft in ihm doch nicht mächtig genug war, um die Schächer aus dem Tempel zu vertreiben, worin sie ihre Schacherbank aufgeschlagen hatten. Er flüchtete sich zu Schopenhauer, dem Verächter der Geschichte, und zu Richard Wagner, der als einziger Künstler großen Stils über ein Geschlecht von Epigonen emporragte oder emporzuragen schien.

Im Philosophen, im Künstler, im Heiligen sah Nietzsche die vollendeten Formen des Genies, aber der Philosoph Schopenhauer und der Künstler Wagner waren zu wunderliche Heilige, als daß sein Wähnen bei ihnen hätte Frieden finden können. Sein Bruch mit Wagner scheint durch persönliche Enttäuschungen verursacht oder doch beeinflußt worden zu sein. Was ihn von Schopenhauer zurückbrachte, spricht er einmal mit den Worten aus, Schopenhauer habe es mit seiner unintelligenten Wut auf [206] Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhange mit der deutschen Kultur herauszubringen, welche Kultur, alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische* Feinheit des historischen Sinnes gewesen sei; Schopenhauer selbst sei gerade an dieser Stelle bis zur Genialität arm, unempfänglich, undeutsch gewesen. Diese Sätze stimmen dem Sinne nach überein mit einem Einwande, den Karl Hillebrand, meines Wissens der erste namhafte Kritiker, der mit Nachdruck und Wärme auf Nietzsches Jugendschriften aufmerksam machte, sofort gegen ihn erhob; selbst ein Verehrer Schopenhauers, fertigte Hillebrand die Schimpfereien auf Hegel, die Nietzsche seinem damaligen Vorbilde nachsprach, mit den Worten ab: „Nicht einsehen wollen, daß Hegel den Grundgedanken der deutschen Bildung in ein System gebracht – folglich auch zuweilen ad

* die Fähigkeit zur Voraussage von Ereignissen besitzend

absurdum getrieben –, heißt entweder die geistige Geschichte Deutschlands, von Herder bis auf Feuerbach, ignorieren oder Deutschlands Beitrag zur europäischen Zivilisation als wertlos darstellen.“ Das Erwachen dieser Erkenntnis trennte Nietzsche von Schopenhauer, aber leider wurde es nie ein gründlicher Bruch; nicht zehn Seiten entfernt von jener Absage an die „unintelligente Wut auf Hegel“ nennt Nietzsche die Geschichte wieder die „schauerliche Herrschaft des Unsinn und des Zufalls“, ganz im Stile Schopenhauers.

Die Schriften der zweiten Periode, in der Nietzsche den Künstler gänzlich abzustreifen und ein reiner Denker zu werden versuchte, „Menschliches, Allzumenschliches“, „Der Wanderer und sein Schatten“, „Morgenröte“, „Die fröhliche Wissenschaft“, sind die besten, die Nietzsche verfaßt hat, obschon sie nicht viele originelle Gedanken enthalten. Diesen Nachweis führt Tönnies in seiner ruhigen und sachlich überzeugenden Weise, und er gibt auch den Grund, weshalb Nietzsche als Denker scheiterte, erschöpfend an, indem er sagt: „Im Kerne seines Wesens blieb er immer ästhetischer Schöngest.“ Nietzsches Versuch, mit den Naturwissenschaften einige Fühlung zu ge-[207]winnen, war von vornherein aussichtslos; das geht schon in überzeugender Weise aus seiner Schätzung Darwins hervor, den er einen „achtbaren, aber mittelmäßigen Geist“ nennt; zu wissenschaftlichen Entdeckungen nach der Art Darwins gehöre eine gewisse Enge, Dürre, und fleißige Sorglichkeit, während der Könnende im großen Stile, der Schaffende möglicherweise ein Unwissender sein müsse. Der geduldige und nie ermattende Fleiß des wirklichen Genies war dem nervösen Künstlertemperament Nietzsches versagt, und er sprach verächtlich von dem, was ihm gerade fehlte, um ein „Könnender im großen Stile“ zu sein. Leider kam er aber auch auf dem Gebiet der historischen Wissenschaften nicht über diese Schranke hinaus. Ich möchte hier die Sätze wiedergeben, die mir, als ich sie vor Jahren in einer Schrift Nietzsches las, wie in einem Blitzstrahl sein eigentliches Wesen entschleierten, obgleich Tönnies sie nicht erwähnt und also vielleicht nur eine ganz subjektive Erfahrung vorliegt. Diese Sätze lauten:

Sowenig ein Leser heute die einzelnen Worte (oder gar Silben) einer Seite sämtlich abliest – er nimmt vielleicht aus zwanzig Worten ungefähr fünf nach Zufall heraus und „errät“ den zu diesen fünf Worten mutmaßlich zugehörigen Sinn –, ebensowenig sehen wir einen Baum genau und vollständig, in Hinsicht auf Blätter, Zweige, Farbe, Gestalt; es fällt uns so sehr viel leichter, ein Ungefähr von Baum hinzuphantasieren. Selbst inmitten der seltsamsten Erlebnisse machen wir es noch ebenso: wir erdichten uns den größten Teil des Erlebnisses und sind kaum dazu zu zwingen, *nicht* als „Erfinder“ irgendeinem Vorgange zuzuschauen. Dies alles will sagen: Wir sind von Grund aus, von alters her – ans Lügen gewöhnt. Oder, um es tugendhafter und heuchlerischer, kurz angenehmer auszudrücken: man ist viel mehr Künstler, als man weiß. In einem lebhaften Gespräche sehe ich oftmals das Gesicht der Person, mit der ich rede, je nach dem Gedanken, den sie äußert oder den ich bei ihr hervorgerufen glaube, so deutlich und fein bestimmt vor mir, [208] daß dieser Grad von Deutlichkeit weit über die *Kraft* meines Sehvermögens hinausgeht: – die Feinheit des Muskelspiels und des Augenausdrucks *muß* also von mir hinzugedichtet sein. Wahrscheinlich machte die Person ein ganz anderes Gesicht oder gar keins.

Man kann Nietzsches historische Urteile nicht treffender schildern, als er es hier selbst tut; an ein Stückchen zufällig aufgegriffener historischer Tatsache spinnt er seine manchmal geistreichen und manchmal auch absurden Phantasien. Wenn er weder ein abstrakter Denker noch ein schöpferischer Künstler war, so waren Kunst und Wissenschaft auch nicht so in ihm gemischt, daß sich daraus ein rechter Historiker ergeben hätte. Der Künstler im Historiker kann erst dann schaffen, wenn der wissenschaftliche Arbeiter in ihm den Grund gesichert und das solideste Baumaterial herbeigeschafft hat; ein Meisterwerk künstlerischer Geschichtsschreibung, wie Carlyles Geschichte der Französischen Revolution, beruht auf den genauesten Forschungen, und es war wieder der Neid des Armen gegen den Reichen, wenn Nietzsche von Carlyle als von einem „abgeschmackten Wirrkopfe“ sprach.

Jedoch von *einer* Geschichtsperiode hat Nietzsche nicht einmal das vierte Wort zufällig verstanden, und das war zu seinem Unheil die Geschichtsperiode, worin er lebte. Er zählte zwanzig Jahre, als Lassalle seine Arbeiteragitation begann, und als er mit vierundvierzig Jahren dem öffentlichen Leben ent-rückt wurde, hatte er von der modernen Arbeiterbewegung nicht mehr aufgefaßt, als die allerlandläufigsten und allerplattesten Vorurteile des Spießers, wie sie der Probereiter an der Wirtstafel von Possemuckel oder Herr Eugen Richter in der „Freisinnigen Zeitung“ vorträgt. Um die Ungeheuerlichkeit

dieser Tatsache an einem Manne zu verstehen, der ein Philosoph zu sein beanspruchte, stelle man sich einen Augenblick vor, daß die Kant, Fichte und Hegel noch Philosophen genannt werden sollten, wenn sie über die Große Französische Revolution nichts anderes zu sagen gehabt hätten, als was ihnen der Hofmarschall Kalb vorplap-[209]perte. Das soll ganz ohne Eifer und Zorn gesagt sein: für die moderne Arbeiterbewegung ist es vollkommen gleichgültig, ob Nietzsche sie erkannt oder verkannt hat, und es wäre kindisch, dem von einem beklagenswerten Schicksal betroffenen Manne die geschmacklosen Ausfälle auf die „sozialistischen Flachköpfe und Tölpel“ nachzutragen. Ich räume bereitwillig ein, daß der banale Sozialistenhaß Nietzsches, soweit mir die Literatur über ihn bekannt ist, sich schwer erklären läßt. Aber die Tatsache, daß er, um sein Urteil über Schopenhauers „unintelligente Wut“ auf Hegel auf seine „unintelligente Wut“ über den Sozialismus anzuwenden, „an dieser Stelle bis zur Genialität arm, unempfänglich, undeutsch“ war, steht über jeden Zweifel hinaus fest, und sie hat dem Denker Nietzsche den Todesstoß gegeben.

Denn damit verschwand seinem Philosophieren jeder feste Boden unter den Füßen. Sowenig man ohne Kenntnis der vier Spezies eine mathematische Gleichung auflösen kann, sowenig kann man ohne Kenntnis der ökonomischen und sozialen Zustände moralische Probleme lösen. Je einseitiger und heftiger sich Nietzsche in diese Probleme verbiß, desto tiefer geriet er in ein ratloses Irrlichterieren.

Seine „dritte Häutung“ vollzog sich in der episch-rhetorischen Dichtung „Also sprach Zarathustra“, der schnell hintereinander, in den wenigen Jahren von 1885 bis 1888, eine Reihe von Schriften folgte: „Jenseits von Gut und Böse“, „Zur Genealogie der Moral“, „Der Fall Wagner“, „Götzendämmerung“, „Der Wille zur Macht“. Sie gewähren wie Tönnies sagt, „das häßliche Bild verzerrter Mienen, oft die Attitüde des Trunkenen, Überspannten, Verzweifelnden, des Dekadenten“, und es ist eher zuviel des Lobes als des Tadels, wenn Tönnies in diesem „Hexensabbat von Gedanken, Ex- und Deklamationen, von Wutausbrüchen und widerspruchsvollen Behauptungen“ noch „viele leuchtende und blendende Geisteswitze“ finden will. Er läßt sich die Mühe nicht verdrießen, auch hier den roten Faden aufzuspüren, doch sind diese Unter-[210]suchungen wertvoller durch das, was Tönnies positiv ausführt, als was er an Sinn und Verstand in der dritten Periode Nietzsches entdeckt, auf die schon die Schatten der hereinbrechenden Geistesnacht fallen.

Formell knüpft Nietzsche wieder an Schopenhauer an, mit dem er als Denker nicht hatte auseinanderkommen können. Nach der alten Erfahrung verneint er um so grimmiger, was er geistig nicht hatte überwinden können; statt den Willen zum Leben zu verleugnen, feiert er den Willen zur Macht; die Mitleidsmoral Schopenhauers verkehrt er in eine Grausamkeitsmoral. Materiell erklärt sich diese Wendung daraus, daß Nietzsche den Weg zum Sozialismus, zu den lebendigen Kräften der historischen Entwicklung nicht hatte finden können. Sich an den Trebern* der „modernen Ideen“ zu sättigen, wie sie der flache und platte Liberalismus serviert, dazu war er immer zu geistvoll gewesen; was blieb ihm also noch übrig, als in der Übergipfelung des kapitalistischen Systems eine neue Welt heraufdämmern zu sehen, seine alte künstlerische Neigung zum Heroenkultus von den Schopenhauer und Wagner auf die Krupp, Stumm und Rothschild zu übertragen? Ohne eine Ahnung von dem ökonomischen Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses malt er sich mit künstlerischen und literarischen Reminiszenzen die „Übermenschen“ aus, die „freien, sehr freien Geister“, die „guten Europäer“, Prunknamen, die er um so blinder häuft, je mehr er mit dem Instinkt des Dekadenten empfindet, daß es sehr schäbige Figuren des Verfalls zu vergolden gilt.

Subjektiv ein verzweifertes Delirium des Geistes, ist diese sogenannte Philosophie objektiv eine Verherrlichung des großen Kapitalismus, und als solche hat sie ein großes Publikum gefunden.

Nur der Nietzsche der dritten Periode ist populär geworden, und nur dieser Nietzsche waltet als segnender Genius über dem modernen Naturalismus. Nicht jedoch, als ob die Denker und Dichter dieser Richtung dadurch als Tintenkulis der Krupp, Stumm und Rothschild ver-[211]dächtigt werden sollten. Die Sache hat einen viel harmloseren Zusammenhang. Zur richtigen Ausstattung einer Dichterschule gehört auch ein Philosoph: die Klassiker hatten ihre Kant und Fichte, die Romantiker ihren Schelling, und zum modernen Naturalismus paßt der Nietzsche der dritten Periode wie der Handschuh

* Preßrückstand, der beim Keltern (Auspressen) von Wein oder beim Bierbrauen anfällt.

auf die Hand. Er bietet allemal die sicherste Rückendeckung gegen jede gefährliche Verwechslung mit der revolutionären Arbeiterbewegung, und wie viele zwar konfuse, aber wunderschöne Schlagworte liefert er, um alle die Konfliktchen von Anno dazumal ästhetisch ein wenig aufzulittern, um die „dreieckigen Verhältnisse“, das bißchen Keifen mit dem lieben Gott als Taten „freier, sehr freier Geister“, als „Umwertung aller Werte“ zu feiern, um mancherlei Dinge, die man in der schlichten sinnlichen Kutschersprache des gewöhnlichen Lebens sonst anders zu nennen gewohnt war, wie beispielsweise jenen kürzlich durch die Zeitungen gelaufenen Brief, worin der naturalistische Ästhetiker Schlenther irgendeine Wiener Hofschranze untertänigst ersterbend um ein Theaterpöstchen anging, als das „Ausleben selbstherrlicher Persönlichkeiten“ zu verherrlichen! Meine Feder ist viel zu schwach, um den erleuchtenden Einfluß, den der Nietzsche der dritten Periode auf den modernen Naturalismus geübt hat, in allen Einzelheiten zu schildern; klassisch spiegelt er sich wider in jener erhabenen Hymne, die ein berühmter Lyriker des Naturalismus, trunken von seinem Nietzsche, also in die Saiten seiner Harfe gestürzt hat:

Bammel, Bummel,
Rückentanzgerummel,
Flackertanzgewaber,
Popanz und Borstentroll,
Rockentanzgeschrammel.

In seinem Nietzschekultus fühlt sich der moderne Naturalismus sicher wie in einer uneinnehmbaren Burg. Er denkt: Durch diesen zerfließenden Sumpf von Redensarten soll mal ein Belagerer seine Laufgräben ziehen! [212] Um aber doch vor jeder Gefahr geschützt zu sein, behauptet er noch, sein Nietzsche, der Nietzsche der dritten Periode, sei überhaupt kein Gegenstand des logischen Begreifens, sondern des ästhetischen Genießens, worauf der Nietzscheaner Harden obendrein den Trumpf gesetzt hat, sozialistische Lümmel könnten diesen Genuß nicht schmecken. Man braucht die Grobheit nicht übelzunehmen: Lümmel haben wenigstens Knochen im Leibe und sind keine zuckenden Nervenbündel mit perversen Instinkten: Die Sache selbst ist keineswegs aus der Luft gegriffen. Den Nietzsche der dritten Periode oder genauer: sein „System“ logisch zu begreifen, ist keinem Gotte, geschweige denn einem Menschen gegeben, und sicherlich finden die modernen Sozialisten keineswegs solchen Geschmack daran wie die modernen Naturalisten.

Nur darf man nicht so weit gehen, zu sagen, daß sich über diesen Geschmack nicht streiten lasse. Wer gern den Revoluzzer spielen, aber um Himmels willen nicht die Fleischtöpfe des Kapitalismus verlassen, je nachdem auch Bismarcks Stiefel putzen und Väterchens Knute küssen will, der wird den Nietzsche der dritten Periode immer mit dem Gefühle hoher Lust verschlingen. Wem dagegen die Welt nicht Bammel Bummel, auch nicht Popanz und Borstentroll, wem die deutsche Kultur ans Herz gewachsen, wem der Emanzipationskampf des modernen Proletariats eine große Sache, wem der Fortschritt der menschlichen Zivilisation so sicher ist, wie eine klar begründete, wissenschaftliche Überzeugung nur sein kann, dem wird es immer ein Gefühl hoher Unlust erregen, den Nietzsche der dritten Periode zu lesen.

Über diesen Geschmack läßt sich also sehr wohl streiten, das heißt, durch Beweise entscheiden; seine objektiven Bestimmungsgründe liegen klar vor, und dies *ist* denn freilich die *eine* verwundbare Stelle an dem bezaubernden Nietzschekultus des modernen Naturalismus. [213]

Nietzsche gegen den Sozialismus

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XV. Jahrg., 1896/97, Bd., S. 545)

Die ideologischen Historiker, die der Philosophie ein selbständiges, von der ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft unabhängiges oder so gut wie unabhängiges Dasein irgendwo in den Wolken zuschreiben, sind durch nichts so leicht und so schnell zu widerlegen wie durch das nächstliegende Beispiel, durch die drei Modephilosophen, welche das deutsche Bürgertum in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts besessen hat. Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche – diese drei, wenn man ihren Verehrern glaubt, über allen Völkern und Zeiten thronenden Weltweisen, die aus ihrem schöpferischen Genius das Welträtsel gelöst haben, wurzeln mit allen Fasern ihres Wesens in den verschiedenen Perioden der ökonomischen Entwicklung, die ihre Klasse seit fünfzig Jahren durchlaufen hat.

Für Schopenhauer hat Kautsky vor neun Jahren in der „Neuen Zeit“ den entsprechenden Nachweis geführt. Seitdem ist manches Neue über Schopenhauer erschienen; seine Verehrer haben sich abgemüht, ihn von allen Flecken zu säubern, und in gewissem Sinne ist ihnen das auch gelungen. In gewissem Sinne, wenn auch schwerlich in einem ihnen genehmen Sinne. So weist Grisebach in seiner Biographie Schopenhauers unseres Erachtens ganz überzeugend nach, daß Schopenhauer bei seinem Zerwürfnis mit Mutter und Schwester, entgegen der früheren Annahme, der minder schuldige, dagegen die Mutter der schuldigere Teil gewesen sei. Was aber dabei der Mensch Schopenhauer gewinnt, das verliert der Philosoph Schopenhauer. Hatte man bisher angenommen, daß Schopenhauers Kapitel über die Weiber, das nicht am wenigsten dazu beigetragen hat, seinen Namen unter den Spießbürgern berühmt zu machen, der bürgerlichen Philisterfamilie auf den Leib geschrieben sei, so braucht man jetzt nur dieses Kapitel neben Grisebachs Biographie zu halten, um auf den ersten Blick zu erkennen, daß jenes Weib aller Völker und Zeiten, das Schopenhauer zeichnen will, der photographische Abklatsch der Frau Hofrätin Adele Schopenhauer ist und daß alles, was Schopenhauer in der rechtlichen Stellung der Frau anders haben will, mit der Piffigkeit eines Winkelkonsulenten* ausgefittelt ist an der Hand der ökonomischen Beschwerden, die er gegen seine Mutter und Schwester zu haben glaubte. Gewiß mag die Frau Hofrätin Adele Schopenhauer für gewisse beschränkte Kreise der deutschen Frauenwelt, für die „reiche Witwe“ des ästhetisch-aufklärerischen und bedientenhafthöfischen Teeklatsches, der um die Wende des Jahrhunderts in den deutschen Residenzen und Residenzlein grassierte, typisch gewesen sein, und daraus mag sich erklären, daß Schopenhauers Schilderung des Weibes das deutsche Philistertum begeistert hat. Aber welche komische Anmaßung ist es, aus diesen kläglichen Erfahrungen eines rückständigen Erdenwinkels heraus eine Philosophie über das Weib aller Völker und Zeiten schreiben zu wollen.

Hartmann vertritt eine andere Phase in der historischen Entwicklung des deutschen Bürgertums: das „Unbewußte“, das heißt die gänzliche Preisgabe des bürgerlichen Klassenbewußtseins, durch die der deutsche Philister sich den gnädigen Schutz der preußischen Bajonette erkaufen mußte. Schopenhauer hatte noch immer seinen Stolz als Philosoph; wie demütig der vormärzliche Philister sein mochte, soviel hielt er noch auf sich, um die klassische Literatur und Philosophie nicht ganz als „toten Hund“ zu betrachten. Dagegen ist Hartmann der preußische Gamaschenknopf a. D., der alles über den preußischen Korporalstock klopft. Freilich war er auch schlimmer daran als der 1860 gestorbene Schopenhauer; er mußte vom Sozialismus essen, und daran stirbt alle bürgerliche Philosophie. Die Aufsätze, die Hartmann, wie früher schon, so neuerdings in der „Gegenwart“ über die Sozialdemokratie veröffentlicht hat, gehören zu den gesinnungstüchtigen Leistungen, die berechtigten Anspruch auf den roten Adler vierter und vielleicht selbst dritter Güte gewähren. Sonst haben sie weiter keinen Zweck.

Endlich ist Nietzsche der Philosoph des Großkapitals, das so weit erstarkt ist, um die Hilfe der preußischen Bajonette entbehren zu können. Als wir vor sechs Jahren einmal diese Auffassung näher begründeten, wußten die Jünger des Propheten nicht recht, ob sie den „sozialistischen Lummel“, wie sich die „Zukunft“ in ihrer holden Art ausdrückte, wegen unerhörten Banausentums verachten oder wegen unerhörter Lästerung anklagen sollten. Und in der Tat – da das Großkapital in seiner Art eine

* Anwälte mit ungenügender Qualifikation

revolutionäre Aufgabe in der Weltgeschichte zu erfüllen hat, so finden sich bei Nietzsche mancherlei Redensarten, die revolutionär klingen. Auch seine Ausfälle gegen das klassenbewußte Proletariat, so ingrimmig sie waren, ließen sich etwa noch in leidlicher Weise dadurch erklären, daß er das menschliche Elend zu überschwenglich haßte, um an eine Selbstbefreiung der Armen und Elenden glauben zu können. Es fehlte eine philosophische Auseinandersetzung Nietzsches mit dem Sozialismus. Das war für einen Philosophen am Ende des 19. Jahrhunderts zwar ein großer Fehler, denn ein Philosoph, der sich mit der mächtigsten Bewegung seiner Zeit nicht auseinanderzusetzen weiß, ist alles andere, nur kein Philosoph. Aber diese Lücke ließ die Möglichkeit offen, die großkapitalistische Philosophie Nietzsches zu vertuschen und die Tatsache zu beschönigen, daß er den proletarischen Klassenkampf bekämpfte aus denselben erhebenden Gedankenkreisen heraus wie der erste beste Börsenjobber oder das erste beste Reptil.

Diese Lücke in Nietzsches Werken ist nunmehr ausgefüllt worden durch ein Kapitel über den Sozialismus, das [216] demnächst in einem Bande seiner hinterlassenen Schriften erscheinen soll. Vorläufig ist es abgedruckt in der „Zukunft“, die in bezeichnender Weise die Begeisterung für Nietzsche mit der Begeisterung für Väterchen, für Bismarck und – für Herrn v. Tausch zu einer vierdimensionalen Begeisterung vereinigt. Wären die Bannflüche Nietzsches gegen den Sozialismus nicht an einer so beglaubigten Stelle erschienen, so wäre man versucht, sie für eine Satire auf den Nietzscheanismus, für eine beißend wahre, aber boshaft in wenige Sätze zusammengedrängte Satire zu halten. Nietzsche war wie Schopenhauer, und im Gegensatze zu dem auf die dürren, preußischen Glaubensformeln eingeschworenen Hartmann, ein geistreicher Kauz; sein Schicksal ist ein besonders merkwürdiges Beispiel dafür, in welchen Abgrund von Abgeschmacktheit, Gedankenlosigkeit und Unwissenheit das Essen vom Sozialismus die gescheitesten Köpfe des Kapitalismus stürzen kann.

Die Unwissenheit Nietzsches geht schon daraus hervor, daß er die „Gerechtigkeit“ zum „Prinzip der Sozialisten“ macht. Er hat also nie eine Schrift des wissenschaftlichen Sozialismus in der Hand gehabt. Seine Wissenschaft vom Sozialismus schöpft er aus politisch und sozial reaktionären Schriften, die wie Leos und Treitschkes Pamphlete vor zwanzig oder selbst schon vor vierzig Jahren erschienen sind. Gleich Nietzsches erster Satz gegen den Sozialismus ist ein Plagiat von Leo. Nietzsche schreibt: „Man täuscht sich als Zuschauer über die Leiden und Entbehrungen der niederen Schichten des Volkes, weil man unwillkürlich nach dem Maße der eigenen Empfindung mißt, wie als ob man selber mit seinem höchst reizbaren und leidensfähigen Gehirn in die Lage jener versetzt werde. In Wahrheit nehmen die Leiden und Entbehrungen mit dem Wachstum der Kultur des Individuums zu, die niedersten Schichten sind die stumpfsten: ihre Lage verbessern heißt sie leidensfähiger machen.“ Das ist wörtlich Leos Theorie der „Schwielenhaut“, welche für den Armen erträglich macht, was für die Reichen [217] unerträglich ist. Freilich sind es schon dreißig Jahre her, daß Albert Lange in einem vortrefflichen Kapitel seiner vortrefflichen „Arbeiterfrage“ diese Theorie in ihrer ganzen Hohlheit aufgedeckt hat, und seitdem schämen sich bürgerliche Gelehrte, die noch ein wenig auf sich halten, mit ihr vorzurücken; selbst ein so engbrüstiger Ökonom wie Roscher hat gegen sie mobilgemacht. Aber da sämtliche Börsenjobber und sämtliche Reptile daran festhalten, daß die Rothschild, Stumm und Krupp als Heilande der Menschheit täglich „leidensfähiger“ werden, so verfehlt Nietzsche nicht, diesem Mammonskultus den philosophischen Segen zu spenden.

Weit mehr als Leo wird Treitschke von Nietzsche geplündert. Treitschkes Ansicht, daß eitel Freude in der irdischen Welt sein würde, wenn sich das Proletariat nur entschließen könnte, einen Lobgesang auf die „fröhliche Armut anzustimmen, gibt Nietzsche so wieder: „Nicht durch Veränderung der Institutionen wird das Glück auf der Erde vermehrt, sondern dadurch, daß man das finstere schwächliche, grüblerische, gallichte [gallige] Temperament aussterben macht. Die äußere Lage tut wenig hinzu oder hinweg. Insofern die Sozialisten meistens jene üble Art von Temperament haben, verringern sie unter allen Umständen das Glück auf der Erde, selbst wenn es ihnen gelingen sollte, neue Ordnungen zu stiften.“ Oder Treitschkes Sätze von der aristokratischen Gliederung der Gesellschaft, von dem Glauben der Sozialdemokratie als dem Glauben einer Hure, von dem Mangel jedes neuen fruchtbaren Gedankens in der Sozialdemokratie echo Nietzsche wie folgt: „Nur innerhalb des Herkommens der festen Sitte, der Beschränkung gibt es Wohlbehagen auf der Welt; die Sozialisten sind

mit allen Mächten verbündet, welche das Herkommen, die Sitte, die Beschränkung zerstören; neue konstitutive Fähigkeiten sind bei ihnen noch nicht sichtbar geworden.“ Wie man sieht, ist Nietzsche immer etwas wässeriger und weitschweifiger als Treitschke, aber das ist nun einmal das Schicksal aller Epigonen.

[218] Und ein einfacher Plagiator ist Nietzsche bei alledem nicht. Es ist ja seine Aufgabe, dem alt-hergebrachten kapitalistischen Schwatz eine feinere oder auch gröber kapitalistische Färbung zu geben. Wenn Nietzsche schreibt: „Faßt man nicht das Wohlbefinden des einzelnen ins Auge, sondern die Ziele der Menschheit, so fragt es sich sehr, ob in jenen geordneten Zuständen, welche der Sozialismus fordert, ähnliche große Resultate der Menschheit sich ergeben können, wie die ungeordneten Zustände der Vergangenheit sie ergeben haben. Wahrscheinlich wächst der große Mensch und das große Werk in der Freiheit der Wildnis auf. Andere Ziele als große Menschen und große Werke hat die Menschheit nicht“, so ist der Grundton dieser Sätze schon von Treitschke angeschlagen worden! Treitschke bekämpft auch den Sozialismus mit dem Einwande, daß die Ziele der Menschheit über dem Wohlbefinden der einzelnen ständen, aber alles was recht ist: so – wahrhaftig wie heute war der Kapitalismus vor zwanzig Jahren noch nicht. Treitschke sagte vielmehr, der Kapitalismus schaffe „geordnete“, der Sozialismus aber „ungeordnete Zustände“, und er glaubt allerdings auch noch an andere „Ziele der Menschheit“ als an die in der „Freiheit der Wildnis“ aufgewachsenen „großen Menschen“ Rothschild, Krupp und Stumm und deren „große Werke“. Er gab sogar zu, daß die Menschheit schon schönere Tage gesehen habe als die Zeiten, welche „große Menschen“ und „große Werke“ in der kapitalistischen „Freiheit der Wildnis“ aufwachsen lassen.

Oder wenn Nietzsche sagt: „Weil sehr viel harte und grobe Arbeit getan werden muß, so müssen auch Menschen erhalten werden, welche sich dieser Arbeit unterziehen, soweit nämlich Maschinen sie nicht ersparen können“, so ist dieser Satz an und für sich sogar wörtlich aus Treitschke ausgehauen. Aber Treitschke sah darin sozusagen ein tragisches Schicksal des Menschengeschlechts, während Nietzsche folgenden genialen Ausweg weiß: „Man könnte vielleicht an eine massenhafte Ein-[219]führung barbarischer Völkerschaften aus Asien und Afrika denken, so daß die zivilisierte Welt fortwährend die unzivilisierte Welt sich dienstbar macht.“ In den siebziger Jahren kannte der große Kapitalismus noch nicht oder noch nicht so heftig wie in den achtziger und neunziger Jahren die heiße Sehnsucht nach dem Import chinesischer Kulis. Nietzsche gibt diesem famosen Gedanken natürlich nur die philosophische Weihe, um die „übermäßig sehr leidenden“ europäischen Arbeiter von der „Arbeit zu befreien“, über welche Naivität ihres getreuen Sängers sich die „großen Menschen“ in ihren „großen Werken“ halbtot lachen werden.

Oder noch ein Beispiel und das schlagendste von allen! Treitschke beginnt sein Pamphlet mit der Erklärung, daß der Sozialismus die „tatsächliche Ungleichheit“ der Menschen übersehe, und in diese Fußstapfe tappt auch Nietzsche getreulich. Treitschke führt dann weiter aus, jene tatsächliche Ungleichheit habe immer bestanden, aber sie wachse mit der wachsenden Kultur; er sagt: „Gewiß ist der Wilde dem Wilden weniger ungleich, als wir Kulturmenschen uns voneinander unterscheiden, da jener erst wenige Kräfte seines Wesens entwickelt hat“, was historisch ganz richtig ist, so verkehrt immer die Schlußfolgerung sein mag, die Treitschke in *dem* Sinne daraus zieht, daß die wachsende Ungleichheit der Menschen die angebliche Gleichmacherei des Sozialismus unmöglich mache. Nun ist aber allmählich dem Kapitalismus die fatale Ahnung aufgedämmert, daß der Sozialismus die tatsächliche Ungleichheit der Menschen nicht übersieht, was außerordentlich töricht von ihm sein würde; daß er sie einerseits, soweit sie natürlichen Ursprungs ist, soweit sie den Mann vom Weibe, das Kind vom Greise usw. unterscheidet, ohne alle Widerrede anerkennt, und daß er ihr andererseits, soweit sie gesellschaftlichen Ursprungs ist und sich zu einem furchtbaren Hemmnis alles menschlichen Fortschritts gestaltet hat, seine stärksten Argumente verdankt. Prophet Nietzsche gibt diese fatale Ahnung mit den Worten wieder, der [220] Sozialismus ziehe „seine begeisternde Kraft“ aus dem Entschlusse, über die Differenzen zwischen den Menschen hinwegzusehen, ihre tatsächliche Ungleichheit als „wandelbar“ zu betrachten. Was tut er nun in dieser Klemme? Er sagt wörtlich: „In Hinsicht auf das Bild des Menschen, welches ferne Pfahlbauzeiten gewähren“, hat der Sozialismus „jedenfalls recht: wir Menschen dieser Zeit sind im wesentlichen gleich“. Schön, wenn auch durchaus

falsch, aber welche tatsächliche Ungleichheit „übersieht“ der Sozialismus denn? Nietzsche sagt wieder wörtlich: „Den Unterschied von gut und böse, intelligent und dumm.“ Derselbe kapitalistische Prophet, der ein eigenes Buch geschrieben hat, um nachzuweisen, daß die „Herrenmoral“ des kapitalistischen „Übermenschen“ den Unterschied von gut und böse nicht kenne, „jenseits von gut und böse“ stehe, endet in seiner Bekämpfung des Sozialismus mit dem alten Kinderspote, daß die menschliche Gleichheit in der kapitalistischen „Freiheit der Wildnis“ hergestellt sei, mit der kleinen Einschränkung, daß die guten und intelligenten Menschen zu Kapitalisten, die bösen und dummen Menschen zu Proletariern werden.

Es ist beinahe noch eine Beleidigung für die Börsenjobber und die Reptile, wenn man sagt, daß sie den Sozialismus aus denselben Gedankenkreisen heraus bekämpfen wie Nietzsche. [223]

Die naturwissenschaftlichen Materialisten

Stoeckers Zwilling [Büchner]

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XIII. Jahrg., 1894/95, 2. Bd., S. 321)

Von den drei nicht sowohl Lehrern als Predigern des Materialismus in den fünfziger Jahren sind Jakob Moleschott und Karl Vogt nicht lange nacheinander gestorben, während Ludwig Büchner als Vorsitzender des Freidenkerbundes Dinge treibt, die für seinen wissenschaftlichen Ruf ärger sind, als der Tod für sein physisches Leben sein könnte. Der Freidenkerbund, an dessen Spitze er steht, hatte gegen die Umsturzvorlage einen Protest erlassen, der, wieviel das immer sagen will, selbst unter den bürgerlichen Protesten durch seine klägliche Zerfahrenheit peinlich auffiel. Als nun auf einer neuulichen Zusammenkunft des Bundes einige seiner Mitglieder sich darüber beschwerten, stellte sich heraus, daß Herr Ludwig Büchner an der Form des Protestes die Schuld trug. Und mehr noch! Als jene Mitglieder eine Resolution einbrachten, die der Wiederkehr ähnlicher Blamagen zu begegnen bestimmt war, erklärte Herr Büchner, daß er den Vorsitz niederlegen würde, falls diese Resolution angenommen werden sollte. Und alsbald knickte alle Kraft des berühmten Bundes zusammen. Um seinen Vorsitzenden zu ehren, begnügte er sich mit einem schwachköpfigen Proteste gegen das schwachköpfige Verhalten seines Vorstandes in Sachen der Umsturzvorlage.

Herr Büchner ist damit allerdings nur auf einem Wege fortgeschritten, den er längst betreten hatte. Vor einigen Jahren veröffentlichte er eine Schrift von etwa sieben Druckbogen über zwei gekrönte Freidenker, „ein Bild aus der Vergangenheit als Spiegel für die Gegenwart“. [224] Der eine dieser gekrönten Freidenker war irgendein orientalischer Sultan, um den wir uns hier nicht weiter kümmern wollen; der andere aber König Friedrich II. von Preußen, dem man, wie Herr Büchner preislich [lößlich] sagte, „den Beinamen des Großen oder Einzigsten gegeben hat“. Herr Büchner beklagte, daß man diesen „freidenkerischen König“, diesen „vollkommenen Freigeist und Freidenker“, „viel zu sehr“ vergessen habe, und er beeiferte sich deshalb, sein Bild zu erneuern. Daß der alte Fritz „vergessen“ sei, kann man nun eigentlich kaum behaupten; im Gegenteil wird mit der friderizianischen Legende ein so ohrzerreibender Lärm gemacht, daß eine sehr stark ausgebildete Taubheit dazu gehört, nichts davon zu vernehmen. Indessen, in seiner besonderen Weise hat Herr Büchner doch wohl recht. Friedrichs „Freidenkerschaft“ ist allerdings „vergessen“, nicht oder doch nicht allein, weil christliche Frömmigkeit am preußischen Hofe herrscht, sondern auch aus dem besseren Grunde, weil sich selbst die loyalen preußischen Historiker schämen, einen der ärgsten Volksverdummer, einen der boshaftesten Despoten, der mit den raffiniertesten Mitteln alles freie Denken in seinen Staaten auszurotten versuchte, wegen seines „freien Denkens“ zu feiern. Vielleicht erklärt sich übrigens Herrn Büchners zarte Stellung zur Umsturzvorlage daraus, daß dieses gewaltige Eselsohr namentlich auch in seiner klerikalisierten Zustutzung die Schul- und Zensurinstruktionen des „gekrönten Freidenkers“ getreulich widertönte.

Die Verherrlichung eines der gemeingefährlichsten Despoten ergänzte Herr Büchner durch dies oder jenes Traktätchen gegen die Sozialdemokratie, durch gesellschafts- und staatsretterische Beweisführungen, die durchaus geeignet waren, Herrn Eugen Richter in den Ruf eines geistreichen Originals zu bringen. Weshalb er sich aber all diesem anstrengenden Geistesringen unterzog, das sagte er unverhohlen in seiner Schrift über die gekrönten Freidenker. Er will das „Freidenkertum“ wieder auf einen grünen Zweig bringen. Im 18. Jahrhundert war es [225] – so meint Herr Büchner – mächtig, angesehen und in den höchsten Kreisen der Gesellschaft allgemein verbreitet; heute liegt die Sache gerade umgekehrt. Sogar der Name eines „Freidenkers“ ist heutzutage verpönt oder ein Gegenstand des Spottes. Diesem für ihn betrübenden Zustand der Dinge will Herr Büchner durch seinen Freidenkerbund abhelfen, und Pamphlete gegen die Sozialdemokratie, Lobhudeleien auf den Heros der preußischen Geschichte, Wiederaufmunterung der ältesten, von der preußischen Legende selbst längst auf den Kehrichthaufen geworfenen Schnurren über den alten Fritz erscheinen ihm als der geeignetste Weg, um das „Freidenkertum“ wieder „mächtig, angesehen und in den höchsten Kreisen der Gesellschaft allgemein verbreitet“ zu machen.

Unseres Erachtens hätte aber ein so profunder Historiker, wie Herr Büchner ist, das Ding etwas gründlicher überlegen müssen, ehe er es praktisch in die Hand nahm. Sein und Moleschotts und Vogts

Materialismus verhält sich zu dem Materialismus des 18. Jahrhunderts wie das vermanteuffelte* Spießbürgertum der fünfziger Jahre zu der bürgerlichen Klasse, welche die Große Französische Revolution machte. Hieraus erklärt sich zur Genüge, weshalb der eine ein so mächtiges Ansehen in der Geschichte gewonnen hat, während der andere zum „Gegenstande des Spottes“ geworden ist. Über diese beiden Arten von Materialismus läßt sich dasselbe sagen, was Lassalle einmal über die französischen Nationalversammlungen der Revolutionszeit und die preußische Kammer von 1863 mit den Worten sagte: „Die französischen Nationalversammlungen vereinigten in sich alles Genie und allen Geist Frankreichs ... Nicht ein Gedanke ist nachweisbar in der gesamten Literatur und Philosophie jener Periode, welcher nicht den Puls dieser Versammlungen bewegt, den Gegenstand ihrer Verwirklichungsarbeit gebildet hätte! Sie standen auf der höchsten theoretischen Höhe ihrer Zeit ... Sie aber, meine Herren, setzen Ihre Ehre gerade dahinein, nicht auf der theore-[226]tischen Höhe zu stehen, Sie setzen das Praktische gerade dahinein, nichts zu wollen und zu erstreben, was nicht dem Gedankenniveau des letzten Spießbürgers im Lande entspräche.“ Der historische Materialismus, derjenige Materialismus, der auf der theoretischen Höhe der Zeit stand, war in den vierziger Jahren durch Marx und Engels begründet worden; sie hatten den bleibenden Gehalt des deutschen Idealismus in den Materialismus aufgenommen wie einst Kant den bleibenden Gehalt des französischen Materialismus in den Idealismus. Der spießbürgerliche Materialismus der fünfziger Jahre aber fiel nicht nur hinter den deutschen Idealismus, sondern selbst auf eine verhältnismäßig frühe Anfangsstufe des französischen Materialismus zurück. Er kitzelte die aufwuchernde Bourgeoisie, die ihre politischen Ideale längst in den Schornstein gehängt hatte, aber an dem industriell-naturwissenschaftlichen Fortschritte ihre helle Freude hatte, zum Nachtsche mit materialistischen Kraftphrasen, wie Lametrie den alten Fritz mit ebensolchen Phrasen zum Nachtsche gekitzelt hatte. Wie großartig mußte sich der satte Mastbürger noch in seinem geheimen Gemache vorkommen, wenn Karl Vogt ihn versicherte: die Gedanken stehen in demselben Verhältnis zu dem Gehirn, wie der Urin zu den Nieren!

Es ist anzuerkennen, daß Herr Ludwig Büchner damals unter seinen Genossen noch der verhältnismäßig tiefste Denker war. Er bekundete eine schwärmerische Begeisterung für den Fortschritt der Menschheit und eine Art ästhetischen Ekels vor Vogts Renommistereien. Wir rechnen es ihm, da schließlich niemand aus seiner Haut heraus kann, keineswegs zum Vorwurfe an, daß er sich mit Lassalle nicht anzufreunden vermochte. Im Gegenteil heben wir ausdrücklich hervor, daß Büchner auch in dieser Beziehung sich über seine Genossen erhob: er hielt sich wenigstens zu den politisch radikalen Elementen des Bürgertums und stand darin über Moleschott, der sich um Politik überhaupt nicht kümmerte, und vollends über Vogt, der sich im Laufe eines kurzen Jahrzehnts vom [227] deutschen Reichsregenten zum bonapartistischen Geheimagenten mauserte. Gerade aber weil Herr Büchner seine Sache am ernsthaftesten und am ehesten noch mit philosophischem Bemühen führte, ist er am tiefsten in die Tinte gekommen und hat die ganze Unzulänglichkeit des Materialismus, der in den fünfziger Jahren den deutschen Philister entzückte, am klarsten offenbart.

Bei Lichte besehen kam dieser Materialismus nämlich auch da, wo er wirklich etwas zu leisten versuchte, um einen oder selbst zwei Posttage zu spät. Ging er um die politischen und sozialen Probleme herum, wie die Katze um den heißen Brei, so wollte er wenigstens mit dem „Köhlerglauben“ der Religion aufräumen, so wollte er von einer „doppelten Buchführung“ zwischen Glauben und Wissen nichts hören. Erstens hatte nun aber schon der deutsche Idealismus mit der Religion in ihren gröberen oder feineren Formen reinen Tisch gemacht, und gegen Feuerbachs „Wesen des Christentums“ kamen die Materialisten der fünfziger Jahre nicht auf. Sie verstanden nicht einmal, wie namentlich auch Büchner nicht, die philosophischen Begriffe richtig zu unterscheiden, und halfen sich in dieser Verlegenheit damit, daß sie alle Philosophie, die nicht sofort von jedem Gebildeten – will sagen: jedem Bourgeois – begriffen werden könne, zum Teufel wünschten. Zweitens aber – und ebendeshalb, weil sie den Idealismus überhaupt nicht verstanden – wußten sie auch nicht den sterblichen Punkt der Religion zu treffen. Sie stolperten über das Denken, wie der Idealismus über das Sein gestolpert war. Vogt mochte jene Kraftphrase vom Verhältnis zwischen Gedanke und Gehirn hinschleudern und in

* Nach Edwin Karl Rochus Freiherr von Manteuffel (1809-1885), preußischer Generalfeldmarschall; politisch reaktionär.

dieser saftigen Prahlhanserei sein Genüge finden; Büchner aber, der die Dinge ernsthafter nahm, landete in dem längst versandeten Hafen der urältesten Kirchenväter.

Indem er jene Kraftphrase Vogts zurückwies, sagte er selbst, Kraft und Stoff seien unzertrennlich, aber doch begrifflich sehr weit auseinandergehend, „ja in gewissem Sinne einander geradezu negierend“. Und weiter: „We-[228]nigstens wüßten wir nicht, wie man Geist, Kraft, als etwas anderes denn als Immaterielles, an sich die Materie Ausschließendes oder ihr Entgegengesetztes definieren wolle.“ Damit war aber der ganze Dualismus des Christentums anerkannt, wie schon Albert Lange gegen Büchner eingewandt hat. Daß Kraft und Stoff unzertrennlich verbunden sind, ist für die sichtbare und greifbare Natur hinlänglich bewiesen. Wenn aber die Kraft etwas ihrem Wesen nach Übersinnliches ist, warum soll sie nicht in einer Welt, welche unsere Sinne nicht zu fassen vermögen, für sich oder in Verbindung mit immateriellen Substanzen existieren? Auf diesen Einwand Langes hat Büchner in den späteren Auflagen von „Kraft und Stoff“ nichts zu erwidern gewußt, als daß er die kompromittierliche Stelle einfach wegließ, womit jedenfalls nichts bewiesen war.

Im Anschluß an seinen Einwand sagt Lange, man könne hier wieder einmal deutlich sehen, wie wenig die Hoffnung berechtigt sei, daß die bloße Verbreitung der materialistischen Naturauffassung samt allen sie stützenden Kenntnissen jemals genügen werde; religiöse oder abergläubige Meinungen auszurotten, zu denen der Mensch aus Gründen hinneige, die tiefer wurzelten als in seiner theoretischen Ansicht von den Naturdingen. Als Lange so schrieb, wußte er nicht, daß die Frage, wie Religionen entstehen und vergehen, vom historischen Materialismus bereits beantwortet war; darin aber machte er gegenüber dem Materialismus der fünfziger Jahre einen großen Fortschritt, daß er – bis auf Kant rückwärts oder vielmehr vorwärts ging¹. Ein theoretischer Fortschritt, der sich in der praktischen Tatsache widerspiegelte, daß Lange ein aufrichtiger Freund der arbeitenden Klassen war und mit tiefer Sympathie ihren Emanzipationskampf begleitete, auf den Vogt mit lästerndem Abscheu und Büchner selbst in seiner besseren Zeit mit geheimem Grauen blickte.

Je kräftiger sich die revolutionäre Arbeiterbewegung und mit ihr der proletarische Materialismus entwickelte, um [229] so mehr piff das von vornherein schwindsüchtige Geschöpf des spießbürgerlichen Materialismus auf dem letzten Loche. Der Freidenkerbund des Herrn Büchner ist heute nichts anderes als ein Zwilling von der christlich-sozialen Partei des Herrn Stoecker. Beide suchen die arbeitenden Klassen durch ideologische Flausen über ihre praktischen Interessen hinwegzutäuschen. Mit welchem Maße von gutem oder schlechtem Glauben, das ist für das praktische Urteil über diese wunderbaren Gebilde ganz gleichgültig. In ihren ökonomischen Forderungen gleichen sie sich merkwürdig. Staatliche Alters- und Unfallversicherung wie Reform des Erbrechts steht in Büchners wie in Stoeckers Programm; was beide *nicht* wollen, ist die selbsttätige Bewegung des Proletariats. Worin sie sich unterscheiden, das sind Farbenspielereien auf dem Grundton der bürgerlichen Gesellschaft. Ja, wenn Büchner durch die Abschaffung der Bodenrente dem Junkertum, Stoecker aber durch den Normalarbeitstag der Bourgeoisie eins versetzen will, so ist man fast noch versucht, zum Stoecker zu gehen. Denn er stellt doch eine Forderung, die, wie ehrlich oder wie unehrlich er sie meinen mag, auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft durchführbar ist und wirklich im Interesse der arbeitenden Klassen liegt, während die Abschaffung der Bodenrente der bürgerlichen Gesellschaft erstens ein himmelblaues Ideal darstellt, und zweitens, wenn sie möglich wäre, zur Konzentrierung ihrer Unterdrückungsmittel führen müßte.

¹ [Anmerkung von Franz Mehring] Das Zurückgehen auf Kant war kein historischer Fortschritt. Der Neukantianismus war seiner sozialen Funktion nach eine Reaktion auf den stürmischen Siegeszug des Marxismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Er richtete sich vor allem gegen die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse und gegen die materialistischen Grundlagen der Naturwissenschaft. Der Optimismus des Wissens und der Wissenschaft, das Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit, durch die Entwicklung der Naturwissenschaft gefördert, waren zu einer machtvollen Waffe der Arbeiterbewegung und zu einer geistigen Gefahr für die Klasseninteressen der Bourgeoisie geworden. Die Neukantianer der achtziger und neunziger Jahre knüpften – bewußt oder unbewußt – an das Kantsche Wort an: das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Auch nach seiner ethisch-sozialen Seite hin war das Neukantianertum eine bürgerliche Antwort auf das Wachstum der marxistischen Arbeiterbewegung. Mit der Ethik Kants sollte der Arbeiterbewegung die revolutionäre Spitze genommen und der Geist des Reformismus gestärkt werden.

Noch in einer anderen Beziehung zeigt sich Stoecker praktischer als sein Zwillingsbruder: in der Beantwortung der Frage nämlich, wie man heute „in den höchsten Kreisen der Gesellschaft mächtig und angesehen werden“ könne. Büchner hält sich zu diesem Behufe an die materialistischen Kapriolen, die sich der „Philosoph von Sanssouci“ zum Dessert von seinen Hofnarren schneiden ließ, während Stoecker sich an die gewaltsamen Verdummungsmittel klammert, durch die „Friedrich der Große oder der Einzige“ dem Volke die Religion erhielt. Wir glauben wirklich, daß der brave Stoecker die schärfere Witterung hat, und das ist auch ganz gut so: der Freidenkerbund hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er zu einem „Gegenstand des Spottes“ geworden ist. [231]

Ludwig Büchner

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XVII. Jahrg., 1898/99, 2. Bd., S. 195, unter dem Titel: Nekrologe)

[...] Einem anderen Toten der Woche ist ein längeres Gedächtnis im deutschen Geistesleben beschieden, obgleich er nie einem Parlament angehört hat und diejenige Tat seines Lebens, die ihn weit über die deutschen Grenzen hinaus bekannt machte, auch fast schon um ein halbes Jahrhundert zurückliegt. Ludwig Büchner gehört zu denjenigen Schriftstellern, denen es gleich mit dem ersten Wurf gelingt, und zwar so glänzend, daß sie diesen ersten Wurf niemals wieder einholen können. Jedoch spricht es für die innere Tüchtigkeit seiner Natur, daß er darüber nicht, wie mancher andere, dem das gleiche Los gefallen war, zum Kopfhänger wurde oder sich gar in der abgeschmackten Rolle des verkannten Genies gefiel. Er hat auf demselben Gebiete, worauf sich sein Erstlingswerk bewegte, frisch und rüstig fortgearbeitet, kein bahnbrechender Denker und im tieferen Sinne des Wortes nicht einmal ein selbständiger, wissenschaftlicher Kopf, aber ein fleißiger, gebildeter Arbeiter, dem es in einer Weise ehrlich um die Förderung der menschlichen Gesittung zu tun war.

Über sein berühmtes Erstlingswerk „Kraft und Stoff“ ist es nicht ganz leicht, unbefangen zu urteilen. Nimmt man das Büchlein heute zur Hand, so glaubt man eine Reihe flüssig und – flüchtig geschriebener Feuilletons zu lesen, von denen man nicht begreift, wie sie einen Sturm in der literarischen und wissenschaftlichen Welt erregen konnten. Büchner beanspruchte auch keineswegs, ein System zu geben; er wollte bloß zerstreute Gedanken lie-[232]fern, und auch durchaus „nicht neue, noch nicht dagewesene“ Gedanken; ähnliche und verwandte Anschauungen seien, so sagte er selbst, zu allen Zeiten, ja zum Teil schon von den ältesten griechischen und indischen Philosophen gelehrt worden, nur ihre notwendige empirische Basis habe erst durch die moderne Naturforschung geliefert werden können. Seinen Vorstoß richtete Büchner gegen das gelehrte Maulheldentum, den philosophischen Scharlatanismus, gegen die deutsche Schulphilosophie, die endlich einmal einsehen sollte, daß Worte keine Taten seien und daß man eine verständliche Sprache reden müsse, um verstanden zu werden. Dabei ging Büchner mit einem verblüffenden Radikalismus vor; alle Philosophie, die nicht von jedem Gebildeten begriffen werden könne, verdiene nicht die Druckerschwärze, die daran gewandt werde; die philosophischen Nebel, die über den Schriften der Gelehrten lägen, schienen mehr dazu bestimmt, Gedanken zu verbergen als zu enthüllen; Natur und Erfahrung sei das Losungswort der Zeit.

Und eben nur aus der Zeit heraus, wo das Buch erschien, aus der Zeit der fünfziger Jahre, läßt sich sein großer Erfolg erklären. Es fuhr wie ein frischer Windstoß mitten in die dumpfe und schwüle Luft der frömmelnden Reaktionsjahre, es war ein kecker Trompetenstoß, womit die aufblühende Industrie des deutschen Bürgertums der philosophisch spintisierenden Vergangenheit dieser Klasse absagte. Büchners eigentliche Begabung lag auf literarischem, man möchte fast sagen, auf poetischem Gebiete, wie denn „Kraft und Stoff“ von poetischen Zitaten wimmelt; in zweiter Reihe war er ein Naturforscher, der fleißig gearbeitet und viel gelernt hatte, dagegen fehlten ihm philosophische Gaben so gut wie ganz. Sein Haß gegen alle Philosophie war so gründlich, daß er sie überhaupt nicht verstand, vielleicht mehr noch weil er sie nicht verstehen konnte, als weil er sie nicht verstehen wollte. Er warf die historisch gewordenen philosophischen Begriffe wie Kraut und Rüben durcheinander, bezeichnete damit, je nachdem es ihm paßte, bald dies, bald [233] jenes, gab den Inhalt der philosophischen Systeme in einer Weise wieder, daß es erstaunlich genug erschien, wie Menschen mit fünf Sinnen jemals so einfältige Dinge hätten aushecken oder gar glauben können. Eine Polemik dieser Art aber wirkte in einer Zeit, wo die kraftlos gewordene Schulphilosophie sich zur gehorsamen Dienerin reaktionärer Regierungen gemacht hatte, wo es in den unterdrückten Klassen mit großer Genugtuung begrüßt wurde, wenn wenigstens die ideologische Helfershelferin der brutalen Unterdrücker sich auf offener Straße ohrfeigen lassen mußte.

Dann aber kam, was Büchner an seinem Teile bot, den geistigen Bedürfnissen der sich ökonomisch mächtig entfaltenden Bourgeoisie entgegen. Es war keine schwerverständliche und überhaupt keine Philosophie, sondern eine Befreiung von allem ideologischen Ballast durch eine plausible Erklärung des Naturzusammenhangs, untermischt mit vagen Aussichten auf den Fortschritt der Humanität, auf den Sieg des Wahren und Schönen und dergleichen mehr, was aus Büchners Munde durchaus ehrlich

kam. Man kann darüber nicht treffender urteilen, als es Albert Lange mit den Worten getan hat: „Wer in diesen Dingen mit bloßem Auge weiter sieht, findet durch Büchners Brille alles unklar; wer dagegen äußerst kurzsichtig ist, glaubt durch dieses Medium sehr klar zu sehen und sieht auch wirklich klarer als ohne solche Beihilfe. Nur schade, daß die Brille zugleich stark gefärbt ist.“ Von Büchners Materialismus kann nur ganz uneigentlich gesprochen werden, wenigstens dann, wenn man unter Materialismus ein philosophisches System versteht, das den Zusammenhang der Welt zu erklären sucht. Büchner selbst, der das Wort bald so, bald so gebraucht, hat viel dazu beigetragen, daß es jenen schillernden Sinn genommen hat, womit heute noch allerlei Rückwärtser den wissenschaftlichen Materialismus zu verdächtigen bemüht sind.

Unter den Blinden ist der Einäugige König, und in den fünfziger Jahren war Büchners „Kraft und Stoff“ immer-[234]hin eine erfrischende Erscheinung. Sobald dann die historische Entwicklung wieder einen schärferen und schnelleren Gang nahm, offenbarte sich natürlich die gänzliche Unzulänglichkeit dieser Art Philosophierens; was für die deutsche Reaktion der fünfziger Jahre sozusagen ein geistiger Fortschritt gewesen war, das war im großen Zusammenhang der Geschichte doch nur ein geistiger Rückschritt. Die Bourgeoisie selbst beeilte sich, alle „materialistische“ Spielerei aufzugeben und den lieben Herrgott mit sämtlichen Engeln und Teufeln wieder in ihr Programm aufzunehmen, seitdem der historische Materialismus des Proletariats sie im Nacken gepackt hatte. Der historische Materialismus hatte aber natürlich nichts übrig für „Kraft und Stoff“ und dergleichen Literatur, die seinen Weg eher versperrt als geebnet hatte. Man gewöhnte sich, von dieser Literatur als von einer Quintessenz der Flachheit und Platitude zu sprechen, wobei denn auch wohl das Maß relativer Berechtigung unterschätzt wurde, das sie in ihrer Zeit gehabt hatte.

Büchner aber ist seinem literarischen Erstling immer treu geblieben. Vielleicht ist seine weitere Entwicklung durch die zahlreichen Fehden gehindert worden, in die ihn „Kraft und Stoff“ verwickelt: dann wäre ihm sein großer Erfolg zum Unheil ausgeschlagen. Denn Stehenbleiben heißt in diesem Falle Zurückschreiten. Ein tüchtiger Naturforscher ist Büchner immer gewesen, aber als Philosoph ist er tiefer und tiefer in die Brüche geraten. Auch ihm ist es schlecht bekommen, daß er vom Sozialismus aß. Bei Lassalles erstem Auftreten hatte er sich noch eine gewisse Unbefangenheit gewahrt; er präsierte bekanntlich am 17. Mai 1863 der Frankfurter Versammlung, in der Lassalle die Arbeiter des Maingaus für sich gewann, und er stimmte wenigstens nicht unbesehen in die liberalen Bannflüche über den großen Agitator ein. Das verlor sich aber mehr und mehr; in seinen letzten Jahren urteilte Büchner über die moderne Arbeiterbewegung ziemlich mit derselben Gehässigkeit, wie der erste beste Bourgeois. Dagegen wollte er das „Freidenkertum“ hoffähig [235] machen, wie es nach seiner kuriosen Auffassung zur Zeit des alten Fritz gewesen sein sollte, und aus ängstlicher Sorge, seinem Freidenkerbund die aufwärts führenden Wege zu verschütten, hielt er ihn und sich sogar von der bürgerlichen Bewegung gegen die Umsturzvorlage fern.

Aus dem kecken Naturburschen, der in totenstillen Zeit eine schrille Melodie auf seinem Finger gepfiffen hatte, war in stürmischer bewegter Zeit ein griesgrämiger Philister geworden, der auf patriotischem Haberrohre [Hirtenflöte] harmlose Schalmeyen blies. Ein Glück wenigstens für Büchner, der in seiner Art immer vorwärts wollte, daß er in der Geschichte des deutschen Geisteslebens nur als der kecke Naturbursche der fünfziger Jahre fortleben wird. [236]

Die Welträtsel

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XVIII. Jahrg., 1899/1900, 1. Bd., S. 417)

Unter diesem Titel hat Ernst Haeckel bei Emil Strauß in Bonn „gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“ veröffentlicht. Er will darin die Frage beantworten: „Welche Stufe in der Erkenntnis der Wahrheit haben wir am Ende des neunzehnten Jahrhunderts wirklich erreicht? Und welche Fortschritte nach diesem unendlich entfernten Ziele haben wir im Laufe desselben wirklich gemacht?“ Das ziemlich umfängliche, gegen fünfhundert Seiten umfassende, aber sehr leicht und lesbar geschriebene Werk enthält einen anthropologischen, einen psychologischen, einen kosmologischen und einen theologischen Teil, deren besondere Titel lauten: Der Mensch, Die Seele, Die Welt, Der Gott. Seinem Wesen nach ist das Buch ein Bekenntnis, wie die letzte Schrift von David Strauß war, ein Versuch, Naturwissenschaft und Philosophie zu versöhnen, so zwar, daß bei Haeckel der naturwissenschaftliche Teil den philosophischen überwiegt, während es bei Strauß umgekehrt lag.

Wie Strauß nur eine Abschlagszahlung auf das lang geplante Werk gab, das seine Lebensarbeit krönen sollte, so auch Haeckel. Seine populäre Darstellung soll ausführen, begründen und ergänzen, was er in seinen wissenschaftlichen Werken seit einem Menschenalter vertreten hat. „Der alte, viele Jahre hindurch gehegte Plan, ein ganzes System der monistischen Philosophie auf Grund der Entwicklungslehre auszubauen, wird nicht mehr zur Ausführung gelangen. Meine Kräfte reichen dazu nicht mehr aus, und mancherlei Mahnungen des [237] herannahenden Alters drängen zum Abschluß. Auch bin ich ganz und gar ein Kind des 19. Jahrhunderts und will mit dessen Ende einen Strich unter meine Lebensarbeit machen.“ Diese Worte atmen eine resignierte Stimmung, wie sie der letzten Arbeit von Strauß gleichfalls eigentümlich war. Sie befremdet zunächst an so tapferen Bekennern und Kämpfern, wie Haeckel und Strauß all ihr Lebtage gewesen sind, aber sie hat deshalb doch nicht bloß ihren äußerlichen Grund in der körperlichen Ermattung des Greisenalters, wo sie selbst ihn suchen. Auch aus inneren Gründen war es ihnen unmöglich, den ersehnten Abschluß ihrer Lebensarbeit zu erreichen; ihre Bemühungen, Naturwissenschaft und Philosophie zu versöhnen, scheiterten und scheitern daran, daß ihnen jenes Gebiet unbekannt ist, wo sich Geistes- und Naturwissenschaften allein versöhnen können: das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge. Wie Strauß das mythische Geheimnis der evangelischen Geschichte auflöste, um das mystische Geheimnis der Hohenzollerndynastie zu bekennen, so expediert Haeckel den lieben Gott aus dem Weltall hinaus, um Bismarck als den gewaltigen Staatsmann zu feiern, der das „politische Welträtsel“ der deutschen Nation gelöst habe. Stünde es um Haeckels Lösung der physischen Welträtsel nicht besser als um Bismarcks Lösung der politischen Welträtsel, so stünde es schlimm um sie. Aber glücklicherweise ist es besser um sie bestellt.

Bei allen kritischen Vorbehalten gestehen wir gern, daß wir Haeckels Buch mit dem lebhaftesten Interesse von der ersten bis zur letzten Zeile gelesen haben, und nicht nur wegen der menschlichen Teilnahme, die naturgemäß dieser Strich unter die Lebensarbeit eines bedeutenden Forschers erregen muß. Uns scheint das Buch von sehr aktuellem Interesse auch für die sozialdemokratische Partei zu sein. Haeckel ist bekanntlich nicht ihr Freund, sehr im Gegenteil; in seinem Buche erwähnt er sie nur einmal, als eine utopische Sekte, die im Deutschen Reichstag nicht wage, im Interesse der öffentlichen Moral die Ab-[238]schaffung des Zölibats zu beantragen, da sie um die Gunst des Zentrums buhle. Der Vorwurf ist ebenso geistreich wie seine Begründung, aber gleichviel – in seinen minder guten wie in seinen sehr guten Seiten ist Haeckels Werk außerordentlich geeignet, die in der Partei anscheinend etwas durcheinandergeratenen Ansichten darüber zu klären, sowohl was sie am *historischen* Materialismus als auch was sie am historischen *Materialismus* besitzt. Haben wir je aus einer einzelnen Schrift, die in den letzten Jahren erschienen ist, einen überwältigenden Eindruck davon empfangen, eine wie unübertreffliche, aber auch eine wie unentbehrliche Waffe der proletarische Klassenkampf am historischen Materialismus besitzt, so aus diesem Buche Haeckels. Wir wissen wohl, daß wir mit diesem Lobe dem Verfasser keine Freude bereiten; hat er sich ja schon einmal gegen Virchows unglaublichen Vorwurf verteidigen müssen, daß der Darwinismus der Vorläufer der Pariser Kommune gewesen sei! Deshalb fügen wir gleich hinzu, daß Haeckels Verdienst um den historischen Materialismus subjektiv durchweg und objektiv wenigstens teilweise ein durchaus unfreiwilliges Verdienst ist.

Er ist Materialist und Monist, aber nicht *historischer*, sondern nur naturwissenschaftlicher Materialist; er glaubt, die Gesetze, die in der Natur gelten, ohne weiteres auf die Gesellschaft übertragen zu können, und gelangt dabei zu philosophischen Resultaten, deren Dürftigkeit nahezu jeder Beschreibung spottet. Natürlich sieht er und muß auch von seinem Standpunkt aus im religiösen Aberglauben die Quelle aller sozialen Übel sehen, und die Ehrentitel, womit er namentlich die Päpste als die größten Gaukler der Weltgeschichte bekämpft, lassen an Kraft und Saft des Ausdrucks gewiß nichts zu wünschen übrig, um so mehr aber an treffender Schärfe. Von den sozialen Ursachen der Religion weiß Haeckel nichts und will er auch nichts wissen; das politische Welträtsel, wieso die papistische Partei am Ende eines Jahrhunderts, das so ungeheure Fortschritte in der Naturwissenschaft [239] gesehen hat, dennoch die Politik des Deutschen Reiches beherrsche, vermag er nur durch die – unverbesserliche Dummheit der Menschen zu erklären. Das ist ebenso bequem wie nichtssagend, und der Kohl wird auch nicht fetter, wenn noch ein paar Gründe ähnlichen Kalibers angereicht werden. So bewundert Haeckel den „Kulturkampf“, den der größte Staatsmann Bismarck und der ausgezeichnete Kultusminister Falk ebenso klug wie energisch geführt hätten, und erklärt das Canossa dieses famosen „Kampfes“ damit, daß der „ausgezeichnete Menschenkenner und kluge Realpolitiker“ Bismarck dennoch die „Macht von drei gewaltigen Hindernissen“ unterschätzt habe: „erstens die unübertroffene Schlaueit und gewissenlose Perfidie der römischen Kurie, zweitens die entsprechende Gedankenlosigkeit und Leichtgläubigkeit der ungebildeten katholischen Massen, auf welche sich die erstere stützt, und drittens die Macht der Trägheit, des Fortbestehens des Unvernünftigen, bloß weil es einmal da ist“. Das sind Gründe, so wohlfeil wie Brombeeren, und Haeckel sollte einmal darüber nachdenken, weshalb die deutschen Arbeiter den „größten Staatsmann“, den klugen Realpolitiker“ usw. aufs Haupt geschlagen haben, obgleich er bei der Sozialistenhetze sowohl die gewissenlose Perfidie als auch die Gedankenlosigkeit des ungebildeten Philisters als auch die Macht der Trägheit auf seiner Seite hatte.

So unklar wie über das Wesen, ist Haeckel auch über den Ursprung der Religionen. Was er besonders über die Entstehung des Christentums ausführt, erinnert an den seichten Aufklärer* des vorigen Jahrhunderts oder im günstigsten Falle an den biedereren Reimarus seligen Andenkens; hinter dem, was der alte Hegelianer Strauß darüber zu sagen wußte, steht es schon weit zurück, geschweige denn hinter dem, was in den letzten Jahrzehnten über die sozialen Ursprünge der Religionen und besonders der christlichen Religion erforscht worden ist. Nicht minder verläuft der Kultus des Wahren, des Guten und des Schönen, den Haeckel befürwortet, in die ober-[240]flächlichste Aufklärung, die damit glücklich auf drei Redensarten reduziert wird. Was ist wahr? Was ist gut? Was ist schön? Solange die verschiedenen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft darüber ebenso verschiedene, wie entschiedene Ansichten haben, wird die „monistische“ Religion Haeckels dasselbe Schicksal haben wie die christliche Religion gehabt hat: sie wird so oder so erscheinen, revolutionär oder reaktionär wirken, je nach den realen Klassenkämpfen, die sich in ihr ideologisch widerspiegeln. Alles in allem ist der Philosoph Haeckel am Ende des 19. Jahrhunderts in einer Weise rückständig, die man sich an einem so gebildeten und gescheiten Kopf schwer vorstellen könnte, wenn sie nicht eben durch die völlige Unfähigkeit des beschränkt naturwissenschaftlichen Materialismus, auf gesellschaftlichem Gebiet mitzureden, ausreichend erklärt würde. Wer einmal diese Unfähigkeit mit Händen greifen, wer sich mit der Erkenntnis durchdringen will, daß der naturwissenschaftliche Materialismus sich zum historischen Materialismus erweitern muß, wenn er wirklich eine unwiderstehlich aufräumende Waffe im großen Befreiungskampf der Menschheit sein will, der lese Haeckels Buch.

Aber er lese es nicht nur deshalb! Seine ungemein schwache Seite hängt vielmehr untrennbar mit seiner ungemein starken Seite zusammen, mit der faßlichen, klaren, schließlich doch den ungleich größeren und wichtigeren Teil des Bandes füllenden Darstellung, die Haeckel von der Entwicklung der Naturwissenschaften in diesem Jahrhundert oder, mit anderem Worte, von dem Siegeszug des naturwissenschaftlichen Materialismus gibt. Hier ist er ganz bei seiner Sache und weiß ein fortreibendes prächtiges Bild zu entwerfen. Hier spürt man in jedem Worte den ehrlichen Forscher, der ohne jede Menschenfurcht um die Erkenntnis der Wahrheit ringt. Hier gibt es für ihn kein Wanken und Weichen, kein Nachgeben auch nur um Haaresbreite. Es wäre unbillig zu verkennen, daß diese

* flache Version der Aufklärung; Vulgäraufklärung

Lichtseite des Buches seine Schattenseite erklärt und sogar im gewissen Sinne recht-[241]fertigt. Je ausgezeichneter, gründlicher und konsequenter Haeckel auf dem von ihm beherrschten Gebiet zu orientieren weiß, um so dunkler mag ihm werden, was jenseits dieses Gebiets liegt, und um seines wirklichen, nicht geringen Verdienstes willen kann man ihm seine Bismarckschwärmerei und ähnliche Schrullen gern nachsehen. Unseres Erachtens steht er damit auch wissenschaftlich höher als andere Naturforscher, die auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet eher als er ein paar Händevoll zugeben, aber dafür auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet ein paar Händevoll nachlassen. Reinlichkeit ist das halbe Leben, und je unmöglicher es für den einzelnen ist, zugleich die Gesellschafts- und die Naturwissenschaften zu beherrschen, um so notwendiger ist es, die Grenzscheiden klar zu halten und auf jedem Gebiet ganze Arbeit zu machen. Haeckel macht aber auf einem Gebiet ganze Arbeit, und mit seinem unbehilflichen Schmuggeln über die ihm verschlossene Grenze kann er kein großes Unheil anstiften, was entschieden der Methode nicht ehrlicherer und nicht klügerer, aber verschmitzterer Schmuggler vorzuziehen, die hüben und drüben ein angenehmes Dämmerlicht herzustellen suchen.

Ob Haeckel bei der Begründung seines Monismus im einzelnen die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu optimistisch einschätzt, wie ihm seine Gegner vorzuwerfen pflegen, das zu untersuchen ist hier sowenig der Ort, wie der Schreiber dieser Zeilen sich dazu kompetent erachten würde. Wäre dem aber auch so, wie es bei Bekennern und Kämpfern von Haeckels Schlage oft genug zu sein pflegt, so gibt die Geschichte solchen vorwärtsdrängenden Temperamenten doch gewöhnlich das bessere und größere Recht gegenüber den Haarspaltern und Kopfschüttlern, und man braucht sich die Freude an Haeckels frohgemuter Darstellung nicht dadurch trüben zu lassen, daß er heute schon manches sieht, was vielleicht erst morgen sein oder auch wohl einmal nicht sein wird. Zu tadeln wäre Haeckel erst, wenn er sich an [242] der Befriedigung des Philisters genügen hieße, wie herrlich weit wir es doch gebracht, aber davon ist er weit entfernt, und die Philosophie der Dinge, die er wirklich kennt, weiß er sehr wohl zu schreiben. Du Bois-Reymonds voreiliges: Ignorabimus (Wir werden nicht wissen) bekämpft er eben nur so weit, wie es die voreilige Anmaßung eines Schönredners war und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis willkürliche Grenzen stecken wollte, aber er verfällt nicht dem entgegengesetzten Fehler, sondern erkennt an, daß uns das eigentliche Wesen der Substanz immer rätselhafter und wunderbarer werde, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennenlernten. Er unterscheidet treffend zwischen metaphysischer Grübelei und echter Philosophie, wenn er hinzufügt: „Was als ‚Ding an sich‘ hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht. Aber was geht uns dieses mystische ‚Ding an sich‘ überhaupt an, wenn wir kein Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht?“ Demgemäß kämpft Haeckel auch gegen die Neukantianer, deren Feldrufe er, um mit einem derben, schon vor zwanzig Jahren von unserem alten Dietzgen gebrauchten Worte zu sprechen, als ein „reaktionäres Getute“ betrachtet.

Bei aller Anerkennung der Verdienste, die sich Kant um die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens erworben hat, untersucht Haeckel Kants eigenes Erkenntnisvermögen wie folgt: „Kants akademische Bildung war überwiegend philosophisch, theologisch und mathematisch; von den Naturwissenschaften lernte er nur Astronomie und Physik gründlich kennen, zum Teile auch Chemie und Mineralogie. Dagegen blieb ihm das weite Gebiet der Biologie, selbst in dem bescheidenen Umfang der damaligen Zeit, größtenteils unbekannt. Von den organischen Naturwissenschaften hat er weder Zoologie noch Botanik, weder Anatomie noch Physiologie studiert; [243] daher blieb auch seine Anthropologie, mit der er sich lange Zeit beschäftigte, höchst unvollkommen.“ Und an einer anderen Stelle: „Kant, der nüchterne und klare Begründer der kritischen Philosophie, erklärt mit größter Bestimmtheit die Hoffnung auf eine Entdeckung für ‚ungereimt‘, die schon siebzig Jahre später durch Darwin tatsächlich gemacht wurde, und er spricht dem Menschengest für alle Zeit eine bedeutungsvolle Einsicht ab, die er durch Darwins Selektionstheorie tatsächlich erlangte. Man sieht, wie gefährlich das kategorische Ignorabimus ist.“ Es ist sehr dankenswert, daß Haeckel einmal von dieser entscheidenden Seite dem Zurück auf Kant! den Prozeß macht und sich damit einer Strömung entgegenstemmt, die auf dem Gebiet der Gesellschafts- wie der Naturwissenschaften jenes Dunkel der Verwirrung stiften möchte, worin gut munkeln ist.

So hat Haeckel zwar nicht den Schatz, nach dem er grub, im Weinberg gefunden, aber er hat den Weinberg tüchtig umgegraben, viel Unkraut ausgejätet, viel fruchtbare Reben gepflanzt. Hoffentlich sind die „Welträtsel“ noch nicht sein letztes Wort, aber auch wenn sie es wären, so schlössen sie rühmlich ein rühmliches Lebenswerk, dem der Sozialistenhaß doch nur anhängt wie dem Kulturmenschen ein rudimentäres Organ aus der Zeit der Barbarei. [247]

Idealistische Strömungen in der Naturwissenschaft

Neulamarckismus und mechanischer Materialismus

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVIII. Jahrg., 1909/10, 2. Bd., S. 593)

I

Wenn ich im vorigen Hefte sagte, daß Lamarck sich zu dem mechanischen Materialismus bekannt habe, den die Neulamarckisten aufs heftigste bekämpfen, so genügt es, zum Beweis folgende Sätze aus Lamarcks „Zoologischer Philosophie“ zu zitieren:

Das Leben ist nur ein physikalisches Phänomen. Alle Lebenserscheinungen beruhen auf mechanischen, auf physikalischen und chemischen Ursachen, die in der Beschaffenheit der organischen Materie selbst liegen. Die einfachsten Tiere und die einfachsten Pflanzen, die auf der tiefsten Stufe der Organisationsleiter stehen, sind entstanden und entstehen noch heute durch Urzeugung. Alle lebendigen Naturkörper oder Organismen sind denselben Naturgesetzen wie die leblosen Naturkörper oder die Anorgane unterworfen. Die Ideen und Tätigkeiten des Verstandes sind Bewegungserscheinungen des Zentralnervensystems; der Wille ist in Wahrheit niemals frei; die Vernunft ist nur ein höherer Grad von Entwicklung und Verbindung der Urteile.

Ja, noch mehr, Lamarck selbst hat schon den Neulamarckismus abgetan, indem er schrieb:

Die alten Philosophen haben sich eine Lebenskraft gedacht, eine Seele der Tiere, haben auch selbst den Pflanzen eine Seele zugeschrieben; anstatt positiver Kenntnisse haben sie so bloß Worte zuwege gebracht, mit denen man nur unbegründete und unbestimmte Begriffe verbinden kann. Jedesmal aber, wenn wir die Natur verlassen, um uns den phantastischen Eingegebenen der [248] Einbildungskraft hinzugeben, verlieren wir uns ins Unbestimmte und in Irrtümer. Die einzigen Kenntnisse, die wir erlangen können, sind und werden immer nur diejenigen sein, die wir aus dem beharrlichen Studium der Naturgesetze schöpfen.

Wie können sich nun aber angesichts solcher Zeugnisse, die sich bei vorhandenem Raume leicht vermehren ließen, die Neulamarckisten auf Lamarck berufen?

Sie antworten auf diese Frage mit einem jener Fechterstreiche, an denen alle Afterphilosophen unerschöpflich reich sind, mit einem „dialektischen Kunstgriff“, durch den sie, wie Schopenhauer gerade auch an einer anderen Verdrehung Lamarckscher Gedanken nachweist, nur „verraten, daß sie sich im stillen bewußt sind, unrecht zu haben“. Sie sagen: Ja freilich hat Lamarck materialistische Grundsätze bekannt, aber er hat sich auch auf den „erhabenen Schöpfer“ der Welt berufen. Eins ist gemogelt wie das andere. Lamarck wollte es weder mit der herrschenden naturwissenschaftlichen Richtung verderben, noch wollte er sich eine zu starke kirchliche Gegnerschaft auf den Hals laden. Das ist heute ja auch noch nicht viel besser, fügt Herr Adolph Wagner als intimer Kenner deutscher und österreichischer Universitätszustände hinzu.

Um sich auf Lamarck berufen zu können, machen die Neulamarckisten aus ihm einen x-beliebigen Professor oder Privatdozenten, der sein Mäntelchen dreht, je nachdem der Wind weht! Damit vergleiche man die schönen Worte, durch die Lamarck von Haeckel als genialer und kühner Forscher gefeiert wird, um zu erkennen, wo das Andenken Lamarcks besser aufgehoben ist, bei der „Biertischwissenschaft“ oder bei den Neulamarckisten. Will man überhaupt über deren Fechterstreich ein ernstes Wort verlieren, so ist einfach zu sagen, daß Lamarck, wenn er gelegentlich einmal vom Schöpfer spricht, es ganz in der herkömmlichen Weise der französischen Materialisten tut, die Lametrie noch im Sterben eine façon de parler [Redensart] genannt hat, als von einem alten Herrn, [249] der irgendwo im Weltall ein behagliches Altenteil haben mag, aber sich nicht erlauben darf, auch nur das kleinste Rädchen in seiner Schöpfung zu verrücken, in der vielmehr alles nach mechanischen Gesetzen zugeht. Nun gar die Unterstellung, daß im Jahre 1809, wo die „Zoologische Philosophie“ Lamarcks erschien, die materialistische Weltanschauung eine tyrannische Herrschaft in Frankreich ausgeübt habe, der Lamarck wider seine Überzeugung die ausschweifendsten Zugeständnisse habe einräumen müssen, beweist nichts, als daß die Neulamarckisten bei ihren Ausflügen ins Gebiet der

Geschichtswissenschaft ebenso keck, aber auch ebenso unglücklich sind wie bei ihren Ausflügen ins Gebiet der Naturwissenschaft.

Ihren Anknüpfungspunkt an Lamarck suchen die Neulamarckisten nun in der Lehre von der aktiven Anpassung der Organismen an die Außenwelt. Nach Lamarck haben schwimmende Vögel und Säugetiere erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinanderstrecken, allmählich Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen infolge ihres Watens lange Beine; Hornvieh kämpfte, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe, und diese Kampflust erzeugte allmählich Hörner oder Geweihe; die Schnecke war anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner, aber aus dem Bedürfnis, die vor ihr liegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmählich; das ganze Katzengeschlecht erhielt erst aus dem Bedürfnis, die Beute zu zerfleischen, mit der Zeit Krallen, und aus dem Bedürfnis, diese beim Gehen zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit; die Giraffe, im dürren, graslosen Afrika auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt erhielt. Jede Änderung in den Verhältnissen, in denen eine Tierart lebt, führt zu einer Änderung ihrer Bedürfnisse; um diesen Bedürfnissen zu genügen, werden andere Tätigkeiten und folglich Gewohnheiten nötig; so ändern sich die Organe der Tiere, indem die einen häufiger gebraucht werden, [250] sich allmählich vergrößern und verstärken, andere weniger oder gar nicht gebraucht werden, dadurch verkümmern und endlich ganz verschwinden.

Lamarck erklärte diese Entwicklung aus dem Selbsterhaltungstrieb der Tiere. Daraus macht sich Herr Adolph Wagner folgendes Verslein zurecht: „Wer wie Lamarck das ‚Bedürfnis‘ als Quelle aller Anpassung ansieht, der denkt durch und durch psychistisch, mag er dabei in seinen Definitionen noch so ungenau, ja selbst irrig sich ausdrücken; daß das ‚Bedürfnis‘ ein psychisches Moment darstellt, wird nicht zu leugnen sein, und wer alles Geschehen von diesem ‚Bedürfnis‘ ableitet, der faßt die Natur psychistisch auf.“ In der Tat, wer kann daran zweifeln, daß der Hunger aus der Seele und nicht etwa aus dem Magen kommt?

Andere Neulamarckisten sind vorsichtiger als dies Schreckenskind ihrer Schule, aber im Wesen der Sache bleibt es dieselbe Methode. Bei dem damaligen Entwicklungsstand der Naturwissenschaften hat Lamarck seine bahnbrechenden Gedanken oft nur in einer krausen und wunderlichen Form entwickelt; indem die Neulamarckisten seine klaren und unzweideutigen Sätze durch dialektische Kunstgriffe beseitigen, wie wir deren einen kennengelernt haben, suchen sie aus Lamarcks „irrigen und ungenauen Definitionen“ ihren „Neo-Vitalismus“ oder „Psychismus“ oder „Psycho-Vitalismus“ abzuleiten.

Der alte Vitalismus nahm eine besondere Lebenskraft an, wodurch er die organische von der anorganischen Natur losriß und, wie gerade auch Lamarck treffend hervorgehoben hat, sich vom Boden der Wissenschaft entfernte, um „phantastischen Eingebungen der Einbildungskraft“ nachzujagen. Dagegen vertrat der mechanische Materialismus die Einheitlichkeit der anorganischen und organischen Natur, indem er sagte, daß die Lebenserscheinungen sich nur mechanisch von den Erscheinungen der anorganischen Natur unterschieden. Der Neo-Vitalismus will nun zwar die Brücke zwischen organi-[251]scher und anorganischer Natur nicht gleich abbrechen; er gibt zu, daß sich in den Organismen keine anderen physiko-chemischen Wirkungsweisen entdecken ließen, als in der anorganischen Natur vorhanden seien, aber er fügt hinzu, bei der belebten Natur zeige sich doch eine Sondergesetzlichkeit, die noch „irgendein näher zu Bestimmendes“ voraussetze, ein „Lebensprinzip“, das unmöglich als physikalisch gedacht werden könne. Dies Lebensprinzip brauche nicht von vornherein als ein Sonderbesitz der organischen Natur betrachtet zu werden; vielmehr lasse die Einheitlichkeit der anorganischen und organischen Natur die Möglichkeit offen, daß es sich um ein der ganzen Natur immanentes Wirksamkeitsprinzip handle.

Oder, um die Sache in der kernigen Kürze des Herrn Adolph Wagner darzustellen: „Für den älteren Vitalismus ist eine prinzipielle Verschiedenheit zwischen organischer und anorganischer Natur vorhanden. Für die Mechanistik ist ein einheitliches Verständnis der ganzen Natur von vornherein selbstverständlich, und sie erklärt dieses als erreichbar von unten nach oben. Für den Neo-Vitalismus endlich ist das einheitliche Verständnis der Natur eine Möglichkeit, deren Erreichung aber nur von oben nach unten erzielt werden kann.“ Der „Psychismus“ besteht also darin, daß man von der Seele des Menschen ausgehen muß, um die Erscheinungen der Natur zu erklären.

II

Wenn danach der Neulamarckismus mit Lamarck nichts gemein hat, es sei denn, daß er das Lebendige an ihm durch dialektische Kunstgriffe zu töten und das Tote an ihm durch ebensolche Kunstgriffe zu beleben versucht, so schwebt er deshalb keineswegs wurzellos in der Luft. Er ist vielmehr ein echt deutsches Gewächs, und seine Ahnentafel läßt sich mit einer urkundlichen Genauigkeit herstellen, die selbst das königlich preußische Heroldsamt befriedigen würde.

[252] Die darwinistische Theorie ist ihrem Wesen nach eine revolutionäre Theorie, mag auch Darwin kein Revolutionär und mögen manche Darwinisten selbst Reaktionäre gewesen sein; hat doch sogar Haeckel dem Junker Bismarck auf offenem Markte seine Verehrung bezeugt. Aber unheimlich bleibt der Darwinismus, der alle überirdischen Mächte so gründlich ausschaltet bei alledem den herrschenden Klassen, die dem Volke die Religion erhalten wollen; von den Gelehrten der „Kreuz-Zeitung“ bis zu weiland Herrn Virchow waren und sind sie ein Herz und eine Seele darüber, daß der Darwinismus am letzten Ende zu Attentaten auf hohe Häupter, zu Pariser Kommunen und ähnlichen entsetzlichen Sachen führen müsse. Auf naturwissenschaftlichem Wege ist aber dagegen nichts zu machen, denn selbst wenn es gelänge, den Darwinismus durch Zurückgehen auf Lamarck zu beseitigen, so bliebe die Geschichte für die herrschenden Klassen gleich unheimlich; so sehr sie die Abstammungslehre bekümmert, so gänzlich gleichgültig ist es ihnen, wie sie naturwissenschaftlich begründet wird. Und da mit der Theologie kein Hund mehr vom Ofen gelockt werden kann, so muß die Philosophie helfen, so gut es noch geht.

Es ist denn auch nicht von ungefähr, daß in dem halben Jahrhundert, das der Darwinismus hinter sich hat, ziemlich jedes Jahrzehnt eine neue Philosophie aufgetaucht ist, um ihn zu widerlegen. Schopenhauer erklärte die darwinistische Theorie für „platten Empirismus“; Eduard v. Hartmann entdeckte, daß sich das darwinistische Prinzip, in seinen Konsequenzen verfolgt, immer selbst aufesse; der große Nietzsche sah in Darwin einen „achtbaren, aber mittelmäßigen Geist“ von einer gewissen Enge, Dürre und fleißiger Sorglichkeit, während der Könnende in großem Stile, der Schaffende möglicherweise ein Unwissender sein müsse, und wie der Neulamarckismus mit dem Darwinismus umspringt, ist schon im vorigen Hefte gezeigt worden.

Schopenhauer war der erste Neo-Vitalist, der sich in sei-[253]ner Weise auch auf Lamarck bezog. Die materialistische Polemik gegen die Annahme einer Lebenskraft verwarf er als „nicht nur falsch, sondern geradezu dumm“, als „höchsten Gipfel der Absurdität“, als „frechen Unsinn. Er taufte diese Lebenskraft auf den Namen *Wille*, der bei ihm freilich ganz etwas anderes bedeutet als die „sogenannte Seele“, die er als „Lebensprinzip“ in entschiedenster Weise ablehnte. Sein *Wille* ist auf der untersten Stufe, in der anorganischen Natur, ein „blinder Drang“, ein „finsternes dumpfes Treiben“, das nur auf mechanische Ursachen reagiert, als Schwere, als Elektrizität, als chemische und physikalische Eigenschaften usw. wirkt. In der Pflanzenwelt „objektiviert“ der *Wille* sich schon deutlicher, bleibt aber noch völlig erkenntnislos und reagiert erst auf äußere Reize. Erst in der Tier- und Menschenwelt zündet der *Wille* sich ein Licht der Erkenntnis an und verliert seine instinktive Unfehlbarkeit. Der *Wille* ist das Ursprüngliche, die Erkenntnis das Abgeleitete; erst aus der Verbindung beider entsteht die Seele.

Noch mehr unterscheidet sich Schopenhauer von den Neulamarckisten dadurch, daß er seinen *Willen* in die Metaphysik versetzt. Der *Wille* ist für Schopenhauer das Ding an sich, das Substrat der ganzen Natur, jenes uns unmittelbar Bekannte und genau Vertraute, das wir im Innern unseres eigenen Selbst finden, aber zugleich Unerklärliche, an dem die Naturwissenschaft ihre Grenze hat; Ausdrücke wie Lebenskraft, Naturkraft, Bildungstrieb usw. sagen nicht mehr als x y z. So ist Schopenhauer weit entfernt, an dem „unvergeßlichen Lamarck“ irgendetwas „Psychistisches“ zu entdecken; er sagt im Gegenteil, daß Lamarck als Naturforscher eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur bekundet, jedoch nur einen „genialen Irrtum“ produziert habe, aus Unkenntnis der Metaphysik.

Lamarck habe im ganzen Ernste behauptet und sich bemüht, ausführlich darzutun, daß die Gestalt, die eigentümlichen Waffen und nach außen wirkenden Organe jeder Tierart keineswegs bei ihrem Ursprung schon vor-[254]handen gewesen, sondern erst infolge der Willensbestrebungen des Tieres, welche die Beschaffenheit und Lage seiner Umgebung hervorgerufen habe, durch seine eigenen

Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten allmählich im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. Das heiße aber die Dinge auf den Kopf stellen. Vielmehr habe der *Wille* des Tieres, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen, die dazu passenden Organe geschaffen; dieser *Wille* habe die Erkenntnis erzeugt, nicht aber, wie Lamarck meine, die Erkenntnis den Willen. So sonderbar diese Ansicht erscheinen mag, so war Schopenhauer in seiner Weise konsequent, indem er sagte, sein *Wille* habe nichts mit der Naturwissenschaft, sondern nur mit der Metaphysik zu tun, und indem er anerkannte, daß Lamarck nichts mit der Metaphysik, sondern nur mit der Naturwissenschaft zu schaffen habe.

Mit seinem *Willen* als dem schlechthin unerklärlichen Substrat der ganzen Natur hatte Schopenhauer eine Bresche in den kausalen Zusammenhang der Naturerscheinungen gelegt. Er kündete dem mechanischen Materialismus, den „Herren vom Tiegel und der Retorte“, unversöhnliche Fehde an und wurde so der erste Modephilosoph der herrschenden Klassen. Aber dauernd genügte er ihren Bedürfnissen nicht. Er war nicht nur ihr erster Modephilosoph, sondern auch der letzte unserer großen Philosophen. Selbst seiner Naturphilosophie, ein so buntes Durcheinander sie darstellt, fehlte es nicht an einzelnen Lichtblitzen; in seiner Weise hat er schon vor sechzig Jahren die Mutationstheorie von de Vries vertreten. Sein *Wille* ließ ihn zum Opfer manches spiritistischen Schwindels werden, aber die Pfaffen hielt er sich durch seine urwüchsigen Grobheiten an die Adresse des „Judengottes“ kräftig vom Leibe, und noch viel gründlicher rechnete er mit der Kathederphilosophie ab, die im Interesse der Regierungen das Volk verдумme.

Trotz aller reaktionären Schrullen blieb Schopenhauer ein unbequemer Geselle, der sich nie dazu erniedrigte, [255] seine Philosophie den jeweiligen Machtbedürfnissen der herrschenden Klassen anzupassen. Auch die pessimistischen Schlußfolgerungen, die er aus seiner Lehre vom *Willen* zog, paßten der Bourgeoisie nicht in den Kram, die bekanntlich die beste der Welten geschaffen hat.

III

Diesen beklagenswerten Schwächen der Schopenhauerschen Philosophie half nun Eduard v. Hartmann mit seiner Philosophie des Unbewußten ab. Er milderte den grimmigen Pessimismus Schopenhauers zum „Juchhe-Pessimismus“, der es zwar für die Kanaille beim „Weltelend“, beim „wahnwitzigen Karneval der Existenz“ beließ, aber denen, die die nötigen Moneten besitzen, keineswegs verbot, die guten Dinge dieser Welt mitzunehmen, wenn es nur mit „stiller Hoheit der Resignation“ und „erhabener Trauer“ geschähe, in dem sie ganz erfüllenden Gedanken, dadurch „den Entwicklungsprozeß der Menschheit zu fördern und seinem Ziele näher zu führen“.

Den herrschenden Klassen erwies sich Hartmann als gefügiger Handlanger, indem er philosophisch sogar die Notwendigkeit des Sozialistengesetzes nachwies; den Pfaffen machte er noch den besonderen Spaß, über die „Selbstersetzung des Christentums“ zu orakeln, während er neue Munition in ihr Lager karrte, so daß sie sagen konnten: Sehet da, wie dieser Feind des Christentums als naturwissenschaftlicher Denker gezwungen ist, das Walten überirdischer Mächte anzuerkennen. Mit der ganzen gespreizten Eitelkeit eines Modephilosophen, schrieb Hartmann schon wenige Jahre nach seinem ersten Hervortreten: „Aus diesem Grunde“ – nämlich weil er „die modernen Naturwissenschaften in den Idealismus einfügen“ wolle – „beginnt seit einiger Zeit selbst die Theologie einen wertvollen Bundesgenossen in mir zu schätzen, obschon wohl kaum jemand in schärferer Form [256] als ich seine Überzeugung ausgesprochen hat, daß das Christentum kein lebendiger Faktor unserer Kulturentwicklung mehr ist und alle seine Phasen bereits durchlaufen hat.“ Dazu würde Schopenhauer sagen: Pfui Teufel; Julius Duboc, ein Schüler Feuerbachs, meint nicht mit Unrecht, daß Schopenhauer die Philosophie des Unbewußten, wenn er sie noch erlebt hätte, mit der Rute gestraft und in die Ecke gestellt haben würde. Das ist ebenso begreiflich, wie es begreiflich ist, daß der lauteste Trompeter des Neulamarckismus, eben unser Herr Adolph Wagner, sich von einem Bewunderer Schopenhauers zu einem Bewunderer Hartmanns entwickelt hat.

Über die Philosophie des Unbewußten selbst sei gestattet, zwei Historiker der Philosophie anzuhören, denen man alles andere eher vorwerfen kann als einseitige Vorliebe für den Materialismus. Karl Vorländer schreibt in seiner Geschichte der Philosophie:

Sie stellt eine „neuromantische Reaktion gegen den Realismus der Naturwissenschaft“ (Höffding) dar. Nimmt Hartmann auch Atomkräfte als letzte Elemente der Materie an, so verstehen wir doch diese letzten Kräfte nach seiner Meinung erst dann, wenn wir sie als hervorgegangen aus einem *unbewußten* Wollen und Vorstellen auffassen. Überall, wo Hartmann eine Lücke in der wissenschaftlichen Erklärung, von der er ausgehen will, zu finden meint, setzt er – zwar nicht die Allmacht des Schöpfers, wohl aber das Zaubermittel des *Unbewußten* ein. „Die bewußte Vernunft ist nur negierend, kritisierend, kontrollierend, korrigierend, messend, vergleichend, kombinierend, ein- und unterordnend, ... aber niemals schöpferisch, produktiv, niemals erfinderisch.“ Hierin hängt der Mensch vielmehr „ganz vom Unbewußten“ ab, dem „Quell seines Lebens“, und „wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt“! Darwins Prinzip der natürlichen Auslese zum Beispiel ist nur ein mechanisches Mittel in der Hand des von dem englischen Gelehrten übersehenen Unbewußten. Das Unbewußte [257] herrscht nicht bloß in der „Leiblichkeit“, das heißt im Instinkt, den Reflexwirkungen, der Naturheilkraft, den organischen Gebilden, sondern auch im menschlichen Geiste, in der geschlechtlichen Liebe, in dem Gefühl, dem Charakter, dem ästhetischen Urteil und der künstlerischen Produktion, der Sprache, dem Denken, ja auch in der Geschichte, wo es die einzelnen ohne ihr Wissen im Dienste der großen Weltzwecke arbeiten läßt. Und zwar ist das Unbewußte ein einziges, allumfassendes, wenn auch unpersönliches Individuum; den Namen *Gott* vermeidet unser Philosoph, weil er alle anthropomorphen Vorstellungen fernhalten will.

F. A. Lange aber sagt in seiner Geschichte des Materialismus, daß Hartmanns Philosophie, indem sie mechanische Arbeit aus nichts schaffe. und damit den Kausalzusammenhang der Natur vernichte, vollständig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohesten Naturvölker herabsinke. Könne man die vollständige Erklärung einer Naturerscheinung nicht finden, so sei devil devil im Spiele. Er fährt dann fort:

Dem Naturforscher freilich ziemt es, in solchen Fällen einfach zu sagen, daß die physische Ursache noch nicht entdeckt sei, und in der ganzen Geschichte seiner nie rastenden Wissenschaft wird er den Impuls finden zu neuen Forschungen, die ihn dem Ziele um einen Schritt näher führen. Der Australneger aber und der Philosoph des Unbewußten machen da halt, wo ihr Vermögen natürlicher Erklärung aufhört, und schieben den ganzen Rest auf ein neues Prinzip, mit welchem alles durch ein einziges Wort höchst befriedigend erklärt ist. Die Grenze, bei welcher die physische Erklärung aufhört und der Spuk dafür eintritt, ist bei beiden verschieden, die wissenschaftliche Methode aber dieselbe. Dem Australneger zum Beispiel ist der Funke der Leydener Flasche wahrscheinlich devil devil [Teufel, Teufel], während Hartmann ihn noch natürlich erklären kann, allein die Methode des Überganges von dem einen Prinzip zum anderen ist durchaus dieselbe. Das Blatt, welches sich zur Sonne wendet, ist für [258] Hartmann, was die Leydener Flasche für den Australneger ist. Während die Unermüdllichkeit der Forscher gerade auf diesem Gebiet täglich neue Entdeckungen hervorbringt, welche alle darauf hinweisen, daß auch diese Erscheinungen ihre mechanische Ursache haben, hat der Philosoph des Unbewußten mit seinen botanischen Studien hier zufällig an einem Punkte haltgemacht, welcher das Mysterium noch in voller Unverletztheit bestehen läßt, und hier ist nun natürlich auch die Grenze, wo der phantastische Reflex der eigenen Unwissenheit, die „geistige Ursache“, eintritt und dasjenige ohne weitere Mühe erklärt, was noch unerklärlich ist.

An die Stelle der „geistigen Ursache“ setze man die „psychische Ursache“, und man hat ein treffendes Bild des Neulamarckismus, mit der einzigen Einschränkung, daß die Sache, je häufiger sie sich wiederholt, um so geistreicher wird. Um bei dem Beispiel Langes zu bleiben, so sagt Schopenhauer: Die Ursache, die das Blatt zur Sonne wendet, ist sein *Wille*, der erkenntnislos auf äußere Reize reagiert; Hartmann aber sagt: Das *Unbewußte* wendet das Blatt zur Sonne, so sicher wie es die Schlacht bei Leipzig geschlagen hat; der Neulamarckismus endlich sagt: Die Ursache, die das Blatt zur Sonne wendet, ist seine *Seele*.

Von dieser Pflanzenseele entwirft Herr Francé, eine Hauptleuchte der Schule, ein ergreifendes Bild. „Das seelisch wirkende Prinzip in der Pflanze hat sich bisher immer und immer wieder als von sehr beschränkten Kräften herausgestellt.“ Ihr „Hauptkennzeichen“ ist die „Enge ihres Urteils, anders gesagt, die vielen Unzulänglichkeiten und die mannigfachen Dummheiten, die sich im Leben der

Pflanze finden“. Deshalb muß sie „eine Menge Ungemach über sich ergehen lassen“, ohne sich helfen zu können. Der Mensch mit seinem Denken kann die Pflanze „leicht täuschen“, dank ihrer „geistigen Unbildung“. „Die Arme kann eben nur mit Körperzellen denken, sie hat kein spezialisiertes Denkorgan – daher wurde sie in der Lebensschule auf den letzten Platz [259] gesetzt.“ Vom lieben Gott doch hoffentlich, und nicht vom devil devil.*

Bei alledem aber kann die Pflanze noch von Glück sagen, daß sie sich nur mit *einer* Seele abrackern muß, während die höheren Tiere und der Mensch nach Herrn Francé mit deren zwei oder, genaue genommen, mit deren drei geplagt sind. Zunächst ist jede Zelle des tierischen oder menschlichen Körpers „ein kleines seelisches Einzelwesen“ mit bescheidenen Kräften und bescheidener Urteilskraft, das zunächst für sich allein agiert und „egoistische Sonderinteressen“ verfolgt, aber das doch auch „gemeinsame Interessen“ mit seinen Mitzellen hat und somit zu „altruistischen Verbrüderungen“ mit ihnen gezwungen ist.

Diese Art seelischen Doppelwesens nennt Herr Francé die *Körperseele*, die noch „ein gar beschränktes, hinfalliges Ding ist, das sich nie zu komplizierter Tätigkeit aufschwingen kann“. Jedoch über ihr thron – als Oberster von's Ganze, wie der Berliner sagt – die *Gehirnseele*, die dazu berufen ist, mit ihrer „höheren Urteilskraft“ die „Dummheiten“ der Körperseele zu durchschauen. „Die Gehirnzellen haben es gelernt, weil sie [260] von Anfang an nie etwas anderes gemacht haben, als sich im Urteilen und Denken zu üben, während die Körperzellen als gemeine Arbeiterschar auch ihren vielfachen Handwerken nachgehen mußten.“ So Herr Francé!

Man kann seine geistvollen Ausführungen nicht lesen, ohne daß sich einem immer wieder der Gedanke aufdrängt: Was für ein Esel war doch jener Menenius Agrippa, der die römischen Plebejer mit der plumpen Fabel vom Magen einseifte, den die Glieder ernähren mußten, weil sie ohne ihn nicht leben könnten. Wieviel geist- und namentlich seelenvoller hätte er sich ausgedrückt, wenn er den Neulamarckismus gekannt hätte! Die Pflanzenseelen von Sklaven, die von wegen angeborener Dämlichkeit auf den letzten Platz in der Lebensschule gesetzt sind. Die Körperseelen von Plebejern, die auch noch keiner komplizierten Tätigkeit fähig sind und nur Dummheiten machen, zumal da sie als gemeine Arbeiterschar ihren vielfachen Handwerken nachgehen müssen. Endlich die Gehirnseelen von Patriziern, die nie etwas anderes tun, als im Interesse des Gemeinwohls denken und urteilen.

Ja, die Zeiten schreiten fort, und wenn ein moderner Menenius Agrippa die Klassenherrschaft im allgemeinen und die preußische Dreiklassenwahl im besonderen auf eherner Naturgesetze gründen will, so hat er es leichter als sein biederer Vorfahr, dank dem Neulamarckismus.

IV

In ihrem Kampfe gegen den Darwinismus verwenden die Neulamarckisten entweder naturwissenschaftliche oder „psychistische“ Waffen. Die ersten sind aber nicht von ihnen geschmiedet worden, und die zweiten sind nicht Schwerter, sondern Strohhalme.

So will Herr J. G. Vogt den Darwinismus lächerlich machen, indem er unterstellt, die ganze Menschheit sei ausgestorben, dagegen seien ihre Kulturwerke erhalten, und nun solle ein Darwinist erklären, wie sich das Ruder-[261]schiff auf dem Wege der natürlichen Auslese zum Segelschiff und das Segelschiff auf demselben Wege zum Dampfschiff entwickelt habe. Die plumpe Sophistik liegt auf der Hand, wiewohl man zugeben mag, daß zwar nicht der Darwinismus, aber diejenigen Darwinisten,

* [Anmerkung von Franz Mehring] Es ist schon gesagt worden, daß sich der Neulamarckismus am allerwenigsten mit der „Pflanzenseele“ auf Lamarck berufen darf. Wohl aber darf er sich damit – und das beleuchtet auch seine Konfusion – auf den schroffsten Gegner von Lamarcks Abstammungslehre berufen. Cuvier schreibt in seiner Geschichte der naturwissenschaftlichen Fortschritte: „Die Pflanzen haben gewisse, anscheinend von selbst entstandene Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und die den Bewegungen der Tiere so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung oder Willen beilegen möchte ... So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung, es sei denn, daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehen dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, die erregt zu werden fähig und von der bloßen Tätigkeitskraft in den anorganischen Körpern verschieden ist.“

die die Entwicklungsgesetze der Natur ohne Vorbehalt auf die menschliche Gesellschaft übertragen haben, dabei mit ihrem eigenen Fette beträufelt werden. Immerhin käme der Darwinist mit der ihm zugemuteten Aufgabe noch näher ans Ziel als Herr J. G. Vogt, der die Entwicklung der Ruder- zu Segel- und der Segel- zu Dampfschiffen mit der leeren Phrase erklärt, daß „der treibende Menschengeist der wahre innere Entwicklungsfaktor“ gewesen sei.

Doch ist es ganz überflüssig, auf solche Einzelheiten einzugehen, da sie alle aus demselben Prinzip entfließen und das Prinzip zunächst der entscheidende Punkt in dem Streite zwischen Darwinismus und Neulamarckismus ist. Bisher galt die strenge Durchführung des Kausalitätsprinzips, unter Beseitigung aller unklaren Annahmen, die aus bloßen Begriffen abgeleitet werden, als der leitende Gesichtspunkt für das gesamte Feld der Naturwissenschaften; es galt noch immer, was F. A. Lange vor vierzig Jahren aussprach, „daß keine Bekämpfung des Darwinismus naturwissenschaftlich berechtigt ist, welche nicht in gleicher Weise wie der Darwinismus selbst von dem Prinzip der Erklärbarkeit der Welt unter durchgehender Anwendung des Kausalitätsprinzips ausgeht“. Wollen nun die Neulamarckisten ihr „psychistisches Prinzip“ als leitenden Gesichtspunkt für die Naturwissenschaften aufstellen, so haben sie vor allen Dingen diese „unklare Annahme“ zu erläutern.

Herr J. G. Vogt sagt: „Es existiert etwas, es gibt ein absolutes Sein, aber dieses in seiner wahrhaftigen Existenz unantastbare Etwas offenbart sich nur in meinem Ich, in meiner subjektiven Welt; nur in der letzteren kann ich es erfassen, nur in ihr existiert es.“ Das ist, mit etwas anderen Worten, die Erklärung, die Schopenhauer [262] von seinem *Willen* gab, nur daß Schopenhauer das „absolute Sein“, das er „Ding an sich“ nannte, für metaphysisch erklärte, für an sich unerklärlich, während die Neulamarckisten sich gegen nichts heftiger sträuben als gegen den Einwand, daß sie „Metaphysiker“ seien; bei all ihrer Philosophie wollen sie mit ihrem „psychistischen Prinzip“ auf physischem Boden bleiben.

Mit dieser Behauptung hört aber die Erklärung ihres Prinzips überhaupt auf. Herr Francé sagt zwar, daß seine Pflanzen-, Körper- und Gehirnseelen reiches Licht nach allen Seiten würfen, aber er fügt hinzu: „Die Natur des Psychischen ist nicht erklärt damit.“ Am forschesten geht natürlich wieder unser Freund Wagner ins Zeug. Er meint, es handle sich gar nicht darum, was das Psychische sei. Man solle ihn doch mit der „ewigen Erklärungsmanie“ verschonen, die schon so viel Verwirrung angerichtet habe. „Wir“ wollen zwar „hoffen“, aber „es kümmert uns heute nicht, ob die Zukunft in experimenteller und theoretischer Arbeit zu einer befriedigenden und endgültigen Analyse der Psyche kommen“ werde. Man könne nicht alles erklären, jedenfalls das nicht, was man als Grundlage der übrigen Erklärungen nehme; die Mechanistik wisse auch nicht, was ihr „Stoff“, ihre „Materie“, ihre „Kraft“ und „Energie“ sei.

Dieser Hieb gegen die Mechanistik geht nun aber wieder völlig daneben. Der mechanische Materialismus behauptet keineswegs, alles erklären zu *können* oder gar alles erklärt zu *haben*; er beansprucht nur, „als Grundlage der übrigen Erklärungen“, ein klares Prinzip zu haben, das ihm gestattet, mehr und mehr wissenschaftlich von den Naturerscheinungen zu erklären, selbst wenn er für immer darauf verzichten müßte, alles zu erklären. Und wenn man sagt, dies Prinzip, die Erklärbarkeit der Natur unter strenger Durchführung des Kausalitätsgesetzes, sei auch nur eine „Hypothese“ oder „Voraussetzung“, nun, so erprobt sich auch hier der Pudding im Essen. Ist anders das Bibelwort richtig: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!, so ist der mechanische Materialismus in [263] all seiner Gottlosigkeit ein wahrer Milliarden an biblischen Leistungen, während der „Psychismus“ an naturwissenschaftlicher Erkenntnis noch nicht eines roten Hellers Wert produziert hat.

Hier ist das Rhodus, wo getanzt werden muß. Kann der „Psychismus“ sein eigenes Prinzip nicht erklären, so muß er sich schon bescheiden, daß er, um noch einmal F. A. Lange zu zitieren, an die Stelle eines noch unvollständigen, aber wirklichen Begreifens einen Lappen stopft aus einer Weltanschauung, in welcher nach ihren Grundlagen nur ein schwaches Analogon des Begreifens, nur eine Ordnung der Erscheinungen nach leeren Begriffen und plumpen anthropomorphen Phantasien möglich ist.

Der mechanische Materialismus ist auf naturwissenschaftlichem Gebiet das wissenschaftliche Forschungsprinzip, wie es auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet der historische Materialismus ist.

Behaupten, daß Marx und Engels, indem sie dem mechanischen Materialismus sein Recht auf dem Gebiet der Geschichte bestritten, ihm auch sein Recht auf dem Gebiet der Natur bestritten hätten, heißt diese Männer aus dem Bereich wissenschaftlichen Denkens in das Gebiet des Aberglaubens verweisen, auf dem devil devil der Australneger, die Philosophie des Unbewußten und des „Psychismus“ der Neulamarkisten ihr unholdes Wesen treiben. [267]

Neukantianismus – Neuhegelianismus

Kant und der Sozialismus

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XVIII. Jahrg., 1899/1900, 2. Bd., S. 1)

Unter diesem Titel hat Karl Vorländer eben Reuther und Reichard in Berlin eine Schrift erscheinen lassen, die im Nebentitel eine „besondere Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus“ verheißt. Sie will in knappen Zügen schildern, wie sich Kant am Ende des neunzehnten Jahrhunderts im Zeichen des Sozialismus darstellt, und untersucht demgemäß, 1. ob und inwiefern der Sozialismus ein Recht hat, sich auf Kant zu berufen, 2. wie sich die Neukantianer zum Sozialismus stellen und 3. wie sich die „Rückkehr auf Kant“ bei den jüngeren Marxisten oder Sozialisten vollzieht.

Was uns veranlaßt, an dieser Stelle mit einiger Ausführlichkeit auf Vorländers Schrift einzugehen, ist in erster Reihe die persönlich loyale und sachlich anregende Weise, womit er sein Thema behandelt. Es lohnt sich in jeder Beziehung, mit ihm zu diskutieren; so wie er die Frage zu stellen weiß, läßt sie sich wohl beantworten; eine gänzliche Übereinstimmung wird sich nicht ergeben, aber vielleicht eine gewisse Annäherung und gewiß eine klare Feststellung dessen, worüber keine Einigung möglich ist. Jedoch sehen wir dabei gänzlich von dem dritten Abschnitt seiner Schrift ab, von der kritischen Würdigung der jüngeren Marxisten oder Sozialisten, die „Zurück auf Kant“ wollen. Nicht nur weil die drei deutschen Parteischriftsteller, die Vorländer in diesem Zusammenhang behandelt, unter sich vielfach auseinandergehen und sich alle wieder von den bürgerlichen [268] Neukantianern unterscheiden, so daß Vorländer viel an ihnen auszusetzen hat, sondern auch weil ihre Ansichten in diesen Spalten schon sehr ausgiebig erörtert worden sind. Das gilt nun freilich nicht von einer lateinisch geschriebenen Abhandlung, die Jaurès als Professor in Toulouse verfaßt und Vorländer wieder ausgegraben hat. Indessen können wir auch auf sie nicht näher eingehen, da sie im Buchhandel nicht zu haben ist und nach den Proben, die Vorländer gibt, aus einer Zeit stammt, wo Jaurès dem historischen Materialismus noch fernstand. Darauf deuten unter anderem die von Vorländer angezogenen Sätze, daß sich die „ersten Grundlinien des Sozialismus“ in Luthers Schrift über den Wucher befinden und daß „die Dinge aus den Ideen hervorgingen, die Geschichte von der Philosophie abhinge“. Wie es immer sonst um die Schrift von Jaurès bestellt sein mag, so steht sie jedenfalls in keinem Zusammenhang mit den Fragen, die zwischen den Marxisten und den Neukantianern streitig sind.

Gehen wir nun zunächst auf das ein, was Vorländer über Kant und den Sozialismus zu sagen hat, so will er einerseits unter dem vieldeutigen Worte Sozialismus keine bestimmte politische Partei, mit der die philosophische Untersuchung nichts zu tun habe, sondern eine sittliche Weltanschauung und den Gesamtzusammenhang verstehen, der seines Erachtens auf dem Gebiet der Ethik zu suchen sei, und so hebt er andererseits hervor, daß Kants Wirken natürlich durch seine Zeit bestimmt gewesen sei, daß sich seine politische Philosophie vor allem gegen den absolutistischen Polizeistaat und die ständische Gesellschaftsordnung des 18. Jahrhunderts gekehrt habe, daß zu einer Sozialphilosophie im modernen Sinne damals noch alle Vorbedingungen gefehlt hätten: kapitalistische Produktionsweise, Lohnarbeit, Maschinenindustrie etc. Innerhalb dieser Beschränkung aber, so meint Vorländer, finde der Sozialismus seine unmittelbarsten Anknüpfungspunkte in den Grundgedanken der Kantischen Ethik. Dafür werden „zahlreiche, zum größ-[269]ten Teile noch nicht beachtete Stellen“ beigebracht, in der Hauptsache jedoch eine „in der Regel nicht genug beachtete Formulierung des kategorischen Imperativs“, die so lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.“ Auf seine anderen Zitate legt Vorländer geringeren Wert als auf diese einfach-erhabene Formel, die den wahren und wirklichen Zusammenhang des Sozialismus mit Kant im „rein Moralischen“ begründe; auf diesem Fundament müsse der Sozialismus bauen, wenn anders er überhaupt nach einer ethischen Begründung verlange. „Kann die Grundidee des Sozialismus, der Gemeinschaftsgedanke, einfacher ausgesprochen, deutlicher verkündet werden?“ Noch weiter geht ein anderer Neukantianer, Professor Cohen in Marburg, der Kant um dieses Satzes willen als „den wahren und wirklichen Urheber des deutschen Sozialismus“ feiert.

Nun ist der Satz zunächst einmal gar nicht solch vergessenes und erst von den Neukantianern wiederentdecktes Kleinod, wie Vorländer zu glauben scheint. Er gehört zu den allerbekanntesten Aussprüchen Kants und hat eine große Rolle in der politischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts gespielt, nur freilich in ganz anderem Sinne, als Vorländer und Cohen meinen. Zur Begründung des deutschen Sozialismus hat er nicht das Gewicht eines Sandkorns beigetragen, wohl aber manchen Stein herangewälzt zur Begründung des Liberalismus und ganz speziell des antisozialistischen Liberalismus. Greifen wir aus dem Heere der Zeugen nur einige Liberale heraus, die zugleich heftige Sozialistenfeinde waren! In den „Hallischen Jahrbüchern“ leitet Ruge ein Kapitel über „die ethische Seite der Kantischen Philosophie“, ganz wie Vorländer, mit jenem Satze ein, dem er dann teilweise auch dieselben Zitate folgen läßt, jedoch mit einem zornigen Blicke auf *die* Nachfolger Kants, die „aus seiner Kritik nicht die Arbeit und die Qual der Widersprüche, sondern das Resultat der beschränkten [270] und verworrenen Vernunft zogen, die in seiner Ethik die dornenvolle Politik dahingestellt sein ließen und die bequeme Moral predigten“; Ruge sieht in Kants Satze die Forderung einer Verfassung des Volkes und die Erhebung jedes Menschen zu ihrem Zweck. Ebenso stellt Treitschke den Satz in die Lehre von der politischen Freiheit; auf den Staat angewandt heiße er: die Wirksamkeit der Regierung ist vernünftig, wenn sie die Selbsttätigkeit der Bürger hervorruft, fördert, läutert; unvernünftig, wenn sie diese Selbsttätigkeit unterdrückt. Eher scheint sich Schmoller den Neukantianern zu nähern, wenn er „den Eckstein der modernen Ethik“ erläutert: Kein Mensch soll nur Mittel zum Zwecke für andere sein, aber auch Schmoller fügt wohlweislich hinzu: wenn er daneben auch als dienendes Glied für andere Zwecke fungiert; er lehnt die sozialistische Auslegung des Kantischen Satzes noch offensichtlicher ab als Ruge und Treitschke.

Haben diese Liberalen nun ihren Kant richtig verstanden oder die Neukantianer? Vorländer ist so ehrlich, selbst die schlagende Antwort auf die Frage zu geben, indem er schreibt: „Kant tritt zwar für vollste gesetzliche Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit aller Staatsbürger ein, aber er betrachtet die ‚Gesellen bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker‘, die privaten Dienstboten, Tagelöhner, Zinsbauern und ‚alles Frauenzimmer‘, kurz jedermann, der ‚Nahrung und Schutz‘ von anderen erhält, nicht als Staatsbürger, sondern als *Staatsgenossen*.“ Darnach haben Ruge, Treitschke und Schmoller ihren Kant nicht zu eng, sondern vielmehr noch zu weit ausgelegt, denn mindestens den Gesellen, Tagelöhnern, Bauern wollten und wollen sie die staatsbürgerlichen Rechte nicht verweigern. Nun meint Vorländer zwar, ein billiger Beurteiler werde bei Kants Unterscheidung von Staatsbürgern und Staatsgenossen die Kulturzustände der damaligen Zeit erwägen; seien doch die Gesetzgeber der Großen Französischen Revolution nicht weiter gegangen als unser Philosoph, denn sie seien ihm, wie Jaurès ge-[271]zeigt habe, mit jener Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern vorangegangen. Aber so richtig das alles sein mag, sowenig trifft es den Kern der Sache.

Käme es nur auf die „billige Beurteilung“ Kants an, so sollten sich die Neukantianer über die Marxisten gewiß nicht zu beklagen haben. Wie Marx selbst, so haben die Marxisten von Kant stets mit der gebührenden Hochachtung gesprochen. Um ein für den Schreiber dieser Zeilen nächstliegendes Beispiel anzuziehen, so zitiert er den hier erörterten Satz Kants in seiner Parteigeschichte mit dem Bemerkem, Kant habe darin die kühnste und reinste Konsequenz der bürgerlichen Ideale gezogen, aber das sei nur in einem Lande möglich gewesen, wo die bürgerliche Klasse erst wenig und die proletarische Klasse noch gar nicht entwickelt gewesen sei. Das ist an „billigen Urteilen“ hoffentlich so viel, wie Vorländer mit Recht verlangen mag. Allein die wirkliche Streitfrage zwischen Marxisten und Neukantianern besteht ja darin, ob und wie der Sozialismus mit Kant zusammenhängt, und sie wird eben durch die Entschuldigungen, die Vorländer zugunsten Kants anführt, in verneinendem Sinne entschieden. Es sei denn, daß die Neukantianer in der „Erklärung der Menschenrechte“ die Mutter des Sozialismus erblicken wie in Kant seinen Vater.

Es ist eine weltbekannte und auch eine weltgeschichtliche Tatsache, daß sich die Vorkämpfer des revolutionären Bürgertums im 18. Jahrhundert in der Illusion bewegten, mit der Emanzipation ihrer Klasse die bürgerliche Gesellschaft in ihrem ganzen Umfange zu emanzipieren. Der „dritte Stand“ hielt sich für gleichbedeutend mit dem ganzen Volke, im Gegensatz zu den privilegierten Ständen; indem er die politischen Staatsformen schuf, die seinen sozialen Bedürfnissen entsprachen, glaubte

er gleichmäßig für die Interessen aller Staatsbürger zu sorgen und sie alle gleichmäßig zu befriedigen. Diese Illusion war durchaus ehrlich und frei von aller Heuchelei; sie verdaute ohne alle Beschwerde die schreiendsten [272] Widersprüche, so wenn die französische Konstitution von 1791 damit begann, jeden Menschen für frei und gleich an Rechten geboren zu erklären, und damit endete, die *serviteurs à gages*¹ vom Wahlrecht auszuschließen.

Wie in der Französischen Revolution, so in der deutschen Philosophie. Wenn beiläufig die Neukantianer in den Schriften von Marx und Engels so ängstlich nach Äußerungen über Kant spähen, so übersehen sie ganz die vielleicht bezeichnendste Stelle, wo sie darüber, wenigstens was Kants Ethik und Politik betrifft, die erschöpfendste Auskunft erhalten können. Es heißt im „Kommunistischen Manifest“: „So hatten für die deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts die Forderungen der ersten französischen Revolution nur den Sinn, Forderungen der ‚praktischen Vernunft‘ im allgemeinen zu sein, und die Willensäußerungen der revolutionären französischen Bourgeoisie bedeuteten in ihren Augen die Gesetze des reinen Willens, des Willens, wie er sein muß, des wahrhaft menschlichen Willens“². Demgemäß nahm jene Illusion der Französischen Revolution in der deutschen Philosophie eine ihren inneren Widerspruch noch schroffer gestaltende Form an. Insoweit die deutschen Philosophen von der historischen Bedingtheit des französischen Vorbildes ganz absahen, wurden sie theoretisch noch revolutionärer, aber insoweit sie nun in der historischen Bedingtheit der deutschen Zustände festen Fuß zu fassen suchten, wurden sie praktisch noch reaktionärer als die französische Bourgeoisie.

Kants Satz: Handle s etc. übertrifft an einfacher und klarer Konsequenz gewiß die „Erklärung der Menschenrechte“, aber seine ständische Zerklüftung des Staates in Staatsbürger und Staatsgenossen geht auch weiter ins Mittelalter zurück als die Ausschließung der französischen Lohnarbeiter vom Wahlrecht. Ganz ähnlich bei Fichte. Man mag ihn auch „den wahren und wirklichen Begründer des deutschen Sozialismus“ nennen, wenn man seinen Satz liest: „Der Mensch soll arbeiten, aber nicht [273] wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und Freudigkeit arbeiten und Zeit übrigbehalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist.“ Jedoch Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“ ist eine Utopie, vor deren praktischer Durchführung sich heute der ärgste Reaktionär bekreuzigen würde.

Sobald nun aber die Illusion der Französischen Revolution und der deutschen Philosophie von der historischen Entwicklung zerstört wurde, sobald die unmenschliche Wirklichkeit der bürgerlichen Praxis den menschlichen Idealen der bürgerlichen Theorie immer schärfer entgegentrat, entstand aus diesem Widerspruch der Sozialismus des 19. Jahrhunderts, von Saint-Simon, Fourier und Owen bis auf Marx, Engels und Lassalle. Es ist überflüssig, bei dem einfachen, klaren, längst bekannten und hundertmal nachgewiesenen Sachverhalt lange zu verweilen. Man mag mit der „erhaben-einfachen Formel“ Kants allerlei müßige Gedankenspiele treiben; man mag darin nach Ruges nicht unwitziger Nuancierung die Arbeit und die Qual der Widersprüche oder das Resultat der beschränkten und verworrenen Vernunft oder die dornenvolle Politik oder die bequemere Moral suchen, aber aus ihr historisch oder logisch den Sozialismus abzuleiten ist ein handgreifliches Unding. In dem Sinne der Cohen und Vorländer ist die „Rückkehr auf Kant“ eine – natürlich nur illusorische – Erdrosselung des gesamten Sozialismus, ein – glücklicherweise nur imaginärer – Totensprung rückwärts in alle verhängnisvollen Selbsttäuschungen des 18. Jahrhunderts, mit denen gründlich aufzuräumen die glorreichste Arbeit des 19. Jahrhunderts gewesen ist.

Jedoch ist zu sagen, daß die Neukantianer die Sache nicht so schlimm meinen. Wenn nicht alle, so stehen doch einzelne, wie namentlich Vorländer selbst, dem Sozialismus sehr nahe; sie wollen ihm nicht an den Leib, [274] sondern ihn nur aus seiner massiv-nüchternen Wirklichkeit in eine edlere Gedankenwelt erheben. Ihr guter Wille tritt unverkennbar hervor, wenn wir an der Hand Vorländers noch einen Blick auf die Neukantianer werfen³. [275]

¹ Lohnarbeiter und Angestellte

² Marx/Engels, Werke, Band 4, S. 486.

³ Mehring schwankt hier – wie an anderen Stellen – in der Beurteilung der revisionistischen Anhänger des Neukantianismus. Er unterschätzt z. T. die schädliche Wirkung des neukantianischen philosophischen Revisionismus.

Die Neukantianer

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XVIII. Jahrg., 1899/1900, 2. Bd., S. 33)

Von den Neukantianern behandelt Vorländer in dieser Reihenfolge F. A. Lange, Cohen, Stammler, Natorp und Staudinger.

Es ist hier nicht der Ort, weitläufig zu untersuchen, weshalb Albert Lange den historischen Materialismus nicht gekannt hat, obgleich er erst im Jahre 1875 gestorben ist und sich sehr eingehend mit Marx beschäftigt hat. Er bekämpft ausschließlich den naturwissenschaftlichen Materialismus der fünfziger Jahre, den Materialismus der Büchner, Moleschott, Vogt, den er ganz richtig als Begleitscheinung des mächtig sich ausreckenden Kapitalismus auffaßt. So gut er nun aber an der Hand von Marx versteht, wie der Kapitalismus einschlagen muß in den Sozialismus, sowenig versteht er an der Hand von Marx zu erkennen, daß der naturwissenschaftliche Materialismus für Deutschland längst überholt war durch den historischen Materialismus. Er übersieht den historischen Prozeß, der sich in der „Begriffsmantik“ der Fichte und Hegel vollzogen hatte, und indem er die Büchner, Moleschott und Vogt als ungleich seichtere Nachbeter der Lametrie, Holbach und Helvétius auffaßt, geht er etwa so auf Kant zurück, daß er meint, was dieser gegen die französischen Originale eingewandt habe, das gelte auch noch gegen die deutschen Kopien.

Dabei war Lange aber viel zu sehr Historiker und Ökonom, um die historischen Schranken zu übersehen, in denen Kant gelebt und gewirkt hatte. Wie Vorländer selbst hervorhebt, erklärte Lange die „ganze praktische [276] Philosophie“ Kants, so mächtig sie auf die Zeitgenossen gewirkt habe, „für den wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantischen Philosophie“, und noch stärker als in seiner „Geschichte des Materialismus“ läßt er sich darüber in seinem Schillerkommentar aus, wo er sagt, daß Kant scheinbar nur Kritiker sei und doch eine Spekulation begründe, die uns nicht nur unwandelbare und schlechthin notwendige Ideen dichte, sondern auch noch den Anspruch erhebe, das gesamte Wissen nach diesen Ideen zu ordnen. Es ist zu wenig gesagt, wenn Vorländer meint, eine „systematische“ Verbindung zwischen Langes „Kantianismus“ und „Sozialismus“ habe nicht bestanden; eine solche Verbindung bestand vielmehr überhaupt nicht. Lange ging auf Kants Erkenntnistheorie zurück, um den schnöden Übermut des naturwissenschaftlichen Materialismus zu dämpfen, der im Hause der Philosophie tobte wie der Stier im Porzellanladen; zu dem historischen Materialismus, der sich folgerecht aus der deutschen Philosophie entwickelt hatte, hat er überhaupt keine Stellung genommen.

Mit diesem Materialismus bindet nun aber der eigentliche Neukantianismus an. Als seinen Führer betrachtet Vorländer den Professor Hermann Cohen in Marburg, „den ersten Kantianer, der offen auf die grundlegende Bedeutung der Kantischen Ethik für die Fundamentierung des Sozialismus hingewiesen habe“. Nun nimmt Cohen allerdings dem „dermaligen politischen Sozialismus“ sein ganzes Fundament, indem er fordert, die sozialdemokratische Partei solle den (historischen) Materialismus nicht nur „zeitweise abschütteln“, sondern „radikal aufgeben“. Aber als neues Fundament bietet er ihr dafür drei, wie Vorländer meint, „sehr gewichtige“ Grundsteine. Erstens soll der Sozialismus die *Gottesidee* nicht abweisen, die freilich nach Cohen nichts anderes als den Glauben an die Macht des Guten, die Hoffnung auf die Verwirklichung der gerechten Sache zu bedeuten braucht. Zweitens haben *Recht* und *Staat* als Ideen auch vom Sozialismus Ehrfurcht zu fordern, denn wie keine [277] Freiheit ohne Gesetz, so kann ohne die im Gesetz bestehende Gemeinschaft keine freie Persönlichkeit, keine wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen bestehen. Drittens ist mit der Idee der *Menschheit* (menschlichen Gesellschaft) die Idee des *Volkes* (der Nationalität) zu verbinden, indem wir jene, die wir ehren und achten, in diesem, das wir lieben, zu verwirklichen streben.

Soweit diese Forderungen einen greifbaren historischen Sinn haben, werden sie vom „dermaligen politischen Sozialismus“ in vollstem Maße erfüllt. Glaubt Herr Cohen wirklich, daß die sozialdemokratische Partei die zahllosen Kämpfe, die sie seit bald vierzig Jahren überstanden hat, und namentlich die zwölf Jahre des Sozialistengesetzes überstanden haben würde, wenn sie nicht den Glauben an die Macht des Guten und die feste Zuversicht gehabt hätte, daß die gerechte Sache siegen müsse? Oder weiß er nicht, daß der „dermalige politische Sozialismus“ schon in seinen ersten Anfängen, schon durch den Mund Lassalles seinen innern Sinn dahin erläutert hat, daß Freiheit ohne Gesetz nur

Willkür sei, daß er die Solidarität in der Freiheit, die Freiheit in der Solidarität sucht, daß ohne diese Solidarität keine freie Persönlichkeit, keine wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen bestehen könne? Oder endlich, kennt Herr Cohen so wenig die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, um nicht darüber unterrichtet zu sein, daß sie die Idee des Volkes immer mit der Idee der Menschheit zu „verbinden“ gewußt hat, daß in allen ihren Kundgebungen vom „Kommunistischen Manifest“ bis zum Erfurter Programm diese „Verbindung“ gefordert worden ist und daß, was noch viel mehr sagen will, die Interessen der deutschen *Nation* von 1848 an bis auf den heutigen Tag keinen klareren und kräftigeren Vorkämpfer gehabt haben als das klassenbewußte *Proletariat*? Die „sehr gewichtigen“ Forderungen Cohens sind also an sich die selbstverständlichsten Dinge von der Welt, aber indem er verlangt, daß um ihretwillen die wissenschaftliche Grundlage des proletarischen Emanzipationskampfes [278] preisgegeben werden soll, stellt er die anfechtbare Behauptung auf, daß die Wirkungen um so herrlicher hervortreten werden, je gründlicher die Ursachen ausgerottet seien.

Gegenüber der, wie Vorländer sagt, „expektorativen [auswurfördernd] Darlegung“ Cohens geht Stammler einen Schritt weiter, indem er als „grundsätzlich unabweisbar“ zugibt, daß den geistigen Bewegungen ökonomische Entwicklungen zugrunde lägen. Jedoch er behauptet, daß es neben den kausalen noch eine ihr nicht widersprechende, sondern sie ergänzende teleologische Betrachtungsweise der sozialen Erscheinungen gebe. „Die ethische *Beurteilung* eines sozialen Vorkommnisses ist etwas ganz anderes als die genetische *Erklärung* seines Werdens. Die konkreten Bestrebungen erwachsen freilich immer aus den sozialen Zuständen, sind aber nach menschlichen Wünschen und Zielen zu leiten, deren oberster Maßstab nur ein solcher des Endzwecks (Endziels) sein kann.“ Diese geschichtswissenschaftliche Methode erinnert gewissermaßen an jene naturwissenschaftliche Methode des „psychophysischen Parallelismus“, die Haeckel an dem umgefallenen Wundt so bitter geißelt, aber sie ist freilich noch viel hinfälliger oder vielmehr: ihre Hinfälligkeit ist noch viel leichter mit Händen zu greifen. Die Neukantianer brauchten ja nur darauf zu sehen, wie herrlich sich die „werdende“ Bourgeoisie durch die ihr von einem so großen Denker, wie Kant war, nach menschlichen Wünschen gesteckten Ziele hat leiten lassen, um über ihren historischen und logischen Fehlschluß klarzuwerden. Gewiß ist die ethische *Beurteilung* eines sozialen Vorkommnisses ganz etwas anderes als die genetische *Erklärung* seines Werdens; Marx bewundert keineswegs den Kapitalismus, indem er seine historische Notwendigkeit beweist. Aber wie kann man aus der ganz selbstverständlichen Tatsache, daß ethisches Urteil und historische Untersuchung zwei ganz verschiedene Dinge sind, die Folgerung ziehen, daß die Ethik über der historischen Entwicklung stehe? Das ethische Urteil wird nur da zu [279] einer historischen und politischen Kraft, wo es sich auf seinen sozialen Ursprung stützt, sei es im Guten oder sei es im Schlimmen; wo es den „kausalen“ Verlauf der Dinge „teleologisch ergänzen“ will, hat es so viel Gewicht wie ein Federwölkchen, das im Äther schwimmt.

Das zeigt sich sofort, wenn die Neukantianer praktisch zu werden versuchen, wie Natorp, der den „methodischen Grundgedanken“ Stammlers auf pädagogischem Gebiet durchzuführen versucht. Er verlangt eine wirkliche Volksschule im weitesten Sinne des Wortes, denn *alle* haben Anspruch – zwar nicht auf genau die gleiche Bildung, wohl aber auf gleiche Sorgfalt für ihre Bildung, auf Anteil an der großen Bildungsgemeinschaft, *allein* nach dem Maßstab der Fähigkeit, nicht sonstiger Vorrechte. Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung dieses Schulprogramms veröffentlichte die preußische Regierung im preußischen Abgeordnetenhaus auch ein Schulprogramm. Unter brausendem Beifall der Mehrheit erklärte der Landwirtschaftsminister am 10. Februar 1899: „Die Kinder verlernen ganz den Begriff dafür, wozu sie der liebe Gott auf das Land gesetzt hat. Statt Wartung des Viehs, Melken zu lernen, lernen sie stricken und was weiß ich sonst noch, wofür sie keine Verwendung haben. Die Lehrer selbst verderben die Geistesrichtung der bäuerlichen Bevölkerung. Der Niedersachse lebt mit seiner Kuh unter einem Dache und hat darin nie etwas Entehrendes gefunden, aber der Lehrer tut es nicht; er will seinen eigenen Stall haben und gibt dabei ein schlechtes Beispiel.“ Sicherlich, die „teleologische“ Pädagogik Natorps gefällt uns tausendmal besser als die „kausale“ Pädagogik des Herrn v. Hammerstein, aber wie sich beide „nicht widersprechen, sondern ergänzen“ sollen, das will uns nicht in den Kopf. Wenn dagegen „der dermalige politische Sozialismus“ jene schauerliche Junkerwirtschaft, deren sittliche Verwahrlosung der preußische Landwirtschaftsminister so beredt bekundet

hat, mit den Mitteln des politischen und sozialen Kampfes vernichten und damit überhaupt erst den Boden schaffen [280] will, worauf das Schulprogramm Natorps ausgeführt werden kann, so treibt er eben auch „kausale“ Pädagogik, die mit der ganzen Wucht der historischen Entwicklung ihr Endziel in sich selber trägt und nicht erst durch „menschliche Wünsche“ aufgepfropft zu bekommen braucht.

Von solcher „Gewaltethik“ will nun wieder Staudinger nichts wissen. Immerhin steht er von allen Neukantianern dem Marxismus am nächsten, und seine Schrift „Ethik und Politik“ ist ein sehr lesenswertes, ein ehrliches und auch ein gescheitertes Buch. Er meint nur, die analytische Begründung der Ethik durch Kant, wie sie durch Cohen, Natorp, Stammler weiterentwickelt worden sei, bilde die notwendige Ergänzung zu der vorwiegend historisch-kausalen Begründung der Marx-Engelsschen Schule. Freilich sei alle Ethik machtlos, sobald die historischen Bedingungen zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft fehlten. „Die schönsten Grundsätze Mark Aurels können kein Rom vor dem Zusammenbruch retten, weil sie nicht als lebendige Triebkräfte einer Massenbewegung erscheinen.“ Am Prinzip und an der Methode der Forschung von Marx hat Staudinger nichts auszusetzen; nur einen Mangel, aber keinen prinzipiellen Fehler weiß er an ihr zu entdecken. Marx gehe auf das Verhältnis der Ökonomie zur Politik nicht ein, und sobald der Marxismus dessen inne werde, müsse er in konsequenter Verfolgung seines eigenen Prinzips zu Kant kommen.

Schlagen wir einmal das „Kommunistische Manifest“ auf, so lesen wir, daß Marx als den Idealzustand der menschlichen Gesellschaft eine Assoziation fordert, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist. Das ist dem Sinne nach ganz gleichbedeutend mit dem Hauptsatze der Kantischen Ethik, auf den die Neukantianer so sehr pochen: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.“ Dem Sinne nach ist die Ethik bei Kant und Marx also dieselbe; nur [281] besteht die „analytische Begründung“ bei Kant darin, daß er mit seinem Satze die mittelalterlich-ständische Scheidung des Staates in Staatsbürger und *Staatsgenossen* zu vereinen weiß, während die „historisch-kausale“ Begründung bei Marx darin besteht, daß er aus der ökonomischen Entwicklung nachzuweisen versteht, wie sich sein Ideal verwirklichen muß. Weshalb darin ein „Mangel“ liegen soll, der durch das „Zurückgehen“ auf Kant eine „notwendige Ergänzung“ finden muß, ist in der Tat nicht einzusehen, und man wird vollends irre, wenn man die praktischen Beispiele Staudingers prüft. Als den „schwierigsten Punkt“ für die Sozialdemokratie und als denjenigen, der vor allen anderen einer durchgreifenden prinzipiellen Klärung im ethischen Sinne bedürfe, bezeichnet er ihre Stellung zur Monarchie. Der Monarch sei der verfassungsmäßige Repräsentant der Nation und habe die diesem Amte gebührenden Ehren zu beanspruchen. Wer das nicht tue, stelle sich außerhalb der Verfassung und könne sich nicht beschweren, wenn er demgemäß behandelt werde. Es sei ganz prinzipwidrig, wenn die Sozialdemokraten bei Gelegenheiten, wo dem Monarchen die als Repräsentanten der Nation zustehende Ehrung durch ein Hoch gegeben werde, sich absichtlich fernhielten oder gar sitzen blieben; durch solch blindes, haltloses und prinzipwidriges Gebaren, um etlicher achtundvierziger Mätzchen willen, verlasse die Partei den schwer errungenen prinzipiellen Boden, auf dem sie fest verschanzt stehen müßte, um mit Ehren siegen zu können.

Appellieren wir zunächst von dem jungen Kantianer an den alten Kant! Er war seiner philosophischen Gesinnung nach Republikaner und kam seinerzeit in einen Konflikt mit dem König, wenn auch just nicht seiner republikanischen Gesinnung wegen. Dabei stellte er die Maxime auf: „Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanenpflicht.“ Abgesehen von der verschnörkelten Sprache handelt die sozialdemokratische [282] Minderheit im Reichstag genau nach diesem Grundsatz; sie ist nicht so niederträchtig, ihre innere Überzeugung zu verleugnen, indem sie in das Hoch auf den Monarchen oder vielmehr, wie Staudinger richtig sagt, das monarchische Prinzip einstimmt, aber sie bezeugt der monarchischen Reichstagsmehrheit durch „Schweigen“ ihre Achtung, indem sie sich deren monarchischen Kundgebungen fernhält. Staudinger sagt: Wer den Boden der Verfassung verläßt, muß sich auch gefallen lassen, demgemäß behandelt zu werden. Ja, aber wo um Himmels willen steht in der Verfassung etwas von der Pflicht des Staatsbürgers geschrieben, in Hochs auf den Monarchen einzustimmen? Gibt es irgendwo analoge Bestimmungen wie in der Verfassung des Königreichs Sachsen, die den

Volksvertretern einen dem König und der Verfassung zu leistenden Eid vorschreibt, nun wohl, so fügt sich die Sozialdemokratie auch dem, weil sie durch die Verfassung gedeckt ist. Aber wenn sie da, wo es sich um freiwillige Huldigungen an das monarchische Prinzip handelt, mittun wollte, so würde sie ihre innere Überzeugung verleugnen, und nach Kants ganz richtiger Ansicht „niederträchtig“ handeln. In dieser Forderung streift die „analytische Begründung“ der Kantischen Ethik durch die Neukantianer wirklich schon an die mittelalterliche Inquisition.

In jedem Falle gerät man sofort ins Bodenlose, wo man ihre praktischen Resultate zu prüfen versucht. Deshalb darf man aber nicht verkennen, daß von den nachgerade zahlreichen Gruppen der bürgerlichen Ideologie, die eine ernsthafte Verständigung mit dem Sozialismus suchen, die Neukantianer gleichwohl die ernsthaftesten sind, namentlich Männer wie Staudinger und Vorländer. Sie stehen in allem Wesentlichen den sozialdemokratischen Forderungen sehr nahe und können sich nur die ideologische Nebelkappe nicht vom Kopfe reißen. Bis dahin ist eine Verständigung zwischen Marxisten und Neukantianern sehr wohl möglich; sowenig wie Wallenstein fragt die Sozialdemokratie nach dem ideologischen Kate-[283]chismus, wenn sonst der Mann nur brav und tüchtig ist.

Allein wie Wallenstein nur deshalb Meßbuch und Bibel in seinem Heere dulden konnte, weil er sich in seine weltliche Kriegführung schlechterdings nicht von dem geistlichen Hader hineinreden ließ, so kann sich auch die Sozialdemokratie nicht den klaren Himmel ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung durch ideologische Wolkenbildung trüben lassen. Insoweit die Neukantianer diesen Anspruch erheben, ist jede Möglichkeit einer Einigung ausgeschlossen, selbst mit Männern wie Staudinger und Vorländer. [284]

Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVIII. Jahrg., 1909/10, Bd. 1, S. 173)

Bei einem Blick auf die Entwicklungsgeschichte des historischen Materialismus wird man sich einer gewissen peinlichen Empfindung nicht ent schlagen können. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts arbeiteten seine Anhänger praktisch, indem sie seine Richtigkeit durch historische Arbeiten zu erhärten bemüht waren, während sich seine Gegner in scholastischen Tüfteleien über ihn gefielen. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts aber hat sich das Verhältnis gewissermaßen umgekehrt. Die Gegner wenden – natürlich unter obligatem Räsonieren auf Marx – dessen wissenschaftliche Forschungsmethode mit größerem oder geringerem, aber im allgemeinen ganz bemerkenswertem Erfolg an, während seine Anhänger ein mitunter doch recht bedenkliches Gefallen an philosophischen Haarspaltereien über den historischen Materialismus finden.

Dabei haben wir gar nicht einmal den Revisionismus im Auge, dessen Bedenken und Zweifel gerade in diesem Punkte ziemlich unschädlicher Natur sind. Was zum Beispiel Bernstein in seinen „Voraussetzungen“ gegen den historischen Materialismus einwendet, ist ohne jede Bedeutung, und es lohnt nicht mehr, darüber ein Wort zu verlieren. Es sind vielmehr jüngere Kräfte des Marxismus, die lieber die Sense auf den Amboß legen, um Scharfen in sie zu hämmern, statt mit ihr die wogende Ernte zu schneiden. Solche Scharfen sind der „Dietzgenismus“ und der „Machismus“, wie sie namentlich unter den russischen Genossen grassieren, und in einem [285] anderen Nachbarreich, dessen Arbeiterklasse den beneidenswerten Vorzug besitzt, über den qualitativ und quantitativ beträchtlichsten Nachwuchs an Marxisten zu gebieten, kommt zu Dietzgen und Mach noch der selige Kant, um angeblich notwendige „Ergänzungen“ zum historischen Materialismus zu liefern.

Würde es sich dabei nur um gelehrte Spielereien handeln, so wäre es immer noch schade um die Kraft und Zeit, die damit verbraucht wird, aber es handelt sich auch um einen großen praktischen Nachteil in dem schon angedeuteten Sinne, daß wir gerade mit unserem kostbarsten Erbe in das Hintertreffen der Gegner geraten, und so ist es wohl nicht überflüssig, einmal zu untersuchen, ob der historische Materialismus, so wie ihn Marx und Engels ausgebildet haben, überhaupt der „Ergänzung“ bedarf und ob Kant, Dietzgen und Mach berufen sind, ihn zu „ergänzen“.

I

Zunächst einige Worte über die Versuche, den historischen Materialismus möglichst weit vom naturwissenschaftlichen Materialismus abzurücken oder gar einen Gegensatz zwischen beiden zu konstruieren. Dem widerspricht schon die Entstehung des historischen Materialismus; er war, um den beliebten Ausdruck zu gebrauchen, eine „Ergänzung“ des naturwissenschaftlichen Materialismus, so wie ihn Feuerbach nach seinem Bruch mit Hegel vertrat.

Feuerbach brach überhaupt mit aller Philosophie; „meine Philosophie ist keine Philosophie“, pflegte er zu sagen. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie, sie ist die Grundlage, auf der die Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts. Soweit waren Marx und Engels ganz einverstanden; es fiel ihnen nicht ein, zu sagen: der Mensch lebt nicht in der Natur, sondern in der Gesellschaft. Aber wohl sagten sie: der Mensch lebt nicht [286] *nur* in der Natur, sondern *auch* in der Gesellschaft; der Mensch ist nicht nur Natur-, sondern auch Gesellschaftsprodukt, und so begründeten sie den historischen Materialismus, um den Menschen als Gesellschaftsprodukt zu verstehen; sie begründeten ihn als Schlüssel für die Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

Der historische Materialismus war ein entscheidender Fortschritt über allen bisherigen Materialismus hinaus, woraus sich ergab, daß Marx und Engels eine kritische Stellung zu allen früheren Phasen des Materialismus nahmen. Aber trotzdem oder ebendeshalb vollzogen sie auch keinen Bruch mit ihm. Selbst an derjenigen Periode des naturwissenschaftlichen Materialismus, die sie am schärfsten kritisierten, der Periode, die durch die Namen Büchner, Moleschott und Vogt gekennzeichnet wird, tadelten sie die Auswüchse des Materialismus, aber keineswegs diesen selbst. Engels schalt auf die Büchner und Genossen nur, weil sie den Materialismus verflachten und vulgarisieren, und Marx

sagte: „Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den *geschichtlichen Prozeß* ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen“¹. Es liegt auf der Hand, daß Marx damit nicht den naturwissenschaftlichen Materialismus, sondern nur eine bestimmte historische Form dieses Materialismus ablehnte. Als „Spezialität“ erkannte er sogar den Materialismus der Moleschott und Genossen an; er fand nur, daß sie über diese Spezialität hinaus in abstrakte und ideologische Vorstellungen verfielen, was denn freilich die denkbar mildeste Kritik dieser materialistischen Richtung sein mochte.

Sie war eine borussifizierte Nachgeburt des französischen Materialismus, der im 18. Jahrhundert einen revolutionären Ansturm gegen das absolutistisch-feudal-klerikale Regiment unternommen hatte und von Marx wie von Engels stets mit größter Sympathie betrachtet worden ist, so sehr sie die Schranken erkannten, die ihm nach [287] dem damaligen Stande der Naturwissenschaften historisch noch gesetzt waren. Diese Schranken waren meist schon gefallen, als die Büchner, Moleschott und Vogt auf den Plan traten, aber diese Leute waren deshalb nicht kühner, sondern ungleich zaghafter als ihre französischen Vorläufer. In ihren Schriften spiegelte sich nicht die Morgendämmerung einer großen Revolution, sondern der fade Katzenjammer einer kleinlichen Reaktion. Wenn sie dem lieben Herrgott auch noch Gesichter zu schneiden wagten, so knickten sie um so untertäniger vor den höchst kuriosen Stellvertretern Gottes, die sie auf der Erde entdeckten. Büchner schwärmte für den alten Fritz, Haeckel für Bismarck, und Vogt brachte es sogar fertig, in dem falschen Bonaparte einen „Schicksalsmenschen“ zu bewundern.

Dieses blinde Herumtappen auf dem Gebiet des „geschichtlichen Prozesses“ ödete nicht bloß Marx und Engels, sondern auch Männer wie Feuerbach und F. A. Lange an. Feuerbach wollte dem Materialismus Moleschotts zwar rückwärts, aber nicht vorwärts zustimmen, und Lange wollte ihn nur als eine brauchbare Maxime für die Naturforschung anerkennen, verwarf ihn sonst aber als eine flache Philosophie. Beide fanden jedoch nicht den Weg, den Marx und Engels schon ziemlich zehn Jahre früher gefunden hatten, indem sie zwar auch mit aller Philosophie brachen, aber was die Philosophie historisch gezeitigt hatte, den Gedanken der historischen Entwicklung, in den Materialismus übertrugen. Und zwar zunächst nicht in die Natur, sondern in die Geschichte, was sich subjektiv daraus erklärte, daß sie keine Naturforscher, sondern Historiker waren, und objektiv daraus, daß der Materialismus hier neu zu unterbauen war, wenn er nicht zu einer noch traurigeren Ruine werden sollte als der Idealismus.

Es ergab sich aber sofort, daß die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft anderen Gesetzen folgt als die Entwicklung der Natur. Gerade dadurch war ja der Materialismus in unaufhaltsamen Verfall geraten, daß [288] er eine mehr oder minder passable Kenntnis der Naturgesetze für ausreichend hielt, um nunmehr über alle möglichen gesellschaftswissenschaftlichen Probleme ins Blaue hinein zu orakeln, noch dazu mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit. Marx und Engels suchten und fanden das Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft im historischen Materialismus, der hier nicht näher auseinandergesetzt zu werden braucht. Er war zunächst eine wissenschaftliche Hypothese, die zwar nicht der „Ergänzung“, aber wohl der praktischen Erprobung am geschichtlichen Stoffe bedurfte, eine Arbeit, die Marx und Engels begonnen haben und die fortzuführen die erste und wichtigste Aufgabe derer ist, die in ihrem Geiste arbeiten wollen. Es ist der einzige Weg, die Richtigkeit oder auch die Unrichtigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung zu erkennen; das weitläufige Herumtüfteln an ihr, und wenn es von den gelehrtesten Ismen überfließt, kann weder beweisen, daß sie richtig, noch auch, daß sie unrichtig ist.

Direkt in die alte Konfusion zurück führt aber der Versuch, sie zu „ergänzen“ durch Gesichtspunkte, die ihr vollkommen fremd sind, namentlich auch durch solche Gesichtspunkte, die dem Gebiet der Naturwissenschaften entnommen sind. Gewiß steht die Geschichte der Natur und die Geschichte der menschlichen Gesellschaft in unlöslichem Zusammenhang; gewiß sind die Naturwissenschaften ebenso bedeutend und wichtig wie die Gesellschaftswissenschaften, aber die Methode, nach der die

¹ Marx/Engels, Werke, Band 23, S. 393.

einen wie die anderen gehandhabt werden, ist durchaus verschieden, eben weil die Entwicklungsgesetze der Geschichte und der Natur durchaus verschieden sind.

Hier müssen die Grenzscheiden klar und rein gehalten werden. Wenn der historische Materialismus dem naturwissenschaftlichen Materialismus sein gutes Recht läßt, so kann und muß er eben auf *seinen* guten Rechte bestehen, das Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft erschöpfend entwickelt zu haben, es sei denn, daß er durch die praktische Gegenprobe widerlegt wird.

[289] Sehen wir nun aber zu, wie er durch Kant, Dietzgen und Mach „ergänzt“ werden soll.

II

Über Kant können wir uns verhältnismäßig kurz fassen, zumal da diese Mode schon ziemlich im Verebben begriffen ist. Doch müssen wir ihn schon deshalb erwähnen, weil Engels ihm in der Tat ein Unrecht zugefügt hat, indem er Kants Erkenntnistheorie als eine „philosophische Schrulle“ abzufertigen suchte. Kant sagte zwar, daß wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, sondern wie sie unseren Sinnen erscheinen, aber deshalb sah er in der Erscheinungswelt keinen bloßen Schein, sondern eine Welt praktischer Erfahrung, so daß er selbst den Satz unterschrieben haben würde, womit Engels ihn zu widerlegen sucht, nämlich daß sich der Pudding im Essen erprobt.

Indessen bleibt Kants Erkenntnistheorie, durch die der historische Materialismus „ergänzt“ werden soll, doch eine philosophische Fehlgeburt, auch wenn Engels ihre „Klugtuerei“ nicht ganz am rechten Orte gesucht hat. Kant wollte mit seiner Erkenntnistheorie nicht bloß die dogmatische Philosophie erschlagen, die das Dasein Gottes durch Beweise zu erhärten beanspruchte – was für seine Zeit sehr verdienstlich war, aber heute sehr gleichgültig geworden ist –, sondern er wollte auch dem Atheism[us], dem Materialism[us], dem freigeisterischen Unglauben den Paß verrennen, wie er selbst der „weisen Vorsorge der Regierungen“ bemerklich machte; er wollte das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, was schon damals nicht schön war und heute noch viel weniger schön ist.

Kants „Ding an sich“, das jenseits der Erscheinung thronen soll, unerkennbar für die menschlichen Sinne und den menschlichen Verstand, liegt niemandem schwerer im Magen als den Anhängern Kants, schwer wie ein Stein, wenn auch nicht wie ein Stein der Weisen. Sie [290] vergleichen es mit einem alten Gespenst, mit der weißen Frau im Hohenzollernhaus, und sie suchen nach dem Spruche, der es für immer bannt. Die gescheitesten Neukantianer wollen es nur als den Inbegriff aller Erkenntnis, als die unendliche Aufgabe der Erkenntnis gefaßt wissen, nicht als das x eines fragwürdigen Rätsels, sondern als das x einer unendlichen Gleichung, die die immer fortschreitende Forschung zu lösen habe. Ob Kant das „Ding an sich“ so gemeint hat, scheint uns nicht zweifelsfrei zu sein, doch selbst in dieser räsonabelsten Fassung hat Kants Erkenntnistheorie dem historischen Materialismus nichts zu sagen, was er nicht schon selbst weiß, worüber man nur die Eingangskapitel des „Anti-Dühring“ von Engels nachsehen mag.

Jedoch soll nicht nur Kants Erkenntnistheorie, sondern auch, ja vorzugsweise Kants Ethik zur „Ergänzung“ des historischen Materialismus notwendig sein. Darüber können wir uns ebenfalls kurz fassen. Kants Ethik ist ganz und gar auf die kleinbürgerlichen Zustände zugeschnitten, worin er lebte; auf die sittlichen Konflikte, die der kapitalistische Großbetrieb jeden neuen Tag in hundertfacher Mannigfaltigkeit erzeugt, paßt sie wie die Faust aufs Auge. Kants kategorischer Imperativ ist als Auffrischung des mosaischen Dekalogs, seine Lehre vom radikal Bösen der Menschennatur als Aufwärmung der theologischen Erbsünde längst von Schopenhauer nachgewiesen worden, dem genialsten Anhänger, den Kant je gefunden hat.

Bleibt noch der Satz: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst. Dieser Satz war für Kant weiter nichts als die moralische Verkleidung der nichts weniger als moralischen Tatsache, daß der Kapitalismus für seine ausbeuterischen Zwecke freie Arbeiter braucht. Die Auflösung der feudalen Produktionsweise ausschließlich darzustellen als Emanzipation des Arbeiters, statt zugleich als Verwandlung der feudalen in die kapitalistische Aus-[291]beutungsweise, war eine allgemeine Illusion der bürgerlichen Aufklärung, eine Illusion, die, gleichviel ob künstlich fabriziert oder

naiv, sich dadurch als Illusion bewährte, daß sie die brutalsten Tatsachen der Wirklichkeit trefflich zu verklären verstand. Wie die Französische Revolution trotz aller Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die arbeitende Klasse vom Wahlrecht ausschloß, so wollte auch Kant die arbeitenden Klassen nur als *Staatsgenossen* zulassen, nicht aber als *Staatsbürger* mit gleichem Rechte. In diesem Sinne, als Verklärung der kapitalistischen Ausbeutungsmethode, ist Kants moralischer Hauptsatz hundert Jahre lang verstanden worden und hat eine große Rolle in der Literatur des deutschen Liberalismus gespielt, bis ihn dann ein deutscher Professor einer angeblichen Vergessenheit entriß und als ethische Grundsäule des Sozialismus proklamierte. Dafür ist diesem trefflichen Entdecker denn auch nicht der Ruhm versagt geblieben, daß er Kants „transzendentalen Idealismus am tiefsten ausgeschöpft“ habe: vermutlich aus dem Brunnen, worin das Kind ertrunken ist.

III

Gehen wir nun zu Dietzgen über, so hat er das Zurückgehen auf Kant stets als „reaktionäres Getute“ abgefertigt, Womit die „Ergänzung“ des historischen Materialismus durch Kant ebenso bündig wie kurz erledigt worden ist.

Wie bei Kant, so möchten wir aber auch bei Dietzgen zunächst ein Unrecht gutmachen, das ihm von marxistischer Seite zugefügt worden ist, wenn auch nicht von Engels, so doch von einem ungleich Geringeren. In meiner Parteigeschichte habe ich gelegentlich erwähnt, daß Dietzgen die materialistische Geschichtsauffassung selbständig entwickelt habe. Das hat Genosse Eugen Dietzgen bestritten. Er meint, daß sein Vater erst 1852 mit dem „Kommunistischen Manifest“ bekannt geworden sei, zur Zeit, wo er seine Erkenntnistheorie und Weltanschau-[292]ung schon im rohen gezimmert habe. Um so begeisterter sei er gewesen, als er gefunden habe, daß die Aufdeckung der sozialen Zusammenhänge durch Marx mit seiner (Dietzgens) Denklehre harmoniere.

Diese Berichtigung ist vollkommen zutreffend; ich habe in jenem Nebensatze meiner Parteigeschichte „materialistische Geschichtsauffassung“ geschrieben, während ich „materialistische Dialektik“ in Gedanken hatte. Es ist auch zweifellos richtig, wenn Eugen Dietzgen meint, daß Josef Dietzgen seine Erkenntnistheorie und Weltanschauung schon im rohen gezimmert habe, ehe er von Marx und Engels etwas wußte. In der Tat trägt der „Naturmonismus“ Dietzgens durchaus die Spuren Feuerbachs, den Dietzgen auch stets als den ersten Erwecker seines Geistes anerkannt hat. Seine „naturmonistische Anschauung“ ist im Wesen der Sache dieselbe, die Feuerbach in Prosa und auch in Versen entwickelt hat:

Du kannst fürwahr nur einmal sein,
Ergib dich darum willig drein.
Einmal ist alles Wahre nur,
Einmal der Geist, einmal Natur.
Das Leben ist nur darum Leben,

Weil es nicht kann ein zweites geben
Das Zweimal ist nur matter Schein,
Ein Wesen ohne Mark und Bein.
Das Einmal ist der rechte Held,
Der Kern, der Geist, die Kraft der Welt.

Oder um bei der Prosa zu bleiben, so ist alles, was Dietzgen über den Denkprozeß als Naturprozeß zu sagen hat, eigentlich schon in folgenden Sätzen Feuerbachs enthalten:

Was wir, die wir ein Teil der Natur, aussagen von ihr, sagt im Grunde die Natur von sich selbst aus, und ist also als Ausspruch von ihr selbst wahr, objektiv, wenngleich immer menschlich wahr, menschlich objektiv, weil es ja die menschliche Natur ist, als welche und durch [293] welche die Natur sich ausspricht. Aber eine Wahrheit oder Objektivität ohne die Farbe und ohne den Ton, ohne Geruch oder Geschmack, ohne Lust und Schmerz die Subjektivität wollen, heißt auf das buddhistische Nichts oder das unsinnige Ding an sich rekurrieren [auf etwas Bezug nehmen]. Ich gehe übrigens bei der Frage von der Realität und Objektivität der Sinne nicht vom Ich gegenüber dem physikalischen oder

natürlichen Dinge aus, sondern dem Ich, welches außer sich und sich gegenüber ein Du hat und selbst gegenüber einem anderen Ich ein Du, ein selbst gegenständliches, sinnliches Wesen ist. Und dieses, obwohl sinnliche, empirische Ich ist mir, der Wahrheit des Lebens nach, wonach sich allein die Wahrheit des Denkens richtet, das wahre Ich, das Ich, von dem ich in allen Fragen ausgehen muß, wenn ich nicht in abgeschmackte Sophistik verfallen will. Bezweifle ich die Wahrheit des Sinnes, so muß ich auch die Wahrheit meiner Existenz, meiner selbst bezweifeln. Kein Sinn, kein Ich, denn es gibt kein Ich, das nicht Du, aber Du ist nur für den Sinn. Ich ist die Wahrheit des Denkens, aber Du ist die Wahrheit der Sinnlichkeit. Was aber vom Menschen dem Menschen, das gilt auch von ihm der Natur gegenüber. Er ist nicht bloß das Ich, sondern auch das Du der Natur. Das Sehen ist ein Begattungsprozeß des Auges mit dem Licht, und Hobbes sagt irgendwo und ungefähr: die Erkenntnis ist ein Begattungsprozeß mit dem Universum.

Was Dietzgen über den Denkprozeß als Naturprozeß sagt, ist eine Reihe von Parallelstellen zu diesen Sätzen Feuerbachs, der übrigens, wie sein Hinweis auf Hobbes zeigt, damit auch nichts Neues sagen wollte. Aller Materialismus sieht in dem Denkprozeß einen Naturprozeß, wenn es auch ein großer Unterschied sein mag, ob Karl Marx von ihm spricht oder Karl Vogt, dessen plumpsinnlose Rodomontade [Großsprecherei], daß der Gedanke sich zum Gehirn verhalte wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, beiläufig schon von Büchner in ganz treffender Weise zurückgewiesen worden ist.

Was jedoch Dietzgen vor Feuerbach voraushat, das ist [294] seine materialistische Dialektik. Dietzgen war ein naturwüchsiger Dialektiker, der die Erscheinungen der Natur immer in ihren großen Zusammenhängen aufzufassen verstand, und hierin liegt der größte Reiz seiner Schriften. Aber wenn er seine Dialektik unabhängig von Marx und Engels gefunden hat, so ist damit nicht gesagt, daß er der Dialektik von Marx und Engels überlegen und diese zu „ergänzen“ geeignet war. „Aber zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft“, sagt Engels, und wenn er selbst für sich wie für Marx in diesem Punkte nur bescheidene Ansprüche erhob – sie hätten die Naturwissenschaften nur stückweise, sprungweise, sporadisch verfolgen können, meinte er –, so kann man doch aus den Kapiteln des „Anti-Dühring“, worin Engels über diese Fragen handelt, ungleich mehr lernen als aus allen Schriften Dietzgens. Allerdings hat ein jüngerer Marxist vor einigen Jahren behauptet, daß Engels in der prinzipiellen Auffassung der Physik von Dietzgen überholt worden sei, und hinzugefügt: „Dies kommt wohl daher, daß Engels weit größere Detailkenntnisse in der Physik besaß, für die ihm allgemeine Gesichtspunkte, wie sie Dietzgen aufstellte, nicht genügen konnten.“ Allein dies Urteil erinnert doch ein wenig an die tadelnde Note, die der alte Naturphilosoph Steffens einem Kandidaten gab, weil dieser sich mehr mit den Gegenständen als mit dem Absoluten befaßt habe. Bei aller Verehrung für die Dialektik scheinen uns reelle Kenntnisse ohne Dialektik immer noch preiswürdiger zu sein als Dialektik ohne reelle Kenntnisse.

Der Mangel solcher Kenntnisse macht sich in besonders charakteristischer Weise geltend bei dem Urteil Dietzgens über Langes „Geschichte des Materialismus“. Dietzgen erkennt zwar Langes demokratische Verwandtschaft mit der sozialistischen Partei „huldvoll“ an sowie viele nebensächliche Schönheiten und Vortrefflichkeiten des Werkes, aber den philosophischen Standpunkt Langes [295] nennt er die „erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge, die je gesehen wurde“, und wirft ihm „wahrhaft Klassisches im Konfusen“, „gedankenlose Phrasenmacherei“ und ähnliche wenig schmeichelhafte Sachen vor. Nun hat es wohl mit der „Zappelei in der metaphysischen Schlinge“ seine Richtigkeit, aber die „Erbärmlichkeit“ dieser Zappelei ging doch nur daraus hervor, daß Lange sehr ausgebreitete Kenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaften besaß, die ihm manches Kopfzerbrechen verursachten, von dem Dietzgen frei war, weil er nicht über so ausgebreitete naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügte. Hätte Lange diese Kritik Dietzgens noch erlebt, so würde er dasselbe geantwortet haben, was er in einem anderen Falle gesagt hat: Wer äußerst kurzsichtig ist, glaubt durch Dietzgens Brille klarer zu sehen und sieht auch wirklich klarer, als ohne sie, aber wer mit bloßem Auge weitersieht, findet durch Dietzgens Brille alles unklar.

Nun hat Dietzgen vor Lange unzweifelhaft voraus, daß er den historischen Materialismus gekannt und verstanden hat. Immerhin aber, wie er gelegentlich die Naturwissenschaft allein für eine Wissenschaft

erklärt, so legte er nur auf seinen „Naturmonismus“ entscheidendes Gewicht und bekannte selbst, die materialistische Geschichtsauffassung von Marx fix und fertig überkommen zu haben. In der Tat hat Eugen Dietzgen darin recht, daß man von Josef Dietzgens Verständnis des historischen Materialismus nicht allzuviel Aufhebens machen dürfe. Er hat ihn nicht einmal auf seinem philosophischen Spezialgebiet anzuwenden verstanden.

Freilich sagt er einmal in den „Briefen über Logik“: „Es ist nicht zu verkennen, daß im Verlauf der Jahrhunderte das Problem von Generation zu Generation heller geworden ist. Die großen Namen Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel bilden Etappen auf diesem Forschungszug. Die Entwicklung ist nicht zu verkennen, doch wird der Zusammenhang zwischen der geistigen und leiblichen, besonders [296] der ökonomischen Entwicklung sehr verkannt. Man wußte die Brücke zwischen Geist und Bein nicht zu finden und hat fort und fort bis in unsere Tage hinein die philosophische Entwicklung als reine Geistesarbeit betrachtet, die sich durch ein oder zwei Dutzend berühmte Köpfe hindurchgeschlängelt habe.“ Aber das bleiben bei Dietzgen leere Worte.

Wenn wir uns nur auf dieselben „Briefe über Logik“ beschränken, so sucht er einmal den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, dessen gänzliche Hinfälligkeit Kant nachgewiesen hat, durch die „berühmten Namen“ Descartes und Spinoza zu stützen. Dieser Beweis besteht bekanntlich in der Schlußfolgerung: Wenn wir uns Gott denken, so denken wir ihn uns als den Inbegriff aller Vollkommenheiten. Dazu gehört aber vor allem das Dasein, denn ein nicht existierendes Wesen ist notwendig unvollkommen. Also muß Gott existieren, da er sonst kein vollkommenes Wesen sein würde. Diesen Beweis hält Dietzgen durch Descartes „so klar wie Sonnenlicht“ geführt, wenn auch nicht für das „Dasein eines überschwinglichen Götzen, aber doch für die Wahrheit des absolut vollkommenen Weltwesens“. Man würde die sonderbare Idee gar nicht verstehen, wenn man nicht bei Feuerbach läse, daß der „Cartesische Beweis für die Existenz Gottes“ dahin zu verstehen sei, daß das denkende Wesen des Menschen das höchste, das wahre göttliche Wesen sei.

Ein andermal erklärt sich Dietzgen in denselben „Briefen über Logik“ rundweg für einen Spinozisten: „Der jahrtausendealte Streit zwischen Idealisten und Materialisten stellt die Frage, ob der Geist weltlich oder die Welt geistig sei. Unsere Antwort lautet klipp und klar: Beides gehört zusammen, ist in Summa ein Ding und das Ding aller Dinge. Der Geist und die Natur sind zwei Attribute der einen Substanz.“ Ein drittes Mal verkündet Dietzgen den griechischen Philosophen Protagoras als seinen Mann, was ihn nicht hindert, einige Seiten weiter die Sophisten, deren namhaftester eben Protagoras war, [297] ganz nach hergebrachter Manier, trotz Grote und Hegel, als frivole Verächter der Forschung und Wahrheit anzuklagen. Ein viertes Mal sagt Dietzgen, daß die Kreuz-Zeitungsleute Gerlach, Leo und Stahl, denen er nachrühmt, daß sie ihm neben Feuerbach und Marx „auf die Strümpfe geholfen“ hätten, „in der Wolle gefärbte Hegelianer“ gewesen seien. Dabei war Gerlach ein feudaler Romantiker, dem Hegel, wenn überhaupt ein Begriff, so jedenfalls ein höchst feindseliger Begriff war; Stahl hat freilich eine gewisse Spiegelfechtereie mit der Hegelei getrieben, aber nur um die feudalen Ausbeutungsmethoden philosophisch zu verklären, und Leo schwärmte so heiß für die Hegelsche Philosophie, daß er die „Hegelingen“ an den deutschen Universitäten dem Disziplinarrichter und dem Staatsanwalt empfahl.

Marx hat die „Briefe über Logik“ nicht mehr erlebt, aber sie bestätigen seine Ansicht, daß in Dietzgens Philosophie eine „gewisse Konfusion“ herrsche. Daneben tadelte Marx an der ersten Schrift Dietzgens „zu häufige Wiederholungen“, was für Dietzgens spätere Schriften, die überhaupt nur Wiederholungen der ersten Schrift waren, in noch viel höherem Maße zutrifft. Jedoch so unerfreulich diese Wiederholungen an und für sich sind, so zeigen sie doch Dietzgen's unaufhörliches Ringen um die wahre Erkenntnis, ein Ringen, das ihm durchaus zur Ehre gereicht, wenn er auch, bei dem beschränkten Maße seiner Kenntnisse in Natur und Geschichte, nur immer wieder dieselben allgemeinen Gesichtspunkte hervorkehren konnte. Und vollends bleibt zu Recht bestehen, was Marx an der ersten Schrift Dietzgens rühmte, daß sie „viel Vorzügliches und – als selbständiges Produkt eines Arbeiters – selbst Bewundernswertes“ enthalte. Wir stehen nicht an, bereitwillig zuzugeben, daß die Kritik, die wir an Dietzgen geübt haben, sehr schief und ungeschickt sein würde, wenn sie beanspruchte, das ganze Wesen des Mannes zu erschöpfen. Wir bekämpfen nicht Dietzgen, sondern den

„Dietzgenismus“, der den historischen Materialismus „ergänzen“ will, aber ihn nur verwirren kann. [298] Es ist sinnlos, zu fordern, daß man erst Dietzgen kennen müsse, ehe man Marx verstehen könne, aber umgekehrt wird eher ein Schuh daraus. Wer von Marx zu Dietzgen kommt, wird in diesem immer den Kern- und Prachtmenschen ehren, der unermüdlich um die Wahrheit rang und trotz aller Lücken und Mängel mit einer in ihrer Art genialen, wenn auch nicht Produktions-, so doch Reproduktionskraft zu philosophieren verstand.

Nochmals: nicht mit Dietzgen haben wir es zu tun, sondern mit dem „Dietzgenismus“, der seinerseits nichts mit Dietzgen zu tun hat. Seinen Anspruch zum Beispiel, Radikalismus und Revisionismus in einer höheren Einheit zu versöhnen, würde Dietzgen in seiner ungeschminkten Sprache als „gedankenlose Phrasenmacherei“ zurückgewiesen haben. Der „Dietzgenismus“ hat auch diese Tat noch nicht vollbracht, dagegen freilich – wenn anders der „Vossischen Zeitung“ zu glauben ist – die noch ungleich größere Tat, Kapitalismus und Sozialismus zu versöhnen. Als eine solche Versöhnung feierte das ängstliche Philisterblatt der deutschen Presse einen Aufsatz der „Sozialistischen Monatshefte“, worin der Hauptkämpfe des „Dietzgenismus“ den Sieg des Proletariats in eine so aschgraue Zukunft verlegte, daß noch jeder kapitalistische Ausbeuter den ruhigen Schlaf des Gerechten schlafen kann.

Wir kennen einen Mann, der, wenn er heute noch lebte, den „Dietzgenismus“ nach solchen Proben ins Land gewünscht haben würde, wo der Pfeffer wächst. Und dieser Mann hieß Josef Dietzgen.

IV

Wie Dietzgen, so vertritt auch Mach einen erkenntniskritischen Monismus, der allen Dualismus zwischen Physischem und Psychischem beseitigen will². Der Unterschied ist jedoch, daß Mach gar kein Philosoph sein will, sondern daß er ein bedeutender Naturforscher ist, der wie Darwin bescheiden oder auch selbstbewußt genug [299] denkt, sich auf das Gebiet zu beschränken, das er wissenschaftlich beherrscht.

Insofern stimmt Mach vortrefflich mit Marx zusammen, der aller Philosophie den Laufpaß gab und den geistigen Fortschritt der Menschheit nur noch in der praktischen Arbeit auf dem Gebiet der Geschichte und der Natur sah. Aber wie es trotz Darwin Darwinisten gab, die mit ihrer naturwissenschaftlichen Methode ins Gebiet der Geschichte einbrachen, um eine greuliche Verwirrung anzurichten, so gibt es trotz Mach auch Machisten, die dasselbe Gelüste verspüren und dasselbe Ergebnis erzielen.

Wir wollen hier nur einen dieser sonderbaren Käuze aufs Korn nehmen, Herrn J. Petzoldt, der über das „Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus“ geschrieben und die erste Seite des Buches mit dem Namen Machs geschmückt hat. Herr Petzoldt gibt eine kritische Geschichte der Philosophie von Thales bis auf Kant als „eine sinnvolle Geschichte von Irrtümern“ und nach der historischen Methode, die Engels im „Anti-Dühring“ drastisch geschildert hat: „Es fehlte eben der geniale einzelne Mann, [...] der die Wahrheit erkannt hat; daß er jetzt aufgetreten, [...] ist nicht ein aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung mit Notwendigkeit folgendes, unvermeidliches Ereignis, sondern ein reiner Glücksfall. Er hätte ebensogut fünfhundert Jahre früher geboren werden können und hätte dann der Menschheit fünfhundert Jahre Irrtum, Kämpfe und Leiden erspart.“ Der Unterschied ist nur, daß Herr J. Petzoldt sich mehr mit den historischen Unfällen als Glücksfällen zu schaffen macht und statt mit fünfhundert Jahren lieber gleich mit fünf mal fünfhundert Jahren rechnet.

So hatte der griechische Philosoph Protagoras, der etwa im Jahre 480 v. u. Z. geboren wurde, schon die Wahrheit beim Schopfe gepackt, als der „historische Zufall“ seine „furchtbare Rolle“ spielte und die Menschheit für ein paar Jahrtausende in neues Elend stieß. Von Protagoras sind kaum zwanzig Zeilen erhalten, und von seiner [300] Person wissen wir auch nicht viel, aber um so erschütternder wirkt die Tragödie seines Lebens, wie sie Herr Petzoldt entrollt:

² Mehring, der wahrscheinlich die philosophischen Schriften des Physikers Mach nicht kannte, übersieht, daß Mach den sogenannten Dualismus zwischen Physischem und Psychischem vom Standpunkt des subjektiven Idealismus aus beseitigen wollte.

„Den glänzenden Protagoras zu hören, muß ein Genuß gewesen sein, mit dem gediegenen Sokrates zu diskutieren, eine Arbeit. *Der geschichtliche Erfolg liebt aber gerade diesen Ernst der Arbeit.* Das Brillantfeuerwerk der Protagoreischen Lehren verpuffte fast wirkungslos, wie in unseren Tagen das Nietzsches. Beide haben fast nur mittelbare Wirkungen gehabt, nur den Gegner zu noch gründlicherem Nachdenken getrieben. *Dem tüchtigen Sokrates zuliebe aber schlug die Entwicklung des Philosophischen Gedankens einen Umweg ein, der erst nach mehr als zweitausend Jahren zu der Straße zurückführte, die Protagoras ohne Gefährten und Nachfolger ein Stück weit gegangen war.* Erst Hume (1711-1776) entdeckte den Hauptfehler des philosophischen Denkens von neuem, den Fehler der Substanzvorstellung. *Welche furchtbare Rolle spielt doch der historische Zufall!* Eine oder ein paar tüchtige Persönlichkeiten, die den protagoreischen relativistischen Grundgedanken richtig erfaßten und sorgfältig ausbildeten, hätten der *europäischen Menschheit die geistige Erniedrigung des scholastischen Mittelalters* ersparen können. Entweder hat Protagoras die Tragweite seines Gedankens nicht hinreichend überschaut oder, was uns wahrscheinlicher ist, er hat nicht so viel geistige Disziplin, so viel Zucht und Zusammenhang des Denkens besessen, um ihn folgerichtig bis ins einzelne durch- und damit über kurz oder lang zum Siege zu führen. Da bei der hervorragenden sozialen Stellung, die er innehatte – Männer wie Perikles und Euripides suchten seinen Umgang –, der Erfolg sicher gewesen wäre, bleibt kaum eine andere Wahl. Wäre sein philosophisches Genie nicht an eine so zerflatterte Persönlichkeit gebunden gewesen, *wie anders, wieviel weniger finster und grausam* könnte die Geschichte des okzidentalen Denkens und damit auch die Weltgeschichte aussehen.“

[301] Es geht so noch eine ganze Strecke fort, immer über denselben Protagoras, der sich auch mit der „hohen Ethik Jesu“ hätte verschmelzen und so der Menschheit die „Tyrannei des kirchlichen Dogmas“ ersparen können. Indessen wird die vorstehende Probe genügen, um die historische Methode des „Machismus“ zu kennzeichnen, der den historischen Materialismus „ergänzen“ soll.

Man sagt nun wohl: Abgesehen von dem historischen Galimathias [verworrenes Gerede], ist das Buch Petzoldts doch schön geschrieben und steht naturwissenschaftlich auf der Höhe. Aber was soll damit bewiesen werden? Dasselbe gilt ja auch von den Schriften der Büchner und Moleschott und Haeckel. Sie waren, oder sind noch, auch mehr oder minder hervorragende Naturforscher, und namentlich das berufenste Werk dieses verflachten und vulgarisierten Materialismus, Büchners „Kraft und Stoff“, ist mit einem sehr bemerkenswerten literarischen Talent geschrieben. Mit solchen Büchern wie der Schrift Petzoldts marschiert man sechzig Jahre zurück, und ihr „Machismus“ verdient mindestens alle die liebenswürdigen Komplimente, mit denen die Büchner und Genossen ihrer Zeit so reichlich gesegnet worden sind.

Mach selbst ist vollkommen unschuldig an diesem „Machismus“, und er hat auch nie das Bedürfnis gefühlt, den historischen Materialismus zu „ergänzen“, von dem er vielleicht nicht einmal etwas weiß. Aber um so mehr sollten die Marxisten auf solche „Ergänzung“ verzichten, bei der auf die Dauer eine Konfusion herauskommen muß, wie sie jeden historisch gebildeten Weser an Petzoldts Buch entsetzt. Der historische Materialismus ist eine in sich geschlossene Theorie, bestimmt, die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu erkennen, eine Theorie, die ihr Recht nur von sich selbst nimmt und sich mit naturwissenschaftlichen Methoden sowenig verquicken läßt, wie sie selbst naturwissenschaftliche Ansprüche erhebt.

Nur an ihren Früchten kann sie erkannt werden. Alle „Ergänzungen“, mit denen an ihr herumgeflickt wird, [302] können ihr nicht die Niederlage ersparen, wenn sie unrichtig sein sollte, aber sie können ihr wohl den Sieg versperren, wenn sie, wie wir annehmen, richtig ist. [303]

Neomarxismus

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XX. Jahrg., 1901/02, 1. Bd., S. 385)

Seitdem die bürgerliche Gelehrsamkeit die bequeme Methode hat aufgeben müssen, womit sie früher Karl Marx als „Autodiktaten“ beiseite schob, ist ihr Bestreben darauf gerichtet, unseren großen Vorkämpfer für ihre bürgerlichen Bedürfnisse zu appetieren*, in dem Sinne, daß er zwar ein genialer Denker gewesen sei, aber so nebenbei an allerlei revolutionären Schrullen gelitten habe. Mit überlegenem Mitleid plädiert man vor dem deutschen Philister auf mildernde Umstände für den armen Teufel, der ja auch manches Unrecht zu erleiden gehabt habe; was Wunder, wenn er nun wie ein Welten-eichhörnchen von Ort zu Ort gelaufen sei, um den gehaßten Gegnern in die Waden zu beißen. Man kennt diese anmutige Melodie aus den Feuilletons des Herrn Sombart und ähnlichen Quellen, aus denen der „denkende“ Spießbürger seine Weisheit über Marx und Engels zu schöpfen pflegt.

In ungleich geschickterer und würdigerer Weise wird der „sublimierte Marxismus“ oder „Empirio-kritizismus“ oder „Neomarxismus“ von einer kürzlich in den „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte“ erschienenen Schrift vertreten. Sie ist von David Koigen verfaßt und führt den Titel: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland“, daneben noch: „Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus“ (Bern 1901, Druck von C. Sturzenegger). Nur nach ihrer allgemeinen Tendenz wir sie mit den geistreichen Exkursen über [304] Welteneichhörnchen: sonst ist sie eine fleißige und gründliche Arbeit, deren Verfasser in der Tat durch einen inneren Drang, durch eine entschiedene philosophische Begabung zu seiner Kritik am historischen Materialismus getrieben wird und diese Aufgabe mit aner kennenswerthem Takt zu erledigen weiß. Wenn wir gleichwohl starke Vorbehalte nicht nur gegen seine Resultate, sondern auch gegen seine Arbeitsweise machen müssen, so geschieht es mit all der Achtung, die ein begabter und ehrlicher Gegner beanspruchen darf.

Herr Koigen will der Philosophie wieder die ihr gebührende Hegemonie in der gesamten Kultur erobern. Er unterscheidet zwischen „Revolutionsmenschen“ und „Renaissancemenschen“. Die Revolution sei ein notwendiger Bestandteil des geschichtlichen Mosaiks, aber sie verdränge doch immer bei ihrem Aufschwung die Lebensfülle der menschlichen Persönlichkeit, indem sie deren Aufmerksamkeit auf ein einziges Moment als ein mit dem ganzen Menschen identisches lenke. Allen Revolutionen sei eine idee fixe eigen. Das starke und hohe Schlagen des Lebenspulses in solchen Zeiten habe zwar die Meinung veranlaßt, die Menschen der Revolutionsjahre allein seien die wirklich von der Geschichte Beglückten, denen das graue und träge Leben der übrigen Geschichtsabschnitte gegenüberstehe, allein das sei ein Irrtum. Diese Lebensauffassung, die im Grunde eine Verzweiflung an irgendwelchen positiven Formen des kulturellen Daseins bedeute, sei durch und durch pessimistisch und verzehre von Anfang an dasjenige, was sie andererseits durch ihre Äußerung im Leben zustande bringe. Blicke man auf ihren psychologischen Hintergrund, so bekomme man die Formel: La revolution pour la revolution oder im besten Falle: Revolution um einer Seite des Lebens willen. Gegen diesen „Revolutionsmenschen“ setzt Koigen den „Renaissancemenschen“, in dem das positive Moment des Lebens dem negativen gegenüber die Oberhand gewinne, dem die krankhafte Leidenschaftlichkeit im Denken und Fühlen des Revo-[305]lutionärs fremd ist, in dem alle Kräfte und Triebe harmonisch zu einer tonvollen Symphonie zusammenklängen, für den sein Leben seine Ethik ausmache, der also nicht erst über die Ethik zu reflektieren brauche.

In diesen Ausführungen Koigens liegt nun gewiß ein richtiger Gedanke. Auch wir glauben, daß es einmal „Renaissancemenschen“ geben wird, die sehr viel beglückter und vielseitiger sein werden als die „Revolutionsmenschen“, die sich im Schweiß ihres Angesichts abquälen, die historischen Vorbedingungen zu schaffen, unter denen es „Renaissancemenschen“ geben kann. Aber so meint Koigen die Sache nicht; seine „Renaissancemenschen“ leben schon in aller tonvollen Harmonie unter uns, und wir alle können zu ihnen gehören, wenn wir uns zum „Empirio-kritizismus“ und „Neomarxismus“ bekennen. Es ist nicht immer ganz leicht, den Grundgedanken Koigens aus seiner mitunter unerlaubt schwerfälligen, ideologisch-philosophischen Schreibweise herauszuschälen, aber soweit es uns

* durch Bearbeiten ein besseres Aussehen geben

gelingen ist, läuft dieser Gedanke auf eine Art Hegelscher Triade hinaus. Die Junghegelianer der vierziger Jahre waren die These, „Revolutionsmenschen“, über sie kam der Marx, zwar schon „Renaissancemensch“, aber doch noch Antithese; die Synthese sind die wirklichen „Renaissancemenschen“, die „Neomarxisten“, die den positiv wertvollen Gehalt des Junghegelianismus wieder in den Marxismus aufzunehmen und der Philosophie ihr angeborenes Recht als oberster Wissenschaft zu wahren verstehen.

So gestaltet sich Koigens Schrift zu einer Art Ehrenrettung der Junghegelianer. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste unter dem Titel: Der Kampf um eine positive Weltanschauung, die Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, der zweite unter dem Titel: Der Kampf um einen sozialen Positivismus, die Heß, Grün, Lüning, Lorenz Stein, endlich die Anfänge von Karl Marx behandelt. Auch ganz abgesehen von diesem, halten wir eine ausführliche Arbeit über Strauß und Genossen, ebenso wie über Heß und Genossen für durch-[306]aus angebracht, namentlich in einer Zeit, wo auf dem philosophischen Markte des „Volkes der Denker“ die Talmiware der Schopenhauer und Nietzsche verhökert wird. Wir bestreiten ferner auch nicht, daß Koigen manche anregende Betrachtung über alle diese Männer und Richtungen anzustellen weiß, wenigstens für den, der die Sachen aus eigenem Studium kennt; sich erst über sie zu belehren, ist Koigens Schrift freilich wenig geeignet, was übrigens auch wohl nicht ihre Absicht ist. Allein es ist uns schlechterdings nicht gelungen, den greifbaren Punkt zu finden, wo sich nach Koigen der Fehler in der Rechnung des historischen Materialismus finden soll. Wenn diesem die Notwendigkeit vorgehalten wird, „mit der philosophischen Synthesis der Zeit zu rechnen“, so bekennen wir gern, daß wir das nicht verstehen.

Das mag nun unsere Schuld sein; immerhin haben wir aber auch da, wo unser Verständnis uns erlaubte, Koigens Resultate nachzuprüfen, recht wenig hinter den gewaltigen Worten gefunden. Er handelt besonders ausführlich über Moses Heß, mit gutem Grunde, denn wenn Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach und Stirner nichts vom Sozialismus verstanden, so verstanden Grün, Lüning und Lorenz Stein rein nichts von der Philosophie. Heß aber war unstreitig sowohl Philosoph wie Sozialist und also ganz der Mann, den Sozialismus „mit der philosophischen Synthesis der Zeit“ zu verschmelzen. Koigen behandelt ihn auf etwa fünfzig Seiten und entdeckt an ihm ein wunderbares Farbenspiel philosophischer Schattierungen: Leibnizisch-Hegelianischen Spinozismus, eine Art Bruno Bauerscher Fichteanismus, Bauersche Extreme des Hegeltums, Positivismus aus Hegelscher Philosophie, Feuerbachianismus, ergänzt durch eine Art Schellingianismus, Psychophysiologismus, Solipsismus und wie alle die verteuflten Ismen sonst noch heißen. Wir glauben nun aber wirklich, daß Heß, wenn er heute auferstehen könnte, bei all seiner Neigung zum philosophischen Spintisieren über diesen reichen Segen doch verwundert den Kopf schütteln würde. Wenigstens schrieb er zur [307] selben Zeit, wo er all diese Ehrenkränze verdient haben soll, am 28. Juli 1846, an Karl Marx: „Mit Deinen Ansichten über die kommunistische Schriftstellerei bin ich vollkommen einverstanden. So notwendig im Anfang ein Anknüpfen an die deutsche Ideologie war, so notwendig ist jetzt die Begründung auf geschichtliche und ökonomische Voraussetzungen ... Ich habe mich auch jetzt ausschließlich auf ökonomische Lektüre geworfen und sehe mit Spannung dem Erscheinen Deines Werkes entgegen, das ich mit großem Eifer studieren werde.“ Seitdem hat Heß noch fast dreißig Jahre gelebt, aber sich nie „um die philosophische Synthesis der Zeit“ gekümmert; er blieb, um auch einmal mit philosophischer Würde zu sprechen, dem Marxismus verfallen, den er zeitweise durch eine Art Lassalleanismus zu ergänzen wußte.

Möglich, daß uns die schlichte sinnliche Kutschersprache des historischen Materialismus unfähig gemacht hat, die geheimnisvolle Schulsprache der ideologischen Philosophie zu verstehen, und so wollen wir dahingestellt sein lassen, ob alle Resultate Koigens so hinfällig sind wie im Fall Heß. Wir heben nur noch einen Fall hervor, weil er leider auch auf Koigens Arbeitsweise einen Schatten wirft. Es ist an sich schon ein Unrecht, Lorenz Stein mit Männern wie Heß zusammen zu nennen; gerade Heß hat Steins Buch über den französischen Sozialismus und Kommunismus, kaum daß es erschienen war, zutreffend als eine „völlig ideenlose Kompilation“ gekennzeichnet und mit Recht Steins professoralen Jammer über die „negativen“ und „destruktiven Tendenzen“ des Sozialismus verspottet. Nun ist es aber eine modische, namentlich durch Herrn Sombart vertretene Universitätslegende, daß Stein der Barthel gewesen sei, von dem Marx seinen Most geholt habe, und dieser Legende opfert auch Koigen.

Nach ihm hat der Schreiber dieser Zeilen sie „eigentlich ohne genügende Gründe“ und „ohne Erfolg“ bestritten. Natürlich: daß Marx schon vor dem Erscheinen der Kompilation Steins Arbeiten veröffentlicht hatte, die an ökonomischer und philosophischer Erkenntnis [308] mehr enthielten, als Stein all sein Lebtag zu erwerben gewußt hat, ist kein „genügender Grund“, ganz abgesehen davon, daß man sich wirklich alle Gründe sparen kann, wenn man, um die Frage an einem Beispiel zu erläutern, die Möglichkeit bestreiten würde, daß Kant seine „Kritik der reinen Vernunft“ aus irgendeiner gleichzeitigen oberflächlichen Kompilation über Hume und den englischen Skeptizismus geschöpft habe.

Jedoch dies nur nebenbei. Interessanter ist, die „genügenden Gründe“ kennenzulernen, mit denen Koigen Marxens geistige Abstammung von Lorenz Stein beweist. Er zitiert folgende Sätze Steins: „Das Gebiet, für welches der Sozialismus Veränderungen nach seinen Grundsätzen will, ist ein wirkliches und gegenwärtiges, das der Industrie, und das Verhältnis zwischen Besitzern und Nichtbesitzern. Hier gilt es, nicht bei bloßen Wünschen und Hoffnungen stehenzubleiben, sondern mit dem Gegebenen selbst und mit den Gesetzen, die es bilden und verändern, sich zu messen, damit man von dem, was man als zu Erreichendes hinstellt, nicht bloß wünschen möge, daß es sein könne, sondern beweisen, daß es werden müsse.“ Dazu bemerkt Koigen: „Welche Vorahnung des Marxschen Sozialismus! Wo wurde vor Stein die formelle Aufgabe des wissenschaftlichen Sozialismus so scharf und knapp gekennzeichnet und ausgedrückt!“ Es tut uns leid, aber leider kommt Koigen mit diesem Panegyrikus in bedenkliche Nähe Sombartscher Entdeckungsmethoden.

Schlägt man die Stelle bei Stein nach, die Koigen zitiert, so findet man folgendes. Stein sagt, schon vor Saint-Simon und Fourier hätten More, Campanella, Bacon, Fénelon Utopien veröffentlicht, aber diese Utopien seien fast alle mehr das Resultat einer menschenfreundlichen, gutmeinenden Gesinnung, als eines ernsten, nach festen Prinzipien suchenden Studiums gewesen. Als gutmütige Einfälle seien sie nicht aus dem wahren Bedürfnis ihrer Zeit hervorgegangen; sie enthielten nirgends einen wahren Gedanken, dem der Stempel ernster Forschung auf-[309]gedrückt sei. Nachdem Stein so mit der ganzen professoralen Wucht „ernster Forschung“ Männer wie Bacon und More zerquetscht hat, preist er mit dem gehörigen Tamtam seine eigene Ware an; da seien Saint-Simon und Fourier doch andere Kerle, und nun folgen die von Koigen zitierten Sätze. In diesem Zusammenhang sagen sie einfach, daß die Utopien Saint-Simons und Fouriers, in angeblichem Gegensatz zu den Utopien Bacons und Mores, in der Industrie ihrer Zeit wurzelten und nicht bloß „gutmütige Einfälle“, sondern praktisch auszuführende Reformen sein wollen. So wird der beklagenswerte Stumpfsinn, womit Steins „historischer Realismus“ verkannte, daß die Utopien Mores und Bacons ebenso in den ökonomischen Zuständen ihrer Zeit wurzelten und ebenso reformatorische Gedanken unter phantastischer Hülle verbargen wie die Utopien Saint-Simons und Fouriers, zur „knappen und scharfen Vorahnung“ des historischen Materialismus!

Doch im allgemeinen ist Koigens Schrift von solchen Auswüchsen frei, und wir verweilen bei dem wunderlichen Schnitzer weniger in polemischer als in warnender Absicht. Er zeigt, wohin die ideologische Tüftelei führt, die bei aller angeblicher Geistigkeit schließlich an der äußerlichsten Wortklauberei zu stranden pflügt und ihrem inneren Wesen nach stranden muß. Es wäre um Koigen schade, wenn er in diesem Sande weiter pflügen würde, und wir können ihm nichts Besseres wünschen, als daß er den „Renaissancemenschen“ möglichst bald auszieht, um den „Revolutionsmenschen anzuziehen. [310]

Philosophieren und Philosophie

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVII. Jahrg., 1908/09, I. Bd., S. 921)

Von dem hundersten Jahre und Tage, da Karl Marx das Licht der Welt erblickte, trennt uns nahezu noch ein Jahrzehnt, aber die Freunde seiner Jugend, die ihn zu ihrer Zeit in die Hegelsche Philosophie eingeführt haben, sind in den Jahren 1808 und 1809 geboren, und wenn ihrer die Nachwelt noch gedächte, so würden wir ihre hundertsten Geburtstage eben gefeiert haben oder demnächst feiern.

Nun gedenkt ihrer die Nachwelt freilich nicht mehr, und daraus kann man ihr auch keinen allzu großen Vorwurf machen, selbst wenn man mit anschlägt, wie sehr die Jahrhundert- und selbst Halbjahrhundertfeiern zur literarischen Mode geworden sind. Jene Junghegelianer; in deren Mitte Karl Marx zum philosophischen Selbstbewußtsein erwachte, sind, mit einer Ausnahme etwa, nicht ohne Grund vergessen und verschollen, und diese eine Ausnahme bestätigt nur die Regel, zumal, da Bruno Bauer als revolutionärer Philosoph auch aus dem Gedächtnis der Menschen geschwunden sein würde, wenn er nicht ein historisches Problem von großer Wichtigkeit entscheidend gefördert hätte.

Selten in der Geschichte ist ein gleich kühner Anlauf unternommen worden wie von diesen Freien, die die Menschheit von dem zweitausendjährigen Alp des Christentums und damit überhaupt von jedem Alp der Unterdrückung zu befreien gedachten, aber nie ist ein gleich kühner Anlauf gleich elend gescheitert. Was soll man etwa von jenem Rutenberg sagen, der als dreißigjähriger [311] Mann den jungen Karl Marx in die Hegelsche Philosophie einführte und dann mit ihm an der „Rheinischen Zeitung“ arbeitete, der zehn Jahre später mit dem braven Philister Zabel die „Nationalzeitung“ gründete und wieder zwanzig Jahre später, ein sechzigjähriger Mann, als Redakteur des königlich preussischen „Staatsanzeigers“ selig entschlief?

Wäre er der einzige gewesen, so könnte man sagen: für das eine rüddige Schaf sei die Herde nicht verantwortlich gewesen. Aber alle diese Junghegelianer haben ein mehr oder minder trauriges Ende genommen, nicht weil sie persönlich schlechte Kerle waren, sondern weil die „Idee“ sie narrete, in der sie nach Hegels Vorbild die Leiterin der historischen Entwicklung sahen. Bruno Bauer ist zum Mitarbeiter der „Kreuz-Zeitung“ und der „Post“ geworden, nicht aus persönlichem Eigennutz oder sonst unlauteren Beweggründen. Auch in dieser Stellung blieb er stolz auf seine ehrenwerte Armut. Als der Siebzigjährige eine Sammlung seiner in der „Post“ veröffentlichten Artikel an einen Jugendfreund sandte, schrieb er dazu: „Nun könnten Sie doch auch wissen wollen, wie es mir sonst geht – oder der Autor der beiliegenden Scharteken müßte doch auch sagen, was er sonst noch, daneben Wichtigeres macht. Kurz, er ist ein Zinsensklave. Er hat in der noch billigen Zeit 1865 sechs Morgen Land gekauft, aus dem Grund und Boden den Lehm zu Wirtschaftsgebäuden genommen und gebrannt, sein Bruder, der frühere Buchhändler, bebaut den Garten, ihm fehlt aber alle Heiterkeit und Sammlung dazu, und ich muß seit 1865 die aufgenommenen Kapitalien und sonstiges verzinsen und wie ein Riese arbeiten. Die Geduld des Riesen ist aber jetzt daran, ein Ende zu finden.“ Und wenige Jahre darauf brach der alte Mann zusammen.

So ist die Hegelsche Philosophie nicht an den Junghegelianern umgekommen, sondern umgekehrt diese an der Hegelschen Philosophie. Was Marx und Engels gerettet hat, war ihr völliger Bruch mit dem alten, verwelkten und verwitweten Weibe, das seinen „zur wider-[312]lichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschielte“¹. Von der Philosophie behielten sie allein die dialektische Methode bei, die Hegel selbst von der altgriechischen Philosophie übernommen hatte und die Marx und Engels vom Kopfe auf die Füße stellten, aber der „Seelenführerin“ Idee und ähnlichen Chosen gaben sie den endgültigen Abschied. Ihre Stellung hat Engels später in den Satz zusammengefaßt: „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehn bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte“².

¹ Marx/Engels, Werke, Band 2, S. 20.

² Marx/Engels, Werke, Band 20, S. 24.

Sehen wir ganz, davon ab, wie weit sie selbst es auf diesem Wege gebracht haben, so hat die Geschichte ihnen darin recht gegeben, daß seit den Tagen des „Kommunistischen Manifestes“ und der Revolution von 1848 die Philosophie nicht im entferntesten mehr die historische Entwicklung der deutschen Nation beeinflußt, es sei denn, daß sie als fünftes Rad am Wagen der Reaktion geknarrt hat. Wir sehen dabei wieder ganz von den staatlich angestellten und bezahlten Philosophieprofessoren ab, die natürlich tun müssen, was ihres Amtes ist, das heißt die herrschenden Klassen verherrlichen. Aber auch diejenigen Philosophen, denen man in ihrer Weise nicht abstreiten kann, selbständige Köpfe gewesen zu sein, sind immer nur hinter dem rollenden Wagen der Geschichte scheltend einhergetrabt. Es sei nur an Schopenhauer, an Eduard v. Hartmann, an Nietzsche erinnert. Man mag gern zugeben, daß Schopenhauer ein geistreicher Mann und Nietzsche ein Stück Poet war, aber wie standen sie zu den großen Fragen, die ihre Zeit bewegten? Schopenhauer räsonierte auf die Revolution von 1848 mit der ganzen Borniertheit des verkümmerten Spießbürgers, Hartmann pries das Sozialistengesetz, und Nietzsche verdonnerte den Sozialismus mit den abgegriffensten Schlagworten der kapitalistischen Ausbeutung, [313] mit Redewendungen, wie sie kaum noch ein Handlungsreisender am Biertisch kolportiert.

Man kann sich keinen schlagenderen Beweis dafür denken, daß es mit der „ganzen bisherigen Philosophie“ vorbei ist. Ihr Ruhm, um mit Marx zu sprechen, bestand darin, daß sie die Frucht ihrer Zeit und ihres Volkes war, „dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren [(veraltet) umlaufen]“³, oder man kann von ihr auch sagen, was Lassalle einmal von den Parlamenten der Großen Französischen Revolution gesagt hat, daß sie immer auf der höchsten theoretischen Höhe ihrer Zeit stand, daß in ihrer Zeit kein Gedanke nachweisbar gewesen sei, der nicht ihren Puls bewegt hätte. Das gilt von dem Holländer Spinoza wie von den Engländern Hobbes und Locke und Hume, wie von den Franzosen Holbach und Helvétius, wie von den Deutschen Kant, Fichte und Hegel. Und damit vergleiche man die Stellung der Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche zu allem, was die deutsche Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewegt hat!

Sicherlich hat sich wohl gegen sie innerhalb der bürgerlichen Klassen eine mehr oder minder starke Opposition erhoben. Doch wußte auch sie nichts Besseres vorzubringen als die Flucht in die Vergangenheit. Erst hieß es: Zurück auf Kant!, und nachdem dieser Ruf so ziemlich verhallt ist, taucht die „Wiedergeburt der Hegelschen Philosophie“ auf, was womöglich noch sinnloser ist. Als Friedrich Albert Lange zuerst auf Kant zurückzumarschieren unternahm, wollte er aus dem Nebelmeer der romantischen Begriffsphilosophie auf einen sicheren Boden zurück, und nun, nachdem sich dieser Boden als trügerisch erwiesen hat, soll das Zurücktauchen ins Nebelmeer die einzige Rettung sein.

Lange selbst, wenn er heute noch lebte, würde dieses Zurück vom Zurück! wohl nicht mitmachen. Dazu war er ein zu klarer und logischer Kopf. In seinem Buche über die Arbeiterfrage schildert er einmal selbst, was bei solchem Zurückgehen auf vergangene Ideologien heraus-[314]kommt; er beweist an den Nachwirkungen der platonischen und aristotelischen Philosophie, wie „gerade Männer von höherer wissenschaftlicher Bildung, die mit ihrem geistigen Dasein in der Überlieferung der Jahrhunderte wurzeln, leicht davor zurückschrecken, auf eine fundamentale Änderung der gesellschaftlichen Zustände bedacht zu sein“, mit anderen Worten, politische und soziale Reaktionäre werden. In anderer Weise bewies Lange die Sinnlosigkeit alles Zurückgehens auf vergangene Ideologien durch seine scharfe Kritik desjenigen Materialismus, den die Büchner, Moleschott und Vogt predigten: dieser Materialismus war in der Tat nichts anderes als ein fader Absud des französischen Materialismus, der einst die Große Französische Revolution vorbereitet hatte.

War je ein Mann dazu geschaffen, die Philosophie im bisherigen Sinne, als die übergreifende Krone aller Wissenschaften, zu retten, so war es Albert Lange. Neben glänzenden Vorzügen des Charakters und des Geistes besaß er namentlich den Blick für die treibenden Kräfte seiner Zeit, der den Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche so gänzlich fehlte; gerade dadurch aber ist er ein noch beweiskräftigerer Zeuge dafür geworden, daß alle bisherige Philosophie abgestorben ist und nicht wieder erweckt werden kann. Bei aller treffenden Kritik des philosophischen Idealismus und des philosophischen

³ Marx/Engels, Werke, Band 1, S. 97.

Materialismus kam Lange nicht über einen „obersten und letzten Zweifel“ oder, wie es Dietzgen einmal drastischer ausgedrückt hat, über das „erbärmlichste Zappeln in der metaphysischen Schlinge“ hinaus. Ohne dem vortrefflichen Manne, dessen Andenken von der Arbeiterklasse in allen Ehren gehalten zu werden verdient, mit einem anderen Vergleich irgend zu nahe zu treten, so machte ihn sein philosophisches Denken doch zu jenem Hahne, der sich durch einen Kreidestrich über seinem Schnabel am Vorwärtsschreiten gehindert glaubt: obgleich Lange die Schriften von Marx durch und durch kannte, hat er nie eine blasse Ahnung vom historischen Materialismus gehabt; in seiner kritischen Geschichte des Materialismus [315] erwähnt er die materialistische Geschichtsauffassung nicht mit einer Silbe.

Kann nun aber der historische Materialismus, der nur eine historische Methode ist, dem Proletariat die Philosophie ersetzen, immer im bisherigen Sinne des Wortes, als eine allgemeine und geschlossene Weltanschauung, in die alle Ströme der natur- und geisteswissenschaftlichen Forschung münden? Man kommt da mit dem berühmten „metaphysischen Bedürfnis“, das irgendwo hinauswolle, und es läßt sich auch nicht bestreiten, daß ein solches Bedürfnis in den Arbeitermassen vorhanden ist. Keine Frage, daß Arbeiter oft ein merkwürdig tiefes Interesse und Verständnis für philosophische Fragen entwickeln, und gerade ein um so tieferes Interesse und Verständnis, je größer das Elend ist, aus dem sie sich emporzuarbeiten bemüht sind. Und es kann auch nicht bezweifelt werden, daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses ein kräftiges und wesentliches Mittel ist, die Arbeiterklasse für die Erfüllung ihrer historischen Aufgaben fähiger und geschickter zu machen.

Aber dies „metaphysische Bedürfnis“ hat durchaus keine metaphysischen Wurzeln, und es läßt sich am wenigsten dadurch befriedigen, daß ihm eine neue Philosophie zurechtgebraut wird, sei es auch aus den edelsten und köstlichsten Surrogaten vergangener Philosophien. Es hat durchaus nur historische Wurzeln, aus denen es sich nährt und mit denen es stirbt. Diese Wurzeln sind einerseits der „metaphysische Stoff“, womit schon die Gehirne der Proletarierkinder in der Volksschule erdrückt werden, in der brutalen und rohen Form von unverständlichen Bibelsprüchen und Gesangbuchliedern, andererseits die entseelte Form der modernen Massenproduktion, die mechanische Arbeit, die in ihrer ewigen Monotonie den Geist des Arbeiters frei läßt und ihn nun so antreibt, über die Sinnlosigkeit dieses Daseins, das ihm von Kindesbeinen an als Werk überirdischer Mächteeingepaukt worden ist, zu – philosophieren.

Höchst lehrreiche Beiträge zu dieser Frage liefert eine [316] kleine Sammlung von Arbeiterbriefen, die unter dem Titel „Aus der Tiefe“ (Morgenverlag, Berlin 1909) erschienen ist. Wir geben einige Proben aus den Briefen eines Bergmanns, der sich aus den tiefsten Tiefen des Proletariats heraufgearbeitet hat: „Frei vom Dogma des diktatorisch fordernden Dualismus, frei vom Servilismus will ich sein. Meine Philosophie ist die Autokratie des Geistes ... Ist das Zivilisation, wenn die Intelligenz in physischer Gräßlichkeit stirbt? Ist das Humanität, wenn die Seele verhungert? Der nach Schönheit und Kraft lechzende Impuls verdurstet? Ich fordere Remedur* von euch! Der Pflug, der Meißel, die Kelle in die nervige Faust, aber diese Faust gehört einem Menschen. Achtet darauf! Die Feder, die Lyra, das Teleskop gehört dem Zyklus des Geistes. Verwehrt's ihnen nicht! Denn bitter rächt sich die unterdrückte Kraft ... Das Denken ist innerhalb meines Milieus ein Faktor des Leidens, weil ich durch das Denken eben weiß, wie elend und unglücklich ich bin. Läge noch das Tuch der Unwissenheit über mein geistiges Auge, wahrhaftig, mein Herz fühlte nur halb so sehr das Wehe des irdischen Leids ... Ich bin vollständig in der marxistischen Idee aufgegangen, daß gerade das wirtschaftliche Elend die Grundlage der Degenerierung des Volkskörpers so gut wie der Volksseele darstellt und daß erst ein halbwegs sorgenfreies Leben den Menschen zu einer ganzen Persönlichkeit ausreifen läßt. Woher kommt denn sonst der Umstand, daß bisher nur der materiell Sichergestellte, ich will nicht sagen absolut, aber doch vorzugsweise den Zirkel der künstlerischen Elite bildet? Wohingegen manches wertvolle Talent unter dem gemeinen Drucke ökonomischer Kalamität vermodert oder, besser gesagt, eine Embryoleiche bleibt? Der Mensch ist Stoff, ist Materie, auch sein Geist ist nur eine stoffliche Verbindung, und wo die physische Nahrung nur durch die äußerste, alles in Anspruch nehmende

* veraltet: Abhilfe, Beseitigung eines Mißstandes

Kraft notdürftig zu erringen ist, da fällt das geistbelebende, die Seele befruchtende Element fort. Ein solcher Mensch geht naturgemäß ganz in dem [317] Kampfe um die ordinäre Magenfrage auf, er ist und bleibt, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, das Tier, dem die geistige Persönlichkeit eine Farce ist. Hier liegt die große schimpfliche Kardinalschuld des heutigen Herrenmenschentums.“ Es mag an diesen Proben genug sein, so verlockend es wäre, seitenlang diese Bekenntnisse von Arbeitern über ihr „metaphysisches Bedürfnis“ abzuschreiben.

Man sieht daraus, daß moderne Arbeiter, auch wenn sie – dank unserer herrlichen Volksschule! – weder grammatikalisch noch orthographisch richtig schreiben können, doch den alten Kant ganz gut verstanden haben. Sie verstehen zu philosophieren, aber von einer Philosophie wollen sie nichts wissen, weder von dem „Dualismus“ des philosophischen Idealismus noch von der „ordinären Magenfrage“ des philosophischen Materialismus. Worin sie „vollständig aufgehen“, das ist die „marxistische Idee“, das ist der historische Materialismus, der in der Tat ihre „metaphysischen Bedürfnisse“ völlig befriedigen kann, nicht durch eine neue Philosophie, sondern durch eine Geschichte der Philosophie, geschrieben nach der historisch-materialistischen Methode⁴.

In gewissen Beziehungen wäre sie nicht gar so schwer zu schreiben, denn wie Schopenhauer ganz richtig sagt, bewegt sich alle bisherige Philosophie um einige Grundgedanken, die immer wiederkehren. Aber wie sie wiederkehren, aus welchen Gründen, in welcher Form und unter welchen Umständen, das zu schildern würde ein desto größeres wissenschaftliches Rüstzeug erfordern. So werden wir von heute auf morgen noch nicht darauf rechnen dürfen. Aber um so mehr sollten wir uns hüten, philosophische Spekulationen und Spielereien in den proletarischen Klassenkampf zu tragen, dessen „metaphysisches Bedürfnis“ in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges weit besser bewußt ist. [321]

⁴ Marx/Engels, Werke, Band 1, Vorwort.

Sozialismus und Religion

Moderne Evangelienkritik*

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XIX. Jahrg., 1900/01, 2. Bd., S. 79, 115)

I

Die Schrift Harnacks soll „rein historisch“ sein, ist es aber nur zum kleinsten Teile. Weit überwiegend enthält sie allerlei erbauliche Betrachtungen über das Wesen des Christentums, und insoweit würde ihre Kritik nicht an diese Stelle gehören. Allein der gegenwärtige Rektor der Berliner Universität gilt als das Haupt der modernen Evangelienkritik, die Strauß und Bauer widerlegt, Jesus als historische Person und die Evangelien als eine authentische Darstellung seines Lebens nachgewiesen haben soll, und da die Vorlesungen Harnacks nach seiner eigenen Meinung die „Quintessenz“ seiner Wissenschaft enthalten, so bieten sie den immerhin nicht unwillkommenen Anlaß, in aller Kürze einmal wenigstens den historischen Ort dessen festzustellen, was sich heute moderne Evangelienkritik nennt.

Die Evangelienkritik ist so alt wie die Evangelien selbst. Die historische Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu untersuchend, zweifelte Lessing schon im Jahre 1778 daran, ob „über eine so abgedroschene Materie itzt [jetzt] noch etwas einzuwenden sein möchte, dessen sich nicht schon seit siebzehnhundert Jahren einer oder der andere sollte bedacht haben“. Jedoch die Kritik steht auch im Flusse der historischen Entwicklung, nach ihrem Ursprung, ihrer [322] Methode, ihrem Zwecke und ihrer Wirkung; in allen diesen Beziehungen war die Evangelienkritik der mittelalterlichen Rabbiner eine andere als die Evangelienkritik der bürgerlichen Aufklärung, und innerhalb dieser gab es wieder die mannigfaltigsten Schattierungen. Das war begreiflich genug, da die Evangelienkritik der bürgerlichen Aufklärung untrennbar mit den politischen und sozialen Interessenkämpfen der bürgerlichen Klasse zusammenhing. Deshalb war es auch kein Zufall, daß Deutschland das klassische Land der Evangelienkritik wurde. Die Tatsache hatte dieselben Wurzeln wie unsere klassische Literatur und Philosophie überhaupt; je unmöglicher in dem ökonomisch zurückgebliebenen Deutschland noch politische und soziale Interessenkämpfe waren, um so reiner und ungetrübter entfaltete sich hier die ideologische Seite der bürgerlichen Aufklärung.

Der alte Reimarus machte den Evangelien einen so gründlichen Krieg wie kein englischer oder französischer Aufklärer, während sein Herausgeber Lessing bereits auf die entscheidende Frage aller Evangelienkritik geführt wurde, auf die Frage nämlich: Wenn die Evangelien Märchen und Sagen oder gar Lug und Trug sind, wie hat sich dann aus diesem sumpfigen Untergrunde die weltgeschichtliche Erscheinung des Christentums entfaltet? Nach dem Stande der damaligen Forschung konnte Lessing diese Frage noch nicht selbst beantworten, aber in seinen theologischen Schriften finden sich schon die fruchtbaren Keime einer wissenschaftlichen Evangelienkritik. Wenn die bürgerlichen Lessing-Gelehrten heute noch von Lessings „unklarer“ und „unwahrer“ Stellung zu Reimarus fabeln, so beweisen sie damit nichts gegen Lessing, sondern nur etwas gegen sich selbst, in dem für sie günstigsten Falle mindestens so viel, daß sie heute noch nicht begreifen, worauf es in letzter Instanz bei aller Evangelienkritik ankommt.

Je schwächer die praktischen Anläufe der deutschen Aufklärung gewesen waren, um so gründlicher wurden sie von der deutschen Romantik zerdrückt. Allein so weit [323] ließ sich das Rad der Zeit nicht zurückdrehen, daß der robuste Feudalglaube des Mittelalters wiederhergestellt werden konnte. Die deutsche Evangelienkritik starb nicht aus, aber sie nahm gemäß den Jahrzehnten nach Waterloo, als „so kläglich alles Leben eingeschnitten“, einen recht dürftigen Charakter an. Die bürgerliche Klasse, politisch verklavt wie sie war, fand ein letztes Luftloch zum Atmen im kirchlichen Rationalismus, während die Romantik, um den Kirchenglauben als eine Stütze ihrer Herrschaft zu erhalten, ihn ein wenig modernisieren mußte. Der Rationalismus sprang nicht etwa in der Weise eines Reimarus mit den Evangelien um; er wollte sie vielmehr als echte Geschichtsquellen betrachtet wissen und nur ihre

* [Anmerkung von Franz Mehring] Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Zweite berichtigte Auflage (6. bis 10. Tausend). Leipzig, J. C. Heinrichssche Buchhandlung.

Wunder natürlich erklären. Umgekehrt kam es der Romantik gerade auf die Wunder an, aber sie sollten möglichst symbolisiert werden, da ihr handgreiflicher Widerspruch mit den Naturgesetzen den Gläubigen im 19. Jahrhundert doch mehr Skrupel verursachte als im neunten Jahrhundert. So gingen der Rationalismus und die Romantik zwar von entgegengesetzten Standpunkten aus, begegneten sich aber auf halbem Wege, auf der Suche nach jenem vernünftigen Christentum, von dem Lessing schon gesagt hatte, man wisse nicht, weder wo ihm das Christentum noch wo ihm die Vernunft sitze.

Man erkennt die schlagende Wahrheit dieses Wortes sofort, wenn man einen Augenblick bei der Analyse verweilt, die Paulus, der hervorragendste Vertreter des Rationalismus, von den Hauptwundern der Evangelien gegeben hat. Um die göttliche Geburt Jesu zu erklären, sagt er: Nach der evangelischen Erzählung ist der Erzengel Gabriel bei der Jungfrau Maria erschienen und hat ihr verkündet, daß sie vom heiligen Geiste mit dem künftigen Messias schwanger sei, aber das ist der beschränkten Jungfrau nur vorgespiegelt worden von dem angeblichen Erzengel, der vielmehr ein Mann von Fleisch und Blut war und die Schwangerschaft der Maria auf einem den Naturgesetzen entsprechenden Wege verursachte. Die Auferstehung Jesu erklärte Paulus aber so, daß Jesus nur scheinot gewesen und aus diesem Scheintod auf natürlichem Wege erwacht sei. Man sieht sofort, wie bei diesem vernünftigen Christentum sowohl die Vernunft wie das Christentum in die Brüche gehen: die Vernunft, weil die Evangelien zu dieser Auslegung nicht die geringste Handhabe bieten, das Christentum, weil das Erwachen aus einem Scheintod oder gar ein an einem beschränkten Mädchen verübtes Verbrechen unmöglich Heilstatsachen für die Erlösung der sündigen Menschheit sein können.

Die Romantik griff ihre Aufgabe immerhin viel feiner an. Ihr hervorragendster Theologe war Schleiermacher, ein ästhetisch gebildeter Mann und namentlich, wie Lassalle ihm nachgerühmt hat, ein Mann von unbeschreiblichem kritischen Takte, der ihn selbst da, wo er nicht ganz klar sah, oft das Richtige fühlen ließ. Schleiermacher sah in Jesus den Menschen, dessen Gottesbewußtsein, sofern es sein ganzes Denken und Tun bestimmt habe, als ein eigentliches Sein Gottes in ihm gelten könne, denjenigen, der als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich, während das Urbildliche in ihm zugleich vollkommen geschichtlich gewesen sei. Von diesem Standpunkt aus erklärte Schleiermacher das vierte, nach Johannes benannte Evangelium für das eigentlich historische Evangelium, obgleich es später als die drei ersten Evangelien entstanden ist und viel deutlicher die Spuren einer philosophischen Tendenzdichtung trägt. Eben dies aber erleichterte die symbolischen Auslegungen Schleiermachers, und so suchte er auf der Retorte seines Symbolismus den Wundern Jesu, deren auch das vierte Evangelium übergenuß enthält, die allzu massive Form wegzudampfen. Allein gerade die Hauptwunder der Evangelien widerstanden diesem sanfteren Entwunderungsprozeß nicht minder als den gewaltsamen Methoden des Rationalismus; vor der göttlichen Geburt Jesu mußte Schleiermacher einfach die Waffen strecken, wobei sein Rückzug durch eine haltlose Berufung auf sein [325] angebliches Hauptevangelium, das davon nichts wisse, mehr enthüllt als verdeckt wurde, während er bei der Auferstehungsgeschichte nicht weiter kam als Paulus: auch er wollte den Kreuzestod Jesu nur als Scheintod gelten lassen. So bewegte sich die Evangelienkritik des Rationalismus und der Romantik schließlich in demselben fehlerhaften Kreise: sind die Evangelien wirkliche Geschichtsquellen, so muß sich das Wunder aus ihnen entfernen lassen; läßt sich aber das Wunder nicht aus ihnen entfernen, so können sie keine wirklichen Geschichtsquellen sein.

Jedoch waren Rationalismus und Romantik nicht die einzigen Geistesmächte im damaligen deutschen Leben. Die klassische Literatur und Philosophie hatte sich vor den Schlägen der Reaktion in die Höhe der Wolken flüchten müssen und mit dem festen Boden unter ihren Füßen auch viel von ihrer revolutionären Kraft verloren; Kant wußte sich mit dem lieben Gott und Hegel selbst mit der göttlichen Dreieinigkeit abzufinden. Aber über dem gemeinen Troß der Aufklärung blieb die klassische Philosophie immer so hoch stehen, wie Lessing seinerzeit über den Aufklärern vom Schläge Nicolais gestanden hatte. Hegel sagte, was das bloß Geschichtliche, Endliche, Äußerliche betreffe, so seien die heiligen Geschichten wie profane zu betrachten, den Glauben ginge das Wissen gemeiner wirklicher Geschichten nichts an. Das war freilich nur eine summarische Verdonnerung der Evangelien, und nicht ihre wissenschaftliche Kritik, aber die Waffen dieser Kritik rüstete Hegel in seiner Geschichtsphilosophie, und als das philosophische Wolkenwandeln sein Ende erreichte, in demselben Jahre

1835, wo das zurückgebliebene Deutschland durch die Gründung des Zollvereins und den Bau der ersten Eisenbahn wieder in den Strom des großen Weltverkehrs steuerte, faßte der Hegelianer Strauß die heiligen Schriften wie profane an.

Er zerbrach den fehlerhaften Kreis, worin sich Rationalisten und Romantiker mit ihrer Evangelienkritik bewegt [326] hatten, indem er sagte: Wenn die Evangelien wirkliche Geschichtsquellen sein sollen, so unterliegen sie ohne alle Bedingungen und Voraussetzungen der historischen Kritik; was vor dieser Kritik nicht besteht, muß verworfen werden, nur was ihr Scheidewasser verträgt, kann als historische Wahrheit gelten. Dank seiner philosophischen Bildung wußte Strauß das Richtschwert der historischen Kritik anders zu handhaben als einst Reimarus; er brauchte, was er Unglaubwürdiges in den Evangelien fand, nicht mehr für menschlichen Lug und Trug zu erklären; es war ihm bewußtloses geschaffenes Erzeugnis der ersten christlichen Gemeinden, die auf Jesum alle messianischen Hoffnungen des Judenvolkes übertragen hätten. Indem Strauß das vierte Evangelium überhaupt als Geschichtsquelle verwarf, brannte er aus den drei ersten Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas) alles fort, was die historische Kritik unter gleichen Umständen an einem profanen Geschichtswerk verworfen hätte, und den Rest ließ er gelten als das, was historische Wahrheit über Jesu Leben und Werk ist. Es war ein Bild von schwankenden Umrissen, aber das Bild eines religiösen Genius, eines hervorragenden Menschen, an dessen persönliche Initiative die Entstehung des Christentums geknüpft sei.

Bei aller Gründlichkeit und Schärfe blieb diese Kritik aber doch noch in theologischen Voraussetzungen hängen. Die heiligen Schriften waren nicht völlig als profane behandelt, wenn Strauß als historische Wahrheit bestehen ließ, was von den drei ersten Evangelien übrigblieb, nachdem alle Wunder und Widersprüche davongetan waren. Es gehört zu den obersten Grundsätzen der historischen Kritik, solche Schriften, von denen sich ein großer, und in diesem Falle sogar der größte Teil als unhistorisch nachweisen läßt, auch in ihrem Reste als unsicheres Gut zu betrachten, wenn dieser Rest sich nicht durch anderweitige Zeugnisse als historisch wahr nachweisen läßt. Was würde man von einem Historiker sagen, der nach Ausscheidung aller Wunder und aller Widersprüche aus den Homerischen Gesängen diese als histo-[327]rische Wahrheit ausgeben wollte? Dann aber erhob sich gegenüber dem Bilde Jesu, wie es Strauß nach den drei ersten Evangelien entworfen hatte, sofort eine Frage, die wir hier in Schleiermachers Fassung wiedergeben wollen, der sie noch nicht prinzipiell, sondern nur, um sein Lieblingsevangelium gegenüber den drei ersten ins rechte Licht zu stellen, aber in der Sache zutreffend gestellt hatte. Schleiermacher fragte nämlich, „wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern, oder was wenigstens andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen – denn weiter bliebe doch nichts übrig, ja einige Torheiten würde man ihm auch noch zu verzeihen haben –, wie einer, der so gewesen, eine solche Wirkung wie eine neue Religion und Kirche habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Mohamet nicht das Wasser gereicht haben würde“. Es war dem Sinne nach dieselbe Frage, die Lessing sofort gestellt hatte, als er die Evangelienkritik des Reimarus herausgab.

Die Antwort auf diese Frage fand nunmehr Bruno Bauer, der sich zu Strauß verhält wie Lessing zu Reimarus. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob und inwieweit Bruno Bauer als ideologischer Philosoph überhaupt auch noch in theologischen Voraussetzungen befangen blieb. Das epochemachende Verdienst seines Lebens errang er als Evangelienkritiker, und als solcher sah er in der mythischen Deutung der evangelischen Geschichte durch Strauß nur die kritische Stärkung eines theologischen Glaubenssatzes, die letzte Burg, die den Eingang in die wirkliche und weltliche Geschichte versperre. Er verwarf die Evangelien als Geschichtsquellen überhaupt, untersuchte sie aber um so einschneidender als Geistesprodukte ihrer Zeit, an der Hand der weltlichen Geschichte des römischen Weltreichs in den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Er zeigte die Keime der christlichen Vorstellungen in der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, der griechisch-römischen und der rein [328] griechischen Literatur auf; er wies nach, wie oft die Evangelien namentlich den alexandrinischen Juden Philo und den römischen Stoiker Seneca sprechen lassen. Das war freilich schon den alten Kirchenvätern aufgefallen, aber sie hatten sich leicht darüber hinweggeholfen mit der – gänzlich unbewiesenen – Behauptung, daß Seneca, der vom Jahre 2 bis zum Jahre 65 u. Z. lebte, ein

heimlicher Christ gewesen sei und mit dem Apostel Paulus verkehrt habe. Man braucht gar nicht einmal das schon aus chronologischen Gründen ungleich wahrscheinlichere Gegenteil anzunehmen und zu sagen, daß die Verfasser der Evangelien vielmehr aus Seneca geschöpft haben; möglich, daß beide Teile unabhängig voneinander dieselbe Quelle benutzt haben, die griechische Philosophie, in der sich Senecas Ideen in ununterbrochener Abfolge bis zu Plato und selbst bis zu Heraklit hinauf verfolgen lassen. Ist dem aber so, dann können diese Ideen nicht erst von Jesus als göttliche Wahrheiten verkündet worden sein, um sich darnach mit siegender Gewalt den Erdkreis zu unterwerfen.

Es hat nie ein Christentum gegeben, das fix und fertig aus dem Judentum entstanden, mit bereits feststehender Dogmatik und Ethik die Welt erobert hat; das Christentum ist der griechisch-römischen Welt nicht aufgenötigt worden, sondern vielmehr, wenigstens in seiner Gestalt als Weltreligion, das eigenste Produkt dieser Welt. Diese Sätze hat Bruno Bauer mit einer Fülle der scharfsinnigsten Untersuchungen erhärtet, wobei durchaus nicht verhehlt zu werden braucht, daß seine Resultate im einzelnen oft sehr anfechtbar sein mögen. Als ideologischer Historiker hat er sich manchmal selbst die Aussicht verrammelt; manchmal wieder hat er sich durch den Kampf gegen eingewurzelte Vorurteile zu weit fortreißen lassen; sein Hauptfehler ist wohl, daß er die Entstehung des Christentums um einige Jahrzehnte zu spät ansetzt, und auch darin geht er zu weit, daß er die historische Existenz Jesu überhaupt bestreitet. Allein das eigentliche Verdienst Bauers wird durch alles das nicht geschmälert; [329] die Aufgabe, die er sich gesteckt hatte, ist viel zu schwierig und zu verwickelt, als daß ein einzelner sie sofort hätte lösen können. Sein unvergängliches Verdienst bleibt immer, den Weg gewiesen zu haben, auf dem die wissenschaftliche Lösung der Frage, wie das Christentum entstanden ist, allein verfolgt werden kann, und dieser Weg bleibt deshalb nicht weniger richtig, weil Bauers eigene Schritte darauf noch unsicher gewesen sein mögen. Wenigstens an einem Beispiel mag gezeigt werden, wie wenig gegen sein Prinzip bewiesen ist, wenn er in einem noch so wichtigen Einzelfalle des Irrtums überführt werden sollte.

Es ist keineswegs unmöglich, daß Bauers Behauptung, Jesus habe nie existiert, einmal gründlich widerlegt werden wird, wenn auch die „moderne Evangelienkritik“ diese Leistung noch nicht vollbracht hat. In jedem Falle ist Bauer darin zu weit gegangen, die historische Existenz Jesu überhaupt zu leugnen. Nach dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Forschung ist nur ein non liquet¹ möglich. Gewiß kann die Existenz Jesu nicht durch die Evangelien bewiesen werden, denn die Evangelien sind keine Geschichtsquellen, und die paar beiläufigen Erwähnungen Jesu in der weltlichen Literatur der Zeit sind entweder nachweisbar gefälscht oder liegen so weit zurück, daß sie nicht mehr als ein authentisches Zeugnis gelten können. Aber wenn die Evangelien keine Geschichtsquellen sind, so können sie doch irgendeinen historischen Kern haben; wenn die Wunder, die sie berichten, nie geschehen und die Reden, die sie in den Mund Jesu legen, nur der Niederschlag allgemeiner zeitgenössischer Anschauungen sind, so kann doch einmal ein Mann, namens Jesus, in einer der ersten Christengemeinden gelebt und gewirkt haben. Bejahen ließe sich die Frage erst, wenn zuverlässige Berichte über seine historische Existenz entdeckt würden, verneinen läßt sie sich aber so lange nicht, als wir das Dunkel, das über dem kritisch noch nicht aufgelösten Reste der Evangelien schwebt, nicht zu lichten vermögen. Jedoch wenn die [330] christliche Weltreligion nachweisbar ist als das Produkt der Zustände, die im römischen Kaiserreich bestanden haben, so liegt auf der Hand, daß die Frage nach der historischen Existenz Jesu ziemlich beiläufiger Natur ist, und am wenigsten wäre mit ihrer Bejahung seine Gottmenschheit verbürgt; von Seneca, der so viel neutestamentliche Weisheit verkündigt hat, ehe denn eines der vier Evangelien in seiner heutigen Gestalt niedergeschrieben war, wissen wir, daß dieser Erzieher Neros alles andere als ein vorbildlicher Mensch gewesen ist.

Wenn nun eine fortschreitende Entwicklung der deutschen Evangelienkritik nur auf dem von Bauer gewiesenen Wege möglich war, so ist dieser Weg doch nicht betreten worden. Das Interesse der bürgerlichen Aufklärung an der Evangelienkritik ist in der heutigen Bourgeoisie erloschen, ja selbst in sein Gegenteil verkehrt. Das haben schon Strauß und Bauer am eigenen Leibe erfahren. Als sie zuerst auftraten, wurden sie jubelnd begrüßt als die kühnsten Vorkämpfer der jungen Bourgeoisie; man kann sagen, daß die Evangelienkritik niemals eine solche Macht im deutschen Geistesleben gewesen ist

¹ Es ist nicht klar, nicht zu entscheiden.

wie in dem Jahrzehnt von 1835 bis 1845. Neben Strauß und Bruno Bauer machten namentlich die Schriften F. C. Baur und der Tübinger Schule tiefen Eindruck. Das wurde aber anders, als die Revolution dräuenden [drohenden] Schrittes heranschrillt und endlich ausbrach. Sobald die irdischen Interessen sich offen raufen konnten, verzichteten sie auf alle himmlischen Feldzeichen, und namentlich die Bourgeoisie pflegt sich, wenn sie auch nur erst einen Zipfel wirklicher Macht erobert hat, sehr bald auf die staaterhaltende Weisheit zu besinnen, daß „dem Volke die Religion erhalten“ werden müsse. Weder Strauß noch Bauer wußten sich in diesen irdischen Kämpfen zurechtzufinden: Strauß wurde ein nationalliberaler Reichspatriot des trivialsten Schlages, und Bauer verstand sich politisch sogar mit der „Kreuz-Zeitung“, die auf religiösem Gebiet den dumpfsten Kirchenglauben predigte. Allein es war die Lichtseite dieser Beschränkt-[331]heit, daß beide Männer dem treu blieben, was einmal ihre historische Leistung gewesen war: ihre letzten Worte waren dieselben, wie ihre ersten Worte, nur bestimmter, klarer, schärfer, bereichert mit der Frucht jahrzehntelanger Arbeit.

Jedoch mußten sie jetzt Kreuzige! hören von derselben Klasse, die ihnen vierzig Jahre früher Hosiannah! zugerufen hatte Man wird sich noch des fürchterlichen Spektakels entsinnen, den gerade die liberale Presse im Jahre 1872 über Straußens letzte Schrift erhob, obgleich er darin seine hohenzollernsche Gesinnungstüchtigkeit und seine manchesterliche Rechtgläubigkeit nicht wohl überbieten konnte, und die wenigen Schwurzeugen, die noch zu ihm hielten, ergriffen auch das Hasenpanier [flüchten, sich davonmachen], als Bruno Bauers abschließende Schrift im Jahre 1878 erschien. Das „Literarische Zentralblatt“, das kritische Stelldichein der deutschen Professoren, das immerhin den „Bann“, der über Strauß verhängt wurde, wenig schmeichelhaft für die „deutsche Bildung“ genannt hatte, sagte über Bauers letztes Werk, es verdiene keine ernsthafte Widerlegung, sondern Spott, und ähnlich meinte die „National-Zeitung“, damals das Hauptorgan der „gebildeten“ Bourgeoisie, Strauß zeige „den Rabbi von Nazareth in jener goldig schimmernden Wolke, in der die Götter Homers das Schlachtfeld von Troja“ beschrillten, aber wenn Bauer „dunkle namenlose Massen“ heraufbeschwöre – fi donc!². Es war wider Willen ein treffender Vergleich: diejenige deutsche Evangelienkritik, die ein Ruhm der bürgerlichen Bildung ist, reichte vom Jahre der ersten Eisenbahn, wo der Himmel der deutschen Bourgeoisie voll goldig schimmernder Wolken hing, bis zum Jahre des Sozialistengesetzes, wo die deutsche Bourgeoisie ihre letzten Ideale aus Angst vor den „dunkeln, namenlosen Massen“ abschwor. Die erste unbefangene Würdigung von Bauers letzten Arbeiten mußte sich auf verbotenen Wegen ins Deutsche Reich schleichen; sie war von Engels verfaßt, der sie im Züricher „Sozialdemokraten“ veröffentlichte³.

[332] Seitdem hat die deutsche Evangelienkritik geschwiegen, abgesehen etwa von seichten Popularisierungen und natürlich der rein theologischen Literatur, die von theologischen Voraussetzungen ausgeht, um zu theologischen Ergebnissen zu kommen, die weltlich gesinnte Menschheit also nichts angeht. Nun hat sich aber neuerdings die wundersame Mär bis in die Reihen der Partei hinein erhoben, daß die „moderne Evangelienkritik“ die Strauß und Bauer „überwunden“ habe. Die Botschaft klingt zunächst tröstlich genug, denn Strauß ist schon durch Bauer „überwunden“ worden, und Bauer kann in vermutlich manchen und wichtigen Punkten „überwunden“ werden; war sie also so zu verstehen, daß auf dem von Bauer gewiesenen Wege beträchtliche Fortschritte gemacht seien, selbst wenn dabei noch soviel von Bauers eigenen Resultaten als ein Scherbenhaufen zurückbliebe, so konnte man sich nichts Besseres wünschen. Allein die „Überwindung“ wird vielmehr dahin erläutert, daß die „moderne Evangelienkritik“ die historische Existenz Jesu und die Evangelien als eine authentische Darstellung seines Lebens nachgewiesen habe, und damit wird die Sache sofort untröstlich.

Aus den Evangelien „authentische“ Geschichtsquellen zu machen ist keiner irdischen Macht gegeben, es sei denn der theologischen Einbildungskraft, die mit wissenschaftlicher Forschung nichts zu tun hat, und die historische Existenz Jesu könnte, in welchem Sinn und Umfang immer, erst als erwiesen gelten, wenn sich darüber neue und zuverlässige Quellen aufgetan hätten. Aber an schriftlichen Zeugnissen haben wir immer noch nicht mehr als die Evangelien, wie die „moderne Evangelienkritik“ selbst durch den Mund Harnacks verkündet, und wenn man die historische Wirklichkeit Jesu dadurch

² Pfi doch.

³ Marx/Engels, Werke, Band 19, S. 297.

beweisen zu können glaubt, daß man in Palästina irgendeinen Ort entdeckt, an dem die Evangelien die Geschichte Jesu sich abspielen lassen, so hat man damit im günstigsten Falle bewiesen, daß die Verfasser der Evangelien in Palästina Bescheid gewußt haben, was wenigstens für die Ver-[333]fasser der drei ersten Evangelien noch kein Mensch bezweifelt hat, aber man ist damit auch nicht einen Strohhalm der Entscheidung der Frage näher gerückt, ob sich die Geschichte Jesu an diesem Ort wirklich abgespielt hat. Das ist in anderer Form, aber im Wesen der Sache derselbe „garstige breite Graben“, über den schon Lessing nicht kommen konnte, so oft und ernstlich er auch den Sprung versuchte.

Sehen wir nunmehr zu, ob uns Harnack mit seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums hinüberhilft!

II

Harnack beginnt seine historische Darstellung mit der Behauptung, daß David Friedrich Strauß die Geschichtlichkeit der Evangelien fast in jeder Hinsicht aufgelöst zu haben geglaubt habe, aber daß es der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen sei, sie in großem Umfang wiederherzustellen. Die Namen dieser Wiederhersteller werden nicht genannt, und so bleibt nur die Annahme, daß Harnack in dem Heere theologischer Literatur, das gegen Strauß aufgeboten wurde, den siegreichen und in Strauß den unterlegenen Kämpfer erblicke. Das mag die in theologischen Kreisen herrschende Ansicht sein; aber sagen, daß diese Ansicht in den Kreisen der historischen Wissenschaft vorherrsche, hieße eine außerordentlich kühne Behauptung aufstellen.

Indessen kommen wir keinen Schritt weiter, wenn wir einer kahlen Behauptung eine ebenso kahle Gegenbehauptung gegenüberstellen. Sehen wir also zu, worin Harnack mit Strauß übereinstimmt und worin nicht! Er verwirft das vierte Evangelium als Geschichtsquelle, wie Strauß. Er verwirft die göttliche Geburt Jesu, wie Strauß. Er verwirft die Auferstehung Jesu, wie Strauß. Er leugnet, daß Jesus durch die Schule der Rabbiner gegangen sei, wie Strauß. Er beurteilt den religiösen Genius in Jesus wie Strauß. Geben wir hier eine etwas ausführlichere Probe! Strauß: „Fragen wir, wie die harmonische [334] Gemütsverfassung in Jesu zustande gekommen war, so findet sich in den uns vorliegenden Nachrichten von seinem Leben nirgends eine Kunde von schweren Gemütskämpfen, aus denen dieselbe hervorgegangen wäre ... In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an, wovon sich bei Jesu keine Spur findet. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte, was natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die Notwendigkeit eines fortgehenden ernstesten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung nicht ausschließt ...“ Harnack: „Wenn nicht alles trügt, liegen hinter der uns offenbaren Zeit des Lebens Jesu keine gewaltigen Krisen und Stürme, kein Bruch mit seiner Vergangenheit. Nirgendwo in seinen Sprüchen und Reden ... bemerkt man überstandene innere Umwälzungen oder die Narben eines furchtbaren Kampfes ... Nun zeige man uns den Menschen, der mit dreißig Jahren so sprechen kann, wenn er heiße Kämpfe hinter sich hat, Seelenkämpfe, in denen er schließlich das verbrannt hat, was er einst angebetet, und das angebetet, was er verbrannt hat! Man zeige uns den Menschen, der mit seiner Vergangenheit gebrochen hat, um dann auch die anderen zur Buße zu rufen, der aber dabei von seiner eigenen Buße niemals spricht. Diese Beobachtung schließt es aus, daß sein Leben in inneren Kontrasten verlaufen ist, mag es auch an tiefen Bewegungen, an Versuchungen und Zweifeln nicht gefehlt haben.“ Nach Epigonenart ist der Stil bei Harnack überladener, aber wie man sieht, ist es sonst derselbe Gedankengang. Das ist gewiß keine Schande für Harnack, nur begreift man nicht recht, weshalb er eine so stolze Miene über Strauß aufsetzt, wenn er doch in so vielen und wichtigen Punkten mit ihm übereinstimmt.

[335] Kommen wir nun zu den Wundern Jesu, wobei eine doppelte Frage zu unterscheiden ist: die Frage erstens, wie es um die Glaubwürdigkeit der Wunder steht, und zweitens, inwieweit die etwaige Unglaubwürdigkeit der Wunder auch den sonstigen Inhalt der Evangelien unglaubwürdig macht. In der ersten Frage sehen wir Herrn Harnack wieder in Straußens Fußtapfen. Strauß: „Sehr natürlich ist, daß sich Jesus auf derlei Forderungen (Wunder zu verrichten) nicht einließ ... Indessen, Jesus mochte

immerhin das leibliche Wundertun ablehnen; bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder tun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt – und wir werden doch nicht bezweifeln, daß er zu diesem Rufe so gut wie der Täufer auch ohne Wunder habe gelangen können –, so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit. Wenn, wo er sich seitdem zeigte, die Leidenden ihn ordentlich anfielen, um nur seine Kleider berühren zu dürfen, weil sie davon Heilung erwarteten, so müßte es seltsam zugegangen sein, wenn unter allen diesen bei keinem die erregte Einbildungskraft, der gewaltige, sinnlich-geistige Eindruck, sei es wirkliche Hebung oder doch augenblickliche Linderung seiner Übel hervorgebracht hätte, die nun der Wunderkraft Jesu zugeschrieben wurde. Ob gerade ein Übel wie das der blutflüssigen Frau auf solche Weise durch Erregung der Phantasie heilbar war, mag man bezweifeln, aber daß es in manchen Fällen wirklich so zugegangen sein kann, wie dort berichtet ist, wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Und wenn in solchen Fällen Jesus die Geheilten, wie jenes Weib, mit den Worten entließ: Dein Glaube hat dir geholfen, so hätte er sich nicht wahrhaftiger, nicht bescheidener, nicht korrekter und präziser ausdrücken können. Auch in der Angabe der Evangelisten, daß ihm in seiner Heimat Nazareth wegen des Unglaubens der Leute nur wenige Kuren gelungen seien, ist noch eine verlorene Spur der richtigen Einsicht zu erkennen ... Hier stehen wir nun [336] aber auch an der Grenze, die sich auf historischem Standpunkt für diese Wirkungsart Jesu zieht; nicht als ließe sich von jeder einzelnen Wundererzählung in den Evangelien angeben, ob und wie weit sie für geschichtlich anzusehen ist oder nicht, wohl aber so, daß wir einen Punkt bezeichnen können, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbare nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Äußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel ins ungeheure vermehrt, niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetz der Schwere zum Trotze, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Toten ins Leben zurückgerufen noch, wenn er nicht Schwärmer und Schwindler zugleich gewesen sein soll, die Entdeckung eines bloßen Scheintods für eine Totenerweckung ausgegeben haben. Ebenso wenig wird sich angeborene oder sonstige Blindheit und Taubheit auf sein Wort oder seine Berufung gehoben oder Aussatz augenblicklich verloren haben.“ Soweit Strauß.

Und nun Harnack: „Daß die Erde in ihrem Laufe je stillgestanden, daß eine Eselin gesprochen hat, ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben, aber daß Lahme gingen, Blinde sahen und Taube hörten, werden wir nicht kurzerhand als Illusion abweisen. Aus diesen Andeutungen mögen Sie selbst die richtige Stellung zu den evangelischen Wunderberichten entwickeln. Im einzelnen, das heißt bei der Anwendung auf die konkreten Wundererzählungen, wird immer eine gewisse Unsicherheit nachbleiben ... Sehr beachtenswert ist aber, daß Jesus selbst auf seine Wundertaten nicht das entscheidende Gewicht gelegt hat, welches schon der Evangelist Markus und die anderen alle ihnen beilegen. Hat er doch klagend und anklagend ausgerufen: ‚Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht!‘ Wer diese Worte gesprochen hat, der kann nicht der Meinung sein, der [337] Glaube an seine Wunder sei die rechte oder gar die einzige Brücke zur Anerkennung seiner Person und seiner Mission; er muß vielmehr über sie wesentlich anders gedacht haben als seine Evangelisten. Und die merkwürdige Tatsache, die eben diese Evangelisten, ohne ihre Tragweite zu würdigen, überliefert haben: ‚Jesus konnte daselbst keine Wunder tun, denn sie glaubten ihm nicht‘, zeigt noch von einer anderen Seite her, wie vorsichtig wir die Wundererzählungen aufzunehmen und in welche Sphäre wir sie zu rücken haben.“ So Harnack, dessen Darstellung sich von der Straußischen hier auch erst in der wenig vorteilhaften Weise unterscheidet, daß sie dem Wunder doch noch, nicht zwar einige Türen, aber wohl einige Mauselöcher zu öffnen versucht. Während Strauß mit aller Klarheit zwischen den von Jesu angeblich verrichteten Wundern die Grenze des ganz Unmöglichen und des etwa noch Möglichen zieht, verwischt Harnack diese Grenze wieder, indem er unter die auch nach seiner Ansicht unmöglichen Wunder überwiegend alttestamentarische Wunder mischt (das Stillstehen der Erde und das Sprechen einer Eselin), zu den möglichen Wundern aber die Heilung von Blindheit und Taubheit rechnet, was Strauß aus guten Gründen für ebenso unmöglich erklärt wie das Erwecken von Toten, über welches von Jesu angeblich verrichtete Wunder Herr Harnack vorsichtig hinwegleitet.

Bei der anderen Frage, die sich an die evangelischen Wunder knüpft, setzt sich Harnack wieder aufs hohe Pferd gegen Strauß; er sagt, Strauß habe der Wunder wegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien „rund verneint“, aber die geschichtliche Wissenschaft habe im letzten Menschenalter den großen Fortschritt gemacht, auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen. Über diesen „großen Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaft“ hätte sich Harnack lieber mit einem ihm sehr nahestehenden Historiker auseinandersetzen sollen als mit Strauß, der eben *nicht* der Wunder wegen die ganzen Evangelien als völlig wertlose Geschichtsquellen verwor-[338]fen hat. Etwa gleichzeitig mit Harnacks Vorlesungen erschien die „Geschichte der Kriegskunst“ von Hans Delbrück oder doch ihr erster Band, der die Kriegskunst des Altertums behandelt und Herrn Harnack von seinem „Freunde und Schwager“ Delbrück gewidmet ist. Merkwürdig nun, daß Herr Delbrück niemals etwas von dem „großen Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaft im letzten Menschenalter“ gehört hat, daß er Wunderberichte durchaus nicht als geschichtliche Quellen zu würdigen weiß, sondern ganz im Gegenteil seinen Lesern nicht oft genug den Grundsatz einprägen kann, einem historischen Schriftsteller, der auf Wunderberichten ertappt werde, nichts zu glauben, auch in Dingen nicht, die an sich schon glaublich wären. „Die wahre und einzig zulässige historische Methode ist nicht, daß, wenn man keine zuverlässigen Nachrichten hat, man sich mit den unzuverlässigen begnügt und so tut, als ob sie leidlich vertrauenswürdig wären, sondern daß man scharf und bestimmt scheidet, was als gut überliefert angesehen werden darf und was nicht.“ Oder an einer anderen Stelle: „Unsere Historiker erliegen immer wieder der Versuchung, wenn gutes Material mangelt, das schlechte zu verwenden, und was nun einmal überliefert ist, wenn nicht andere Nachrichten da sind, die widersprechen, unter der Ausmerzung des handgreiflich Falschen nachzuerzählen. Das ist aber nicht berechtigt.“ Dieser Versuchung ist eben auch Strauß noch in seiner Evangelienkritik erlegen, statt die von Delbrück ganz richtig definierte „wahre und einzig zulässige historische Methode“ anzuwenden, und Harnack schildert die Methode Straußens viel radikaler, als sie gewesen ist, um wieder die Grenzen zu verwischen, innerhalb deren Strauß eine klare Kritik geübt hat.

Es sind vier Punkte, in denen Harnack die Stellung der heutigen „geschichtlichen Wissenschaft“ zu den evangelischen Wundern „präzisieren“ will. Erstens seien die Wunder zur Zeit der Evangelien etwas Alltägliches gewesen, zweitens seien sie von hervorragenden Personen [339] nicht erst lange nach ihrem Tode, auch nicht erst nach mehreren Jahren, sondern sofort, oft schon am nächsten Tage berichtet worden, drittens seien die damaligen Menschen religiös erregt gewesen und hätten schon sehr scharf denken müssen, wenn sie trotzdem an der Erkenntnis der Unverbrüchlichkeit des raumzeitlichen Geschehens hätten festhalten sollen. Diese drei Punkte sind nun aber keineswegs Produkte der „geschichtlichen Wissenschaft“ von „heute“, sondern vielmehr recht altersgraue Wahrheiten, die am wenigsten für Strauß böhmische Dörfer waren. Nur zog er aus ihnen den selbstverständlichen Schluß, daß religiös erregte und wundersüchtige Zeiten nicht eben günstig auf die Entwicklung einer genauen Geschichtsdarstellung zu wirken pflegen. So schreibt er einmal: „Jener Zeit des aufgeregtesten Phantasielebens, als welche wir die des verkommenden Heidentums, des sich umbildenden Judentums und des werdenden Christentums kennen, war das historische Bewußtsein in den von der religiösen Bewegung ergriffenen Kreisen geradezu abhanden gekommen.“ Zieht nun Harnack den entgegengesetzten Schluß? Behauptet er, daß solche Produkte aufgeregtesten Phantasielebens bis auf die Partien, wo sie handgreiflich falsch sind, lautere historische Wahrheit enthalten? Das spricht er nicht mit dürren Worten aus, aber was er dann mit diesen drei Punkten gegen Strauß bewiesen haben will, ist nicht zu erkennen. In einem vierten und letzten Punkte verfällt Harnack selbst einem aufgeregten Phantasieleben. Er sagt, freilich sei der Naturzusammenhang unverbrüchlich, aber die Kräfte, die in ihm tätig seien, kennten wir längst noch nicht alle. „Wer hat hier bisher den Bereich des Möglichen und Wirklichen sicher abgemessen? Niemand.“ Wer kann also dafür bürgen, daß die Erde nicht doch einmal stille steht oder die Esel nicht doch einmal zu sprechen beginnen? So fordert Herr Harnack die Studierenden aller Fakultäten auf, sich durch die evangelischen Wunder nicht zu Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der Evangelien verlocken zu lassen. „Nicht um Mirakel han-[340]delt es sich, sondern um die entscheidende Frage, ob wir hilflos eingespannt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit, oder ob es einen Gott gibt, der im Regiment sitzt und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann.“ Also nicht um Mirakel handelt es sich, sondern darum, ob Gott auf unser Gebet Mirakel tun kann. Schön!

Wenn somit Harnack in einer Reihe wichtiger Punkte mit Strauß ganz übereinstimmt, in einer anderen Reihe, namentlich in den Fragen, die sich an die evangelischen Wunder knüpfen, Straußens Standpunkt wenigstens grundsätzlich nicht zu bekämpfen wagt, sondern ihn nur möglichst zu verschleiern und zu verschleiern sucht, so gibt es eine dritte Reihe, wo Harnack allerdings offen mit Strauß bricht, wenn er ihn freilich auch nicht „überwindet“. Es handelt sich dabei namentlich um die mythische Deutung der evangelischen Geschichte und den Einfluß der griechisch-römischen Philosophie auf sie. Die mythische Deutung war nicht nur die letzte Burg der Theologie, sondern auch die erste rationelle Leistung der Kritik, und als solche ist sie natürlich nichts für Herrn Harnack, zumal da Strauß selbst in seinen späteren Schriften schon einigermaßen von ihr zurückgekommen war und der bewußten Tendenz der Evangelien einen viel größeren Spielraum gelassen hatte. Doch geht Harnack auf diese Frage nicht näher ein, sondern begnügt sich, den gefährlich-schlüpfrigen Pfad abzusperren. Dagegen wird er ausführlicher über die Frage, ob Jesus in seinen Predigten durch die griechische Philosophie beeinflusst worden sei. Das hatte Strauß insoweit anerkannt, als er in der griechischen Philosophie die vorbereitenden Elemente der christlichen Vorstellungen ganz im allgemeinen nachwies, während Bruno Bauer, den Herr Harnack beiläufig nirgends mit einem Sterbenswörtchen nennt, bis ins einzelste hinein die geistige Verwandtschaft der Reden Jesu namentlich mit Philo und Seneca dargelegt hatte. Hier also werden wir den „Überwinder“ Harnack in seinem Glanze sehen.

[341] Hören wir ihn wörtlich über Jesu Verhältnis zum Griechentum. Er schreibt: „Das Lebensbild und die Reden Jesu haben kein Verhältnis zum Griechentum. Fast muß man sich darüber wundern, denn Galiläa war voll von Griechen, und griechisch wurde damals in vielen seiner Städte gesprochen, etwa wie heute in Finnland schwedisch. Griechische Lehrer und Philosophen gab es daselbst, und es ist kaum denkbar, daß Jesus ihrer Sprache ganz unkundig gewesen ist. Aber daß er irgendwie von ihnen beeinflusst worden, daß die Gedanken Platons oder der Stoa, sei es auch nur in irgendwelcher populären Umbildung, an ihn gekommen sind, läßt sich schlechterdings nicht behaupten. Freilich, wenn der religiöse Individualismus, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, wenn der Subjektivismus, wenn die volle Selbstverantwortlichkeit des einzelnen, wenn die Loslösung des Religiösen von dem Politischen – wenn das alles nur griechisch ist, dann steht auch Jesus in dem Zusammenhang der griechischen Entwicklung, dann hat auch er reine griechische Luft geatmet und aus den Quellen der Griechen getrunken. Aber es läßt sich nicht nachweisen, daß nur auf dieser Linie, nur im Volke der Hellenen, diese Entwicklung stattgefunden hat; das Gegenteil läßt sich vielmehr zeigen: auch andere Nationen sind zu ähnlichen Erkenntnissen und Stimmungen fortgeschritten – fortgeschritten allerdings in der Regel erst, nachdem Alexander der Große die Schlagbäume und Zäune, welche die Völker trennten, niedergerissen hatte. Das griechische Element ist gewiß in der Mehrzahl der Fälle der befreiende und fördernde Faktor auch für sie gewesen. Aber ich glaube nicht, daß der Psalmist, der die Worte gesprochen hat: Herr, wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde, – je etwas von Sokrates oder von Plato gehört hat.“ Das ist alles. Nun mag es sich mit dem Psalmisten verhalten, wie es will, und Herrn Harnacks „Glaube“ darüber mag der Glaube eines Gerechten sein, aber wenn er Bruno Bauer „überwunden“ haben soll, so muß er nachweisen, daß die Reden Jesu *nicht* von der [342] griechisch-römischen Philosophie getränkt sind, mitunter bis auf den Wortlaut, und darauf weiß er nur zu antworten mit dem vorstehenden Eiertanz über „freilich“ und „aber“.

Ein solcher Eiertanz sind Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums auch in ihren rein erbaulichen Teilen, die, wie schon erwähnt ist, weitaus überwiegen. Nachdem er den Zusammenhang der Reden Jesu mit den geistigen Vorstellungen ihrer Zeit nicht zwar widerlegt, aber doch bestritten hat, baut er sich nach seinen subjektiven Gelüsten eine Dogmatik und Ethik aus diesen Reden auf, wie von jeher Tausende und aber Tausende von Theologen oder Nichttheologen je nach ihren subjektiven Gelüsten getan haben. Der alte Weitling wußte schon, daß sich aus den Evangelien alles machen lasse; er machte sein Evangelium der Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft daraus, wie die offiziellen Theologen seiner Zeit ein Evangelium der Tyrannei, der Bedrückung und der Täuschung daraus machten. Was aber Herr Harnack daraus macht, ist das Evangelium eines modischen Spezialliberalismus, der an Verwaschenheit ungefähr auf gleicher Linie mit dem Nationalliberalismus rangiert. Im allgemeinen vertritt Harnack den Standpunkt, daß Jesus nur den Menschen ins Auge gefaßt

habe, den Menschen, der stets derselbe bleibe, möge er sich auf einer auf- und absteigenden Linie bewegen, möge er im Reichtum sitzen oder in der Armut, möge er stark oder schwach sein im Geiste; im besonderen erklärt er, was ihm nicht in den Kram paßt, aus Jesu historischem Milieu. So muß der in einem kapitalistischen Zeitalter so bedenkliche Spruch: Gib jedem, der dich bittet, „aus der Zeit und der Situation verstanden“ sein; nach Anordnung des Herrn Harnack darf er sich nur auf die augenblickliche Not des Bittenden beziehen, die mit einem Stück Brot oder einem Trunk Wasser gestillt sei. Jesus war kein sozialer Reformator, aber er verkündigte eine so tatkräftige, soziale Botschaft wie selbst Buddha nicht. Seine Predigt ist im Tiefsten individualistisch, aber sie ist auch im Tiefsten sozial-[343]istisch. Er hat keine Gesetze gegeben, die für Palästina noch so heilsam gewesen wären, aber heute würde er auf Seite derer stehen, die sich kräftig bemühen, die schwere Notlage des armen Volkes zu lindern. Genug von diesem Gerede, wo jeder Satz den vorhergehenden Satz aufißt, um dann von dem nachfolgenden Satz aufgegessen zu werden.

Soll damit die stupende Gelehrsamkeit des Herrn Harnack bestritten werden? Gewiß nicht. Da uns die hier besprochenen Vorlesungen den Ruf, den er als „Überwinder“ der wissenschaftlichen Evangelienkritik genießt, ganz unerklärlich ließen, so haben wir uns an seine gelehrten Werke gemacht und bestätigen gerne, daß er die altchristliche Literatur aus dem ff kennt. Auf diesem Gebiete vermögen wir ihm nicht einmal die Schuhriemen aufzulösen. Aber nachdem wir mit saurem Bemühen die drei dicken Wälzer durchgearbeitet haben, die er über die alten Kirchenväter veröffentlicht hat, ist uns noch viel rätselhafter, wodurch er die wissenschaftliche Evangelienkritik „überwunden“ haben soll. Er geht nirgends auch nur mit einem Schritte über die altbekannten theologischen Fechterkunststücke hinaus, wobei er obendrein auch noch seine ganze Epigonenhaftigkeit erweist. Hierfür wenigstens ein Beispiel!

Es gibt bekanntlich eine Schrift des Neuen Testaments, deren Abfassungszeit sich aus ihr selbst mit aller Sicherheit bestimmen läßt, nämlich die Offenbarung Johannis. In ihrem 17. Kapitel heißt es Vers 9 bis 11: „9. Und hier ist der Sinn, da Weisheit zu gehöret. Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. 10. Fünf sind gefallen, und Einer ist, und der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, muß er eine kleine Zeit bleiben. 11. Und das Tier, das gewesen ist und nicht ist, das ist der Achte, und ist von den Sieben und fährt in die Verdammnis.“ Mit diesen Versen hängt eng zusammen der Vers 18 des 13. Kapitels: „Hier ist Weisheit. Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Tieres, denn es ist eines Menschen Zahl, [344] und seine Zahl ist 666.“ Diese Zahl ergibt genau, nach dem damaligen Zahlenwert der Buchstaben, den Namen des Kaisers Nero, von dem nach seinem Tode, wie die weltlichen Historiker Tacitus und Sueton berichten, die Sage ging, daß er nicht wirklich gestorben sei, sondern wiederkehren werde. Er war der fünfte römische Kaiser (Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero), und sein Nachfolger war Galba, der nur von Juni 68 bis Januar 69 regierte. In diesen Monaten muß nun die Offenbarung Johannis abgefaßt sein. Das Weib auf den sieben Hügeln ist die römische Weltherrschaft, vertreten durch sieben Könige. Davon sind fünf tot, und einer ist (Galba). Dann wird noch einer kommen, um die Siebenzahl der apokalyptischen Überlieferung zu erfüllen; darnach aber wird „das Tier, das gewesen ist und nicht ist“, nämlich der totgeglaubte Nero, wiederkehren, „das ist der Achte und ist von den Sieben“. Die Offenbarung sieht in dem wiederkehrenden Nero den Antichrist, der im Kampfe mit dem wiederkehrenden Christus unterliegen und „in die Verdammnis fahren“ wird, worauf dann das tausendjährige Reich beginnt.

Dies Ergebnis der deutschen Bibelkritik stürzt nun Herr Harnack um. Da nämlich der heilige Irenäus behauptet, die Offenbarung Johannis sei gegen das Ende des Kaisers Domitian verfaßt, der im Jahre 96 starb, so muß dies wahr sein. Der heilige Irenäus ist sonst zwar ein höchst unzuverlässiger Schriftsteller, der beispielsweise folgendes blöde Rabbinermärchen in den Mund Jesu legt: „Tage werden kommen, da werden Reben wachsen, jede mit 10.000 Schößlingen, und an jedem Schößling 10.000 Äste, und an jedem Aste 10.000 Zweige, und an jedem Zweige 10.000 Trauben, und an jeder Traube 10.000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 25 Metreten (etwa 6 Ohm) Wein geben.“ Einem Historiker, der solches Zeug mit ehrbarer Miene niederschreibt, darf nach allen Grundsätzen historischer Kritik auch nicht ein Wort geglaubt werden, das sich nicht anderweitig beweisen läßt. Aber es ist nun

einmal der Beruf des Herrn [345] Harnack, die wissenschaftliche Bibelkritik durch die heiligen Kirchenväter zu „überwinden“, und so macht er sich voll getrosteten Gottvertrauens an die saure Arbeit.

In seiner „Chronologie der altchristlichen Literatur“ S. 245 ff. geht er als vorsichtiger Strategie von der an sich ganz plausiblen Tatsache aus, daß die Offenbarung Johannis kein streng einheitliches Werk, sondern nach einer älteren Vorlage gearbeitet sei. Dann aber macht er von diesem halbwegs sicheren Sprungbrett sofort den Kopfsprung, daß von den Versen 9 bis 11 des 13. Kapitels die beiden ersten einem früheren, der letzte aber einem späteren Schriftsteller angehören. Die beiden ersten bezeichnen nach Herrn Harnack einen bestimmten Zeitpunkt mit voller Deutlichkeit. Der Verfasser dieser Verse schrieb sie unter dem sechsten Kaiser, „das heißt unter Nero, wenn man von Cäsar an zählt (unter dem Nachfolger Neros, wenn man von Augustus ab rechnet)“. Diese doppelte Zählerei erklärt sich daraus, daß Herr Harnack den Nachfolger Neros nicht beim Namen nennen will; weshalb nicht, wird sich gleich zeigen. So klar nun aber nach seiner Meinung die Verse 9 und 10 sind, so sehr „befremdet“ ihn der „dunkle“ Vers 11. Um diese „Dunkelheit“ auch im Geiste seiner Leser zu erzeugen, verschweigt Herr Harnack erstens, daß nach Neros Tode der Glaube an seine Wiederkehr umlief, und zweitens, daß die Offenbarung selbst mit sozusagen ziffermäßiger Buchstabentreue den Kaiser Nero als das Tier bezeichnet. Herr Harnack erhellt dann die von ihm geschaffene „Dunkelheit“ wie folgt. „Durchsichtig in diesem Satze scheint mir zu sein, daß der Schreiber des Verses 11 acht Kaiser herausbringen wollte, ohne die überlieferte Siebenzahl Lügen zu strafen. Während also dem Schreiber des 9. und 10. Verses die Siebenzahl Schwierigkeiten gemacht hat, weil sie zu groß war, machte sie dem Schreiber des 11. Verses Schwierigkeiten, weil sie tatsächlich überschritten, also bereits zu klein war. Er mußte einen achten Kaiser haben und hat ihn mit rabbinischer Kunst aus der Siebenzahl herausgelesen: das Tier selbst ist der [346] achte Kaiser. Daraus folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß der Schreiber von Vers 11 mit dem von Vers 10 nicht identisch ist und daß er unter Domitian geschrieben hat, denn nun ist Nero der fünfte, Vespasian der sechste, Titus der siebente (durch Zufall ist es wirklich eingetroffen, daß er nur kurze Zeit regiert hat) und Domitian der achte. Diese Deutung scheint mir einfach und geboten.“ In der Tat sehr einfach und geboten!

Man übersehe noch einmal die drei Verse, die oben in ihrem Wortlaut mitgeteilt sind, und frage sich dann, ob irgendeine Wahrscheinlichkeit oder auch nur Möglichkeit vorliegt, daß der Vers 11 ein späteres Einschleusen sei. Seine „Dunkelheit“ ist erst künstlich durch die Verschweigung zweier Tatsachen hergerichtet. Aber selbst wenn man Herrn Harnacks Argumentation soweit gelten lassen will und nur erst zu kritisieren beginnt, wo er zu zählen anfängt, so hat er die Offenbarung Johannis nicht um etwa dreißig Jahre, wie er will, sondern höchstens um ein Jahr jünger gemacht, „denn nun ist“, nämlich nach der profanen Historie, Nero der fünfte, Galba der sechste, Otho der siebente und Vitellius der achte Kaiser. Vitellius starb Ende 69, und vor diesem Zeitpunkt müßte nach Herrn Harnacks eigener Rechnung die Abfassung der Offenbarung fallen. Da sie aber zu Ehren des heiligen Irenäus unter Kaiser Domitian fallen soll, so schlachtet Harnack seinem ehrwürdigen Kirchenvater nichtweniger als drei römische Kaiser! Um die Existenz Galbas nicht zu verraten, müssen die Verse 9 und 10 von Cäsar an zählen, und nur namenlos kommt Galba in einer eingeklammerten Hypothese zu seinem historischen Rechte; Vers 11 aber muß von Augustus zählen, und drei Kaiser (Galba, Otho, Vitellius) müssen in den Orkus spediert werden, damit Domitian an die achte Stelle rücken kann. Sonst steht er, wie jeder Primaner weiß, von Augustus an in der elften, von Cäsar an in der zwölften Stelle.

Man sollte denken, mit dieser Art Kritik ließe sich alles beweisen, aber nachdem Herr Harnack seine „einfache [347] und gebotene Deutung“ vom Stapel gelassen hat, gesteht er seufzend: „Daß eine Unklarheit nachbleibt, liegt auf der Hand, aber wer kann den Satz: $7 + 1 = 7$ illustrieren, ohne ein gewisses Dunkel übrigzulassen?“ Da scheint uns Herr Harnack aber doch etwas blöde zu sein. Wenn man zu Ehren des heiligen Irenäus $3 \text{ Kaiser} = 0$ und $8 = 11$ oder auch 12 sein läßt, dann kann man auch $7 + 1 = 7$ sein lassen. Das ist wirklich nur ein Aufwaschen.

Vielleicht wendet man ein, daß Herrn Harnacks Kritik wenigstens nicht von apologetischer Tendenz beeinflußt werde. Für die Behauptung, daß Jesus, wenn auch kein Gott, so doch ein Übermensch gewesen sei, der durch die schöpferische Kraft seines Genius eine die Welt bezwingende Religion geschaffen habe, ist es schon ein harter Bissen, daß ein so trübes, überspanntes, verworrenes

Machwerk „rabbinischer Kunst“ wie die Offenbarung Johannis noch ein Menschenalter nach Jesu angeblichem Todesjahr ein kanonisches Ansehen in den jungen Christengemeinden gewinnen konnte. Aber dieser Bissen wird vollends ungenießbar, wenn nach Herrn Harnacks Meinung die Offenbarung ihr kanonisches Ansehen erst gewonnen hat, als sie noch ein Menschenalter später noch widersinniger gemacht und mit der epochemachenden Entdeckung bereichert worden war, daß $7 + 1 = 7$ sei. Insoweit ist die „moderne Evangelienkritik“ allerdings nicht von apologetischer Tendenz gefälscht. Aber als mildernden Umstand darf man es ihr deshalb doch nicht anrechnen, daß sie sich gleich selbst abtut. Was ein Orthodoxer, der den Glauben an seinen Buchstaben hat und ihn mit heiligem Eifer verfißt, noch sein kann, nämlich ein Gegenstand des Respekts, das kann eine Evangelienkritik nicht sein, die auf dem letzten theologischen Winkel, den Strauß offengelassen hat, mit echt theologischen Winkelzügen gegen Bruno Bauer kämpft und dabei laut prahlt, sowohl Strauß wie Bauer „überwunden“ zu haben.

Inzwischen findet sie ein groß[es] Publikum; Herr Harnack [348] hat seine Vorlesungen über das Wesen des Christentums vor sechshundert Studierenden aller Fakultäten gehalten. Das ist ein Zeichen der Zeit, das wir mit hoher Genugtuung notieren; je frömmer die Bourgeoisie wird, um so mehr spürt sie sich Matthäi am Letzten. Wir schließen also mit dem Wunsche, daß Herrn Harnacks Tätigkeit unter der Jugend der „besitzenden“ und „gebildeten“ Klassen recht gesegnet sein möge, wie es ja wohl im theologischen Stile heißt. [349]

Der Ursprung des Christentums

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XXVIJ. Jahrg., 1908/09, 1. Bd., S. 281)

Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung. Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. 508 Seiten. Preis broschiert 5 Mark, gebunden 5,75 Mark.

In dem eben erschienenen Buche Kautskys liquidiert die deutsche Arbeiterbewegung ein Erbe, das ihr von der Bildung des deutschen Bürgertums hinterlassen worden ist, aus der Zeit, wo diese Bildung noch einen großen historischen Sinn hatte und befruchtend überströmte auf die geistige Entwicklung höherentwickelter Kulturvölker: ein reiches und stolzes Erbe, einen Schatz, den vom kümmerlichen Geschlecht der bürgerlichen Epigonen die Gewissenloseren verwuchert, die Redlicheren doch nicht zu heben vermocht haben. Ehe wir auf das Buch selbst eingehen, sei ein Rückblick auf seine Vorgeschichte gestartet.

I

Es hat genau ein Jahrhundert gewährt, seitdem Lessing im Jahre 1778 die entscheidende Frage aller Evangelienkritik stellte und Bruno Bauer im Jahre 1878 die entscheidende Antwort gab. Indem Lessing aus der „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die der Hamburger Reimarus handschriftlich hinterlassen hatte, die „Fragmente“ mitteilte, die zu ihrer Zeit so gewaltiges Aufsehen erregten, erkannte er zwar den Scharfsinn an, womit die Schutzschrift die historischen Erzählungen des Alten wie des Neuen Testaments kritisch zersetzte, aber er fragte zugleich: Wenn die biblischen Schriften und zu-[350]mal die Evangelien so viel Märchen und Sagen, so viel Lug und Trug enthalten, wie hat sich dann aus diesem sumpfigen Untergrund die weltgeschichtliche Erscheinung des Christentums entfalten können? Wegen dieser „unklaren“ und „unwahren“ Stellung muß sich Lessing heute noch von seinen bürgerlichen Bewunderern rüffeln lassen, was jedoch nur ein Beweis mehr dafür ist, daß er den Nagel auf den Kopf getroffen hatte. Lessing war ein zu gescheiter Kopf, um nicht zu erkennen, daß man mit einer Religion, die das römische Weltreich sich unterworfen und den weit-aus größten Teil der zivilisierten Menschheit 1800 Jahre lang beherrscht hat, nicht fertig wird, indem man sie einfach für einen von Betrügnern zusammengestoppelten Unsinn erklärt.

Im Jahre 1878 gab dann Bruno Bauer die entscheidende Antwort auf die Frage in seinem Buche über Christus und die Cäsaren, der reifsten Frucht vierzigjähriger Forschungen. Das Christentum ist nicht das Werk eines einzelnen Menschen, nicht das Werk einer göttlichen Offenbarung; es hat nie ein Christentum gegeben, das, fix und fertig aus dem Judentum entstanden, mit fester Dogmatik und Ethik die Welt erobert hat; das Christentum ist der griechisch-römischen Welt nicht aufgenötigt worden, sondern als Weltreligion das eigenste Produkt dieser Welt. Die verschwommene Mythentheorie von David Strauß, bei der jeder in den evangelischen Erzählungen gerade so viel für historisch halten konnte, wie ihm beliebte, verwarf Bruno Bauer als unwissenschaftlich; indem er nachwies, daß sich von dem ganzen Inhalt der Evangelien fast nichts historisch erweisen läßt, so daß er selbst die Existenz eines Jesus Christus bestritt, reinigte er den Boden, auf dem die Frage gestellt werden konnte: Woher stammen die Gedanken und Vorstellungen, die im Christentum zu einer Art System verknüpft worden sind, und wie gelangten sie zur Weltherrschaft?

Bruno Bauer wies nun nach, daß sich diese Gedanken und Vorstellungen bereits alle in der antiken Literatur finden, ehe von einer christlichen Religion gesprochen [351] werden konnte, namentlich bei dem alexandrinischen Juden Philo, der noch im Jahre 40 u. Z., aber in hohem Alter, lebte, und dann auch bei dem römischen Stoiker Seneca, der im Jahre 65 u. Z. starb.

Die zahlreichen Schriften Philos verschmolzen allegorisch-rationalistisch aufgefaßte Überlieferungen des Judentums mit griechischer Philosophie, und sie enthalten alle wesentlich christlichen Vorstellungen: die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen, den Logos, das Wort, das bei Gott und Gott selbst ist, das den Mittler macht zwischen Gott und Mensch; die Buße nicht durch Tieropfer, sondern durch das Darbringen des eigenen Herzens an Gott; endlich den wesentlichen Zug, daß die neue Religionsphilosophie die bisherige Weltordnung umkehrt, ihre Jünger unter den Armen, Elenden, Sklaven und Verworfenen sucht und die Reichen, Mächtigen, Bevorrechteten verachtet und daß damit die

Verschmähung aller weltlichen Genüsse und die Abtötung des Fleisches vorgeschrieben sind. In der Predigt der bedürfnislosen und enthaltsamen Tugend war auch Seneca groß; er mimte den armen Lazarus des Evangeliums, während er in Wirklichkeit der reiche Mann desselben biblischen Gleichnisses war und bei seinem Tode ein Vermögen von – nach unserem Gelde – einigen sechzig Millionen Mark hinterließ.

Es ist das unvergängliche Verdienst Bruno Bauers – ein Verdienst, das um so mehr hervorgehoben zu werden verdient, als es von der offiziellen Gelehrsamkeit systematisch totgeschwiegen wird –, den Weg gewiesen zu haben, auf dem die Frage, wie das Christentum entstanden ist, einzig und allein wissenschaftlich gelöst werden kann, und dies Verdienst wird keineswegs dadurch geschmälert, daß Bruno Bauer selbst noch nicht an das Ziel dieses Weges gelangt ist. Er ging nicht etwa nur darin zu weit, daß er die historische Existenz Jesu überhaupt bestritt – denn diese Frage wurde ziemlich nebensächlich, wenn alle Gedankenelemente des Christentums in der antiken Literatur von der angeblichen Wirksam-[352]keit dieses angeblichen Heilands vorhanden waren –, sondern er wußte auch nicht durchgreifend nachzuweisen, woher diese Gedankenelemente ihren Ursprung genommen hatten und weshalb sie zur Weltherrschaft gelangt seien. Es fehlt freilich nicht an trefflichen Fingerzeigen auch nach diesen beiden Richtungen hin in Bauers Schriften, aber seine ideologische Geschichtsauffassung, die in seiner Jugend schon mit seinen damaligen Freunden Marx und Engels überworfen hatte, hinderte ihn daran, den Ursprung des Christentums bis in seine letzten u tiefsten Gründe zu verfolgen.

So blieb noch ein wesentlicher, ja in gewissem Sinne der wesentlichste Teil der Aufgabe zu erledigen, die ein Jahrhundert lang die glänzendsten und scharfsinnigsten Geister des deutschen Bürgertums beschäftigt, die vielleicht den vornehmsten Ruhmestitel dieser Klasse in der internationalen Wissenschaft gebildet hatte; weder die englische noch die französische Bibelkritik konnte sich mit der deutschen messen. Allein das Jahr, wo Bruno Bauer sein abschließendes Werk veröffentlichte, war das Jahr des Sozialistengesetzes und der kaiserlichen Parole, daß dem Volke die Religion erhalten werden müsse. Und schon lange vorher war die bürgerliche Bildung von der Höhe herabgesunken, die sie in den Tagen Goethes und Hegels erreicht hatte; Bruno Bauer stand längst im Rufe eines „literarischen Sonderlings“. Das Hauptorgan der akademisch-literarischen Kritik meinte, sein letztes Buch verdiene nicht Widerlegung, sondern nur Spott, während sich das Hauptorgan der gebildeten Bourgeoisie nicht minder grollend von einem Werke abwandte, das „dunkle, namenlose Massen“ heraufbeschwöre, statt wenigstens den Rabbi von Nazareth in einer goldig schimmernden Wolke einerschreiten zu lassen, wie die Götter Homers.

So machte sich denn, um einen Ausdruck des Hof- und Salontheologen Harnack zu gebrauchen, die „historisch-kritische Arbeit“ daran, die „Geschichtlichkeit der Evangelien in großem Umfang wiederherzustellen“. Harnack [353] selbst wurde das Haupt dieser Richtung, die sich bestrebte, einen Jesus zu konstruieren, der für die herrschenden politischen Strömungen durchaus ungefährlich war und doch den auseinanderstrebenden Richtungen der Zeit möglichst weit entgegenkam, um sie zusammenzuhalten, einen Jesus, der Konservative und Liberale unter seiner Fahne zusammenhalten konnte, kein Wundertäter und doch ein Wundertäter, kein Auferstandener und doch ein Auferstandener, kein Messias und doch ein Messias, kein sozialer Reformator und doch der Verkünder einer tatkräftigen sozialen Botschaft. Auf die dreisten rabulistischen Künste, mit denen einst David Strauß von der offiziellen Theologie bekämpft worden war, ließ sich Harnack nicht mehr ein; dazu war er ein viel zu modern denkender Mann, ja in wesentlichen Punkten stellte er sich auf die Seite von Strauß, nur daß er die vielen Hintertüren, die dessen Mythentheorie gelassen hatte, immer wieder benutzte, um zu entweichen; von Bruno Bauer wußten Harnack und seine Genossen natürlich nichts zu singen und zu sagen.

Dennoch war auch diese Evangelienkritik, so sehr sie von der Tendenz beherrscht war, dem Volke die Religion zu erhalten, bis zu einem gewissen Grade von der modernen Arbeiterbewegung beeinflusst. Diese Bewegung gleicht jenem scharfen Ostwind, von dem Schopenhauer sagt, daß er durch alles hindurchblase, alles Tun und Denken und Schreiben der Zeit beeinflusse, allem und jedem seinen Stempel aufdrücke. Der Jesus Harnacks ist ein modischer Sozialliberaler, der den entschiedenen Willen hat, den Pelz zu waschen unter der Voraussetzung, daß er ihn nicht naß zu machen braucht. Jesu

Predigt ist im tiefsten Grunde individualistisch, aber im tiefsten Grunde auch sozialistisch. Im besonderen betrachtet Harnack freilich Jesum als ein Kind seiner Zeit, aber nur zu dem Zwecke, alles, was ihm in den Evangelien nicht paßt, aus Jesu historischem Milieu wegzudeuten; so erläutert er zum Beispiel, daß der in einem kapitalistischen Zeitalter so bedenkliche Spruch: Gib jedem, der dich bittet, [354] „aus der Zeit und der Situation“ verstanden werden müsse; es sei damit nur die augenblickliche Not des Bittenden gemeint, die mit einem Stück Brot oder einem Schluck Wasser gestillt werden könne. Im allgemeinen aber hat Jesus nach Harnack nur den Menschen ins Auge gefaßt, den Menschen, der stets derselbe bleibe, möge er sich nun auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, möge er im Reichtum sitzen oder in der Armut. Jesus hat keine Gesetze gegeben, die für Palästina noch so heilsam gewesen wären, aber heute würde er auf Seite derer stehen, die sich kräftig bemühen, die schwere Not des armen Volkes zu lindern.

Mit den „kräftigen Bemühungen“ dieses verwaschenen Sozialliberalismus war nun aber der anschwellenden Arbeiterbewegung nicht einmal ein Strohalm in den Weg gelegt, und so fiel ihr Schatten immer drohender auch in die Theologie. Gegen die Richtung Harnack erhob sich eine andere Richtung, die in dem Bremer Geistlichen Kalthoff, der leider schon vor einigen Jahren in noch kräftigem Lebensalter gestorben ist, ihren beredtesten Vorkämpfer fand. Kalthoff unterwarf die Geschichtsklitterungen Harnacks einer unbarmherzigen, aber nicht unverdienten Kritik. „Um aus dem Menschen Jesus, und ein bloßer Mensch soll ja dieser Jesus unter allen Umständen bleiben, eine weltliche Erscheinung wie das Christentum abzuleiten, mußte die liberale Theologie sich von der Methode der modernen Geschichtsforschung, von ihren sichersten Ergebnissen und elementarsten Gesetzen vollständig unberührt halten; sie mußte in dem alten liberalen Heroenkultus fortleben, in dem Glauben an die auf sich selbst gestellten Individuen als die treibenden Faktoren der Weltgeschichte, während die Wissenschaft wie überall, so auch in dem Entwicklungsgang der Geschichte die inneren Zusammenhänge aufsucht und auch die Individuen nicht als vom Himmel gefallene Wunder, sondern als natürliche Wirkungen natürlicher, namentlich soziologischer Ursachen betrachtet.“ Diese Kritik Kalthoffs an Harnack traf deshalb nicht weniger, ja nur [355] um so mehr ins Schwarze, weil sie gar nicht einmal vom Standpunkt des historischen Materialismus ausging, über den Kalthoff in den herkömmlichen, bürgerlichen Vorurteilen befangen war. In der Darstellung, die Kalthoff selbst von der Entstehung des Christentums gab, knüpfte er an die besten Überlieferungen der klassischen Evangelienkritik an, von Lessing bis Bruno Bauer. Er ging von dem Satze aus, mit dem Lessing schon den Hauptpastor Goeze in die Flucht geschlagen hatte: Die Bibel ist nicht die Religion; das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten; mit Recht hat die katholische Kirche stets die Kirche als das Ursprüngliche und die Bibel als das Abgeleitete betrachtet. Weit entfernt davon, die historische Entstehung des Christentums zu erzählen, sind die Evangelien vielmehr nur historische Urkunden, in denen sich die Entwicklungskämpfe der werdenden Kirche widerspiegeln.

Über Bruno Bauer ging Kalthoff aber noch hinaus, indem er den sozialen Ursprüngen des Christentums nachspürte. Er fand, daß die christliche Religion im Mittelpunkt der römischen Welt entstanden sei, in Rom selbst, in dessen von jüdischen Elementen stark durchsetzten Bevölkerung; von Rom aus ist die evangelische Geschichte nach Palästina projiziert worden; es ist gar nicht die Absicht der Evangelien, von einem Menschen namens Jesus, von einem Zimmermannssohn aus Nazareth zu erzählen; wen sie uns schildern wollen, das ist der kanonische Christus, die personifizierte Idee der Kirche. Was den heutigen Frommen das Christentum ist, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das war dem alten Christentum eine Torheit und ein Ärgernis, die rechte Sünde wider den heiligen Geist. Wie viele Juden und Sklaven am Kreuze gestorben sein mögen: der gekreuzigte Christus des Neuen Testaments ist kein einzelner von diesen allen, er ist ihre ideale Zusammenfassung in der Kreuzesgeschichte der christlichen Gemeinde. Kalthoff machte auch kein Hehl daraus, daß ihm die Erleuchtung durch die moderne Arbeiterbewe-[356]gung gekommen sei, was ihm freilich nicht minder zum Verhängnis wurde als zum Vorzug: da er nicht die ökonomische Bildung besaß, um zwischen dem antiken Sklaven und dem modernen Proletarier zu unterscheiden, so kam durch die unbefangene Analogie, die er zwischen beiden zog, ein falscher Zug in seine Schriften, die den in der theologischen Literatur seltenen Vorzug hatten, bei geringem Umfang viel zu sagen.

War nun aber der Bremer Pastor Kalthoff über den Berliner Professor Harnack gekommen, so kam nunmehr der Berliner Professor Pfleiderer über den Bremer Pastor Kalthoff. Diese dritte Richtung der modernen Theologie fand oder findet noch ein Haar in dem Spiele mit dem Feuer; sie will weder etwas von Harnack noch von Kalthoff wissen; sie sucht vielmehr „die richtige Mitte zwischen einem romantischen Personalismus, der die Bedeutung der Umwelt übersieht, und einem sozialen Evolutionismus, der die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte unterschätzt“. Solche „richtige Mitte“ läuft gewöhnlich auf ein qualvolles Drehen und Wenden hinaus zwischen der mahnenden Stimme des wissenschaftlichen Gewissens und der mahnenden Stimme der gutbürgerlichen Gesinnung, die dem Volke die Religion erhalten will. Jedoch in diesem Falle ist Herr Pfleiderer in seltsamem Zickzack schließlich auch bei Bruno Bauer gelandet.

Er sucht nachzuweisen, daß der Apostel Paulus der historische Stifter der christlichen Kirche gewesen sei, soweit bei einer weltgeschichtlichen Erscheinung überhaupt von einem Stifter gesprochen werden kann. Ohne Paulus wäre das Christentum eine der zahlreichen Sekten geblieben, die in dem damaligen Judentum existierten, und mit dem Untergang des jüdischen Staates wahrscheinlich verschwunden. Die Theologie des Paulus sieht nun aber vom geschichtlichen Leben und den geschichtlichen Lehren Jesu fast ganz ab; was Paulus geleistet hat, feiert Pfleiderer mit den Worten: „Er hat den urchristlichen Enthusiasmus sittlich gezügelt und veredelt, seine revo-[357]lutionäre, auf das nahe Weltende fieberhaft gespannte und die bestehende Gesellschaftsordnung radikal verneinende Stimmung hat er überwunden und damit die Möglichkeit geschichtlichen Bestehens und Sichentwickelns der neuen Religion begründet ... Er hat Staat, Ehe, Eigentum und Arbeit in ihre Rechte eingesetzt und den kommunistischen Neigungen, der Müßiggängerei und Bettelei der ältesten Messiasgemeinden einen Riegel vorgeschoben.“ Also – Heil dem Apostel Paulus!

Aber von demselben Paulus rühren auch alle die verzwickten Dogmen her, die den modernen Theologen wie Blei im Magen liegen. Mit dieser „paulinischen Theologie“ muß also aufgeräumt werden, indem man auf das „geschichtliche Leben“ und die „geschichtlichen Lehren“ Jesu zurückgeht. Allein um die paulinische Theologie zu beseitigen, entfaltet Pfleiderer sie als ein Produkt ihrer Entstehungszeit, als ein Konglomerat von jüdischer Religion, griechisch-römischer Philosophie und heidnischen Kulte, wobei er über Bruno Bauer hinaus darlegt, wieviel sie gerade in ihren hehrsten und zartesten Geheimnissen, in den Sakramenten von der Taufe und dem Abendmahl, in der göttlichen Geburt Jesu, in seinem Sterben und Wiederauferstehen, der persischen Mithrareligion verdankte, die in der vorderasiatischen Heimat des Paulus herrschte. Mit dem Zurückgehen auf den „geschichtlichen“ Jesus landet dann Pfleiderer wieder weit hinter Bruno Bauer; seine „richtige Mitte“ ist so etwas wie die Echternacher Springprozession.

Soviel über die Bibelkritik des letzten Menschenalters, deren Vertretern wir weder Gelehrsamkeit noch Scharfsinn noch auch nur Ehrlichkeit absprechen wollen. Aber ihre angeblich „voraussetzungslose“ Wissenschaft ist tatsächlich an die Voraussetzungen der herrschenden Klassen gebunden, und zwar um so enger, je weniger die einzelnen es wahrhaben möchten. Kalthoff, der am wenigsten ein Hehl daraus macht, daß er die moderne Arbeiterbewegung ins revisionistische Fahrwasser lenken möchte, ist noch am freiesten davon. Ihnen allen fehlt [358] die wissenschaftliche Methode, die Kautsky besitzt, an seinem Teil nicht beanspruchen kann und natürlich auch nicht beansprucht, an Beschlagenheit in den alten Kirchenvätern mit Harnack oder Pfleiderer einen erfolgreichen Wettkampf zu unternehmen.

II

Nach einem kurzen Überblick über die heidnischen und christlichen Quellen, die von der Persönlichkeit Jesu berichten und als historischen Kern nicht mehr übriglassen, als im günstigsten Falle, daß zur Zeit des Kaisers Tiberius ein Prophet hingerichtet wurde, von dem die Sekte der Christen ihren Ursprung herleitete, behandelt Kautsky in drei großen Abschnitten die Gesellschaft der römischen Kaiserzeit, das Judentum und die Anfänge des Christentums.

Die beiden ersten Abschnitte sind, jeder für sich, ein Abriß der römischen und der jüdischen Geschichte, die solche eine eigene Bedeutung beanspruchen können. Bei keinem Geschichtsschreiber

des alten Roms, von Niebuhr bis Ferrero, finden sich die Ursprünge der römisch Weltherrschaft gleich einleuchtend und klar dargestellt. Und zwar wiederum nicht, weil Kautsky sich an umfassender Forscherarbeit mit Männern wie Mommsen auf deren eigentlichem Arbeitsgebiete messen könnte, sondern weil er eine wissenschaftliche Methode handhabt, die ihrer Methode weit überlegen ist. Die richtige und tiefe Erkenntnis der modernen Arbeiterbewegung gibt auch hier den Schlüssel, um die Pforte zu öffnen, an der die bürgerlichen Historiker unsicher umhertasten, desto unsicherer, je falscher sie die moderne Arbeiterbewegung auffassen.

Unzweifelhaft findet sich im römischen Weltreich eine ökonomische Entwicklung, die der modernen auffallend gleicht: Rückgang des Kleinbetriebs, Fortschreiten des Großbetriebs und noch raschere Zunahme des großen Grundbesitzes, der Latifundien, die den Bauern ent-[359]eignen und, wo sie ihn nicht durch Plantagenwirtschaft oder sonstige Großbetriebe ersetzen, ihn doch aus einem freien Eigentümer in einen abhängigen Pächter verwandeln. Geblendet durch diese äußere Analogie, werfen nun die bürgerlichen Historiker antiken und modernen Kapitalismus, antiken und modernen Sozialismus, antike und moderne Demokratie, antikes und modernes Proletariat kunterbunt durcheinander. Einen dieser wunderlichen Heiligen, der ein besonderes Werk über die „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus“ geschrieben hat, den Erlanger Professor Pöhlmann, erledigt Kautsky in einer Anmerkung durch den Hinweis, daß dieser wackere Patriot die Klassenkämpfe der antiken Proletarier, ja der verschuldeten Agrarier, die Schuldentilgungen der Junker, die Plünderungen und Bodenverteilungen durch die Besitzlosen auf eine Stufe mit dem modernen Sozialismus stellt, um zu beweisen, daß die Diktatur des Proletariats unter allen Umständen nichts bewirke als Sengen und Brennen, Morden und Schänden, Teilen und Schwelgen.

Über diese plumpe Mache verliert Kautsky mit Recht nicht viele Worte. Aber das Problem selbst ist damit nicht erschöpft; eine Biographie Mommsens, die uns nahezu gleichzeitig mit Kautskys Buch zukam, zeigt es in viel feinerer, ja geradezu tragischer Weise. Wir ersehen aus ihr, daß Mommsen sich schon in jungen Jahren mit dem modernen Kapitalismus beschäftigt, das Buch von Engels über die Lage der englischen Arbeiter als schleswig-holsteinischer Zeitungsredakteur im Jahre 1848 publizistisch verwertet, ja schon vorher in Paris mit Victor Considérant und anderen Fourieristen verkehrt und eifrig soziale Probleme diskutiert hat. Allein zum Verständnis des modernen Sozialismus gelangte Mommsen doch nicht so weit, um durch dies Medium die antiken Klassenkämpfe zu verstehen; er gebrauchte ihn nicht als Methode, sondern als Schablone und kam zu jenen Quidproquos über antiken Kapitalismus und Sozialismus, die ihm Marx gelegentlich im „Kapital“ vorwirft. [360] Jedoch seine gründlichen Forschungen über antike Demokratie und antikes Proletariat wirkten nun zurück auf seine Einschätzung der modernen proletarischen Demokratie („mit allen anderen Parteien kann man sich vertragen, mit dieser nicht“), bis das letzte Wort des mehr als achtzigjährigen, an der verbrecherischen Torheit der herrschenden Klassen verzweifelnden Greises das Bekenntnis „zur Tüchtigkeit, zur Opferwilligkeit, zur Disziplin“ der Sozialdemokratie wurde, unter der Bedingung freilich, daß sie von der „Gemütsroheit“ ablasse, nur die Interessen der Arbeiterklasse zu vertreten. Hier hätten wir die Bekehrung des feingebildeten Römers zum Christentum, wenn nur nicht auch dieser Vergleich hinkte. Denn das Christentum verzichtete in der Tat auf jene „Gemütsroheit“, auf die die Sozialdemokratie niemals verzichten wird.

Kautsky ist durch sein genaues Verständnis der modernen Arbeiterbewegung vor allen jenen schiefen Vergleichen und tollen Verwechslungen geschützt, die sich selbst in den klassischen Werken eines so berühmten und verdienten Historikers finden, wie Mommsen war. Mag die Verdrängung des bäuerlichen Kleinbetriebs durch den Latifundienbetrieb mit Sklavenbetrieb im Altertum ganz ähnlich aussehen wie die Auflösung des Handwerks durch die große Industrie in der neueren Zeit, so unterscheiden sich beide Prozesse doch durch den kleinen Unterschied, daß es sich bei jenem um einen technischen Rückschritt, bei diesem um einen technischen Fortschritt handelt. An der Sklavenwirtschaft ging die antike Kultur unter. Sie konnte nicht zurück zu bäuerlicher Wirtschaft, da die Bauern fehlten; sie konnte nicht vorwärts zur kapitalistischen Produktionsweise, da die freien Arbeiter fehlten.

Der antike Kapitalismus entstand in ähnlicher Weise wie der moderne, durch jene Methoden, die Marx in dem Kapitel über die „ursprüngliche Akkumulation“ geschildert hat: Enteignung des Landvolkes,

Plünderung der Kolonien, Sklavenhandel, Handelskriege und Staats-[361]schulden; er hatte dieselben verheerenden und zerstörenden Wirkungen, aber er konnte seine Beute nur in einem tollen Geußleben verschwenden und die Gesellschaft verarmen, während der moderne Kapitalismus seinen Profit zum größten Teil benutzt, um höhere Produktionsmittel zu erzeugen, die Produktivität der menschlichen Arbeit zu steigern. Dieser historische Fortschritt war der antiken Welt abgeschnitten, sie kam nicht über die Schwelle der kapitalistischen Produktionsweise hinüber; erst mußten in der Völkerwanderung zahlreiche Völker freier Bauern das ganze Römerreich überschwemmen, ehe die Reste der Kultur, die es geschaffen hatte, die Grundlagen einer neuen gesellschaftlichen Entwicklung abgeben konnten.

Mit diesen aphoristischen Andeutungen wollen wir nur einen allgemeinen Begriff von der Methode Kautskys geben; in die Einzelheiten seiner Untersuchung können wir ihm nicht folgen, zumal da seine gedrängte Form die Heraushebung einzelner Glieder aus der eng zusammenschließenden Kette seiner Schlußfolgerungen nicht gestattet, ohne daß sie sogleich schief werden oder doch, aus dem Zusammenhang gerissen, schief erscheinen. Genug, daß Kautsky aus der sozialen Zersetzung der römischen Gesellschaft und des römischen Staates „das Denken und Empfinden der Kaiserzeit“ abzuleiten weiß, die Gedankenelemente, die in den Schriften der Philo und Seneca und dann in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden haben. Es ist kein anmutiges Bild, Verfall an allen Ecken und Enden, ökonomischer, politischer und damit auch wissenschaftlicher und moralischer Verfall: Abwendung vom Gemeinwesen und Beschränkung auf das eigene Ich, Feigheit und Mangel an Selbstvertrauen, Sehnsucht nach der Erlösung durch einen Kaiser oder einen Gott, nicht durch eigene Kraft oder die Kraft der eigenen Klasse; Selbsterknirschung nach oben, pfäffische Anmaßung nach unten; Blasiertheit und Lebensüberdruß und wieder Sehnsucht nach Sensation, nach Wundem; Überschwenglichkeit und Ekstase, ebenso wie Heu-[362]chelei, Lüge und Fälschung. Selbst die mildernden Erscheinungen wie Wohltätigkeit gegen Arme, Humanität gegen Sklaven, Erweiterung der Nation zum Begriff der Menschheit sind Verfallsprodukte; wir sehen sie vertreten – und weshalb wir sie gerade so vertreten sehen, weist Kautsky in scharfsinnigster Weise nach – von Bluthunden und Wüstlingen, wie den Kaisern Tiberius, Nero, Caracalla, oder von geckenhaften Modephilosophen, wie Seneca, Apollonius von Tyana, Plotin und anderen.

Aus sich selbst heraus konnte diese verfallende Masse keine neue Welt gestalten, dazu bedurfte es anderer Elemente, und diese lieferte das Judentum.

III

Von ihm handelt Kautsky im zweiten Abschnitt seiner Schrift, der vielleicht noch fesselnder ist als der erste, schon aus dem mehr äußerlichen Grunde, weil die Geschichte des Judentums viel unbekannter, viel mehr noch in Sagen gehüllt und namentlich auch viel tendenziöser entstellt ist als die Geschichte des alten Roms, namentlich durch den elenden Zank der Anti- und der Philosemiten. Wir wollen uns gar nicht in den niederen Regionen dieses Zankes aufhalten, aber selbst wenn man nur die Fehde Mommsens und Treitschkes über das Judentum neben Kautskys Darstellung hält, so sieht man auch hier, welch gewaltigen Fortschritt der historische Materialismus in der Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge geschaffen hat.

Die eigentümliche Stellung des Judentums schon in der alten Welt ist wesentlich entstanden nach dem babylonischen Exil. Nicht vorher, denn bis dahin waren die Israeliten kein Volk, das sich von anderen Völkern seiner Umgebung so streng unterschied, daß es unter ihnen aufgefallen wäre, aber auch nicht erst nachher, seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, wie gewöhnlich angenommen wird. Nicht diese zweite, sondern bereits die erste Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar [363] schuf jene abnorme Situation, die das Judentum zu einer einzigartigen Erscheinung in der Geschichte machte.

Freilich scheidet kein noch so einschneidendes Ereignis die Geschichte eines Volkes in zwei völlig getrennte Hälften. Wenn die Israeliten nach dem babylonischen Exil ein Handelsvolk wurden, das sich über den ganzen Umkreis der antiken Welt verbreitete, so waren die Vorbedingungen dazu schon in der Zeit vor dem Exil geschaffen. Die Israeliten siedelten sich in dem Grenzland Palästina, das von

wichtigen Handelsstraßen durchzogen war, als ein Beduinenstamm nomadischer Viehzüchter an, der als solcher schon Sinn und Vorliebe für den Warenhandel hatte. Der Handel entwickelte sich bei den Israeliten in ungleich höherem Maße als das Handwerk. Was Kautsky im Zusammenhang damit in den Kapiteln über die Gottesvorstellung im alten Israel, über Handel und Philosophie, über Handel und Nationalität ausführt, gehört zu den glänzendsten Partien seines Werkes und sei jedem empfohlen, der sich über den „plumpen Materialismus“ der marxistischen Methode ereifert.

Trotz seiner hohen Handelsblüte blieb, wie überall im Altertum, so auch in Palästina die Landwirtschaft die Grundlage der Gesellschaft, und je größere Reichtümer der Handel ins Land brachte, um so schneller verkam der Bauer in einem ähnlichen ökonomischen Prozeß, wie er sich auch in Athen und Rom vollzog, nur daß auf den israelitischen Bauer die Schuldknechtschaft um so härter drückte, als das kleine Land nicht ununterbrochen glückliche Kriege führen konnte, die billiges und zahlreiches Sklavenmaterial lieferten. Die entrüsteten Proteste gegen diese Auswucherung der Bauernschaft finden wir in den Propheten des Alten Testaments, aus denen Kautsky einige bezeichnende Stellen mitteilt mit der sarkastischen Bemerkung: „Ein Glück für die Propheten, daß sie nicht in Preußen oder Sachsen lebten! Sie wären aus den Aufreizungs-, Beleidigungs- und Hochverratsprozessen nicht hinausgekommen.“ Alle diese Proteste konnten aber den Gang der Dinge nicht aufhalten, und das kleine Israel [364] wäre noch viel schneller abgestorben als das große Rom, wenn es nicht vorher schon übermächtigen Feinden zur Beute gefallen wäre.

Zunächst wurde das nördliche Israel im Jahre 722 v. u. Z. von den Assyern überwältigt, die die „Blüte der Bevölkerung“ in assyrische und nordische Städte verschleppten und an ihre Stelle Leute aus rebellischen babylonischen Städten setzten. So gelang es, die israelitische Nation auszurotten, bis auf Jerusalem mit seinem Landbezirk Judäa. Dieser Rest wurde erst 135 Jahre später von den Babyloniern erobert, deren König Nebukadnezar die gesamte Bevölkerung Jerusalems in die Gefangenschaft führte. Auch sie würden auf die Dauer ihre Nationalität eingebüßt haben, wenn die Babylonier nicht von den Persern überwältigt worden wären, die den gefangenen Juden bereits in deren zweiter Generation die Rückkehr nach Jerusalem gestatteten.

Die fünfzig Jahre des Exils brachten nunmehr die gewaltigsten Änderungen im Judentum. hervor, wofür wir im einzelnen wieder auf Kautsky verweisen müssen. Was man als „Rasse-“ oder „Religions-eigenschaften“ der Juden hinzustellen gewohnt ist, weist Kautsky als die notwendigen Wirkungen ökonomischer Zustände nach. Im Exil bestand das Judentum fort als Nation, gerade das Exil schärfte und stärkte sein nationales Bewußtsein, aber als eine Nation ohne Bauern, als eine Nation von ausschließlich städtischer Bevölkerung. Das gehört bis heute zu den wesentlichsten Eigenschaften des Judentums, die nichts anderes sind, als die durch das lang städtische Leben und den Mangel an Zuzug aus der Bauernschaft auf die Spitze getriebenen Eigenschaften des Städters. Die Rückkehr aus dem Exil nach Jerusalem hat daran nicht viel geändert, denn Palästina blieb ein unterworfenes Land, und die Herstellung eines nationalen Staates war den Juden verschlossen; sie blieben Städter, wie sie Händler blieben.

Kautsky schreibt keine Apologie des Judentums, wie es denn niemals Sache eines marxistischen Historikers sein [365] kann, Apologien zu schreiben. Aber mit Recht weist er die öden Schlagworte ab, mit denen selbst ein Mann wie Mommsen die historische Frage des Judentums abzutun versucht hat, Schlagworte etwa derart, daß den Juden die „Pandoragabe politischer Organisation“ versagt gewesen sei, daß sie „ein wirksames Element der nationalen Dekomposition“ gewesen seien usw., Schlagworte, die nicht sowohl unwahr als unsinnig sind. Der letzte Versuch des Judentums, das römische Joch abzuschütteln, entfaltete eine nationale Kraft, gab der Welt ein Denkmal von Ausdauer, Heldentum und Hingebung, von dem Kautsky mit Recht sagt, daß es aus dem Schmutz allgemeiner Feigheit und Selbstsucht jener Zeit einsam, aber um so gewaltiger hervorrage.

Es war nicht das gesamte Judentum Jerusalems, das den hoffnungslosen Riesenkampf gegen den übermächtigen Feind drei Jahre lang, bis zum September des Jahres 70 u. Z., aufs tapferste, sicherste und scharfsinnigste führte, jeden Zoll Bodens mit Leichen bedeckend, ehe es ihn aufgab, um schließlich, von Hunger und Krankheiten entkräftet, in den brennenden Ruinen sein Grab zu finden. Die

Priester, die Schriftgelehrten, die Kaufherren, sie hatten sich zum großen Teil schon bei Beginn der Belagerung in Sicherheit gebracht. Es waren die kleinen Handwerker und Krämer wie die Proletarier Jerusalems, die zu den Heroen ihrer Nation wurden, im Verein mit proletarisierten Bauern Galiläas, die sich nach Jerusalem durchgeschlagen hatten.

In dieser Atmosphäre entstand die christliche Gemeinde. Sie bietet ganz und gar nicht jenes lachende Bild, das Renan in seinem Roman von Jesus entwirft, indem er versichert, dieses schöne Land habe zu Jesu Zeiten in Fülle, Fröhlichkeit und Wohlbehagen gestrotzt, so daß sich jede Geschichte der Entstehung des Christentums zu einer lieblichen Idylle gestalte.

So lieblich, fügte Kautsky hinzu, wie der wunderschöne Monat Mai 1871 in Paris. [366]

IV

Im Widerspruch mit Kalthoff, der die Entstehung der christlichen Gemeinde nach Rom verlegt, findet Kautsky, daß nicht der mindeste Grund vorliege, an der Angabe der Apostelgeschichte zu zweifeln, wonach sie in Jerusalem entstanden sei. In der Tat sprechen alle inneren Gründe dafür.

Die eigentlich konstitutiven Elemente des Christentums, der Monotheismus, der Messianismus, der Auferstehungsglaube, der essenische Kommunismus sind innerhalb des Judentums entstanden; in ihrer Vereinigung fand, wie Kautsky eingehend nachweist, das jüdische Proletariat oder doch ein Teil davon sein Sehnen und Wünschen am besten befriedigt. Die Zustände, die im ganzen gesellschaftlichen Organismus des römischen Weltreichs herrschten, machten diesen Organismus, namentlich in seinen proletarischen Teilen, immer empfänglicher für die neuen, dem Judentum entstammenden Tendenzen, aber diese Tendenzen lösten sich, sobald sie dem Einfluß der außerjüdischen Umgebung unterlagen, nicht nur vom Judentum los, sondern traten ihm sogar feindselig gegenüber. Sie mischten sich nun mit den Tendenzen der absterbenden griechisch-römischen Welt, die den Geist der kräftigen nationalen Demokratie, der im Judentum bis zur Zerstörung Jerusalems herrschte, völlig in sein Gegenteil umkehrten, mit willenloser Ergebung, Knechtseligkeit und Todessehnsucht versetzten.

Aus dieser Zeit, aus dem 2. Jahrhundert u. Z., stammen die Evangelien, die ersten schriftlichen Berichte, die wir über die Entstehung des Christentums besitzen. In seinen Anfängen eine proletarische Organisation, deren kommunistischen Charakter Kautsky neueren Anzweiflungen gegenüber schlagend nachweist, beruhte das Christentum mehrere Generationen hindurch auf mündlicher Überlieferung. Seine ersten Vertreter mochten redegewaltige Leute sein, allein mit Lesen und Schreiben vermochten sie nicht umzugehen; diese Künste lagen der Volksmasse [367] damals noch ferner als heute. Zunächst blieb die christliche Lehre und die Geschichte ihrer Gemeinde auf mündliche Überlieferungen beschränkt, Überlieferungen fieberhaft erregter, unsäglich leichtgläubigen Leute, Überlieferungen von Vorgängen, die nur ein kleiner Kreis miterlebt hatte, soweit sie sich überhaupt ereignet hatten, die also von kritisch unbefangenen Elementen der Bevölkerung nicht geprüft werden konnten. Erst als sich gebildete, sozial höher stehende Leute dem Christentum zuwandten, begann die schriftliche Fixierung seiner Überlieferungen, aber auch noch nicht zu historischen, sondern zu polemischen Zwecken, zur Verfechtung bestimmten Anschauungen und Forderungen. Den Evangelien ist eine abwiegelnde Tendenz gemeinsam, die um so mehr hervortritt, je später sie entstanden sind; der wilde Klassenhaß des Proletariats, der im Lukas-Evangelium noch oft emporlodert, erscheint im Matthäus-Evangelium, wie wir heute sagen würden, revisionistisch gedämpft.

Hier tritt Kautsky nun wieder in einen Widerspruch zu Kalthoff und auch zu Bruno Bauer. Beide haben die historische Existenz Jesu bestritten, und insofern mit gutem Grunde, als sich ein historischer Beweis für diese historische Existenz nicht führen läßt. Auch hatte und hat die ganze Frage nur ein sehr nebensächliches Interesse, sobald einmal nachgewiesen ist, was zuerst durch Bruno Bauer geschah, daß es nicht einen einzigen christlichen Gedanken gibt, der nicht schon vor der Zeit, wo Jesus gelebt und gewirkt haben soll, in der griechisch-römischen oder jüdischen Literatur heimisch gewesen wäre. Insofern würden wir auch kein besonderes Verdienst Kautskys darin sehen, daß er, im Widerspruch mit Bruno Bauer und Kalthoff, die historische Existenz Jesu so sicher nachweist, wie sich überhaupt durch mittelbare Schlußfolgerungen die Existenz einer historischen Persönlichkeit

nachweisen läßt. Allein bei Kautsky steht die Frage in einem tieferen und weiteren Zusammenhang. Er sagt ganz richtig, daß, wenn die christliche Gemeinde sich aus freier Phantasie das Jesusbild geschaffen hätte, dies Bild [368] nicht von so sinnlosen Widersprüchen wimmeln würde wie in den Evangelien. Mag man die Bildung und den Scharfsinn ihrer Verfasser noch so tief stellen, so würden sie ihre Tendenz, den rebellischen Jesus immer mehr in einen leidenden zu verwandeln, der nicht wegen eines Aufruhrs, sondern einzig und allein wegen seiner unendlichen Güte und Heiligkeit durch die Bosheit und Schlechtigkeit heimtückischer Neider gemordet worden sei, viel konsequenter durchgeführt haben, wenn nicht einmal ein galiläischer Rebell Jesus als Rädelsführer jüdischer Proletarier von den Römern ans Kreuz geschlagen worden wäre und sein Tod auf seine Anhänger einen solchen Eindruck gemacht hätte, daß er in der Überlieferung der christlichen Gemeinde wohl entstellt, übermalt, verwischt, aber nicht mehr völlig verschwiegen werden konnte. Legt der ungeheuerliche Widersinn, als der namentlich die Passionsgeschichte Jesu in den Evangelien erscheint, diese tatsächliche Voraussetzung unabweisbar nahe, so wird sie selbst nun wieder ein Leitfaden durch das Dickicht heulender Widersprüche, wie Kautsky in einem eigenen Kapitel darlegt, das zu den anziehendsten Teilen seines Buches gehört.

Auch das Schweigen der weltlichen Geschichtsschreibung über Jesu spricht nicht dagegen, daß er gelebt hat, wenn wir auch nicht mehr von ihm sagen können, als daß er in Galiläa geboren und in Jerusalem gekreuzigt ist. Von der Zeit, in die Jesu Tod verlegt wird, bis zur Zerstörung Jerusalems waren Straßenkämpfe etwas ganz Gewöhnliches in Jerusalem, und ebenso die Hinrichtung einzelner Auführer. Ein solcher Straßenkampf einer kleinen Gruppe von Proletariern und die darauffolgende Kreuzigung ihres Rädelsführers, der aus dem stets rebellischen Galiläa stammte, mochte sehr tiefen Eindruck auf seine überlebenden Anhänger machen, ohne daß die, Geschichtsschreibung von einem so alltäglichen Vorkommnis irgendeine Notiz zu nehmen brauchte.

Der Stifter der christlichen Kirche ist Jesus freilich auch dann nicht gewesen, wenn seine Anhänger wirklich den [369] Urkeim der christlichen Gemeinde gebildet haben sollten. Die damalige Welt wimmelte von solchen Messiasen und solchen religiösen Sekten, und wenn die christliche Gemeinde im Laufe der nächsten Jahrhunderte sie alle überflügelte, so geschah es, weil sie, man möchte sagen, in einem darwinistischen Kampfe ums Dasein sich über das gesamte Reich auszudehnen und alle die Elemente des neuen Denkens und Empfindens in sich aufzunehmen wußte, die aus der gesellschaftlichen Umwandlung ihrer Zeit erstanden, weil sich ihre Organisation anpassungsfähiger als jede andere für die Bedürfnisse des großstädtischen Proletariats und schließlich auch anpassungsfähiger als jede andere für die Bedürfnisse des Reiches selbst erwies.

Wer diese Entwicklung im einzelnen verfolgen will, sei abermals auf Kautskys Buch verwiesen.

V

In einem Schlußkapitel vergleicht Kautsky Christentum und Sozialdemokratie. Der Vergleich liegt nahe, wenn man auf der einen Seite erwägt, daß die christliche Gemeinde, entstanden als proletarisch-kommunistische Organisation, zu einer Macht emporwuchs, der sich die römischen Kaiser beugten, um dann selbst die riesigste Ausbeutungs- und Unterdrückungsmaschine der Welt zu werden, auf der anderen Seite aber, daß sich die sozialistische Arbeiterbewegung aus den unscheinbarsten Anfängen ebenfalls zu einer mächtigen Organisation entwickelt hat, die Kaiser und Könige beneiden können, und aus ihrer eigenen Mitte hier oder da Stimmen laut geworden sind, die zum Paktieren mit den herrschenden Gewalten raten.

Mit diesen Analogien steht es aber doch nicht besser als mit allen ähnlichen Vergleichen zwischen antiken und modernen Zuständen. Kautsky legt die inneren Zusammenhänge dar, die eine solche Zukunft der modernen Sozialdemokratie ausschließen, und wir möchten hinzu-[370]fügen, daß, solange der Geist, der in seinem Buche lebt, in der Partei lebendig ist, die Entwicklung, die das Christentum genommen hat, für sie unmöglich ist. Nicht als ob dies Buch nicht auch seine Lücken und Mängel hätte, nicht als ob nicht in manchem Punkte eine andere Auffassung möglich und vielleicht richtiger wäre als die Auffassung Kautskys. Aber so viele solcher Lücken und Mängel man aufweisen mag, ja in gewissem Sinne, je mehr man ihrer aufweist, um so mehr tritt der große historische Sinn

hervor, der das Buch geschaffen hat, und der, solange er die Partei beseelt, sie allein schon vor allen historischen Abwegen behüten wird.

Vielleicht wäre es richtiger oder doch klüger gewesen, unsere Besprechung von Kautskys Schrift an anderem Orte zu veröffentlichen als gerade an dieser Stelle. Indessen Lessing meint einmal: Notwehr entschuldigt Selbstlob. Und wenn das Erscheinen von Kautskys Buch zusammenfällt mit individuellen oder kollektiven Kriegserklärungen an die „verknöcherten Dogmatiker“ und „Marx-Epigonen“, so wird man durch solche Bannflüche auch theologisch angehaucht und muß Zeugnis ablegen für den Beweis des Geistes und der Kraft – trotz einem alten Kirchenvater. Und diesen Beweis hat Kautsky mit seinem Buche geliefert, das – weltlich gesprochen – der Partei zur Ehre gereicht und, je mehr es von den Parteigenossen gelesen werden wird, auch zu desto größerem Nutzen gereichen wird. [371]

Christentum und Sozialdemokratie

(Erschienen in der „Neuen Zeit“, XIX. Jahrg., 1900/01, I. Bd., S. 257)

In vergangener Woche haben hier zwei große sozialdemokratische Volksversammlungen stattgefunden, die ältere Parteigenossen an alte Zeiten erinnert haben werden: an die Redekämpfe, die der Hofprediger Stoecker mit Most über Christentum und Sozialdemokratie führte. Es liegt uns durchaus fern, den Genossen Göhre mit Stoecker oder die Genossen, die ihn in jenen Versammlungen bekämpft haben, mit Most zu vergleichen: der entscheidende Vergleichspunkt liegt darin, daß wieder in stark besuchten Arbeiterversammlungen über die Stellung der Partei zum Christentum gestritten worden ist, was mindestens mit dieser ebenso auflodernden wie unfruchtbaren Hitze seit Jahrzehnten, seit den Tagen Mosts und Stoeckers, nicht geschehen war.

Wer hierzu den Anstoß gegeben hat, kann auf sich beruhen bleiben; um der Billigkeit willen sei jedoch hervorgehoben daß Göhre sich in der zweiten jener Versammlungen als den Getriebenen und nicht als den Treibenden hingestellt hat. Wir zweifeln daran um so weniger, als in deutschen Arbeiterkreisen unzweifelhaft ein lebhaftes Interesse an religiösen Fragen besteht, eine Folge der unerfreulichen Tatsache, daß die Arbeiter bis in ihr vierzehntes Lebensjahr in unseren herrlichen Volksschulen mit religiösem Stoffe vollgestopft werden. Je eifriger diese geistige Zwangsfütterung vollzogen wird, um so heftiger ist die intellektuelle Reaktion dagegen, woraus sich denn auch erklärt, daß ein Buch wie Corvins „Pfaffenspiegel“ unter den deutschen Arbeitern eine so überaus [372] große, oft selbst ihre eigene ökonomische und politische Klassenliteratur überflügelnde Verbreitung gefunden hat. Von diesem Standpunkt aus gewinnt die von Göhre, freiwillig oder unfreiwillig, begonnene Propaganda ein allgemeineres Interesse, das wohl einige orientierende Bemerkungen lohnt.

Das sozialdemokratische Programm erklärt die Religion für Privatsache, womit von selbst gesagt ist, daß es sich gegen jede Form der Kirche ablehnend verhält. Diese beiden Forderungen Göhres sind längst erfüllt, und es ist nicht wohl zu erkennen, weshalb er noch ihre „Vertiefung“ fordert. Hier oder da mögen wohl Fälle vorkommen, wo sozialdemokratische Redner oder Schriftsteller dem Grundsatz zu nahe treten, daß Religion Privatsache sein soll, aber solche Fälle werden immer mit unterlaufen bei Bekämpfung der Kirchen, von denen Göhre ja auch nichts wissen will. Solange sich die Kirchen zu Werkzeugen der politischen oder sozialen Unterdrückung hergeben und dabei den Schild der Religion über sich halten, solange ist es ganz unvermeidlich, daß die Arbeiter, die keine philosophischen Haarspalter sind, auch einmal auf die Religion schlagen, wenn sie eine Kirche meinen. Das mag ein Übelstand sein, aber ob er einen so großen Umfang angenommen hat, um seiner wegen große Volksversammlungen einzuberufen, erscheint doch fraglich, und jedenfalls würde er wohl praktischer am entgegengesetzten Ende angefaßt werden, bei den frommen und gelehrten Kirchenvätern, die nicht aufhören, die Religion als heuchlerischen Deckmantel sehr weltlicher Herrschaftsinteressen zu mißbrauchen.

Nun legt Göhre aber auch das Schwergewicht seiner Ausführungen in die dritte Forderung, die er „im Interesse der sozialdemokratischen Partei“ stellt; er verlangt, „auf Grund der neueren theologischen Forschungen die sozialistische Literatur der letzten vierzig Jahre zu revidieren und das zu verwerfen, was wissenschaftlich nicht mehr haltbar sei“; er will nicht für sein Christentum innerhalb der Partei Propaganda machen, aber er will als modern-[373]wissenschaftlicher Theologe, daß die Partei in diesem einen Punkte nicht roste. Nach Göhres Ansicht sind nämlich Strauß und Bauer mit ihrer Evangelienkritik sehr auf dem Holzweg gewesen: er meint, neuere theologische Forscher, wie Harnack und Holzmann, hätten nachgewiesen, daß Jesus in der Tat eine historische Person gewesen sei und daß wir in den vier Evangelien eine authentische Darstellung seines Lebens besäßen. Darnach sei das Christentum von einer machtvollen, in sich harmonisch abgeschlossenen Persönlichkeit ausgegangen, von dem einzigen Übermenschen, den die Geschichte kenne; durch die Person Jesu und nicht durch die Verhältnisse sei die Riesenbewegung des Christentums entstanden. Göhre erkennt an, daß er damit den historischen Materialismus verleugne, aber er glaubt, dessen Wert dadurch nicht zu beeinträchtigen. Die materialistische Geschichtsauffassung habe das Verdienst, der historischen Wissenschaft ein neues Motiv für die Betrachtung der Geschichte zu geben, aber man könne aus ihr nicht *alle* Verhältnisse, namentlich nicht die Entstehung der Religion erklären.

Mit diesem Urteil über den historischen Materialismus stellt sich Göhre auf den Boden der bürgerlichen Historiker, die heute ja so ziemlich alle sagen, daß der historische Materialismus ein anregendes Motiv, aber keine wissenschaftliche Methode sei. Wir heben dies beiläufig hervor, nicht um darin einen Verstoß Göhres gegen das Parteiprogramm zu denunzieren, denn das Bekenntnis zum Parteiprogramm verpflichtet keineswegs auf den historischen Materialismus, sondern weil der alte Irrtum, als könne eine wissenschaftliche Methode je nach Belieben durchlöchert werden, als sei sie eine Regel, die gerade durch ihre Ausnahmen bestätigt werde, nicht oft genug zurückgewiesen werden kann. Die Ausnahme, die Göhre mit dem „einzigem Übermenschen“ Jesus macht, kann natürlich mit genau demselben Rechte jeder andere mit den „Übermenschen“ Alexander oder Cäsar oder Kant oder Nietzsche machen: da muß allen billig sein, was einem recht ist. Entweder ist der historische Mate-[374]rialismus eine wissenschaftliche Methode, und dann erklärt er allerdings alle historischen Verhältnisse und speziell auch die Entstehung der Religion, wie er sich beiläufig gerade an diesem Problem in erster Reihe entwickelt hat. Oder aber er versagt auch nur in einem einzigen Falle, auch nur an dem „einzigem Übermenschen“ Jesus, und dann ist er ein zerbrochenes Schwert, von dem es ganz unrichtig wäre zu behaupten, daß seine Trümmer gleichwohl und trotz alledem sehr wertvoll für die Arbeiterklasse seien.

Wie Göhre nun seinen Revisionsplan selbst verstanden wissen will, geht aus seinen Vorträgen oder wenigstens aus den Zeitungsberichten über seine Vorträge nicht ganz klar hervor. Will er nur etwaige wissenschaftlich haltlose Äußerungen über das Christentum verbessern, wie sie sich namentlich in der älteren Parteiliteratur gewiß finden, so ist seine Forderung ganz nebensächlich und selbst ein wenig komisch. Eine Partei überlebt ihre Irrtümer, aber korrigiert sie nicht wie ein Schulmeister die Schreibübungen seiner Zöglinge. Wohin sollte es führen, wenn in der älteren Parteiliteratur alles „revidiert“ werden soll, was sich darin an wissenschaftlich unhaltbaren Behauptungen etwa über das eherne Lohngesetz oder die Werttheorie findet? Man kann wenige Parteischriften und kaum eine Parteizeitung der sechziger und siebziger Jahre aufschlagen, ohne, wir möchten sagen, auf jeder Seite eine inzwischen hinfällig gewordene Behauptung zu finden, aber wer möchte deshalb diesen Dokumenten die Achtung versagen, die den historischen Marksteinen der Arbeiterbewegung gebührt?

Meint aber Göhre seinen Revisionsplan nicht in diesem äußerlichen Sinne, und daß er ihn so meint, ist kaum anzunehmen, so stellt er allerdings eine sehr ernste, wichtige und, falls er sonst recht hat, auch sehr notwendige Forderung an die Partei. Die Evangelienkritiken der Strauß und Bauer waren die ersten Schlachten in dem großen Befreiungskampf, den heute die moderne Arbeiterklasse führt; auf diesen Evangelienkritiken ha-[375]ben Marx und Engels weitergebaut, und es ist gar nicht zu sagen, wie tief und weit sich die Wirkungen jenes lächerlichen Irrtums, den jetzt die Harnack und Holzmann aufgedeckt haben sollen, in die wissenschaftliche Parteiliteratur erstrecken. Jenes lächerlichen Irrtums, sagen wir, denn wenn die Evangelien authentische Geschichtsquellen sind, so waren die Strauß und Bauer allerdings die reinen Don Quixote, indem sie diese Tatsache mit einem ungeheuren Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn bestritten. Und mit diesem Irrtum haben sie dann ein Wunder vollbracht, das weit jedes biblische Wunder übertrifft; sie haben damit eine geistige Revolution eingeleitet, die in dem Emanzipationskampf des modernen Proletariats gipfelt und eben in diesem Kampfe die Bürgerschaft ihres unaufhaltsamen Sieges besitzt. Es ist somit unbedingt zuzugeben, daß, wenn „die modern-wissenschaftliche Theologie“ die Evangelienkritik der Strauß und Bauer und damit auch deren historische Konsequenzen als irrtümlich nachgewiesen hat, eine Revision der wissenschaftlichen Parteiliteratur nicht abgewiesen werden kann.

Jedoch wird die Ansicht, daß Harnack und Holzmann die Evangelien als authentische Geschichtsquellen nachgewiesen haben, innerhalb der Partei, soweit darüber öffentliche Kundgebungen vorliegen, bisher nur von Göhre vertreten, und es ist zunächst seine Sache, die Notwendigkeit seiner Revisionsforderung so zu begründen, daß sie der Partei einleuchtet. Seine subjektive Überzeugung, so unanfechtbar sie als solche sein mag, ist kein Beweis. Hält Göhre die von ihm geforderte Revision für eine Pflicht der Partei, so ist es zunächst *seine* Pflicht, seine Forderung da zu erheben, wo sie zu wirklichem Frommen und Nutzen der Partei diskutiert werden kann. Das ist aber am allerwenigsten möglich in Volksversammlungen, die niemals Tribunale für die Entscheidung wissenschaftlicher Fragen sein, die niemals entscheiden können, ob die Strauß und Bauer oder die Harnack und Holzmann

mit ihrer Evangelienkritik ins Schwarze tref-[376]fen. Gerade wenn man Volksversammlungen hochhält als mächtige Waffen der Arbeiterbewegung, muß man sich hüten, ihnen Dinge zuzumuten, die sie nicht leisten können. Sie sind nicht für wissenschaftliche Untersuchungen da, sondern für die politische, soziale und, wenn man sonst will, für die – religiöse Propaganda. Göhre verwarft sich gegen den Verdacht, religiöse Propaganda zu treiben; er will nur die wissenschaftlichen Waffen der Partei vom Roste säubern, und wir zweifeln durchaus nicht an seinem Worte. Aber es ist handgreiflich, daß er dann das Opfer einer jener Verwechslungen wird, denen unaufhörlich zu verfallen das Los der „modern-wissenschaftlichen Theologie“ ist.

Setzen wir den Fall, irgendein Parteigenosse hätte die Überzeugung gewonnen, daß alles, was die wissenschaftliche Parteiliteratur über Alexander oder Cäsar oder Kant oder Nietzsche enthalte, gänzlich verkehrt sei und gründlich revidiert werden müsse, glaubt man denn, dieser Genosse würde eine Volksversammlung berufen, um seine Forderungen zu begründen? Er würde sicherlich nicht daran denken, sondern sich an die wissenschaftliche Literatur und Presse halten. Im Falle Kants ist die Frage übrigens ja auch schon praktisch geworden; auch nicht einer der Neukantianer in der Partei ist auf den Gedanken verfallen, seine Forderungen von wegen Revision der Parteiliteratur in Sachen Kants vor einer Volksversammlung zu plädieren. Wenn Göhre gleichwohl einen so unpassenden Weg einschlägt, so erklärt es sich sehr einfach daraus, daß ihm Jesus eben nicht ein Mensch ist wie Kant, sondern ein Übermensch, der einzige Übermensch der Geschichte, der über die sonst gültigen Gesetze der historischen Entwicklung hinweggeschritten sei, also, um so deutlich wie kurz zu sprechen, weil ihm Jesus ein Gott ist. Das ist aber nicht Wissenschaft, sondern Religion, und die Forderung, die Parteiliteratur auf diesen angeblich durch die „modern-wissenschaftliche Theologie“ erwiesenen Gesichtspunkt hin zu revidieren, ist religiöse Propaganda. Auf der anderen Seite – wenn ein Neu-[377]kantianer eine Volksversammlung einberiefe, etwa mit der Tagesordnung: Kant und die Sozialdemokratie, glaubt man denn, daß er den Zulauf haben würde, den Göhre gehabt hat? Nicht hundert Arbeiter kämen, und nicht zehn hielten eine mehrstündige Diskussion über Kant aus. Wie den Redner, so trieb auch die Hörer, bewußt oder unbewußt, das feindliche oder freundliche Interesse an der religiösen Propaganda. Diese Volksversammlungen, die den Satz: Religion ist Privatsache, vertiefen sollten, haben ihm den härtesten Stoß versetzt, den er seit Jahrzehnten zu erdulden gehabt hat.

Ihr tatsächlicher Verlauf bestätigte denn auch durchaus, was sich logisch aus ihrem Ursprung ergab. Sie waren erfüllt von dem religiösen Streite, den jener Punkt des Parteiprogramms als einen hindernenden Ballast des proletarischen Emanzipationskampfes unterdrücken will. Allerdings meinte Göhre selbst, die Versammlungen seien nicht „unfruchtbar“ gewesen, und wir fürchten in gewissem Sinne, daß er recht hat, in gewissem Sinne, wenn auch gewiß nicht in seinem Sinne. Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums werden in keine Arbeitervereins-, geschweige denn Arbeiterbibliothek dringen, aber Corvins „Pfaffenspiegel“ könnte leicht eine noch größere Verbreitung in Arbeiterkreisen finden, als er leider schon hat. In der Tat, wenn die von Göhre begonnene Propaganda mit ihren zunächst gänzlich unbewiesenen und in Volksversammlungen unmöglich zu entscheidenden, aber den historischen Überlieferungen der Partei ins Gesicht schlagenden Behauptungen sich „fruchtbar“ erweist, so kann es nur darin sein, daß sie wieder jenen flachen, phrasenhaften und verbissenen Religionshaß erweckt, von dem man gern mit Göhre wünschen mag, daß er für die deutsche Arbeiterklasse stets ein überwundener Standpunkt bleibe.

Ein großer Schaden ist freilich auch davon nicht zu befürchten; es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Volksversammlungen lange andauern werden, so lebhaft sie immer eingesetzt haben. Man könnte vielleicht meinen, daß [378] es deshalb ratsam sei, ihr Absterben durch Totschweigen zu beschleunigen. Allein das Totschweigen ist allemal eine unfeine Taktik, und manche Erscheinungen in diesen Versammlungen legten es denn doch nahe, einmal zu erörtern, was es eigentlich auf sich hat mit den Programmsätzen: Religion ist Privatsache. [379]

Proletariat und Religion

(Erschienen in der „Leipziger Volkszeitung“ am 17. Mai 1902)

Pfingsten ist in der christlichen Kirche das Fest des Heiligen Geistes, der im Jahre 381 u. Z. auf der Kirchenversammlung in Konstantinopel zu göttlichen Ehren erhoben wurde, neben dem Gott-Vater und dem Gott-Sohn, so jedoch, daß alle drei eins sein sollten, ein heiliges Mysterium und ehrwürdiges Mirakel und als solches ein Spott auf das profane Einmaleins, das sich die weltliche Menschheit schon lange an den fünf Fingern abzählen gelernt hatte.

Seit anderthalb Jahrtausenden ist über diesen Heiligen Geist sehr viel gepredigt, geredet und geschrieben worden, ohne daß es je einem Menschen gelungen wäre, hinter das wundervolle Geheimnis zu kommen, das in so hoffnungslosem Widerspruch mit der simplen Tatsache stand, daß dreimal eins gleich drei und nicht gleich eins ist. Am schönsten hat Heinrich Heine das Weben und Wirken des Heiligen Geistes darzustellen gewußt, als er von ihm sang:

Dieser tat die größten Wunder,
Und viel größere tut er noch:
Er zerbrach die Zwingherrnburgen
Und zerbrach des Knechtes Joch.

Alte Todeswunden heilt er
Und erneut das alte Recht;
Alle Menschen, gleich geboren,
Sind ein adliges Geschlecht.

[380] Diesen Heiligen Geist möchten wir uns schon gefallen lassen, und er bietet einen trefflichen Text zu einer Pfingstpredigt, einen weit trefflicheren als die verworrene Mär der Apostelgeschichte, die an den Pfingsttagen von den Kanzeln gepredigt wird. Aber wir wollen keine Pfingstpredigt halten, nicht einmal eine weltliche, die unter Umständen noch unerträglicher ist als eine geistliche. Unser Festgruß an unsere Leser sei ein kurzes Wort über Proletariat und Religion.

In einer Schrift des jungen Marx findet sich der Satz, das Dasein jeder Religion sei das Dasein eines Mangels. Der Satz ist in höherem und weiterem Sinne wahr, als sein Verfasser meinte, da er ihn niederschrieb. Alle Religion ist entstanden aus einem Mangel entweder an Natur- oder an Gesellschaftswissenschaft. So unterscheidet man Naturreligionen, die sich mit den von Menschen unverstandenen Naturgewalten abzufinden suchen, und Gesellschaftsreligionen, die sich über die Wirkungen des noch unverstandenen gesellschaftlichen Produktionsprozesses mit höheren Mächten zu verständigen bemühen, etwa in der Weise, daß man, wenn der gesellschaftliche Produktionsprozeß von der unerschütterlichen Tatsache ausgeht, daß drei gleich drei und eins gleich eins sei, sich höherer Wesen getröstet, in denen gleichwohl drei gleich eins und eins gleich drei ist.

Dies ist, in die kürzeste und freilich auch trivialste Form gefaßt, Ursprung und Wesen aller Religionen. Sie entstehen und bestehen immer in einem Wahn. Aber sie sind kein willkürliches Wahngelbilde, das sich der einzelne Mensch macht, sondern der Wahn, worin sie wurzeln, hängt mit dem historisch gegebenen Maße der Kulturentwicklung zusammen. Je weiter die Erkenntnis der Natur fortschreitet, um so mehr verfallen die Naturreligionen; überall, wo man sich über das natürliche Wesen des Feuers klar ist, lacht man den Feueranbeter aus. Ganz ebenso geht es mit den Gesellschaftsreligionen. Je mehr der Mensch den gesellschaftlichen Produktionsprozeß kontrollieren und beherrschen lernt, um so weniger hat er das Bedürfnis, sich mit überirdischen Mächten durch Gebet und Opfer zu verständigen, um so mehr sterben die Gesellschaftsreligionen ab.

Danach ist klar, daß zwischen Proletariat und Religion ein tiefer, ein ganz unversöhnlicher Widerspruch besteht. Alle Hoffnungen der Arbeiterklasse auf ihre Erlösung beruhen auf der Erkenntnis, auf der Kontrolle, auf der Beherrschung des kapitalistischen Produktionsprozesses. Je mehr die moderne Arbeiterklasse in ihre weltgeschichtliche Aufgabe hineinwächst, je reifer sie für deren Lösung wird, desto freier wird sie von der Religion. Wenn sie gleichwohl in ihr Programm den Satz aufgenommen

hat: Erklärung der Religion zur Privatsache, so heißt dies erstens, daß der Staat nicht die religiösen Wahngelbte hegen soll, und zweitens, daß man den einzelnen die Pflege dieser Wahngelbte nicht verwehren darf. Eine Schonung der Religion und ihrer Träger, wo sie vom Staate gehegt werden und sich aus Dankbarkeit nun auch zur Förderung politischer und sozialer Unterdrückungszwecke hergeben, ergibt sich daraus so wenig wie die Folgerung, daß der proletarische Emanzipationskampf ein beliebiger Tummelplatz für religiöse Spielereien sei.

Eben weil sich das klassenbewußte Proletariat über Ursprung und Wesen der Religion klar ist, weil es in der Religion den Schatten erblickt, der überall herrscht, wo das Licht der ökonomischen Erkenntnis noch nicht aufgegangen ist, ebendeshalb verzichtet es darauf, den Schatten totzuschlagen, der niemals beseitigt werden kann, solange das Licht noch nicht leuchtet, aber der, wenn das Licht brennt, von selbst verschwindet. Je mehr die noch vom religiösen Wesen befangene Arbeiterklasse ökonomisch und politisch erleuchtet wird, um so gründlicher scheidet ihr religiöser Wahn, während der Kampf gegen diesen Wahn gänzlich wirkungslos bleibt, solange die von ihm Ergriffenen das innere Wesen des kapitalistischen Produktionsprozesses nicht verstehen, solange sie deshalb ein Spielball unkontrollierbarer Mächte zu sein [382] glauben, mit denen man guttue sich auf freundlichen Fuß zu stellen. Besäße die Religion diese soziale Wurzel nicht, so wäre sie längst durch die bürgerliche Aufklärung mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, und es ist in der Tat ein Rückschritt um fünfzig oder selbst hundert Jahre, wenn sich neuerdings neue Aufgüsse der aufklärerischen Traktätchen von Anno dazumal in der Parteiliteratur einschleichen.

Ebenso verwerflich ist es aber, wenn der Satz von der Religion als Privatsache dazu mißbraucht wird, wieder religiöse Bestrebungen in den proletarischen Emanzipationskampf einzuschmuggeln, von einem „religiösen Element“ im Sozialismus zu sprechen und was dergleichen mehr ist. Nein, der Sozialismus hat kein „religiöses Element“; der Befreiungskampf der modernen Arbeiterklasse ist das Gegengift gegen jede Religion, und deshalb soll er nicht mit religiösen Schönheitspflästerchen verziert werden, die wie alle Religion nur einen Mangel bekunden, nämlich einen Mangel an Verständnis für die unvergleichliche Größe und Hoheit eines Kampfes, der an heilender, stärkender und tröstender Kraft alle Religionen überragt, von denen die Geschichte zu erzählen weiß.

Uns erinnern die Bestrebungen, den Sozialismus religiös zu verschönern, immer an das derbe, aber wahre Wort Ludwig Feuerbachs: „So ist vor allem unheilbar die Venerie, die Lustseuche der modernen Dichter und Schöngelstler, welche, den Wert der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, so ehr- und schamlos sind, daß sie auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig sei, in Schutz nehmen, so wesen- und wahrheitslos, daß sie nicht einmal mehr fühlen, daß eine Illusion nur solange *schön* ist, solange sie für keine Illusion, sondern für *Wahrheit* gilt.“ So Feuerbach schon vor sechzig Jahren.

Nur wer den schlichten Geist der Wahrheit höher schätzt als den gleißnerischen Schöngelst der Lüge, nur wer die Wahrheit schön, die Lüge aber häßlich findet, nur der [383] ist beseelt von dem Geiste, der einmal die Zwingherrnburgen und des Knechtes Joch zerbrechen und das Dichterwort erfüllen wird:

Alle Menschen, gleich geboren,
Sind ein adliges Geschlecht.

[385]

Nachwort

Franz Mehrings Aufsätze zu philosophiehistorischen Themen wurden aus jeweils aktuellem Anlaß im Geist einer streitbaren, lebendigen, dem politisch-ideologischen Kampf verpflichteten proletarischen Publizistik geschrieben. Aus ihnen spricht ein großer Kämpfer mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit, aber auch mit dem ganzen Subjektivismus seines Temperaments. Sie sind glänzende Beispiele einer historisch-materialistischen Interpretation der Philosophiegeschichte. Zwar können manche etwas eigenwilligen Urteile Mehrings einer detaillierten Überprüfung aus heutiger Sicht nicht standhalten; trotzdem ist die Lektüre nach wie vor anregend und aufschlußreich, die Kraft seiner Polemik beispielhaft.

Franz Mehring gehört zu den großen Führern und Theoretikern der revolutionären Arbeiterbewegung vor dem ersten Weltkrieg. Seine Schriften sind Dokumente des Kampfes der marxistischen Kräfte in der deutschen Sozialdemokratie gegen Revisionismus und bürgerliche Ideologie, aber sie sind nicht nur geschichtlich relevant. Gerade die Hauptfragen seiner Auseinandersetzung sind aktuell geblieben. So ist der Revisionismus auf philosophischem Gebiet immer noch Verfälschung des Materialismus, Angriff auf die Weltanschauung der Arbeiterklasse. Wenn zum Beispiel heute die sogenannte Praxisphilosophie, die Marxologen, die Frankfurter Schule u. a. die Naturdialektik leugnen und die Dialektik ausschließlich an das Subjekt und seine Tätigkeit gebunden sehen, eliminieren sie damit – genau wie der Revisionismus zu [386] Mehrings Zeit – den Materialismus aus der Philosophie.

Mehring repräsentiert selbst ein Stück Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Daß er heute hoch zur Verbreitung des Marxismus, zur Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins beitragen kann, macht ihn zu einem Beispiel für seine eigene These, Probleme der Philosophie seien stets auch Probleme der Philosophiegeschichte, und umgekehrt, unter veränderten historischen Umständen werde das, was in der Geschichte der Philosophie bereits bewältigt scheint, auf neue Weise aktuell. Schon um dieser dialektischen Sicht der Philosophiegeschichte willen, die von Hegel begründet, von Marx, Engels und Lenin immer hervorgehoben und praktiziert wurde, ist Mehring lesenswert. Die wissenschaftliche Philosophie muß ständig auf ihre Geschichte zurückgreifen, aus ihr schöpfen. Die Philosophiegeschichte andererseits rekonstruiert den komplizierten und widerspruchsvollen Prozeß, in dem das gesicherte philosophische Wissen entstand, und schafft dadurch wichtige Voraussetzungen für die schöpferische Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie.

Freilich engt Franz Mehring die Rolle der Philosophie etwas soziologistisch ein. Er schreibt (S. 7): „... die Philosophie ist eine ideologische Begleiterscheinung der Klassenkämpfe, eine der ideologischen Formen, in denen die Menschen sich dieser Kämpfe bewußt werden und sie ausfechten. Es hat keine Philosophie gegeben, solange es keine Klassengegensätze gab, und sobald die Klassengegensätze beseitigt sein werden, wird es Philosophie im historischen Sinne dieses Wortes mehr geben.“ Diese und ähnliche Äußerungen, die sich an zahlreichen Stellen des Bändchens finden, kennzeichnen Mehrings Überzeugung, daß die Philosophie sich in ihrer Klassenfunktion erschöpft. Nun sind die philosophischen Auffassungen als Reflexionen des Menschen über sein Verhältnis zur Welt eine der Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins und haben damit zweifellos eine soziale [387] Funktion. In ihnen widerspiegelt sich, nicht selten in abstrakter und esoterischer Form, das gesellschaftliche Sein der Menschen einer historischen Epoche, in antagonistischen Gesellschaftsordnungen also zugleich das Klasseninteresse der miteinander im Kampf stehenden Klassen. Von den anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, von der Moral, der Kunst, der Religion, den politischen Ideen usw., die alle spezifische soziale Funktionen haben, unterscheidet sich die Philosophie aber durch ihren Weltanschauungscharakter: sie ist die Art und Weise, wie – nach Marx – sich die Welt als Ganzes im denkenden Kopfe des Menschen widerspiegelt.

Philosophie erschöpft sich also nicht in ihrer sozialen Funktion; sie hat zugleich einen eigenen Gegenstand und spezifische Forschungsmethoden, ist – zunächst potentiell – Wissenschaft. Gemessen an der marxistisch-leninistischen Philosophie bleibt freilich die vormarxsche Philosophie (und die bürgerliche des 19. und 20. Jahrhunderts) in einem vorwissenschaftlichen Entwicklungsstadium.

Insofern aber im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus philosophisches Wissen erarbeitet wird, vollzieht sich in der Geschichte der Philosophie ein – im einzelnen widersprüchlicher – fortschreitender Erkenntnisprozeß. Es sind immer bereits vorhandene Ideen oder Denkweisen, die akzeptiert oder widerlegt, wiedererweckt oder in bestimmter Richtung weiterentwickelt werden. Klassenbedingt sind dagegen Gegenstand und Ziel philosophischer Bemühungen, die Rolle der philosophischen Auffassungen in der Gesellschaft.

Seit jener Revolution im menschlichen Denken, die der Marxismus bewirkte, ist die Philosophie wirklich zur Wissenschaft geworden. Ihr Gegenstand sind die allgemeinsten Gesetze der Veränderung und Erkenntnis alles natürlichen und sozialen, speziell auch menschlichen Seins.¹ Ihre soziale Funktion ist damit unlösbar verknüpft: Sie ist Weltanschauung und Wissenschaft zugleich.

Auch diesen Zusammenhang sieht Mehring nicht. Obgleich er die materialistische Geschichtsauffassung meisterhaft beherrscht und als Methode handhabt, unterschätzt er doch, daß Marx und Engels eine wissenschaftliche Weltanschauung und Theorie schufen, die Waffe der Arbeiterklasse im Kampf gegen die bürgerliche Ideologie, zugleich aber wissenschaftlich-theoretische Grundlage der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft ist. Mehring hat im Grunde nie die Auffassung überwunden, Marx und Engels hätten nur eine neue wissenschaftliche Methode zur Erforschung der Gesellschaft und ihrer Geschichte – die materialistische Geschichtsauffassung – entwickelt, nicht aber eine selbständige Philosophie, eine neue Weltanschauung.

Inzwischen haben die Erfahrungen der Arbeiterbewegung beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft bewiesen: auch wenn die antagonistischen Klassegegensätze beseitigt sind, wird die Philosophie nicht gegenstandslos, im Gegenteil, die sozialistische Umgestaltung stellt ihr immense Aufgaben. M. T. Jowtschuk schreibt: „Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht heute die lebenswichtige Frage nach den Grenzen und Folgen der Herrschaft des Menschen über die ihn umgebende und über seine eigene Natur sowie nach der Übereinstimmung des Niveaus des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der sozialen Ordnung mit der moralischen Entwicklung des Menschen. Diese mit tiefstem philosophischem Sinn erfüllten Probleme haben in der gegenwärtigen geschichtlichen Etappe, am Anfang des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts, besondere Aktualität erlangt.“²

Franz Mehrings Einengung und Unterschätzung der Rolle der Philosophie muß der Leser bedenken, um seine nichtsdestoweniger treffenden und kühnen Urteile in den vorliegenden Texten würdigen zu können.

[389] Seine philosophiehistorischen Aufsätze berühren Knotenpunkte der Geschichte der Philosophie. Sie reichen von Untersuchungen zur antiken Philosophie (zu denen Mehring vor allem durch die Doktordissertation von Karl Marx über die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ angeregt wurde) über Essays zur klassischen deutschen Philosophie bis zur Kritik der bürgerlichen Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, einer Philosophie also, die bereits deutliche Züge des Verfalls anzunehmen beginnt. Mehring arbeitet historisch-materialistisch die Klassenwurzel der jeweiligen philosophischen Auffassung heraus. Die einzelnen Philosophen charakterisiert er als weltanschauungsbildende Repräsentanten ihrer Klasse. Hier ist Mehring großartig und souverän. Aber diese Betrachtungsweise der Philosophie vorwiegend als Leistung „philosophierender Männer, welche samt ihren Lehren Kinder ihrer Zeit sind“ (S. 7), verführt ihn wiederum zur Einseitigkeit: Der Zusammenhang, der zwischen Leben und Werk, zwischen sozialpolitischer Position eines Philosophen und der von ihm vertretenen Lehre hergestellt wird, ist in Wirklichkeit nicht so unmittelbar wie in Mehrings Darstellung. Von bedeutenden Philosophen gibt es viele biographische Zeugnisse, aus Briefen, aus ihrer politischen, publizistischen, pädagogischen Tätigkeit, die ihre politische Überzeugung dokumentieren. So markiert Mehring mit Recht die konservativen, sogar reaktionären Züge der Haltung Platons oder Sokrates', die zum Teil gegensätzlichen Charaktere und Lebensgeschichten von Kant und Fichte. Aber den Charakter einer Philosophie kann man damit letztlich nicht entschlüsseln. Eine Übereinstimmung im philosophischen Fundament braucht durchaus

¹ Vgl. [Oiserman, Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1972](#), S. 85.

² Vgl. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 11/1973, S. 1317.

nicht eine solche der politischen Haltung vorauszusetzen, man vergleiche etwa Heidegger und Sartre. Eine lineare Abhängigkeit zwischen politischer Haltung und Philosophie gibt es nicht. Die Zeitgebundenheit eines Philosophen ist schnell erkennbar, die Zeitbedingtheit der Philosophie, das heißt die Abhängigkeit der philo-[390]sophischen Systeme von den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen und Klassenkämpfen der Zeit, bedarf differenzierter Untersuchung. Die Philosophie enthält immer auch Fragestellungen, Begriffe und Kategorien, die nicht unmittelbar aus sozialpolitischen Bedingungen resultieren. Diese relative Eigenständigkeit der Philosophie entgeht Mehring. Die bürgerliche geistesgeschichtliche Betrachtungsweise der Philosophie verurteilt er mit Recht als „philosophische Hirnweberei“, aber er unterschätzt, wie vielschichtig sich das philosophische Wissen entwickelt.

Daraus entspringt auch die soziologisierende Vereinfachung, die Mehring in bezug auf die Grundfrage der Philosophie, den Gegensatz von Materialismus und Idealismus, unterläuft. Leidenschaftlich verteidigt er den philosophischen Materialismus, demonstriert seinen – im Leninschen Sinne – streitbaren Charakter, ergreift Partei, ist unversöhnlicher Gegner jeglichen idealistischen Philosophierens. Aber eine differenzierte Einschätzung idealistischer Philosophien, wie sie Lenin etwa zur gleichen Zeit forderte, gelingt ihm nicht. In seinem Fragment „Zur Frage der Dialektik“ mahnt Lenin, daß der philosophische Idealismus nur Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus sei. Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus hingegen sei er eine „*einseitige*, übertriebene ... Entwicklung (Aufbauschen, Aufblähen) eines der Züge, einer der Seiten, der Grenzen der Erkenntnis zu einem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergotteten Absolutum“.³ In zwei Aphorismen über die marxistische Kritik des Kantianismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts schreibt Lenin, daß Plechanow den Kantianismus (und den Agnostizismus überhaupt) mehr vom vulgär-materialistischen als vom dialektisch-materialistischen Standpunkt kritisiere. Plechanow verwerfe die Gedankengänge des Kantianismus „a limine“ [von vornherein], anstatt sie richtigzustellen, wie Hegel Kant richtigstellte – indem er sie vertiefte, verallgemeinerte, [391] erweiterte und den Zusammenhang und die Übergänge aller und jeder Begriffe aufzeigte. Lenin resümiert: „Die Marxisten kritisierten (zu Beginn des 20. Jahrhunderts) die Kantianer und die Anhänger Humes mehr auf Feuerbachsche ... als auf Hegelsche Art.“⁴ Genau das gilt auch für Mehring. Bei seinen Analysen der griechischen Philosophie ignoriert er die dialektischen Erkenntnisse des damaligen Idealismus ebenso wie die materialistischen Seiten der Aristotelischen Philosophie, in der Neuzeit verkennt er den philosophischen Ertrag von Kants sogenannter kritischer Periode. Mehrings Polemik gegen Kant ist überhaupt stark geprägt von seinem leidenschaftlichen Kampf gegen den neukantianischen Revisionismus in der damaligen Sozialdemokratie, der unter Berufung auf Kants Ethik den Sozialismus in ein ethisches Ideal verwandeln wollte, dem man sich nur unendlich annähern könne. Mehring unterscheidet zwar zwischen Kant selbst und seinen subjektiv-idealistischen Nachfolgern, erkennt aber doch nicht, wie weit Kant wirklich von der ihm zuteil gewordenen Interpretation entfernt war. Obgleich Kant, wie Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ zeigen, die Verwirklichung seines „guten Willens“, die Harmonie zwischen diesem und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, in eine jenseitige Welt verlegte, gab er sich mit dieser Lösung nicht zufrieden. Freilich hielt er das Böse durch die in dieser Gesellschaft wirkenden sozialen Kräfte nicht für besiegbare, aber er sah dennoch reale Möglichkeiten, die Welt der Menschen zu verbessern.

Beachtet man die Grenzen Mehrings, dann zeigen sich seine Leistungen um so deutlicher. Seine Schwächen liegen ganz dicht bei seinen Stärken. Gerade weil er kraftvoll, lebendig, prononciert schreibt, übertreibt, vereinfacht, vereinseitigt er. Er reißt den Leser mit, begeistert ihn, amüsiert ihn auch – und zwingt zugleich zu kritischer Distanz.

[392] Eine bemerkenswerte Anregung Mehrings sei noch notiert. Da ihm philosophiehistorische Bildung eine wichtige Seite marxistischen Studiums ist, wünscht er sich (vgl. S. 52), alle großen Philosophen würden in verständlichen kleinen Monographien dargestellt, „unsere Parteiliteratur könnte dadurch eine sehr wertvolle Bereicherung erhalten ...“. Wir glauben, daß Mehrings Essays geeignet sind, die philosophische Kultur der sozialistischen Gesellschaft zu befördern. Vor allem deshalb

³ Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 344.

⁴ Ebenda, S. 169.

erfolgte die vorliegende Neuauflage in der Universal-Bibliothek, der ein möglichst großer Leserkreis beschieden sei.

Franz Mehrings Aufsätze zur Geschichte der Philosophie wurden bereits 1960 in Reclams Universal-Bibliothek aufgenommen. Der Text unserer Neuauflage basiert auf Band 13 der in der Zwischenzeit von Thomas Höhle, Hans Koch und Josef Schleifstein besorgten gesammelten Schriften Franz Mehrings. Die Aufsätze „Kant und der Sozialismus“, „Die Neukantianer“, „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus“ und „Philosophieren und Philosophie“ und daraus übernommen worden. Im übrigen wurde die Auswahl und Anordnung der Texte gegenüber der Auflage von 1960 nicht verändert. In unserem Band sind nunmehr alle Arbeiten Mehrings zur Geschichte der Philosophie enthalten.

Halle, Juli 1974

Dieter Bergner

Zusätzliche Anmerkung zu Franz Mehring

„Aber man muß auch sagen, daß sich selbst in den gründlichen Kritiken von Franz Mehring und Rosa Luxemburg am neukantianischen Revisionismus zeigt, wie sehr sie zwar die politischen Gefahren richtig erkannten, wobei sie auch eine ganze Reihe von [50] philosophischen Aspekten des neukantianischen Revisionismus richtig sahen, daß sie aber kein wirklich tiefes Verständnis für das Grundproblem der marxistischen Philosophie und ihres Zusammenhangs zur Politik aufbrachten.“ [S. 49/50]

„Bedeutende Beiträge im Kampf gegen den Revisionismus leisteten damals auch Franz Mehring und Georgi Plechanow. Sie waren philosophisch erheblich gebildeter als Bebel, Kautsky und teilweise auch als Rosa Luxemburg. Darum sind ihre Kritiken gerade in philosophischer Hinsicht gründlicher.“ (S. 52)

„Franz Mehring hat eine Reihe von Arbeiten gegen den Revisionismus geschrieben und dabei auch den Kantianismus kritisiert. Doch war Mehring in bestimmten Fragen nie völlig vom Niveau der Kantschen Philosophie zu dem der Hegelschen Dialektik vorgeschritten, so daß er in den Auseinandersetzungen dazu neigte, Kant nicht nur gegen die Neukantianer, sondern auch gegen kritische Bemerkungen von Engels in Schutz zu nehmen.

Von besonderer Bedeutung ist in diesen Auseinandersetzungen die Zurückweisung des ethischen Sozialismus der Neukantianer durch Mehring. Gestützt auf seine reichhaltige Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung begründete er seine Auffassung, daß das ethische Urteil sozialen Ursprungs ist und nur da zu einer historischen und politischen Kraft wird, wo es sich auf diesen sozialen Ursprung stützt, sei dies im Guten oder sei es im Schlimmen. Also nur da, wo das ethische Urteil kausalbegründet ist, kann es auch orientierend wirken. Aber da, wo es nur ‚teleologisch‘ die ansonsten kausal zu begründenden Aktionen ergänzen soll, habe es soviel Gewicht wie ein Federwölkchen, das im Äther schwimmt.* Aber auch Franz Mehrings Kampf gegen den Neukantianismus und den Revisionismus war im wesentlichen beschränkt auf die Verteidigung und Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung. Zu einer wirklichen Erkenntnis der weltanschaulichen Bedeutung der Marxschen Dialektik hat er sich nicht emporarbeiten können.“ (S. 53)

Quelle: Robert Steigerwald: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Akademie-Verlag Berlin 1980.

* F. Mehring, Die Neukantianer, in: Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1975, S. 279.