Schriften aus den Jahren 1898 bis 1911.

Dietz Verlag Berlin 1982.

Mit * versehene Fußnoten stammen von Plechanow, die anderen vom Herausgeber.

Bernstein und der Materialismus

In Nr. 34 der „Neuen Zeit“ setzt Genosse[1] Bernstein die zweite Serie seiner „Probleme des Sozialismus“ fort. Er erörtert daselbst, „*inwieweit der moderne Sozialismus realistisch ist und inwieweit Ideologie*“.[2] Die von ihm bei dieser Untersuchung angewendete Methode erscheint mir durchaus ungeeignet, die aufgeworfene Frage zu beantworten. Ich werde diese Methode deshalb in einem folgenden Artikel einer Kritik unterziehen. Heute interessiert mich die von Bernstein an die Sozialisten gerichtete Aufforderung, „bis zu einem gewissen Grade“[3] auf Kant zurückzugehen. „Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie Laie“‹, sagt Bernstein,› „beanspruche ich nicht, mehr wie die Gedanken eines Laien zur Frage beisteuern zu können. Dagegen schulde ich einem Artikel Conrad Schmidts in der wissenschaftlichen Beilage des ‚Vorwärts‘ über Kant unmittelbare Anregung.“[4]

Durch einige Spalten der philosophischen Prosa des Genossen Conrad Schmidt „angeregt“, erzählt Genosse Bernstein anderen Laien: „Der reine oder absolute Materialismus ist gerade so spiritualistisch wie der reine oder absolute Idealismus. Beide setzen Denken und Sein schlechthin als identisch, wenn auch von verschiedenen Seiten her. Sie differieren in letzter Instanz nur in der Ausdrucksweise. Neuere Materialisten stellen sich dagegen prinzipiell [6] ebenso entschieden auf den Boden Kants, wie dies die meisten der größeren modernen Naturforscher getan haben.“[5]

Diese Ausführungen sind sehr interessant. Aber was ist „der reine oder absolute Materialismus“? Genosse Bernstein erklärt das keineswegs, dagegen zitiert er in einer Anmerkung einen Satz eines der „neueren“ Materialisten, der „völlig im Sinne Kants“ sagt: „Wir glauben an das Atom.“[6]

Es ist augenscheinlich, daß nach Bernsteins Auffassung die „reinen oder absoluten“ Materialisten die in vorstehendem Satze charakterisierte Weise des Denkens und Sprechens durchaus nicht hätten gelten lassen. „Inwieweit“ wird diese Auffassung Bernsteins durch die Geschichte der Philosophie bestätigt? „That is the question.“ Das ist die Frage.

Muß man Holbach zu den „reinen“ oder zu den „neueren“ Materialisten zählen? Offenbar doch zu den ersteren. Wie dachte Holbach aber über die Materie?

Die folgenden Stellen geben uns darüber Aufschluß.

„Uns ist das Wesen eines jeden Dinges unbekannt, wenn man unter dem Wort *Wesen* das versteht, was die dem Dinge eigentümliche Natur ausmacht; wir kennen die Materie nur

---

[1] In den „Ausgewählten philosophischen Werken“ Plechanows, die nach dem Sammelband „Eine Kritikunserer Kritiker“ ediert wurden, ist die Anrede nicht Genosse, sondern Herr Bernstein.

[2] Eduard Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. Probleme des Sozialismus, 2. Serie II. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 2, Nr. 34, S. 226.

[3] Ebenda.

[4] Ebenda. „Unmittelbare Anregung“ verdankt Eduard Bernstein der Rezension Conrad Schmidts zu dem Buch von Moritz Kronenberg „Kant. Sein Leben und seine Lehre“, München 1897, die am 17. Oktober 1897 im „Vorwärts“ erschienen war. – ‹ › Abweichungen zwischen „Ausgewählten Werken“ und der „Neuen Zeit“.

[5] Eduard Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. Probleme des Sozialismus, 2. Serie II. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 2, Nr. 34, S. 227.

[6] Ebenda. Eduard Bernstein verweist hier auf das Buch von Wilhelm Strecker „Welt und Menschheit vom Standpunkte des Materialismus“, Leipzig 1892, S. 14/15.

durch die Wahrnehmungen, die Empfindungen und die Ideen, die sie uns vermittelt; demgemäß beurteilen wir sie, je nach den besonderen Veranlagungen unserer Organe.“[7*]

Und weiter: „So ist die Materie für uns im allgemeinen alles das, was unsere Sinne auf irgendeine Weise affiziert; und die Eigenschaften, die wir den verschiedenen Stoffen zuschreiben, gründen sich auf die verschiedenen Eindrücke oder auf die unterschiedlichen Veränderungen, die sie in uns hervorrufen.“[8*]

Noch eine kurze, bezeichnende Stelle:

„Wir können weder das Wesen noch die wahre Natur der Materie erkennen, obgleich wir imstande sind, einige ihrer Eigentümlichkeiten und Eigenschaften auf Grund der Art und Weise zu erkennen, wie sie auf uns wirkt.“[9*]

Wenden wir uns nun zu der Auffassung eines anderen „reinen“ Materialisten, zu Helvétius. Besitzt die Materie die Fähigkeit des Empfindens? Helvétius antwortete wie folgt auf diese Frage, welche die französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts sehr viel beschäftigte und auf die wir weiter [7] unten noch zurückkommen werden: Man „hat darüber sehr lange und sehr verworren gestritten. Erst sehr spät ist man auf den Gedanken gekommen, sich zu fragen, worüber man streitet, und eine präzise Idee mit dem Wort ‚Materie‘ zu verbinden. Wenn man von vornherein seine Bedeutung festgelegt hätte, so hätte man erkannt, *daß die Menschen, wenn ich so sagen darf, Schöpfer der Materie sind* ...“[10*]

Mir scheint, daß dies ein wenig klarer als der Satz ist: „Wir glauben an das Atom.“ Ich habe die philosophischen Ideen Holbachs und Helvétius’ in meiner Schrift dargelegt: „*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*“. Deshalb werde ich sie an dieser Stelle keiner eingehenden Erörterung unterziehen. Nur eines sei betont: *Für Helvétius war die Existenz der Körper außer uns nur wahrscheinlich*. Er machte sich über die „philosophischen Phantasien“ lustig; nach ihm müssen wir „*mit der Beobachtung gehen, in dem Augenblick anhalten, wenn sie uns verläßt und den Mut haben, nicht zu wissen, was man noch nicht wissen kann*“.[11*]

Und Robinet, der Verfasser des Buches „*De la Nature*“, sagt: „Wir sind unserer Natur nach nicht befähigt, das zu erraten, was das Wesen der Dinge ausmacht, und wir haben keineswegs die Mittel, es zu erkennen. Die Erkenntnis der Wesenheiten (des essences) geht über unsere Kräfte hinaus.“[12*]

Und an anderer Stelle heißt es in dem nämlichen Werke: „Die Seele ist nicht aufgeklärter über ihr eigenes Wesen wie über die anderen Wesenheiten. Sie durchdringt ebenso wenig sich selbst, wie die Masse des mit ihr verbundenen Körpers, dessen innere Triebkräfte sie weder fühlt, noch sieht.“[13*]

Ist das nicht „völlig im Sinne Kants“ gesprochen?

Hören wir nun La Mettrie, das „*enfant perdu*“ der materialistischen Philosophie, den Mann, der durch seine Kühnheit die Kühnen erschreckte. Er sagt:

„Das Wesen der Seele des Menschen und der Tiere ist und wird immer so unbekannt bleiben, wie das Wesen der Materie und Körper. Obgleich wir keine Vorstellung von dem Wesen der

---

[7*] „Système de la Nature“, II, p. 1. [Paul Thiry d’Holbach: System der Natur, Berlin 1960, S. 346.] [*]
[8*] Ibid., I, p. 28. [Ebenda, S. 33.] – [*] Erläuterungen und Ergänzungen der Redaktion
[9*] Ibid., II, p. 116, Ausgabe von 1781. [Ebenda, S. 366.]
[10*] „De l’Esprit“, Discours I, chap. IV. [Claude-Adrien Helvétius: Vom Geist, Berlin/Weimar 1973, S. 96.]
[11*] Vgl. „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, S. 77 und ff. [Georgi Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Berlin 1957, S. 75 ff.]
[12*] „De la Nature“, Amsterdam MDCCLXIII, tome premier, p. 265.
[13*] Ibid., p. 259.

Materie haben, können wir doch nicht umhin, die Eigenschaften anzuerkennen, welche unsere Sinne an der Materie entdecken.“[14*]

In seinem „Abrégé des Systèmes“ schreibt La Mettrie bei der Kritisierung der Philosophie Spinozas:

[8] „Die äußeren Dinge werden keineswegs von der Seele erkannt, sondern nur einige verschiedene Eigenschaften dieser Dinge, die ganz relativ und abstrakt sind, und schließlich hängen die meisten unserer Empfindungen oder unserer Ideen derart von unseren Organen ab, daß sie sofort sich ändern, wenn diese eine Veränderung erfahren.“

Hier äußert sich, wie wir sehen, einer der „absolutesten“ Materialisten „völlig im Sinne Kants“.[15] Neben derartigen Ausdrücken erscheint der Satz hochkomisch, „wir *glauben* an das Atom“, den Bernstein als etwas ganz „Neueres“ zitiert.

Wähnt Genosse Bernstein z. B. vielleicht, Friedrich Engels habe nicht gewußt, daß wir das Atom *glauben*? Man muß annehmen, daß Engels dies sehr gut wußte.[16] Aber das hat ihn nicht abgehalten, die Kantsche Philosophie zu bekämpfen und in seinem „Ludwig Feuerbach“ zu schreiben: „Wenn dennoch die Neubelebung der Kantschen Auffassung in Deutschland durch die Neukantianer und der Humeschen in England (wo sie nie ausgestorben) durch die Agnostiker versucht wird, so ist das, der längst erfolgten theoretischen und praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu akzeptieren und vor der Welt zu verleugnen.“[17]

Wird Genosse Bernstein vielleicht einwenden, daß Engels[18] in dieser Frage nicht genügend klare Ideen eigen waren?

Genosse Bernstein hat mehrere Jahre in nächster Nähe von Friedrich Engels gelebt[19] und hat dessen Philosophie nicht begriffen. Er, der mit beiden Händen aus dem reichen theoretischen Schatz des großen Denkers schöpfen konnte, er mußte ein quasiphilosophisches Artikelchen ‹von Conrad Schmidt› lesen, [9] um an philosophischen Fragen Interesse zu zeigen und zu der Frage angeregt werden: „Aber welches ist denn eigentlich die Philosophie meines Meisters?“, und – was noch mehr ist – für ihn genügte es, ein paar Paralogismen des Genossen C. Schmidt kennenzulernen, um diese Philosophie über Bord zu werfen. Es ist unglaublich, aber es ist so. Wie schade für die Schule von Marx-Engels! Und wie schade vor allem für den Genossen Bernstein!

Wie dem auch sei, wir haben nicht die geringste Lust, dem Rate dieses „Kritikers“[20] zu folgen, wenn er uns auffordert: *Zurück auf Kant*. Wir rufen ihm vielmehr zu: *Zurück ins Studierzimmer*!

[14*] „Œuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie“, Amsterdam MDCCLXIV, tome premier, Traité de l’amê, p. 83 und 87.

[15] In der „Neuen Zeit“ lautet dieser Satz: Auch diese Stelle ist „völlig im Sinne Kants“ gehalten.

[16] Georgi Plechanow schreibt hier Friedrich Engels die Auffassung zu, daß wir an das Atom *glauben*. Wie Karl Marx, stand auch Friedrich Engels auf dem Boden der materialistischen Widerspiegelungstheorie, verteidigte er die Erkennbarkeit der Materie und ihres Wesens. Georgi Plechanow macht mit dieser Formulierung dem Agnostizismus ein Zugeständnis, das mit einem anderen Fehler zusammenhängt, nämlich mit der Behauptung, daß unsere Vorstellungen keine Kopien, keine Widerspiegelung der Dinge sind, sondern nur Hieroglyphen-Zeichen der Dinge.

[17] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 276.

[18] In der „Neuen Zeit“: dem berühmten Mitbegründer des wissenschaftlichen Sozialismus.

[19] Seit 1881 war Eduard Bernstein Redakteur der sozialdemokratischen Zeitung „Der Sozialdemokrat“, die in Zürich erschien. 1888 siedelte er nach London über, wo er unter dem Einfluß des Tradeunionismus und der bürgerlichen ökonomischen Literatur sich dem Revisionismus näherte. Mit einer offenen Kritik des Marxismus trat er gegen Ende der neunziger Jahre auf.

[20] In der „Neuen Zeit“: dieses Genossen.

Indem Bernstein uns rät, auf Kant zurückzukommen, versucht er es, sich auf einen Artikel von Stern zu stützen: „Der ökonomische und der naturwissenschaftliche Materialismus“, der in der „Neuen Zeit“, Jahrgang XV, 2, erschienen ist.[21] Genosse Stern ist auf dem Gebiet der Philosophie unvergleichlich sachkundiger als Genosse Bernstein, und sein Artikel verdient die volle Aufmerksamkeit unserer Leser.

Während Bernstein „bis zu einem gewissen Grade“ bis zu Kant zurückschrittelt, spricht uns Stern vom alten Spinoza und legt uns nahe, auf die Philosophie des edlen und genialen jüdischen Denkers zurückzukommen. Das ist etwas anderes ‹und bedeutend vernünftigeres› als die Bernsteinsche Aufforderung. Tatsächlich ist es wichtig und interessant, die Frage zu untersuchen: *Was gibt es Gemeinsames zwischen den philosophischen Ideen von Marx-Engels und denen des Spinoza*?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir erst die Auffassung des Genossen Stern vom Materialismus im allgemeinen richtigstellen. Er sagt:

„Der naturphilosophische[22] Materialismus, im griechischen Altertum durch Demokrit und seine Schule, im vorigen Jahrhundert durch die Enzyklopädisten, in der Neuzeit durch Karl Vogt, Ludwig Büchner usw. vertreten, und der ökonomische Materialismus von Marx und Engels sind, obgleich sie den Namen miteinander gemein haben, zwei verschiedene Theorien, die sich auf verschiedene Forschungsgebiete beziehen. Der erstere enthält eine Erklärung der Natur, speziell des Verhältnisses von Materie und Geist, der andere bietet eine Erklärung der Geschichte der Menschheit, ihrer Erscheinungen und Prozesse, ist also eine soziologische Theorie.“[23]

[10] Das trifft nicht ganz zu.

Erstens: Die Philosophie der „Enzyklopädisten“ beschränkte sich nicht auf die Erforschung des Verhältnisses zwischen Materie und Geist, *sie versuchte vielmehr gleichzeitig, die Geschichte mit Hilfe der materialistischen Auffassung zu erklären.*[24*]

Zweitens: Marx und Engels waren nicht nur auf dem Gebiet der Geschichtsforschung Materialisten, *sie waren es auch betreffs ihrer Auffassung des Verhältnisses von Geist und Materie.*

Drittens: Es ist durchaus irrig, den Materialismus der „Enzyklopädisten“ und den Materialismus der Vogt und Büchner in einen Topf zu werfen. Es sind „zwei ganz verschiedene Theorien“.

„Der Kerngedanke des naturphilosophischen Materialismus“, sagt Genosse Stern, „ist: die Materie ist das Absolute, das ewig Seiende, alles Geistige (Psychische: Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken) ist ein Produkt derselben. Die Materie ist mit unendlichen Kräften ausgestattet (‚Stoff und Kraft‘), die sich sämtlich auf Bewegung, die ebenfalls ewig, reduzieren lassen. Durch das Zusammenwirken verschiedener Kräfte in den kompliziert zusammengesetzten animalischen Organismen entsteht in diesen das Geistige, das mit ihrer Auflösung wieder verschwindet. Alles Geschehen, auch das menschliche Wollen und Handeln, wird vom Gesetz der Kausalität beherrscht und ist in materiellen Ursachen bedingt.“[25]

---

[21] Jakob Stern: Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus. In: Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 189611897, Bd. 2, Nr. 36, S. 301-304. Georg Plechanow gibt den Titel des Artikels ungenau wider.

[22] Plechanow schreibt „naturwissenschaftlicher Materialismus“.

[23] Jakob Stern: Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus. In: Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 1896/1897, Bd. 2, Nr. 36, S. 301.

[24*] Ich habe dies in meiner Studie über Helvétius nachgewiesen. [Siehe Georgi Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus.]

[25] Jakob Stern: Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus. In: Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 1896/1897, Bd. 2, Nr. 36, S. 302.

‹So stellt sich Herr Stern die materialistische Lehre vor. Hat er recht?› Kann man die vorstehende Charakteristik mit Recht auf den Materialismus der Enzyklopädisten anwenden?

Es muß der Beantwortung dieser Frage vorausgeschickt werden, daß in dem vorliegenden Falle die Bezeichnung „Enzyklopädisten“ ihrerseits völlig ungenau und irreführend ist. Durchaus nicht alle Enzyklopädisten waren Materialisten. Andererseits gab es im achtzehnten Jahrhundert in Frankreich Materialisten, die keine einzige Zeile für die Enzyklopädie[26] geschrieben haben. Es genügt, zum Beweis La Mettrie zu nennen.

Dies zur Klärung nebenbei. Für mich ist das Wesentliche, *daß weder die Materialisten unter den „Enzyklopädisten“ noch La Mettrie je erklärt haben, daß alle Kräfte der Materie sich auf die Bewegung zurückführen lassen*. [11] Genosse Stern ist offenbar durch die Behauptungen von Leuten irregeführt worden, denen zwar die Geschichte des Materialismus nicht bekannt ist, die sich aber trotzdem das Vergnügen nicht versagen können, über den Materialismus zu reden.

Ich will den Beweis dafür sofort in unwiderleglicher Weise antreten, und zwar lasse ich diesmal La Mettrie zuerst sprechen.

Der Leser weiß bereits, daß La Mettries Auffassung der Materie himmelweit entfernt von jedem Dogmatismus war. Indessen müssen wir uns doch mit seiner Philosophie noch vertrauter machen.

La Mettrie war nur ein Cartesianer, der konsequent schlußfolgerte und dessen Geist durch die biologischen Kenntnisse seiner Zeit bereichert war. Cartesius hatte behauptet, daß die Tiere bloße Maschinen seien, d. h., daß sie jeden psychischen Lebens, des Fühlens, Empfindens usw. ermangelten. La Mettrie nimmt ihn beim Worte. Er sagt, wenn diese Behauptung zutrifft, so ist auch der Mensch nur eine Maschine, weil es keinen *substantiellen Unterschied* zwischen dem Menschen und den Tieren gibt. Daher der Titel seines berühmten Werkes: „*L'Homme machine*“ (Der Mensch eine Maschine). Allein, da der Mensch keineswegs des psychischen Lebens ermangelt, so schloß La Mettrie weiter, daß auch die Tiere ihrerseits mit psychischem Leben begabt sind. Daher der Titel eines anderen seiner Werke: „*Les animaux plus que machines*“ (Die Tiere sind mehr als Maschinen). Übrigens glaubte La Mettrie, daß Cartesius selbst im geheimen der gleichen Ansicht war. „Denn Alles in Allem, obgleich er den Unterschied der beiden Substanzen betont, ist doch ersichtlich, daß dies seinerseits nur ein Kunstkniff ist, eine List des Stiles etc.“[27*] Indem La Mettrie den Menschen als eine Maschine bezeichnet, will er damit durchaus nicht sagen, „*daß alle Kräfte der Materie sich auf die Bewegung zurückführen lassen*“. Er will vielmehr damit etwas ganz anderes ausdrücken. Er rechnete „*das Denken*“ *unter die Eigenschaften der Materie*. „Ich halte“, sagte er, „das Denken für so vereinbar mit der organisch aufgebauten Materie, daß es ebensogut eine Eigenschaft derselben zu sein scheint wie die Elektrizität, das Bewegungsvermögen, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung usw.“[28*]

Genosse Stern wird ohne Zweifel einwenden, daß für La Mettrie das Denken nur die Eigenschaft der organisierten Materie ist, und daß gerade darin die Achillesferse jedes Materialismus zu finden ist. „Es ist völlig unerklärlich“, sagt er in seinem angezogenen Artikel, „daß in

[26] „Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1751-1780) von Denis Diderot und Jean Baptiste le Rond d'Alembert herausgegeben. Sie stellte sich das Ziel, den Kampf gegen die „alte Ordnung“ und den Klerikalismus zu führen und für eine fortschrittliche Wissenschaft und Kunst einzutreten.

[27*] Œuvres philosophiques de Monsieur de In Mettrie“, T. I., p. 72. [Julien Offray de la Mettrie: Der Mensch eine Maschine, Leipzig 1965, S. 139.]

[28*] Ibid., p. 73. [Ebenda, S. 141.]

der Tierzelle die Empfindung (das psychische Grundelement) wie aus der Pistole geschossen erscheint, sondern es muß notwendig geschlossen werden, daß auch dem Anorganischen [12] eine freilich minimale und einfache psychische Qualität anhaftet, die sich aber auf der Skala der Lebewesen mehr und mehr potenziert und sublimiert.“[29] Das stimmt. Aber La Mettrie hat nie das Gegenteil behauptet. Er hat hier einfach eine Frage gestellt, sich aber nicht entschlossen, hierauf eine bestimmte Antwort zu geben.[30] „Man muß zugeben“, sagt er, „daß wir nicht wissen, ob die Materie in sich die unmittelbare Fähigkeit der Empfindung besitzt oder nur die Fähigkeit, dieselbe durch Veränderungen oder durch Formen zu erwerben, welche nur den organischen Körpern eigen sind.“[31*]

In seinem „L’Homme plante“ (Der Mensch eine Pflanze) drückt La Mettrie seinen Gedanken in einer anderen Weise aus, die ihn noch verständlicher macht. „Der Mensch“, sagt er, „ist dasjenige unter allen bis heute bekannten Wesen, das die meiste Seele besitzt, wie das notwendigerweise sein mußte, und die Pflanze ist ihrerseits dasjenige von allen, wenn man von den Mineralien absieht, welches am wenigsten Seele besitzen mußte.“[32] Dieser Satz enthält die Theorie „des Beseeltseins der Materie“. Aber La Mettrie läßt diese Theorie fallen, weil „die Seele“ der Pflanzen und Mineralien etwas durchaus Rudimentäres ist. „Das ist mir alles in allem eine schöne Seele“, ruft er aus, „die von keinen Bestrebungen, keinen Wünschen bewegt wird, ohne Leidenschaften, ohne Laster, ohne Tugenden und vor allem ohne Bedürfnisse, nicht einmal damit beschwert ist, für die Nahrung ihres Körpers zu sorgen.“[33]

Genosse Stern zitiert das Scholion der dreizehnten Proposition des zweiten Teiles der Spinozaschen Ethik, wo es heißt, daß alle Individuen (individua) in verschiedenem Grade beseelt sind (quamvis diversis gradibus).[34] Der Leser sieht nun, daß für La Mettrie *der Grad* des Beseeltseins das Wesentliche und Entscheidende ist. Ein unbeseeltes Wesen war für ihn ein solches, dessen Empfindungsfähigkeit nicht ein gewisses Minimum übertraf. Und wenn unser Philosoph erklärt, daß „der Gedanke“ das Produkt der Organisation ist, so will er damit sagen, daß wir nur bei den organischen „Individuen“ die verhältnismäßig höheren Formen des „*Beseeltseins*“ antreffen.

Ich mag noch so viel suchen und prüfen: Ich finde keinen *wesentlichen Unterschied* zwischen dem Spinozismus und dem Materialismus La Mettries! Und wie liegen die Dinge betreffs der „Enzyklopädisten“?

„Die grundlegende Fähigkeit des lebenden Menschen, von der sich alle [13] anderen herleiten“, sagt Holbach, „ist das *Gefühl*“ (d. h. das Empfinden G. Pl.).

„So unerklärbar diese Fähigkeit auf den ersten Blick erscheinen mag, so finden wir bei genauer Prüfung, daß sie ebenso eine Folge des Wesens und der Eigentümlichkeiten organisierter Dinge ist, wie die Schwere, der Magnetismus, die Elastizität, die Elektrizität usw. sich aus dem Wesen und der Natur einiger anderer Dinge ergeben; und wir werden sehen, daß diese letzten Erscheinungen nicht weniger unerklärbar sind als diejenigen des Gefühls ... Einige Philosophen denken, das Empfindungsvermögen sei eine allgemeine Eigenschaft der Materie; in diesem Fall wäre es unnütz, nach dem Ursprung dieser Eigentümlichkeit, die wir durch ihre

[29] Jakob Stern: Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus. In: Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 1896/1897, Bd. 2, Nr. 36, S. 304.
[30] In der „Neuen Zeit“ lautet dieser Satz: Er zog nur vor, diesem Problem gegenüber das zu bleiben, was man heutigentags einen „Agnostiker“ nennt.
[31*] „Traite de l’âme etc.“, chap. VI. In diesem Werke bedient sich La Mettrie noch der alten Terminologie, welche er später fallen ließ.
[32] J. O. de la Mettrie: L’homme plante. In: Textes choisis, Paris 1974, p. 193.
[33] Ebenda.
[34] Siehe Baruch Spinoza: Ethik, Leipzig 1975, S. 98.

Wirkungen kennen, zu suchen. Wenn man diese Hypothese annimmt, so wird man in gleicher Weise, wie man in der Natur zwei Arten von Bewegung unterscheidet, wovon die eine unter dem Namen *lebende* Kraft, die andere unter dem Namen *tote* Kraft[35*] bekannt ist, zwei Arten von Empfindungsvermögen unterscheiden: eine wirkende oder lebende und eine träge oder tote. Die Animalisierung einer Substanz würde dann nur die Beseitigung der Hindernisse sein, die sie daran hindern, wirksam und empfindungsfähig zu sein. Mit einem Wort: das Empfindungsvermögen ist entweder eine Eigenschaft, die wie die Bewegung mitgeteilt wird und die durch die Verbindung erworben wird, oder dieses Empfindungsvermögen ist eine aller Materie innewohnende Eigenschaft; und im einen wie im anderen Fall kann ein unausgedehntes Ding, als das man sich die menschliche Seele vorstellt, nicht ihr Träger sein.“[36*]

Genosse Stern hat sich wohl nun davon überzeugt, daß die materialistische Philosophie Holbachs nichts Gemeinsames mit der Doktrin hat, welche er den „Enzyklopädisten“ zuschreibt.

Holbach weiß sehr gut, daß nicht alle Kräfte der Materie sich auf die Bewegung zurückführen lassen. Er wendet nichts gegen die Hypothese vom „*Beseeltsein der Materie*“ ein, aber er hält sich bei dieser Hypothese nicht auf, weil ein anderes Problem seine Aufmerksamkeit fesselt. Er bemüht sich vor allem den Nachweis zu erbringen, daß zur Erklärung der Erscheinungen des psychischen Lebens wir nicht notwendigerweise das Vorhandensein einer körperlosen Substanz voraussetzen müssen, das Vorhandensein dessen, was das Christentum als „*Seele*“ bezeichnet.

Doch weiter. Holbach war nicht der alleinige Verfasser des „*Système de la Nature*“. Diderot hat ganz hervorragend bei dessen Abfassung mitgewirkt.

Diderot war Materialist. Welches war der Materialismus dieses Mannes, der mit mehr Recht als jeder andere ein „Enzyklopädist“ genannt werden kann?

[14] Diderot hat sein Verhältnis zu Spinoza in seinem kurzen Artikel „Spinoziste“ angedeutet, der in dem fünfzehnten Bande der „Enzyklopädie“ veröffentlicht ist.

„Man darf“, so sagt er hier, „die früheren Spinozisten nicht mit den heutigen Spinozisten verwechseln. Das allgemeine Prinzip der letzteren ist, daß die Materie empfindungsfähig ist, wie sie an der Entwicklung des Eis als eines leblosen Körpers, der unter der bloßen Einwirkung gelinder Wärme in den Zustand eines empfindenden und lebenden Wesens übergeht, und überhaupt an dem Wachstum jedes Lebewesens beweisen, daß in seinem Anfang nur ein Punkt ist, das aber durch die Assimilation der Pflanzen, ja aller jener Substanzen, die zu seiner Ernährung dienen, ein großer Körper wird, der in einem großen Raume empfindet und lebt. Daraus folgern sie, daß es nur Materie gibt und daß sie genügt, um alles zu erklären; im übrigen folgen sie dem früheren Spinozismus in allen seinen Konsequenzen.“[37]

In dieser Stelle tritt nicht vollständig klar hervor, was nach Diderot die Überlegenheit der Auffassung der modernen Spinozisten über die der alten Spinozisten ausmacht?[38*] Aber völlig außer allem Zweifel steht, daß Diderot den Spinozismus ‹als eine richtige Lehre› anerkannte und vor keiner seiner Konsequenzen zurückschreckte. Alles in allem muß man zugeben, daß Karl Rosenkranz im Rechte war, als er in sein sehr bekanntes Buch: „Diderots Leben und Werke“ (Bd. 1, S. 149) schrieb: „Heimlich wurde der Spinozismus, besonders seit Boulainvilliers, von allen Franzosen aufgenommen, welche durch den Sensualismus zum Materialismus und Atheismus übergingen.“

[35*] Die Terminologie Holbachs ist in unserer Zeit nicht mehr gebräuchlich.

[36*] „Système de la Nature“, T. I, p-p. 8889 und 90-91. [Paul Thiry d’Holbach: System der Natur, S. 82-84.]

[37] Artikel aus der von Diderot und D’Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, Leipzig 1972, S. 955.

[38*] Es ist indessen sehr wahrscheinlich, ja fast gewiß, daß Diderot nur das verwarf, was man als den Pantheismus Spinozas bezeichnet.

Wie stellen sich die Materialisten des neunzehnten Jahrhunderts zu dem in Rede stehenden Problem?

Ludwig Feuerbach sah sehr von oben herab auf den französischen Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts. „Es ist nichts verkehrter", sagt er, „als wenn man den deutschen Materialismus vom ‚Système de la Nature' oder gar von der Trüffelpastete La Mettries ableitet."[39*] Dennoch stand er selbst mit beiden Füßen auf dem Boden des französischen Materialismus.

So sagt er z. B. in seinem Werke „*Über Spiritualismus und Materialismus*": „Für den abstrakten Denker ... ist das Denken ein hirnloser Akt, für den Arzt aber eine Tätigkeit des Hirns."[40] Gerade für die nämliche Auffassung wollte La Mettrie den Nachweis in seinem „*L'Homme machine*" erbringen. „Die Medizin, die Pathologie vor allem, ist die Heimat und Quelle des Materialis-[15]mus", sagt Feuerbach ein wenig weiter.[41*] Das war auch La Mettries Ansicht.[42*] Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß seine eigene Krankheit der Ausgangspunkt seiner Forschungen über das Verhältnis von Seele und Körper war.

„Die Medizin ist aber nicht die Quelle und Residenz des extravaganten und transzendenten, des über den Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, im und beim Menschen stehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieser ist der Archimedische Standpunkt in dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt sich hier in letzter Instanz nicht um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit der Materie, sondern um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit des Menschen, ... nicht um die außer dem Menschen in Himmel und Erde zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädel zusammengepreßte Materie. Kurz, es handelt sich in diesem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen."[43*]

Das ist genau die Meinung von La Mettrie, Holbach und mehreren anderen Materialisten unter den „Enzyklopädisten" ‹zu diesem Streite›. Und gerade weil das ihre Meinung war, verhielten sie sich mit sehr geringen Ausnahmen ziemlich gleichgültig gegenüber der Theorie vom „Beseeltsein" der Materie, die nicht „*in den menschlichen Hirnschädel zusammengepreßt ist*". Feuerbachs Standpunkt in dieser Beziehung war auch der Standpunkt der Materialisten.[44]

Aber gleichzeitig ist es unbestreitbar, daß Feuerbach nur bis zu einem gewissen Punkte mit den Materialisten gehen wollte. Er hat mehr als einmal erklärt, daß für ihn die Wahrheit „weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie"[45] sei! Woher diese Abneigung gegen eine Theorie, die im Grunde doch die seinige war?

[16] Engels hat das erklärt: Feuerbach identifizierte den Materialismus „mit der besondern Form, worin diese Weltanschauung auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe, nämlich im

---

[39*] [Ludwig Feuerbach's sämtliche] Werke, 10. Band, [Leipzig 1866,] S. 123.

[40] Ludwig Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: Gesammelte Werke, Bd. 11, Berlin 1972, S. 120.

[41*] [Ludwig Feuerbach's sämtliche] Werke, 10. Band, S. 128.

[42*] Die Spiritualisten wissen das sehr gut! Der Verfasser von La Mettries Biographie in „Biographie Universelle ancienne et moderne" behandelt das Werk „L'Homme machine" als ein „infames Werk, in dem die trostlose Lehre des Materialismus ohne jeden Umschweif entwickelt ist". Aber worin besteht diese Lehre? Oh, sie ist sehr einfach, und sie ist schon in La Mettries Erstlingswerk entwickelt worden. „Da er während der Dauer seiner Krankheit die Beobachtung gemacht hatte, daß eine Schwächung seiner geistigen Kräfte der Schwächung seiner Organe gefolgt war, so schloß er daraus, daß das Denken nur ein Produkt des körperlichen Organismus ist, und er hatte die Kühnheit, seine Ansicht zu veröffentlichen." ‹Wie schrecklich! Welch unsinnige Irrlehre!!›

[43*] [Ludwig Feuerbach's sämtliche] Werke, 10. Band, S. 128/129.

[44] In der „Neuen Zeit": La Mettries und Holbachs.

[45] Ludwig Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. In: Gesammelte Werke, Bd. 10, Berlin 1971, S. 135. In der ersten Veröffentlichung des Artikels heißt es fälschlich „Philosophie" statt „Physiologie".

18. Jahrhundert, zum Ausdruck kam“, und was den französischen Materialismus anbetrifft, so verwechselte er ihn „mit der verflachten, vulgarisierten Gestalt, worin der Materialismus des 18. Jahrhunderts heute in den Köpfen von Naturforschern und Ärzten fortexistiert und in den fünfziger Jahren von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde“.[46] Ich gehe noch weiter als Engels und behaupte: Feuerbach wußte nicht, daß er im neunzehnten Jahrhundert der wahre Erneuerer des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts war und daß er diesen Materialismus vertritt mit all seinen Vorzügen und Fehlern, mit dem edlen, stolzen, revolutionären Hasse gegen jede „Theologie“ und der Hinneigung zum Idealismus da, wo es sich darum handelt, soziale Erscheinungen und Vorgänge zu erklären.

Feuerbach war der Ansicht – wie Genosse Stern gegenwärtig der Ansicht ist –, daß die französischen Materialisten alle Kräfte der Materie auf die Bewegung zurückführten. Wir haben gezeigt, daß diese Ansicht durchaus nicht zutreffend ist und daß in dieser Beziehung die französischen Materialisten nicht „materialistischer“ waren als Feuerbach selbst. Aber seine Abneigung gegen den französischen Materialismus verdient in hohem Maße Aufmerksamkeit, weil sie seine eigene Weltanschauung ebenso scharf charakterisiert wie die von Marx-Engels.

Nach Feuerbach ist die Erkenntnisquelle der Psychologie eine ganz andere als die der Physiologie. Aber was ist der Unterschied dieser beiden Erkenntnisquellen?[47] Feuerbach gibt eine sehr bezeichnende Antwort: „Was für mich oder subjektiv ein rein geistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich oder objektiv ein materieller, sinnlicher.“[48*] Das ist genau, was Genosse Stern sagt: „Der Hunger z. B. ist materiell betrachtet Mangel an gewissen Körpersäften, psychisch betrachtet ein Unlustgefühl; die Sättigung materiell die Ergänzung des Defizits im Organismus, psychisch ein Lustgefühl.“[49] Aber Genosse Stern ist Spinozist. Ergo ... ergo ist Feuerbach ebenfalls ein Spinozist.

Gewiß, Feuerbach war Spinozist, wie Diderot Spinozist war.

[17] Es genügt, seine Werke mit ein wenig Aufmerksamkeit gelesen zu haben, genügt, einen einigermaßen klaren Begriff von der Entwicklung der modernen Philosophie von Spinoza bis auf Hegel zu besitzen, um auch nicht einen Augenblick daran zu zweifeln. „Spinoza ist der eigentliche Urheber der modernen spekulativen Philosophie, Schelling ist ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender“[50], sagt er in einem seiner besten Werke. „*Das Geheimnis*“, der wahre Sinn des Spinozismus, ist nach ihm *die Natur*. „Was ist denn, bei Lichte besehen, das, was Spinoza *logisch* oder *metaphysisch*: ‚*Substanz*‘, *theologisch*: ‚Gott‘ nennt? Nichts andres als die Natur.[51*] Das ist die starke Seite Spinozas, „seine historische Bedeutung und Würde“. (Die Natur ist auch das Geheimnis Feuerbachs.) Aber Spinoza hat mit der Theologie nicht brechen können. „Die Natur ist ihm nicht als Natur, das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur ist ihm nur als abgezognes, metaphysisches, theologisches Wesen – als Gott Gegenstand. Spinoza hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf.“[52*] Und

[46] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 278.
[47] In der „Neuen Zeit“ lautet dieser Satz: Aber der Unterschied betrifft nur die Art und Weise der Erkenntnis.
[48*] [Ludwig Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. In: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 125.] Anmerkung für jene Marxisten, die „zurück auf Kant“ gehen: Das An-sich Feuerbachs hat nichts gemein mit dem An-sich des Verfassers der „Kritik der reinen Vernunft“.
[49] Jakob Stern: Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus. In: Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 1896/1897, Bd. 2, Nr. 36, S. 303.
[50] Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: II Gesammelte Werke, Bd. **9**, Berlin 1970, S. 243. In der „Neuen Zeit“ endet der Satz: sagt er in seinen „*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*“.
[51*] [Ludwig Feuerbach's sämtliche] Werke, II. Band, [Leipzig 1846,] S. 244; IV. Band, [Leipzig 1847,] S. 380.
[52*] [Ludwig Feuerbach's sämtliche] Werke, IV. Band, S. 391.

darin besteht sein „Grundmangel“. Feuerbach korrigiert diesen Grundmangel des Spinozismus, indem er *aut – aut* an die Stelle von *sive* setzt. „Nicht ‚*Deus sive Natura*‘ [Gott soviel wie die Natur], sondern ‚*Aut Deus, aut Natura*‘ [entweder Gott oder die Natur) ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identifiziert oder konfundiert wird, da ist weder Gott noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches [doppelsinniges] Zwitterding.“[53*]

‹Wir haben schon gesehen, daß gerade diesen Vorwurf Diderot dem Spinozismus in dem oben zitierten Artikel „Spinoziste“ der „Enzyklopädie“ gemacht hat.›[54]

Genosse Stern wendet vielleicht ein, daß der erhobene Vorwurf von Spinoza nicht verdient worden ist. Aber zur vorliegenden Frage geht das uns nichts an. Worauf es gegenwärtig ankommt, das ist die Antwort auf die Frage, in welchem Verhältnis die Philosophie Feuerbachs zu derjenigen des Spinoza steht. Und was diese Antwort anbelangt, so kann sie nur folgendermaßen lauten:

Die materialistische Philosophie Feuerbachs war wie diejenige Diderots eine Art Spinozismus.

Und nun zu Marx-Engels.

Die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus waren eine Zeit lang begeisterte Anhänger Feuerbachs. „Die Begeisterung war allgemein: Wir [18] waren alle momentan Feuerbachianer“, sagt Engels. „Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte und wie sehr er – trotz aller kritischen Vorbehalte – von ihr beeinflußt wurde, kann man in der ‚Heiligen Familie‘ lesen.“[55*]

Jedoch bereits im Frühjahr 1845 erkannte Marx mit dem Scharfblick des Genies „den Hauptmangel“ des Feuerbachschen Materialismus. Dieser Hauptmangel besteht darin, daß „der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv“.[56] Diese Kritik wird zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsphase des Materialismus, die zur materialistischen Geschichtsauffassung führt. Das Vorwort der Schrift: „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ enthält das, was man bezeichnen könnte als „*Prolegomena zu einer jeden künftigen Soziologie, die als Wissenschaft wird auftreten können*“.

Aber bemerkenswerter Umstand: Die Kritik von Marx-Engels gilt nicht dem Ausgangspunkt des Feuerbachschen Materialismus.[57] Ganz im Gegenteil.

Wenn Engels schreibt, daß Materialisten diejenigen sind, „die die Natur als das Ursprüngliche ansahen“ ‹(siehe seine Schrift „Ludwig Feuerbach“)›,[58*] so wiederholt er nur die Worte Feuerbachs: „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das *Sein* ist *Subjekt*, das *Denken Prädikat* ... Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.“[59*] Da nun Feuerbachs Standpunkt der eines Spinozisten war, so ist klar, daß auch der Standpunkt von Engels kein anderer sein konnte.

Ich gebe zu, daß der Satz: „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken“, nicht spinozistisch klingt. Aber das Denken, um das es sich hier handelt, ist das *mensch-*

[53*] [Ludwig Feuerbach’s sämtliche] Werke, IV. Band, S. 392.
[54] In der „Neuen Zeit“ steht lediglich: Das war auch Diderots Auffassung.
[55*] „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, S. 13.[MEW, Bd. 21, S. 272.]
[56] Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW, Bd. 3, S. 5.
[57] In der „Neuen Zeit“ steht: Philosophie.
[58*] Ebenda, S. 16-17. [MEW, Bd. 21, S. 275.]
[59*] [Ludwig] Feuerbach’s [sämtliche] Werke, II. Band, S. 263.

liche Bewußtsein, d. h. die höhere Form des „Denkens“, und das Voraussetzen des Seins dieses Denkens schließt keineswegs das „Beseeltsein der Materie“ aus. Um sich davon zu überzeugen, braucht man bloß Seite 263 des zweiten Bandes der Werke von Feuerbach zu lesen und die Seiten 21 und 22 von Engels’ „Ludwig Feuerbach“ (Stuttgart 1888). Jedermann weiß, mit welcher Verachtung Engels von dem Materialismus Karl Vogts, Moleschotts und anderer sprach. Es ist aber, wie ich gezeigt habe, nur dieser Materialismus, dem man mit einem gewissen Rechte vorwerfen könnte, daß er alle Kräfte der Materie auf die Bewegung zurückführen gewollt. Ich bin überzeugt, daß die Veröffentlichung der Manuskripte, die sich [19] unter dem Nachlaß von Marx und Engels befinden, neues Licht über diese Frage verbreiten wird.[60*] Bis dahin behaupte ich mit vollster Überzeugung, daß Marx und Engels[61] in der materialistischen Periode ihrer Entwicklung nie Standpunkt des Spinozismus aufgegeben haben.[62] Diese meine Urzeugung stützt sich übrigens auf das unmittelbare Zeugnis von Engels selbst.

‹1889, nach der internationalen Ausstellung in Paris, begab ich mich nach London, um Engels persönlich kennenzulernen. Ich hatte das Vergnügen, fast eine ganze Woche lang mit ihm ausführliche Gespräche zu verschiedenen theoretischen und praktischen Problemen zu führen.›[63] Eines Tages kam unser Gespräch auf die Philosophie. Engels verurteilte scharf das, was Genosse Stern *in sehr ungenauer Weise* den „naturphilosophischen Materialismus“ nennt. „Sie glauben also“, fragte ich, „daß der alte Spinoza recht hatte: der *Gedanke* und die *Ausdehnung* sind nichts als die beiden Attribute einer einzigen Substanz?“ „Gewiß“, antwortete Engels, „der alte Spinoza hat vollständig recht gehabt.“

Dafern mich meine Erinnerung nicht trügt, war der bekannte Chemiker Schorlemmer bei unserem Gespräch gegenwärtig. Daß Axelrod zugegen war, weiß ich gewiß. ‹Schorlemmer lebt schon nicht mehr. Aber mein anderer Gesprächspartner befindet sich noch wohl›. Er wird‹, wenn es notwendig ist,› ohne Zweifel die Richtigkeit meiner Mitteilung durchaus bestätigen.

Noch einige Worte, ehe ich ende. In seiner Vorrede zu „Ludwig Feuerbach“, spricht Engels nebenbei von der „eklektischen Bettelsuppe“, die an den deutschen Universitäten „ausgelöffelt wird unter dem Namen Philosophie“.[64] [20] Bei seinen Lebzeiten war diese treffliche Suppe den deutschen Arbeitern noch nicht ausgeteilt worden. Gegenwärtig ist Genosse C. Schmidt daran, sie ihnen auszuteilen. Es ist das die Suppe, deren Genuß den Genossen Bernstein so glücklich „angeregt“ hat.

Genosse Conrad Schmidt macht Schule. Es ist deshalb nicht überflüssig, seine eklektische Suppe mittels des wirksamen Reagens der Marx-Engelsschen Philosophie zu analysieren. Ich will das in einem besonderen Artikel versuchen: „*Friedrich Engels und Conrad Schmidt*.“ [21]

[60*] ‹Als ich diese Zeilen schrieb (1898), dachte ich vor allem an Marx’ Doktordissertation über Epikur, die damals nicht gedruckt vorlag und von deren Existenz ich durch Engels schon 1889 erfuhr. Später lag diese Dissertation in den von Mehring herausgegebenen Frühschriften von Marx und Engels gedruckt vor. Aber sie hat meine Erwartungen nicht erfüllt, weil Marx hier noch ganz *idealistische* Ansichten vertritt.›

[61] In der „Neuen Zeit“ heißt es: daß unsere Meister.

[62] Georgi Plechanow, der die Einheit der Ausgangspositionen des vormarxistischen und des modernen, dialektischen Materialismus (bei der Lösung der Grundfrage der Philosophie) unterstreicht, erkennt nicht die wesentlichen Unterschiede zwischen dem Marxismus und dem vormarxistischen Materialismus. In diesem Zusammenhang begeht er einen Fehler, wenn er den Materialismus Spinozas dem philosophischen Standpunkt von Marx und Engels annähert. In der Arbeit „Über die angebliche Krise des Marxismus“ sagt Georg Plechanow, daß „der moderne Materialismus nur ein mehr oder weniger sich selbst begriffener Spinozismus ist“. (В: Г. В. Плеханов: Избранние философские произведения, т. II. Москва 1956, стр. 339.)

[63] In der „Neuen Zeit“: 1889, nach dem Internationalen Sozialistenkongreß zu Paris, begab ich mich zusammen mit Paul Axelrod nach London, um den Mann persönlich kennenzulernen, den ich schon seit langem als einen der tiefsten und glänzendsten Vertreter des revolutionären Gedankens des neunzehnten Jahrhunderts bewunderte.

[64] MEW, Bd. 21, S. 263/264.

Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels

Der Leser weiß, daß Genosse Bernstein „bis zu einem gewissen Grade“ auf Kant zurückgeht und daß er die Anregung zu diesem Zurückgehen „bis zu einem gewissen Grade“ Genossen Conrad Schmidt verdankt.[1] Welches ist die philosophische Auffassung dieses Genossen?

Genosse ‹Conrad› Schmidt hat seinen Standpunkt dargelegt 1. in einem Artikel betitelt: „*Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung*“, der im „*Sozialistischen Akademiker*“ von 1896 (Juli und August) erschienen ist[2*]; und 2. in einem Artikel über das Buch Kronenbergs „*Kant, sein Leben und seine Lehre*“. Der letztere Artikel erschien in der dritten Beilage des „*Vorwärts*“ vom 17. Oktober 1897.

Ich halte mich also an diese beiden Arbeiten.

Wenn man Conrad Schmidt glauben soll, so hielten Marx und Engels den erkenntnistheoretischen Idealismus für einen überwundenen Standpunkt, während es denselben noch zu überwinden gilt. Der erkenntnistheoretische Idealismus, das ist der Kantsche Idealismus, das versteht sich von selbst, übrigens erklärt das Conrad Schmidt noch ausdrücklich. Er sagt: „Nicht die dialektisch-evolutionistische, auf alle Lebensgebiete übergreifende Metaphysik Hegels, die Kantische ‚Kritik der reinen Vernunft‘ ist das repräsentative Werk des Idealismus.“[3]

[22] Marx und Engels[4] haben Kants Lehre bekämpft, und zwar mit den folgenden Gründen.

In seiner so tiefen Schrift: „*Ludwig Feuerbach*“ sagt Engels, daß Kants Auffassung von der für uns bestehenden Unmöglichkeit, die Dinge an sich kennenzulernen, schon von Hegel widerlegt worden ist und in einer weniger tiefen Weise auch von Feuerbach. Er fügt dann hinzu: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller andern philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unsern Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich‘ zu Ende.“[5]

In der Vorrede zur englischen Übersetzung der Schrift: „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (deutsch in der „Neuen Zeit“, XI, 1, S. 15 ff.) bedient sich Engels der nämlichen Beweisführung, als er den *Agnostizismus* einer Kritik unterzieht.

„Ebenso gibt unser Agnostiker zu“, so heißt es dort, „all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsre Sinne empfangen. Aber, setzt er hinzu, woher wissen wir, ob unsre Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiters berichtet er uns: Wenn er von Dingen oder ihren Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben. Das ist allerdings eine Auffassungsweise, der es schwierig scheint, auf dem Wege der bloßen Argumentation

---

[1] Siehe Eduard Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus, 2. Serie II. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 2, Nr. 34, S. 226.

[2*] In diesem Artikel kritisiert Genosse Conrad Schmidt mein Buch: „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“. Ich erachte diese Kritik für ungemein schwach, habe jedoch nicht die geringste Lust, an dieser Stelle mich mit ihr zu beschäftigen und auf sie zu antworten. Für den Augenblick interessieren mich lediglich die Einwürfe des Genossen Schmidt gegen den Materialismus von Marx-Engels und seine eigene Art und Weise Kant aufzufassen.

[3] Conrad Schmidt: Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung. In: Der sozialistische Akademiker, 1896, Nr. 7, S. 401.

[4] In der „Neuen Zeit“: Die Begründer des wissenschaftlichen Materialismus.

[5] Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 276.

beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. ‚Im Anfang war die Tat.' Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding und von [23] seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen."[6]

Also: „The proof of the pudding is in the eating" – der Pudding wird erprobt beim Essen, dies ist das Hauptargument, das Engels[7] Kants Lehre und dem Agnostizismus überhaupt entgegenstellt.

Marx bediente sich im Grunde schon 1845 der nämlichen Beweisführung, als er ‹in der 2. Feuerbachthese› sagte: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. ‹In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.›"[8]

Genosse Conrad Schmidt erachtet allerdings diese Beweisführung für so schwach als nur möglich.

„Was bedeutet das anders", sagt er, „als: die Tatsache, daß wir in der äußeren Natur Zusammenhang und Gesetzmäßigkeit erkennen und durch diese Erkenntnis auf die Natur zweckmäßig einwirken können, diese Tatsache beweist bereits sonnenklar, daß unsere Naturerkenntnis eine Erkenntnis des wirklich Realen ist, jener Zweifel, den der Idealismus daran erhebt, brauch gar nicht wissenschaftlich analysiert und widerlegt zu werden, sondern ist einfach als leere Vernünftelei bei Seite zu werfen."[9]

An einer anderen Stelle äußert er sich wie folgt: „Weder Feuerbach, noch die durch ihn beeinflußten Marx und Engels sind auf die Kernfrage eingegangen, haben den Stier bei den Hörnern gepackt."[10]

Genosse Conrad Schmidt kann diese Behauptung nur aufstellen, weil er selbst nicht verstanden hat, worin die Kernfrage des *Kantischen* Idealismus besteht‹, d. h. nur deshalb, weil er selbst nicht den Stier bei den Hörnern packen konnte›.

Ich werde ihm das so klar wie möglich zu erklären versuchen.

Was ist ein Phänomen? *Es ist ein Zustand unseres Bewußtseins, der durch die Wirkung des Dinges an sich auf uns hervorgerufen wird*. So erklärt Kant. Aus dieser Definition folgt, daß ein Phänomen voraussehen nichts anderes bedeutet, als die Wirkung voraussehen, welche das Ding an sich auf uns‹er Bewußtsein› ausübt. ‹Es fragt sich nun:› Können wir bestimmte Phänomene voraussehen? Gewiß‹, wir können›. Unsere *Wissenschaft* und unsere *Tech*-[24]*nologie* sind Bürge dafür. Das bedeutet also, daß wir die Wirkung voraussehen, welche

[6] Friedrich Engels: Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft"]. In: MEW, Bd. 19, S. 530.
[7] In der „Neuen Zeit": das einer der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus.
[8] Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW, Bd. 3, S. 5.
[9] Conrad Schmidt: Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung. In: Der sozialistische Akademiker, 1896, Nr. 7, S. 402.
[10] Ebenda.

das in Betracht kommende Ding auf uns ausübt. Aber wenn wir die *Wirkung* des Dinges ‹an sich auf uns› voraussehen, so kennen wir wenigstens *gewisse seiner Eigenschaften*. Und sobald wir gewisse seiner Eigenschaften kennen, haben wir nicht das Recht, das Ding als *unerkennbar* zu bezeichnen. Diese „*Vernünftelei*“ Kants fällt, zerschmettert von der Logik seiner eigenen Lehre. Das wollte Engels durch sein Beispiel von dem Pudding sagen.

Der Beweis ist ebenso klar und unwiderleglich wie der Beweis eines mathematischen Theorems. Die theoretische Stellung von Marx und Engels ist uneinnehmbar.[11*] Genosse Conrad Schmidt versucht auch gar nicht, sie zu nehmen. Er begnügt sich mit der Behauptung, daß das nicht „den Idealismus überwinden heißt, sondern *ihm aus dem Wege gehen*“.[12] Ich überlasse dem Leser, darüber zu urteilen, wer der Kernfrage „aus dem Wege geht“, Marx-Engels oder Conrad Schmidt.

Man wird mich vielleicht fragen: Aber wo hat Kant behauptet, daß ein Phänomen das Produkt der Wirkung des Dinges an sich auf uns ist? Die Antwort auf diese Frage gibt die folgende Seite aus den „*Prolegomena*“:

„Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? *Es ist ja gerade das Gegenteil davon*.“[13*]

Der Sinn dieser Ausführungen ist nicht zweifelhaft, und solange er es nicht [25] sein wird, bleiben auch die Einwendungen unwiderleglich, welche Marx und Engels der Lehre der für uns bestehenden Unmöglichkeit, die Dinge an sich zu erkennen, entgegenstellten. Diese Dinge durch die Vorstellungen erkennen, sie in uns hervorrufen, das bedeutet überhaupt sie erkennen. Die „dogmatischsten“ Materialisten haben niemals behauptet, daß wir irgendwelche anderen Mittel besitzen, um die Dinge an sich zu erkennen, als die Wiekungen, die sie auf unsere Sinne ausüben. Ich habe das zur Genüge in meinem Artikel nachgewiesen: „*Bernstein und der Materialismus*“. Es ist überflüssig, die daselbst angezogenen Zitate an dieser Stelle zu wiederholen, dagegen füge ich zwei weitere, sehr kurze Ausführungen von zwei bekannten Materialisten an:

‹Holbach sagt:› „Auf welche Art ein Körper auch auf uns wirken mag, wir haben von ihm nur Kenntnis durch irgendeine Veränderung, die er in uns vorgerufen hat.“[14]

In seinem „Abrégé des Systèmes“ sagt La Mettrie, daß wir nur einige „*ganz relative*“ Eigenschaften der „äußeren“ Dinge kennen, und daß die meisten unserer Empfindungen und Vorstellungen derart von unseren Organen abhängen, daß sie sich mit diesen verändern.

[11*] Ich will damit keineswegs behaupten, daß Marx und Engels die ersten waren, welche sich der angezogenen Beweisführung bedienten. Dem Wesen nach findet sie sich bereits bei Jacobi. Aber das kommt hier für mich nicht in Betracht. Für mich handelt es sich gegenwärtig nur um den Nachweis, daß Marx und Engels den Kantianismus *kritisierten und ihm nicht lediglich aus dem Wege gingen*, wie Genosse Schmidt behauptet‹, der ihre Argumente gar nicht verstanden hat›. G. P.

[12] Ebenda.

[13*] „*Prolegomena*“, herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Heidelberg 1882, S. 39/40.

[14] Paul Thiry d’Holbach: System der Natur, Berlin 1960, S. 19/20.

Übrigens sei erinnert, das Wort „erkennen“ hat gar keinen anderen Sinn. Ein Ding erkennen heißt seine Eigenschaften erkennen. Aber was ist die Eigenschaft eines Dinges? Das ist gerade seine Art und Weise, *unmittelbar oder mittelbar* auf uns einzuwirken.[15*]

Behaupten, daß die Dinge an und für sich für uns unerkennbar sind und daß wir nur die Eindrücke kennen, die sie auf uns machen, das läuft auf die Behauptung hinaus: Abgesehen von der Wirkung dieser Dinge auf uns, können wir uns nicht vorstellen, welche Wirkung sie auf uns ausüben könnten. Und wenn die Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts wiederholten, daß wir nur das Äußere, „die Schale“ der Dinge kennen, so erklärten sie im Grunde nur das, was ich im vorhergehenden Satz sagte. Aber das ist ein unrichtiger Gedanke, und die Materialisten, die ihn äußerten, verrieten im Prinzip, ohne sich dessen bewußt zu werden, ihre *eigene* Erkenntnistheorie.

Mit unendlich mehr Recht sagt Goethe: [26]

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
Denn was innen, das ist außen.[16]

Das ist eine wahrhaft materialistische Ansicht zu der uns hier interessierenden Frage.

Weiter. Die Dinge an sich wirken auf uns. Kant sagt das. ‹Auf einen Gegenstand› wirken, heißt sich in Beziehung ‹zu ihm› befinden. Wenn wir (wenigstens zum Teil) die Wirkung der Dinge an sich auf uns erkennen, so erkennen wir (wenigstens zum Teil) die Beziehungen, welche zwischen uns und den Dingen bestehen. Aber wenn wir diese Beziehungen erkennen, so erkennen wir auch *durch unser Wahrnehmungsvermögen* die Beziehungen, *die zwischen den Dingen an sich selbst bestehen*. Das ist keine „*unmittelbare*“ Erkenntnis, aber es ist immerhin Erkenntnis, und sobald wir sie besitzen, haben wir nicht länger mehr das Recht zu der Behauptung, daß die Beziehungen zwischen den Dingen an sich uns unerkennbar sind.

Die Dinge an sich wirken auf unsere Sinne und rufen in uns diese oder jene Empfindungen hervor. Kant sagt das. Die Dinge an sich sind also *die Ursache* unserer Empfindungen. Aber derselbe Kant behauptet, daß die *Kategorie der Kausalität*, wie alle anderen Kategorien, auf die Dinge an sich nicht anwendbar ist. Der Widerspruch dieser Behauptung ist sinnenfällig.

Der gleiche Widerspruch zeigt sich bezüglich der *Zeit*.

Die Wirkung, welche die Dinge an sich auf uns ausüben, kann nur in der Zeit stattfinden; aber andererseits ist die Zeit nach Kant nur eine subjektive Form unserer Anschauung.

Noch andere Widersprüche stoßen uns in Kants Lehre auf, ich übergehe sie hier. Das Ausgeführte genügt für den Nachweis, daß Kants Lehre sich solange selbst widerspricht, als wir annehmen, und zwar in Übereinstimmung mit dem, was der Philosoph in seinen „*Prolegomena*“ sagt, daß die Dinge an sich die Ursache unserer Empfindungen sind.

Manche Anhänger des Kantianismus wurden sich dieses Widerspruchs bewußt und versuchten, ihm abzuhelfen. So lesen wir z. B. in dem Buch des Dr. Laßwitz: „*Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit*“, Berlin 1883: „Es ist ganz richtig, daß es für die Dinge an sich keine Zeit und keine Kausalität gibt, und dies hat Kant gerade bewiesen. Aber wer hat denn behauptet, daß die Dinge an sich die Ursache der Sinnesempfindungen sind? (Wir haben

[15*] „Es ist unmöglich, mehr von dem Dinge zu erkennen, als aus den *Erscheinungen* geschlossen werden kann, an denen es beteiligt ist.“ Priestley: „A free discussion of the principles of materialism“, London 1778, S. 20. [Der Titel dieses Buches lautet richtig: A free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity, etc.] „Die Definition eines besonderen *Dinges*, *Substanz* oder *Wesens* (nennt es, wie ihr wollt) kann nicht mehr sein als eine Aufzählung seiner bekannten *Eigenschaften* ... Wenn wir all die bekannten Eigenschaften fortnehmen, so bleibt nichts übrig, wovon wir eine Vorstellung überhaupt haben könnten.“ Ibid. S. 46.

[16] Johann Wolfgang von Goethe: Epirrhema. In: Goethe. Berliner Ausgabe, Bd. 1, Berlin/Weimar 1976, S. 545.

gesehen, daß Kant selbst das tat. G. P.) ... diese mißverständliche Deutung Kants ist selbst bei Philosophen noch häufig. Immer wieder wird behauptet, das Ding an sich bewirke, indem es das Bewußtsein affiziert, in uns die Empfindung, während es doch klar ist, daß ein bloßes Noumenon, eben [27] der Gegensatz des real Seienden, gar nicht wirken kann. Die Dinge an sich mögen sein, wie sie wollen, für unsere Erfahrung ist dies ganz gleichgültig. Denn die Erfahrung entsteht durch die gegenseitige Wirkung von Verstand und Sinnlichkeit, und das Ding an sich ist immer nur der unklare Widerschein unseres Verstandes an seinen eigenen Grenzen und kann auf die Eigentümlichkeit unserer Erfahrung ebenso wenig Einfluß haben, wie mein Bild im Spiegel auf die Bewegungen meines Körpers.“

Um den Kantianismus zu retten, setzt sich Herr Laßwitz zu Kant selbst in entschiedenen Widerspruch, indem er dessen gewiß unzweideutige Erklärung als nichtig behandelt. Welch sonderbares Verfahren! Wie ist es möglich?

Es ist nur möglich, weil Dr. Laßwitz sich auf Kant selbst stützt, wenn er Kant widerspricht.

‹Wir sagten schon, daß Kant sich nicht selten selbst widerspricht.› Wir lesen z. B. die nachstehenden Ausführungen in der „*Kritik der reinen Vernunft*“:

„Der Verstand begrenzt ... die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz usw. gedacht werden kann, (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen); wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrigbleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen und einen Raum übrigzulassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.“[17*]

Das transzendentale Objekt ist die Ursache der Erscheinung; aber wir können keinen von unseren Verstandesbegriffen (also auch nicht die Kategorie der *Kausalität*) darauf anwenden. Das ist widerspruchsvoll, aber mit diesem Widerspruch haben wir uns augenblicklich nicht zu befassen. Aber unbestreitbar ist, daß Kant hier fast *das Gegenteil* dessen behauptet, was er in der weiter oben angeführten Stelle aus seinen „*Prolegomena*“ sagt. Was soll das heißen? *Ist Kants Standpunkt in den* „*Prolegomena*“ *nicht derselbe wie in der* „*Kritik der reinen Vernunft*“?

[28] Ja und nein. Der Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft“ ist nicht immer der gleiche. In der ersten Ausgabe dieses Werkes faßte Kant das Ding an sich eher als einen *Grenzbegriff* auf, dem nichts außerhalb des Bewußtseins entspricht; oder, um mich genauer auszudrücken, Kant ist sehr skeptisch in Betracht ‹der Existenz› dieses Dinges außer‹halb› uns‹res› Bewußtseins. Sein Standpunkt ist der des *skeptischen Idealismus*. Da seine Gegner ihm diesen Idealismus zum Vorwurf machten, so schrieb er in seinen „*Prolegomena*“ die von mir angeführte Stelle, und er versuchte es, die zweite Ausgabe der „Kritik“ im *realistischen* Sinne zu bearbeiten. Zum Beweis dafür genügt es, an die Vorrede zu dieser Ausgabe zu erinnern und an die „*Widerlegung des Idealismus*“. Allein diese Bearbeitung ist ziemlich schlecht ge-

[17*] „*Kritik der reinen Vernunft*“, herausgegeben von Dr. K. Kehrbach (Verlag von Ph. Reclam), zweite Auflage, S. 258.

lungen. Der Standpunkt der ersten Ausgabe bricht an vielen Stellen durch, und selbst die „Widerlegung des Idealismus“ könnte in einem Sinne gedeutet werden, welcher im Gegensatz zu der in den „Prolegomena“ enthaltenen Erklärung steht. Dank diesen Umständen konnte Dr. Laßwitz Kant widersprechen, indem er sich auf Kant selbst stützte. Das ist unbestreitbar. Aber es ist auch unbestreitbar, daß Kant trotz seiner zahlreichen Widersprüche seit der Veröffentlichung seiner „*Prolegomena*“, d. h. seit 1783, gegen eine idealistische Auslegung seiner Lehre Einspruch erhob. Ich bitte den Leser, diese Tatsache nicht zu vergessen. Sie ist sehr wichtig.

Sehen wir nun, welches die Endresultate sind, zu denen der Dr. Laßwitz bei seiner Darstellung der Kantischen Philosophie gelangt.

Er sagt: „Alles Sein gruppiert sich in zwei Arten des Seins, das ‚Subjektsein‘ und das ‚Objektsein‘. Beide sind in unserm Bewußtsein, und beide sind von ganz gleicher Realität und Gewißheit. Ein Sein, das noch außerhalb des Bewußtseins etwas ist, gibt es nicht, aber wohl ein Sein, das nicht unser Ich ist, und das sind die Dinge außer uns. Dieselben sind in unserm Bewußtsein stets in bestimmter Weise geordnet, wodurch eben das Bewußtsein des Ich gegenüber einer Welt äußerer Objekte gegeben ist.“[18*]

Damit der Leser den Standpunkt des Dr. Laßwitz besser beurteilen kann, ersuche ich ihn, die folgenden Zeilen aufmerksam zu lesen.

„Also das Sein, das wirklich wahre und reale, ist geistig; und es gibt kein anderes Sein ...“

„Alles Sein, des *Ich* sowohl, als des *Nicht-Ich*, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins; und ohne ein Bewußtsein gibt es kein Sein ...“

Der Leser glaubt ohne Zweifel, daß ich fortgefahren habe, aus dem Buche des Dr. Laßwitz zu zitieren. Durchaus nicht, er täuscht sich in seiner Annahme. Ich habe soeben *Fichte* zitiert.[19*] Um den Kantianismus zu retten, d. h. um seine [29] inneren Widersprüche zu beseitigen, ist der Dr. Laßwitz gezwungen gewesen, den unsicheren Standpunkt Kants zu verlassen und sich auf denjenigen des *subjektiven Idealismus* zu stellen. *Sein Neokantianismus*, wie der mehrerer anderer angeblicher Neokantianer, ist nur ein mehr oder weniger bewußter *Neofichteanismus*.

Der Dr. Laßwitz könnte also nicht mit Genossen Conrad Schmidt sagen, daß „das repräsentative Werk des Idealismus“ die „Kritik der reinen Vernunft“ ist. Nach ihm müßte vielmehr die Rolle des „repräsentativen Werkes“ der „*Wissenschaftslehre*“ zufallen.[20] ‹Ich sage bedingt: er *müßte*, da ich daran zweifle, daß er den Mut hätte, dies einzugestehen.› Kant hat gegen die Auslegung seiner Philosophie im Sinne der „Wissenschaftslehre“ protestiert.[21*] Er hätte also gleicherweise gegen die „Lehre Kants“ des Dr. Laßwitz protestiert.

In einem Briefe an Reinhold nannte Fichte Kant einen „*Dreiviertelskopf*“ und erklärte, daß der heilige Geist in Kant wahrer ist als seine individuelle Persönlichkeit. Den Neokantianern vom Schlage des Dr. Laßwitz steht es frei, diesen Ausspruch zu wiederholen, und sie müßten ihn eigentlich wiederholen.

Denn was immer sie auch tun, es gelingt ihnen nicht, dem mit der Sache vertrauten Publikum zu verbergen, daß sie Kants Lehre preisgegeben haben und *auf den Boden des subjektiven Idealismus übergetreten sind*.

[18*] „Die Lehre Kants etc.“, S. 138.
[19*] Fichtes Werke, 11. Bd., S. 32, und 3. Bd., S. 2.
[20] In der „Neuen Zeit“ geht der Satz weiter: vorausgesetzt, daß er den Mut hätte, die Tragweite seiner eigenen Schlußfolgerungen einzugestehen.
[21*] In seiner allgemein bekannten Erklärung vom 7. August 1799. [Immanuel Kant: Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. In: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1902, S. 396/397.]

Freilich gibt es viele Neokantianer, welche, wie z. B. Professor Riehl, diesen Übertritt durchaus nicht billigen.[22*] Dieselben halten an der Lehre ihres Meisters mit größerer Treue fest als der Dr. Laßwitz. Aber sie erben mit der größeren Treue auch alle Widersprüche des Meisters.

Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim![23]

Welche Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ muß für das „repräsentative Werk“ des Idealismus gelten? Genosse Conrad Schmidt hat darüber nichts geäußert. Er scheint nicht einmal zu ahnen, daß der Standpunkt der ersten Ausgabe ‹der „Kritik“› von demjenigen der zweiten Ausgabe abweicht. Und er scheint obendrein weder die eine noch die andere Ausgabe verstanden zu haben. Diese Vermutung drängt sich wenigstens als wahrscheinlich dem auf, der einige Proben von Schmidts philosophischer Prosa gelesen hat. So schreibt er: „Die Erkenntnistheorie, von welcher aus Kant die Täuschungen jeder [30] Philosophie, welche die Grenzen der Erfahrung durch reine Begriffe metaphysisch überfliegen will, aufdeckt, trägt selbst ein durchaus ‚phänomenalistisches‘ Gepräge, das heißt die Welt, wie wir sie sehen und erfahren, gilt ihm als bloße Erscheinungswelt.“[24]

Kant wäre höchlichst erstaunt gewesen, wenn ihm diese Zeilen desjenigen vor Augen gekommen wären, der es unternommen hat, seine Lehre gegen Marx und Engels zu verteidigen. Wie könnte die „Welt, wie wir sie sehen usw.“, Kant nicht „als bloße Erscheinungswelt“ gelten, da es sich ja eben um das „*Sehen*“ und „*Erfahren*“ handelt und sich niemals und keineswegs um etwas anderes handeln kann.

‹Was ist *Erfahrung*? Das ist die Frage, auf die Kant hätte antworten müssen, die jeder beantworten muß, der sich die Lösung der Grundfrage der Philosophie zur Aufgabe gestellt hat: Wie verhält sich das Subjekt zum Objekt, das Denken zum Sein? Kants Erkenntnistheorie ist nichts anderes als die Antwort auf diese Frage. Indem er diese Frage beantwortete, erklärte er u. a., welches nach seiner Auffassung der Unterschied zwischen dem Noumenon und dem Phänomen, dem Ding an sich und der Erscheinung ist. Man muß nicht mit Kant einverstanden sein, und wir sind mit ihm ganz und gar nicht einverstanden, aber es ist völlig unmöglich, ihn für einen solchen platten und oberflächlichen Denker zu halten, für den ihn Conrad Schmidt augenscheinlich hält. Hätte Kant einfach gesagt, wir *sehen die Erscheinung*, und unsere *Erfahrung* bezieht sich auf die *Erscheinungen*, so würde das heißen, seine Philosophie habe das unsinnige petitio principii [Verwendung eines unbewiesenen, erst noch zu beweisenden Satzes als Beweisgrund für einen anderen Satz] zur Grundlage, d. h. die Annahme, jene Frage bereits gelöst zu haben, deren Lösung man sich erst als Aufgabe stellte.›

„Die Frage lag nahe“, fährt Genosse Conrad Schmidt fort, „ob wir von dieser Außenwelt, welche gewissermaßen erst durch unsere sinnlichen Eindrücke bevölkert und durch den Begriff von Ursache und Wirkung uns verständlich gemacht wird, überhaupt ein *unmittelbares* Wissen haben, ob nicht auch die allgemeinste Vorstellung von der in Raum und Zeit bewegten Körperwelt subjektiven Charakter trägt.“[25]

In Kants Philosophie bedeutet das Wort „*Außenwelt*“ alle Erscheinungen, welche sich auf unsere „*äußere Erfahrung*“ beziehen oder, wie Fichte sich ausgedrückt haben würde, welche unser *Nicht-Ich* ausmachen. Es genügt, Kants Philosophie auch nur ein wenig zu kennen, um zu begreifen, daß unsere Erkenntnis dieser Gruppe von *Erscheinungen* ebenso *unmittelbar* ist

---

[22*] Siehe das Buch von Riehl: „Der philosophische Kritizismus“, 1. Bd., Leipzig 1876, S. 423-439, und 2. Bd., 2. Th., S. 128-176.

[23] Denn hier drohete Skylla, und dort die wilde Charybdis. (Homer: Odyssee. Zwölfter Gesang, Vers 235. Übersetzung von Johann Heinrich Voss, Weimar 1963, S. 595.)

[24] Conrad Schmidt: Rezension zu „Kant, sein Leben und seine Lehre“. In: Vorwärts, 17. Oktober 1897, 3. Beilage.

[25] Ebenda.

wie unsere Erkenntnis der Erscheinungen, welche sich auf unser *Ich* beziehen. In *dieser* Richtung konnte keine „Frage“ aufgeworfen werden. Kant hat gleicherweise sich nicht *fragen* können, ob unsere *Vorstellung* von dieser Welt eine [31] *subjektive* ist. Es verstand sich von selbst, daß dem so ist. *Diese Frage stellen* bedeutet, keinerlei „*Vorstellung*“ über den Gegenstand zu haben. Aber das Wort „*Außenwelt*“ konnte auch *die Dinge an sich* bedeuten, welche der *Grund der in Erscheinung* tretenden Außenwelt sind. Kant hat sich niemals gefragt, ob wir eine *unmittelbare* Kenntnis dieser Dinge besitzen. Denn nach ihm bedeutete eine unmittelbare Erkenntnis eine solche, die *unabhängig ist von der Wirkung der Dinge an sich auf uns*, und er wußte sehr gut, daß eine solche Erkenntnis unmöglich ist. „Denn“, so sagt er in der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft“, „man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst.“[26*] Kant hatte jedoch das Recht, sich zu fragen – und er fragte sich tatsächlich –, ob wir *sicher* sind in bezug auf die Existenz der Dinge an sich außerhalb unseres Bewußtseins.

Der Leser weiß bereits, wie er diese Frage in verschiedenen Epochen seines Lebens beantwortete. Hören wir nun, was Genosse Conrad Schmidt darüber erzählt.

„Aber da Kant auch hier zum Zweifeln Gründe, zwingende Gründe zu haben glaubte, schreckt er vor diesem letzten Schritte nicht zurück. Raum und Zeit, Materie und die Begriffe, durch welche wir die Welt entziffern, sind für ihn etwas, das nur im menschlichen Vorstellen und Denken existiert; und als der Urschoß, aus welchem dieses die Welt der Erscheinungen selbst erzeugende Empfinden, Vorstellen und Denken hervorquillt, gilt ihm das Unerkennbare, Ding an sich. Der tiefste Grund alles Seienden ist etwas Unbegreifliches, das wir nur äußerlich durch die Naturgesetze uns verständlich machen, ist, weil aus dem Unbegreiflichen fließend, fortgesetztes Wunder. Der Bodenlosigkeit dieses Gedankens war es, die für die Fichte, Schelling und Hegel die Vorbedingungen einer neuen Art der Metaphysik, unendlich tiefer und geistvoller, aber noch luftiger und wesenloser als die alte, erschuf.“[27]

Alles das will nur sagen, daß Kant die Existenz der Dinge an sich außerhalb unseres Bewußtseins leugnete. Die „Bodenlosigkeit“ dieser Auffassung braucht nicht erst feierlich enthüllt zu werden, diese Auffassung widerspricht den historischen Tatsachen, *wie sie sich im Raume und in der Zeit* vollzogen haben.

Doktor Schmidt ist fest davon überzeugt, daß die Dinge *nicht nur* in unserem Bewußtsein existieren.[28] Nach dieser Richtung hin verurteilt er Kant ‹(den Kant, wie er in seinem „Bewußtsein“ vorkommt)› ziemlich streng. „Ein Verstand“, sagt er, „der am objektiven, von menschlicher Anschauung ganz [32] unabhängigen Bestande der materiellen Welt selbst zu zweifeln beginnt, verliert ja den festen Boden unter seinen Füßen.“[29]

Hier sehe ich mich gezwungen, „den Weisen von Königsberg“ gegen seinen Verteidiger Conrad Schmidt zu verteidigen.

Wir wissen schon, daß zur Zeit der Veröffentlichung der „Prolegomena“ (1783) Kant sich *nachdrücklichst* für die von unserem Bewußtsein unabhängige Existenz der Dinge an sich erklärte. Aber das hinderte ihn nicht – und konnte ihn nicht hindern – die *materielle Welt als ein Phänomen* zu betrachten. „Nur im empirischen Verstand“, so erklärt er, „ist in dem Zusammenhang der Erfahrung, ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung, dem äußeren Sinne ... gegeben.“ Dieser Materie und damit der Welt, die aus ihr besteht, eine von unse-

[26*] Kehrbachs Ausgabe, S. 320.
[27] Conrad Schmidt: Rezension zu „Kant, sein Leben und seine Lehre“. In: Vorwärts, 17. Oktober 1897, 3. Beilage.
[28] In der „Neuen Zeit“ lautet dieser Satz: Genosse Conrad Schmidt glaubt fest an die Existenz der Dinge an sich außerhalb unseres Bewußtseins.
[29] Ebenda.

rem Bewußtsein unabhängige Existenz zuzuschreiben, *das hätte Kant für einen gewaltigen Irrtum erklärt, der bei einem Philosophen unverzeihlich sei*.

Wie dem auch sei, Genosse Conrad Schmidt lehnt es ab, sich auf den Boden der *Fichteschen Philosophie* zu retten. Darum fordere ich ihn auf, mir zu sagen, wie die Widersprüche der Kantschen Lehre gelöst werden können, jene Widersprüche, welche sich weiter oben zeigten und die sogar für einen Teil der Neokantianer sinnenfällig sind. Auf diese Widersprüche stützen sich Marx und Engels bei ihrer Widerlegung der Kantschen Philosophie.

Sind ‹nach Doktor Schmidt› diese Widersprüche vorhanden? ‹Wir fordern eine kategorische Antwort:› *Ja oder Nein*? Conrad Schmidt scheint zuzugestehen, daß sie vorhanden sind. Aber anstatt ihnen Rechnung zu tragen und den Versuch zu machen, sie zu lösen, zieht er es vor, uns durch Redensarten in der Art der folgenden zu erheitern.

„Der leere Abgrund, den die Kantische Philosophie – sei es mit Recht oder Unrecht –vor dem widerstrebenden Denken eröffnet, ist aber nur ihr negatives Resultat, das wahrhaft Fruchtbare liegt in dem positiven Teil der Arbeit, der genialen Untersuchung über die Zusammensetzung und das Zusammenspiel unserer seelisch-geistigen Organisation, durch welche die Erscheinungswelt zustande kommt ... Das aber, die Aufdeckung der Struktur unseres Vorstellungsvermögens, ist die eigentliche Aufgabe, die die Kritik der reinen Vernunft sich gestellt hat, eine Aufgabe, die niemals weder vor noch nach Kant mit gleich bewunderungswürdigem Scharfsinn in Angriff genommen ist. Wie wenig auch die Kantsche Analyse Anspruch erheben kann, irgendwie eine befriedigende, widerspruchsfreie, endgültige Lösung dieses vielleicht schwierigsten Problems, das wissenschaftlicher Forschung überhaupt noch erreichbar ist, darzustellen, so gewiß ist, daß jeder Versuch tieferen Eindringens in den geheimnisvollen Schacht des Inneren, an dem von Kant [33] Geleisteten nicht vorbei kann ... Ein Zurückgehen auf Kant ist darum noch kein Rückwärtsschreiten im reaktionären Sinne.“[30*]

Mit ähnlichen Redensarten kann man den Einwendungen „aus dem Wege gehen“, welche man gegen die Kantsche Lehre erhebt, aber man kann diese Einwendungen nicht widerlegen.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ hat sich Kant das Problem gestellt, unser *Erkenntnisvermögen* zu studieren und nicht unser *Vorstellungsvermögen*, wie Genosse Conrad Schmidt behauptet. Warum das entstellen, was so genau als möglich wiedergegeben werden muß? Aber das sei nur nebenbei bemerkt.

Kant geht bereits von dem *fertigen Bewußtsein* aus, er betrachtet das Bewußtsein nicht im Prozeß des Werdens. Es ist dies der größte Mangel seiner Analyse des Bewußtseins, und es ist ungemein erstaunlich, daß Genosse Conrad Schmidt das nicht in unseren Tagen bemerkt hat, wo die evolutionistischen *Theorien* auf allen Gebieten der Wissenschaft triumphieren.[31*]

Genosse Conrad Schmidt ist fest überzeugt, daß die „materielle“ Welt ‹nicht nur in unserem Bewußtsein, sondern auch› außerhalb des Bewußtseins existiert. Bleibt zu wissen übrig, ob ‹er annimmt, daß› diese ‹außerhalb seines Bewußtseins existierende materielle› Welt auf sein

---

[30*] „Vorwärts“: Der angeführte Artikel. [Ebenda.]

[31*] ‹„Ich weiß nicht“, sagt P. Beck, „wie die Philosophen, die an den Grundzügen der Kantischen Erkenntnistheorie festhalten, sich mit den Begriffen der Entwicklungslehre auseinandersetzen. Für Kant war die Menschenseele eine gegebene, in ihren Elementen sich ewig gleichbleibende Größe. Für ihn handelte es sich nur darum, ihren aprioristischen Besitz zu bestimmen und daraus alles andere abzuleiten, nicht aber diesen selbst abzuleiten. Gehen wir aber von dem Axiom aus, daß der Mensch sich kontinuierlich aus einem Protoplasmaklümpchen entwickelt hat, so muß gerade das, was für Kant das Fundament nicht nur des menschlichen Daseins, sondern der ganzen Welt der Erscheinungen ist, aus den elementaren Lebensäußerungen der Urzelle abgeleitet werden.“ (Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde, Leipzig 1904, S. 33.) Die Kantianer denken jedoch nicht darüber nach, ob ihre Theorie mit der Entwicklungslehre übereinstimmt. Erst in der letzten Zeit zeigen sich bei einigen, z. B. bei Windelband, gewisse Zweifel in dieser Richtung.›

Erkenntnisvermögen einwirkt. Antwortet er mit nein, so verläßt Genosse Schmidt nicht den Boden des *subjektiven Idealismus*, und ich begreife dann nicht, was ihn von der Existenz der ‹vom Bewußtsein unabhängigen materiellen› Welt überzeugt. Antwortet er mit ja, so muß er mit Engels und Marx zugeben, daß das Kantsche Unerkennbare ein widerspruchsvoller Begriff ist. Logikverpflichtet mehr als Adel.

„Der Untersuchung unserer geistigen Organisation ist der Materialist, der an die objektive, d. h. ohne Beziehung zum menschlichen Geist ‚an sich' bestehenden Körperwelt als tragender und zeugender Grundlage des Lebensprozesses festhält, ebensowenig wie der Idealist enthoben."[32]

[34] Der Materialist hält an der objektiven Existenz der Körperwelt fest. Conrad Schmidt hält auch daran fest. Er ist genauso überzeugt, daß „ein Verstand, der am objektiven ... Bestande der materiellen Welt selbst zu zweifeln beginnt, ja den festen Boden unter seinen Füßen verliert".[33] Welchen Unterschied gibt es zwischen der Auffassung der Materialisten und der Conrad Schmidts? Ich entdecke keinen.

Doch der Leser verzeihe, es gibt einen Unterschied.[34] Die Schlußfolgerungen der Materialisten stimmen nämlich mit ihren Prämissen überein, während Genosse Schmidt das Auslöffeln der „eklektischen Suppe" vorzieht. ‹Das ist, wie wir sehen, ein sehr großer und sehr wichtiger Unterschied. Leser, wen ziehen Sie vor, den „Materialisten" oder den Doktor Schmidt? Obwohl:› De gustibus non est disputandum.[35]

Die Materialisten sind nicht des Studiums unserer „geistigen Organisation" enthoben. Nein, sicherlich nicht! Aber um unsere „geistige Organisation" zu studieren, wenden sie sich an die experimentelle Psychologie, welche es nur mit Phänomenen zu tun hat und welche sich zu ihrem Studium der Verfahren bedient, die der Biologie entlehnt sind. Das ist ein sicherer Weg.

Aber das ist kein Materialismus mehr, ruft uns Genosse Conrad Schmidt zu. „Wer die Anerkennung der in der Erfahrungswelt durchgängig zu beobachtenden Gesetzmäßigkeit zum Unterscheidungsmerkmal materialistischer und idealistischer Denkweise macht, der verwischt den eigentümlichen Charakter ihrer Kontroverse und raubt damit auch dem Begriffe des Materialismus seine eigentümliche Bestimmtheit. Engels selbst bietet ein charakteristisches Beispiel dafür."[36]

Wieso? Was sagt denn Engels über den Unterschied von Materialismus und Idealismus?[37]

Genosse Conrad Schmidt zitiert die folgende Stelle aus „Ludwig Feuerbach":

„Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte auch hier (bei Marx) durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eignen Zusammenhang, und [35] in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts."[38]

---

[32] Conrad Schmidt: Rezension zu „Kant, sein Leben und seine Lehre". In: Vorwärts, 17. Oktober 1897, 3. Beilage.
[33] Ebenda.
[34] In der „Neuen Zeit" geht der Satz weiter: und sogar einen sehr wichtigen.
[35] Über Geschmack streitet man nicht.
[36] Conrad Schmidt: Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung. In: Der sozialistische Akademiker, 1896, Nr. 7, S. 402.
[37] In der „Neuen Zeit": Was hat Engels gesagt, was die letztere Behauptung rechtfertigen könnte?
[38] MEW, Bd. 21, S. 292.

Diese Stelle enthält augenscheinlich keine vollständige Definition des Materialismus. Aber warum führt Genosse Conrad Schmidtgerade diese Stelle an und keine andere? Warum hat er ‹Engels'› folgende Ausführungen vergessen?

„Die Frage nach der Stellung des Denkens zum Sein, die übrigens auch in der Scholastik des Mittelalters ihre große Rolle gespielt, die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? – diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da? Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgendeiner Art annahmen ..., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiednen Schulen des Materialismus."[39]

Nach Engels ist also der Materialismus nur eine Lehre, welche die Natur als das Ursprüngliche gegenüber dem Geist betrachtet. Ist diese Definition zutreffend?

Nehmen wir die französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts. Welches ist ‹die Grundthese› ihrer Lehre?

„Wenn wir die Wirkungen, die wir sehen, der Natur, der unterschiedlich verbundenen Materie, den ihr innewohnenden Bewegungen zuschreiben, so geben wir ihnen eine allgemeine und bekannte Ursache; wenn wir weiter vordringen wollen, so dringen wir in imaginäre Bereiche ein, wo wir uns immer nur vor einem Abgrund von Ungewißheiten und Dunkelheiten befinden. Wir dürfen also ein Bewegungsprinzip nicht außerhalb jener Natur suchen, deren Wesen immer darin bestand, zu existieren und sich zu bewegen; ... Warum muß man außerhalb der Materie eine Triebkraft suchen, die sie in Bewegung setzt‹, da ihre Bewegung sich doch ebenso notwendig von ihrer Existenz wie von ihrer Ausdehnung ... herleitet ...›".[40*]

Wünschen Sie noch weitere kleine Zitate, werter Genosse Schmidt? Ganz zu Ihren Diensten? Ich warte Ihnen mit noch zwei sehr beweiskräftigen Stellen auf.

„Gleichwohl kann es in der Natur nur natürliche Ursachen und Wirkungen geben. Alle Bewegungen, die es in ihr gibt, folgen beständigen und notwendigen Gesetzen; diejenigen natürlichen Vorgänge, die wir zu beurteilen oder zu [36] erkennen vermögen, genügen zur Aufklärung derjenigen, die sich unserm Blick entziehen; hierüber können wir zumindest gemäß der Analogie urteilen; und wenn wir die Natur aufmerksam studieren, so werden uns die Wirkungsarten, die sie uns zeigt, lehren, uns nicht durch die uns verborgenen Wirkungen außer Fassung bringen zu lassen. Die von ihren Wirkungen am weitesten entfernten Ursachen wirken zweifellos durch vermittelnde Ursachen, mit deren Hilfe wir mitunter zu den ersten gelangen können; wenn in der Kette dieser Ursachen Hindernisse auftauchen, die sich unseren Forschungen entgegenstellen, so müssen wir versuchen, sie zu beseitigen; und wenn uns dies nicht gelingen kann, so sind wir niemals berechtigt, daraus zuschließen, daß die Kette unterbrochen oder daß die wirkende Ursache *übernatürlich* sei; wir sollten uns dann damit begnügen, einzugestehen, daß die Natur Hilfsquellen hat, die wir nicht kennen; aber wir sollten die Ursachen, die uns unbekannt bleiben, nie durch Hirngespinste, Erdichtungen (‚*Schrullen*', wie Engels sagt. G. P.) und sinnlose Worte ersetzen; wir würden damit nichts anderes erreichen, als uns in der Unwissenheit zu bestärken, in unseren Forschungen steckenzubleiben und hartnäckig in unseren Irrtümern zu verharren."[41*]

‹Und weiter:›

---

[39] Ebenda, S. 275.

[40*] „Système de la Nature", Ausgabe von 1781, Bd. II, S. 146. [Paul Thiry d'Holbach: System der Natur, S. 390.]

[41*] „Système de la Nature", Bd. I, S. 38. [Ebenda, S. 41/42.]

„... so müssen wir sagen, ... daß diese Natur alles enthält, was wir zu erkennen vermögen, weil sie alle Dinge vereinigt, die imstande sind, auf uns zu wirken, und die folglich für uns von Interesse sind; müssen sagen, daß die Natur alles bewirkt, daß das, was sie nicht bewirkt, unmöglich ist, daß das, was außer ihr sein soll, nicht existiert und nicht existieren kann. ... Wenn wir auch nicht zu den primären Ursachen vordringen können (hören Sie, werter Herr Schmidt, hören Sie!), sollten wir uns doch mit den sekundären Ursachen und Wirkungen, die die Erfahrung uns zeigt, zufriedengeben; wir sollten wirkliche und bekannte Tatsachen sammeln; sie werden ausreichend sein, um über das zu urteilen, was wir nicht kennen; begnügen wir uns mit den schwachen Lichtern der Wahrheit, die uns unsere Sinne darbieten (das heißt: verlassen wir niemals den Boden der Erfahrung, Genosse Schmidt!).“[42*]

Das ganze „Système de la Nature“ ist nur die Entwicklung der vorstehenden These, und auf dieser These beruht der Materialismus des Verfassers oder richtiger der Verfasser dieses berühmten Werkes.

Lassen wir unseren Genossen Schmidt noch einen anderen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts hören, es wird ihm dienlich sein.

„Der Mensch ist das Werk der Natur, er ist in der Natur; er ist ihren Gesetzen unterworfen; er kann sich nicht von ihr freimachen; er kann nicht einmal durch den Gedanken aus ihr heraustreten ... Für ein Wesen, das durch die Natur gebildet ist, gibt es nichts jenseits des großen All, von dem es ein Teil ist ... [37] Die Wesen, von denen man annimmt, daß sie über der Natur stehen oder sich von ihr unterscheiden, sind Chimären, von denen wir uns keine wirklichen Vorstellungen bilden können.“[43*]

„Da der Mensch zu seinem Unglück die Grenzen seiner Sphäre überschreiten wollte, so versuchte er sich über die sichtbare Welt hinauszuschwingen (die Erscheinungswelt, Genosse Schmidt!). Er vernachlässigte die Erfahrung, um sich von Vermutungen zu nähren.“[44*]

Was denken Sie davon, Genosse Conrad Schmidt? Es scheint, daß unser alter Meister Engels recht hatte. Es scheint, daß der Materialismus nichts anderes ist als eine Lehre, welche die Natur durch die natürlichen Kräfte erklären will und welche diese Natur gegenüber dem Geiste als das Ursprüngliche betrachtet.[45] ‹Uns scheint schließlich, daß Engels’ Definition des Materialismus als die allgemeinste und zutreffendste angesehen werden kann.

Ich sage: die allgemeinste. Aber ich weiß, die Regel hat auch Ausnahmen. So bekannten zum Beispiel die englischen Materialisten, daß es Wesen gibt, die *über* der Natur stehen. Es genügt der Hinweis auf Joseph Priestley. Seine Lehre schmückt eine Vielzahl nichtmaterialistischer Anhängsel. Aber bei ihnen sind das eben nur Anhängsel, und sobald sie aber diesen Anhängseln ernsthafte Bedeutung zumessen, *hören sie auf, Materialisten zu sein*. Ihr Materialismus *als solcher* beschränkt sich auf die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper.› Was *diese* Frage anbelangt, so sind ihre Ansichten sehr klar ‹und bestimmt›.

[42*] „Système de la Nature“, Bd. II, S. 161 und 162. [Ebenda, S. 402/403.]

[43*] „Le vrai sens du Système de la Nature“, Kapitel I und Vorwort in dem „Recueil necessaire“, Leipzig 1765. [Helvétius ist nicht der Autor dieses Buches. Siehe Albert Keim: Helvétius. Sa vie et son œuvre, d’après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits, Paris 1907, S. 621-623.]

[44*] L. c., S. 76.

[45] In der „Neuen Zeit“ lautet der folgende Text: Und tatsächlich hat Engels vollständig recht, seine Definition des Materialismus kann als *allgemeine* Regel nicht genauer sein. Ich sage: als allgemeine Regel, weil es Ausnahmen gibt, welche übrigens die Regel bestätigen. So lassen z. B. die englischen Materialisten die Existenz Gottes zu. Priestley glaubt an die allgemeine Auferstehung und spricht mit bewunderungswürdigem Ernste von dem „Beweis eines zukünftigen Lebens“. Aber in *all diesem* hören die englischen Materialisten auf, Materialisten zu sein. Ihr Materialismus überschreitet nicht die Grenzen der Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Körper.

„Was ich mein Ich (myself) nenne, ist nur ein organisiertes System der Materie“, sagt Priestley, und er fügt hinzu, daß die Annahme einer immateriellen Seele absolut unhaltbar ist: „Aus demselben Grunde, der für den *Menschen* die Existenz einer Seele voraussetzen ließ, müßte auch jede *besondere Substanz,* der irgendwelche Kräfte oder Eigenschaften zugeschrieben werden, eine besondere Seele haben.“[46*]

[38] „Le vrai sens du Système de la Nature“, das ich weiter oben zitiert habe, wird *Helvétius* zugeschrieben. Besitzt Genosse Conrad Schmidt eine ganz klare Vorstellung vom Materialismus dieses ‹interessanten und durch die Philister so stark verleumdeten› Mannes? Ich will ihm eine Probe davon geben.

Während Genosse Schmidt die Existenz der materiellen Welt außerhalb unseres Bewußtseins nicht bezweifelt, war die Existenz dieser Welt für Helvétius nur eine *Wahrscheinlichkeit*, „eine Wahrscheinlichkeit, die zweifellos sehr groß ist und in der Praxis der Evidenz gleichkommt, aber immerhin nur eine Wahrscheinlichkeit.“[47*]

Es ist so erstaunlich, daß man es nicht für möglich halten sollte: Genosse Schmidt steht in der Rolle eines *Dogmatikers* einem französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts gegenüber! Man spreche mir nach dieser Erfahrung noch vom Fortschritt!

Genosse Schmidt wird nun wohl einsehen, daß er selbst im Unrecht ist und nicht Friedrich Engels, den er verbessern wollte.

Der verstorbene Huxley, der berühmte englische Biologe, hat in einem seiner Artikel gesagt, daß die moderne Physiologie geradewegs zum Materialismus führt, insofern man diesen Namen auf die Lehre anwenden kann, welche bekennt, daß wir keine denkende Substanz außerhalb der mit der Ausdehnung begabten Substanz kennen können, und daß das Denken ebenso wie die Bewegung eine Funktion der Materie ist. Huxley hat nur in einer Beziehung Unrecht: Er täuschte sich mit der Annahme, daß der Materialismus je etwas anderes habe bedeuten wollen.[48] ‹Alle Materialisten betrachteten die Materie so, wie nach den Worten Huxleys es die moderne Physiologie uns lehrt, sie zu betrachten. Mit der ihnen eigenen Konsequenz und Furchtlosigkeit verstanden es die französischen Materialisten, aus dieser Anschauung die für diese Zeit möglichen Schlußfolgerungen zu ziehen, während die englischen Materialisten sich fürchteten, bis zu Ende zu gehen.›

Zum Schlusse fasse ich die vorstehenden Darlegungen zusammen.

Genosse Conrad Schmidt hat

1. Kant sehr schlecht verstanden, den gegen Marx und Engels zu verteidigen er sich vorgenommen hatte;

2. Marx und Engels nicht weniger schlecht verstanden, welche er im Namen Kants bekämpfen wollte; [39]

3. eine durch und durch irrtümliche Auffassung vom Materialismus im allgemeinen an den Tag gelegt.

Das ist der Irrungen und Wirrungen mehr als genug, so daß man unwillkürlich fragt: Welcher böse Geist hat Conrad Schmidt getrieben, sich über Dinge zu verbreiten, die offenbar für ihn,

---

[46*] Free discussion, p. 123.

[47*] „Œuvres complètes d’Helvétius“, Paris 1828, Bd. 1, S. 5-6, Anmerkung. [Claude-Adrien Helvétius: Vom Geist, Berlin/Weimar 1973, S. 104.]

[48] In der „Neuen Zeit“ endet dieser Absatz so: Die französischen Materialisten verstanden es, aus dieser Lehre alle ihre logischen Konsequenzen zu ziehen; die englischen Materialisten waren weniger kühn, aber den einen wie den anderen war diese Lehre eigen.

wenn auch nicht *unerkennbar*, so doch unbekannt geblieben sind? Die Frage hat ein tieferes Interesse. Um sie zu beantworten, muß man heranziehen, was Tarde als „*die Gesetze der Nachahmung*“ bezeichnet hat.

In unseren Tagen halten die theoretischen Vertreter der Bourgeoisie[49] an der Kantschen Philosophie fest und verurteilen den Materialismus, ehe sie sich überhaupt gefragt haben, was der Materialismus eigentlich ist.

Genosse Conrad Schmidt ist ihrem Beispiel gefolgt und hat den Materialismus von Marx und Engels verurteilt.

‹Er hat dabei vergessen, daß die Vertreter des Proletariats sich selbst verraten, wenn sie sich herablassen, die Theoretiker der Bourgeoisie nachzuahmen.

Die Abneigung der Bourgeoisie gegen den Materialismus und ihre Vorliebe für die Kantsche Philosophie erklären sich sehr gut aus dem heutigen *Zustand der Gesellschaft*. Für die Bourgeoisie ist die Lehre Kants eine mächtige „geistige Waffe“ im Kampf gegen die radikalen Bestrebungen der Arbeiterklasse. Gerade deswegen ist der Kantianismus für die herrschende Klasse in die Mode gekommen.›[50]

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die unterdrückte Klasse oft die unterdrückende Klasse nachahmt. Aber wann tritt diese Nachahmung ein? ‹Eben dann, wenn sie noch kein *Selbstbewußtsein* erlangt hat. Die Nachahmung der oberen Klasse durch die untere ist ein sicheres Zeichen dafür, daß die untere Klasse noch nicht reif ist für den Kampf um ihre Emanzipation, und wer ihr Reifen in dieser Hinsicht unterstützen will, ist verpflichtet, auch gegen die Nachahmung zu kämpfen. Die Entfaltung des Selbstbewußtseins der Unterdrückten ist ein gewaltiger „Faktor des Fortschritts“.›[51]

[40] Der Umstand verdient die Aufmerksamkeit aller, denen unsere Sache am Herzen liegt, daß Genosse Bernstein für den Neokantianismus eine Schwäche gerade in dem Augenblick empfunden hat, wo er, um das zu bekämpfen, was er die *revolutionäre Phrase* zu benennen geruht, damit anfing, die *opportunistische Phraseologie* in ausgiebigem Maße zu gebrauchen und zu mißbrauchen.

Ich habe mich mit Genossen Conrad Schmidt noch nicht über die Dialektik unterhalten. Wir haben uns darüber sehr interessante Dinge zu sagen, aber der Platz gestattet es nicht. Doch das soll ein anderes Mal geschehen. Für heute sage ich ihm: Auf Wiedersehen! „Ich salutiere den gelehrten Herrn!“[52] [41]

---

[49] In der „Neuen Zeit“: Die wissenschaftlichen Vertreter der herrschenden Klassen.

[50] In der „Neuen Zeit“ lautet das Vorstehende: Er hat dabei vergessen, daß den wissenschaftlichen Vertretern des Proletariats nicht geziemt, was für die wissenschaftlichen Vertreter der Bourgeoisie sich schickt. Die Abneigung der Bourgeoisie gegen den Materialismus und ihre Vorliebe für die Kantsche Lehre sind nicht erstaunlich. Die Bourgeoisie hofft in Kants Philosophie das „Opium“ zu finden, durch das sie das Proletariat einschläfern möchte, das immer „begehrlicher“ und unlenksamer wird. Der Neokantianismus ist für die herrschende Klasse gerade deswegen in die Mode gekommen, weil er ihr eine geistige Waffe im Kampf ums Dasein liefert.

[51] In der „Neuen Zeit“ lautet das Vorstehende: Wenn die unterdrückte Klasse *noch nicht* revoltiert oder *schon nicht mehr* revoltiert. Diese Nachahmung ist bezeichnend für den Mangel an revolutionärem Gefühl auf Seiten der unterdrückten [40] Klasse. Deshalb ist auch das Zurückgehen auf Kant, das sich manche Genossen angelegen sein ließen, ein schlimmes Zeichen. Es ist ein Ausdruck jenes *opportunistischen Geistes*, der leider in unseren Reihen große Fortschritte macht.

[52] Worte des Mephistopheles in Goethes „Faust“. (Goethe. Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin/Weimar 1965, S. 190.)

Wofür sollen wir ihm dankbar sein?

Offener Brief an Karl Kautsky

Hochverehrter und lieber Genosse!

Vor allem gestatten Sie mir, Ihnen meinen Dank für das Vergnügen auszusprechen, das mir Ihre Reden auf dem Stuttgarter Parteitag der deutschen Sozialdemokratie bereitet haben. Im Zusammenhange mit der Ihnen zuteil gewordenen, begeisterten Zustimmung seitens der erdrückenden Mehrheit der Parteitagsdelegierten, bilden diese Reden ein politisches Ereignis von großer Tragweite. Konnten früher die Reden und Aufsätze einiger Mitglieder der deutschen Arbeiterpartei – diejenigen der Herren Bernstein, Conrad Schmidt und Heine – in den Herzen unserer Feinde die angenehme Hoffnung wachrufen, die deutsche Sozialdemokratie wäre im Begriff, den revolutionären Boden des *Klassenkampfes* zu verlassen und sich auf den sumpfigen Pfad des Opportunismus zu begeben, so zerstreute sich nun diese Hoffnung wie blauer Dunst. Jetzt sind keine Zweifel darüber möglich. Nunmehr sieht jedermann ein, daß die Herren Bernstein, Conrad Schmidt und Heine durchaus nicht die Anschauungen der Partei zum Ausdruck brachten, und daß Genosse Singer in seiner Schlußrede mit vollem Rechte sagen durfte: Wir sind, was wir waren, und wir bleiben, was wir sind! Jawohl, die deutsche Sozialdemokratie ist wirklich geblieben, was sie allezeit und immer gewesen ist: die treue Fahnenträgerin des revolutionären Gedankens unserer Zeit![1]

Leider finden sich in einer Ihrer Reden Stellen, die geeignet sind, den tiefen und erfreulichen Eindruck derselben gewissermaßen zu schwächen und in der Zukunft zu bedeutenden Mißverständnissen Anlaß zugeben. Ich habe hier im Auge Ihre Rede gegen Bernstein, und da deren fragliche Stellen gewiß nicht nur mir allein, sondern auch manch anderem aufgefallen sein dürften, so will ich sie, statt in einer privaten Unterhaltung mit Ihnen, in einem offenen Brief an Sie besprechen.

[42] In Ihrer Rede sagten Sie: ‚Bernstein hat uns nicht entmutigt, sondern [uns nur] zum Nachdenken veranlaßt, dafür wollen wir ihm dankbar sein.‘“[2]

Das ist richtig, aber nur zum Teil. Bernstein hat in der Tat die deutsche Sozialdemokratie durchaus nicht entmutigt. Das beweisen die auf dem Stuttgarter Parteitage gefaßten Beschlüsse. Ob er uns aber zum Nachdenken veranlaßt hat, ob er es auch nur konnte? Ich glaube – kaum.

Um jemand zum Nachdenken anzuregen, ist es notwendig, entweder auf neue Tatsachen hinzuweisen, oder aber schon bekannte Tatsachen in neuem Lichte erscheinen zu lassen. Bernstein hat weder das eine noch das andere getan. Deshalb konnte er auch niemand zum Nachdenken anregen.

Oder irre ich vielleicht in meiner Würdigung der literarischen Tätigkeit Bernsteins? Wohlan, sehen wir zu.

Wie es sich von selbst versteht, interessiert uns hier nur derjenige Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit, der ihm seitens einiger Genossen die bekannten Vorwürfe zugezogen hat. Es sind die letzten Jahre seiner Tätigkeit, die hier in Betracht kommen. Über die früheren literarischen Leistungen Bernsteins kann man wohl verschiedener Meinung sein, aber hier uns darüber zu verbreiten, liegt nicht der geringste Anlaß vor.

---

[1] Siehe die Schlußrede von Paul Singer auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Stuttgart vom 3.-8. Oktober 1898, Berlin 1898, S. 228.

[2] Rede Karl Kautskys auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Ebenda, S. 130.

Während der letzten Jahre kämpfte nun Bernstein gegen das, was er als revolutionäre Phrase bezeichnet hat im allgemeinen und gegen die „Zusammenbruchstheorie“ im besonderen. Der Schwerpunkt seiner Beweisführung gegen diese Theorie liegt in dem Hinweis auf die, wie er glaubt, zweifellose Tatsache, daß viele von Marx und Engels in dem kommunistischen Manifeste vertretenen Ansichten durch den späteren Entwicklungsgange des sozialen Lebens nicht bestätigt worden wären. „Die Zuspitzung der gesellschaftlichen Verhältnisse“, sagt er, „hat sich nicht in der Weise vollzogen, wie sie das ‚Manifest‘ schildert. Es ist nicht nur nutzlos, es ist auch die größte Torheit, sich dies zu verheimlichen. Die Zahl der Besitzenden ist nicht kleiner, sondern größer geworden. Die enorme Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums wird nicht von einer zusammenschrumpfenden Zahl von Kapitalistenmagnaten, sondern von einer wachsenden Zahl von Kapitalisten aller Grade begleitet. Die Mittelschichten ändern ihren Charakter, aber sie verschwinden nicht aus der gesellschaftlichen Stufenleiter.“[3] Fügen wir nun zu diesen Ausführungen Bernsteins seine Bemerkungen hinzu, daß in manchen Industriezweigen die Konzentration sich sehr langsam vollzieht und daß künftighin die Handelskrisen nicht den akuten und allgemeinen Charakter haben dürften wie zuvor, so kann man mit vollem Rechte sagen, daß damit alle seine Argumente gegen die „Zusammenbruchstheorie“ erschöpft sind. Und nun sehen Sie sich, hoch-[43]verehrter und lieber Genosse, diese Beweisführung aufmerksam an, und Sie werden selbst einsehen, daß darin nichts, aber auch gar nichts enthalten ist, was uns nicht schon unzählige Male von unseren Gegnern aus dem bürgerlichen Lager gesagt worden wäre. Dann werden Sie auch zugeben müssen, daß wir durchaus keinen Grund haben, uns Bernstein gegenüber verpflichtet zu fühlen.

Es sind Ihnen gewiß die Schriften des Herrn Schulze-Gaevernitz bekannt. Nehmen Sie bitte sein Buch „Zum sozialen Frieden“ und lesen Sie im 2. Bande die Seite 487 und folgende. Herr Schulze-Gaevernitz sucht daselbst die „Zusammenbruchstheorie“ zu widerlegen, die er folgendermaßen formuliert: „Die großindustrielle Entwickelung bedeute fortschreitende Herabdrückung der Arbeiter zum unterschiedslosen Proletariat, Häufung des Reichtums in wenigen Händen, Verschwinden der Mittelstände, Auftreten der sozial-revolutionären Partei.“ Nach Schulze-Gaevernitz stimmen nun die Tatsachen mit dieser Theorie nicht überein. „Die eingehende Statistik des ‚Board of Trade‘ stellt für England das Gegenteil fest, womit der sozial-revolutionären Richtung der Boden entzogen wird.“[4] Einerseits habe sich die wirtschaftliche Lage der Arbeiter im Laufe der letzten 50 Jahre fortwährend verbessert, andererseits habe „jene weit verbreitete Vorstellung, wonach der Besitz in immer weniger Hände zusammenfließt“[5], sich als irrtümlich erwiesen. Schließlich ziehe die Verbreitung der Aktiengesellschaften immer zahlreichere Besitzer kleiner Ersparnisse zur Teilnahme an den Profiten großer industrieller Unternehmungen heran.[6] Alle diese Umstände zusammen genommen ergeben nach Schulze-Gaevernitz für die friedliche Lösung der sozialen Frage Gewähr.

Die gleichen Ansichten bringt er auch in seinem anderen Werke: „Der Großbetrieb – ein wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt“ zum Ausdruck:[7]

„Weit entfernt, daß die Reichen reicher und die Armen ärmer werden, ist gerade das Gegenteil der Fall, wie für England statistisch nachgewiesen ist. Zu der Zeit, da die industriellen Arbeitgeber gesellschaftlich und politisch die erste Stelle erobern, beginnen hinter ihnen neue

[3] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899, S. VI.
[4] Gerhart von Schulze-Gaevernitz: Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1890, Bd. 2, S. 487.
[5] Ebenda, S. 491.
[6] Siehe ebenda, S. 493.
[7] Gerhart von Schulze-Gaevernitz: Der Großbetrieb – ein wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt. Eine Studie auf dem Gebiet der Baumwollindustrie, Leipzig 1892, S. 225.

Mittelklassen emporzukommen, welche zuerst wirtschaftlich und dann politisch an Bedeutung gewinnen.“ (S. 225) Die Ausführungen und Schlußfolgerungen von Schulze-Gaevernitz beziehen sich auf England. Er gibt zu, daß in anderen Ländern die Verhältnisse [44] anders liegen und daß in Deutschland z. B. „die Mittelklassen noch vielfach abnehmen“.[8] Er erklärt aber diese Tatsache einfach durch die *Rückständigkeit Deutschlands* und deutet auf diese Weise an, daß mit der Zeit das, was er in bezug auf England zu behaupten sich für berechtigt hält, auch für Deutschland seine volle Geltung haben würde?[9]

Hier ist nicht der Ort, zu zeigen, wie einseitig und tendenziös die Ausführungen und Schlußfolgerungen von Schulze-Gaevernitz sind. Sie wissen es auch, hochverehrter und lieber Genosse, selbstverständlich viel besser als ich. G. J. Goschen, gerade einer jener Forscher, die nachweisen wollten, daß in England jetzt eine neue Mittelklasse im Entstehen begriffen sei, bemerkt in seiner am 6. Dezember 1887 in der Londoner Statistischen Gesellschaft gehaltenen Rede: „Das für die Statistiker beleidigende Wort von ‚den Zahlen, die alles beweisen können‘, bedeutet nur soviel, daß Zahlen, die niemals Unwahres sagen, in einer Weise behandelt werden können, daß sie etwas Falsches beweisen. An sich lügen die Zahlen nie, aber jedermann muß gestehen, daß es kein anderes, gleich genaues und glaubwürdiges Material gibt, welches so leicht für Spezialzwecke entstellt werden könnte, wie gerade das statistische.“ Dieses Goschensche Wort kommt mir jedesmal in Erinnerung, wenn ich gelegentlich die obenerwähnten Schriften von Schulze-Gaevernitz durchblättere. Ich will aber jetzt nicht näher darauf eingehen. Worauf ich Sie jetzt hinweisen wollte, ist, daß Bernstein nur das wiederholt, was schon einige Jahre vor ihm von Schulze-Gaevernitz gesagt worden ist.

Aber auch Schulze-Gaevernitz hat absolut nichts Neues gesagt. Noch vor ihm verbreiteten sich über das gleiche Thema mehrere englische Statistiker, wie z. B. der schon erwähnte Goschen, ebenso mehrere französische Ökonomisten, so z. B. Paul Leroy-Beaulieu in seinem „Versuch über die Verteilung des Reichtums und über die Tendenz zur geringsten Ungleichheit der sozialen Lage“, Paris 1881. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die von mir zitierten Schriften von Schulze-Gaevernitz nichts anderes sind, als eine neue Variation auf ein altes und namentlich von Paul Leroy-Beaulieu am eingehendsten behandeltes Thema. Bernstein trabt nur so hinter den bürgerlichen Ökonomen her. Weshalb sollen wir nun ihm und nicht jenen Ökonomen Dank wissen? Weshalb sollen wir behaupten, daß nicht sie, sondern er, Bernstein, uns zum Nachdenken angeregt hat? Nicht doch, hochverehrter und lieber Genosse. Wenn schon wirklich hier von einer Pflicht zur Dankbarkeit unsererseits die Rede sein soll, dann wollen wir doch gerecht sein und unseren Dank an die entsprechende Adresse richten. Richten wir ihn gleich überhaupt an alle Anhänger und Anbeter der „*wirtschaftlichen* Harmonien“ und vor allem selbstverständlich an den – *unsterblichen Bastiat*.

[45] Bernstein hatte öfters sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß die „‚[Beispiele] ernsthafter Versuche, den wissenschaftlichen Sozialismus wissenschaftlich zu betätigen, noch sehr vereinzelt‘“[10] seien, und, indem er seine „Probleme“ des Sozialismus machte, hoffte er offenbar, diese Lücke in der sozialistischen Literatur auszufüllen. Als ihm ein Parteiblatt den Vorwurf gemacht hatte, „an altbewährten sozialdemokratischen Theorien und Forderungen zu nörgeln und zu mäkeln“, da erwiderte er mit Stolz, daß „jedes theoretische Arbeiten im ‚Nörgeln‘ und ‚Mäkeln‘ an bisher angenommenen Sätzen“ bestehe und daß, „wenn die ‚Neue Zeit‘ theoretisches Organ der Sozialdemokratie sein soll, sie sich dieses ‚Nörgelns‘ nicht werde entschlagen können“. „Zudem – fügte er hinzu – welcher Irrtum wäre nicht zu irgend einer Zeit ‚altbewähr-

[8] Ebenda.
[9] Ebenda.
[10] Eduard Bernstein: Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 1, Nr. 18, S. 553.

te‘ Wahrheit gewesen!“[11] Und was war das Ergebnis seines „theoretischen Arbeitens“? Einige spießbürgerliche Erwägungen, wie jene über die Wichtigkeit „des Prinzips der wirtschaftlichen Selbstverantwortlichkeit“ – und dann ... entschiedene *Schwenkung zum theoretischen Standpunkte der Gegner des wissenschaftlichen Sozialismus*. Bernstein tischt uns „Wahrheiten“ der neueren bürgerlichen Ökonomie auf, und dabei bildet er sich ein, daß er „die Marxsche Theorie über den Punkt hinaus weiterbildet, wo der große Denker sie gelassen“. Welch seltsame Verblendung! Was Faust von Wagner, das kann man auch von Bernstein sagen, – daß er

Mit gier’ger Hand nach Schätzen gräbt
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet![12]

Bei der Schließung des Stuttgarter Parteitages sagte Genosse Greulich, indem er Bernstein in Schutz nahm, unter anderem folgendes: „Ich bin der festen Überzeugung, daß unsere Sache nur gewinnen kann durch Kritik. Die deutsche Sozialdemokratie hat ein großes Erbteil angetreten von ihren großen Denkern Marx und Engels. Wir haben es nicht zu tun mit Wahrheiten in letzter Instanz, sondern mit einer Wissenschaft, die nur dann Wissenschaft ist, wenn sie jeweils mit den Tatsachen sich wieder abfindet.“[13] Nichts richtiger als das. Aber glaubt denn Genosse Greulich wirklich, das große uns von Marx und Engels hinterlassene Erbteil könne etwas gewinnen durch eine eklektische Verquickung mit den Lehren der bürgerlichen Ökonomen? Kann er sich [46] wirklich dazu entschließen, *Kritik* zu nennen, was nichts als ein *gänzlich kritikloses Nachbeten dieser Lehren* ist. Und bei Bernstein finden wir doch eben nichts anderes als ein solches kritikloses Nachbeten. Nur dank diesem kritiklosen Nachbeten konnte er uns seine *Regenwürmer* auftischen.

Beiläufig will ich bemerken, daß es nicht Bernstein allein ist, der sich eines solchen kritiklosen Verhaltens gegenüber den Lehren unserer Gegner schuldig gemacht hat, obwohl gerade bei Bernstein dies am krassesten zutage getreten ist. Manch andere unserer „gelehrten“ Genossen gefallen sich gelegentlich darin, zu zeigen, daß sie sich sogar Marx selbst gegenüber „kritisch“ zu verhalten vermögen. Zu diesem Zwecke nehmen sie seine Theorie in jener verzerrten Gestalt, die ihr von den bürgerlichen Gegnern verliehen wurde, und mit den diesen Gegnern entlehnten Argumenten üben sie dann siegreich ihre „Kritik“.

Sie begreifen es wohl, hochverehrter und lieber Genosse, daß von einer *derartigen* „Kritik“ nicht etwa die sozialistische Theorie, sondern höchstens *jenes Ansehen, welches die Herren „Kritiker“ in den Kreisen der gebildeten Bourgeoisie genießen*, gewinnen kann.

Die Marxsche Theorie ist keine ewige Wahrheit letzter Instanz. Das ist richtig. Aber sie ist die *höchste soziale Wahrheit unserer Zeit*, und wir haben ebensowenig Grund, diese Theorie in die Scheidemünze der „*wirtschaftlichen Harmonien*“ der neuesten Bastiats und Says auszuwechseln, wie die dahingehenden Versuche als eine *ernste Kritik* zu begrüßen und ihnen unseren Beifall zu spenden.

Verzeihen Sie mir diese Abschweifung, hochverehrter und lieber Genosse. Ich kehre nun zu Bernstein zurück, und zwar zu der von nun an berühmt gewordenen „*Endziel*“-Episode.[14]

---

[11] Ebenda, S. 554.

[12] J. W. von Goethe: Faust. Eine Tragödie. In: Goethe. Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin/Weimar 1965, S. 168.

[13] Hermann Greulichs Abschiedsworte auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Stuttgart vom 3.-8. Oktober 1898, S. 226. In der „Sächsischen Arbeiter-Zeitung“ wird der Schluß dieses Zitates so wiedergegeben: ... Wissenschaft, die sich immer wieder mit den Tatsachen abfinden muß.

[14] Eduard Bernstein hat seine bekannte These „Die Bewegung ist alles, das Ziel ist nichts“ in dem Artikel „Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft“ (Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 1, Nr. 18) und in der von Georg Plechanow hier kritisierten Broschüre ausgearbeitet.

II

Nachdem Bernstein seine Gleichgültigkeit gegenüber dem Endziele kundgegeben, sah er sich genötigt, sich zu erklären und zu rechtfertigen. Aber diese Erörterungen und Rechtfertigungen haben zu nichts geführt. Als ich dieselben las, überzeugte ich mich immer mehr von der Nützlichkeit jener altbewährten Regel, an der jeder Schriftsteller festhalten sollte, und die darin besteht, daß man zuerst an seinen Aufsätzen Korrektur vornimmt und sie *dann erst drucken läßt*, denn die Korrekturen, welche gemacht werden, *nachdem der Aufsatz* [47] *gedruckt ist*, verbessern selten die Sache. Zugleich fragte ich mich, was denn eigentlich Bernstein zum Niederschreiben jenes Satzes hat veranlassen können, der doch offenbar gar keinen logischen Sinn oder, wie man sagt, weder Hand noch Fuß hat. Anfangs glaubte ich, daß er einen bekannten, wenn ich nicht irre, von Lessing herrührenden Spruch: Würde der Schöpfer der Welt in einer Hand die ganze Wahrheit und in der anderen das Streben nach derselben halten und mich vor die Wahl zwischen beiden stellen, so würde ich das Streben zur Wahrheit dem Besitze der fertigen Wahrheit vorziehen, – daß er diesen Spruch einfach nach eigener Façon, à la Bernstein, umgemodelt hat. Später aber hatte ich Gelegenheit, das Buch „Zum sozialen Frieden“ durchzublättern, und ich sah, daß der Ursprung des famosen Satzes ein ganz anderer ist.

Nach Schulze-Gaevernitz war die alte englische Ökonomie der Arbeiterschutzgesetzgebung feindlich gesinnt und mußte ihr auch feindlich gesinnt sein, sofern letztere zur Beschränkung der individuellen Freiheit erwachsener Menschen führte. Indessen wären derartige Beschränkungen der individuellen Freiheit ein unvermeidliches Ergebnis der Fabrikgesetzgebung, die ihrerseits mit dem Wachstum des politischen Einflusses der arbeitenden Klasse habe fortschreiten müssen. Diese Verhältnisse hätten in England den Boden zur Aufnahme und Verbreitung der Theorie des kontinentalen Sozialismus vorbereitet, die allerdings dabei eine wesentliche Veränderung erlitten habe, da die „Behauptung, daß die Lage des Arbeiters hoffnungslos sei“, beseitigt worden wäre. „Der Sozialismus verliert damit seine revolutionäre Spitze – fährt dann Schulze-Gaevernitz fort – und wird zur Begründung gesetzgeberischer Forderungen verwendet. *Ob man als Endziel die Verstaatlichung aller annimmt oder verwirft, ist im Grunde hierbei gleichgültig*; *denn diese Forderung ist zwar für den revolutionären Sozialismus unentbehrlich, nicht aber für den praktisch-politischen, der nahe Ziele den entfernteren voranstellt*.“[15*]

Zu den Vertretern des englischen „praktisch-politischen“ Sozialismus gehört nach Schulze-Gaevernitz J. S. Mill, der, obgleich kein Sozialist „im Sinne von Engels und Marx“, doch die weitgehende Einmischung des Staates in die wirtschaftliche Tätigkeit der Individuen zulasse und „der erste Nationalökonom“ sei, der „die Notwendigkeit, auch erwachsene Männer unter Umständen zu schützen, verteidigte“.[16*] Als „praktisch-politischer“ Sozialist von gleichem Schlage erscheint nun, wie ich behaupte, auch Eduard Bernstein.

Schulze-Gaevernitz schildert uns die Entwicklungsgeschichte der „sozialistischen“ Ansichten J. S. Mills, wobei er sich auf seine Autobiographie stützt. Wir unsrerseits können uns gleichfalls den Entwicklungsgang Eduard Bernsteins [48] vorstellen, indem wir seine eigenen Erklärungen ins Auge fassen und mit den oben zitierten Ausführungen von Schulze-Gaevernitz von der geringen Bedeutung des Endzieles für „*praktisch-politische*“ *Sozialisten in Zusammenhang bringen*.

Nachdem Bernstein einmal die Ansicht des Schulze-Gaevernitz und anderer Harmonisten akzeptiert hat, daß der Entwickelungsgang des sozialen Lebens in England die Ansichten von

[15*] „Zum Sozialen Frieden“, Band II, S. 98.
[16*] Daselbst, S. 99.

Engels und Marx widerlegt habe, fühlt er sich zu dem, von demselben Schulze-Gaevernitz geschilderten „praktisch-politischen“ Sozialismus hingezogen, von dessen Standpunkte das Endziel – die Verstaatlichung aller Produktionsmittel – tatsächlich als etwas fast Gleichgültiges, wenn nicht gar vollständig Utopisches erscheint. Und vom Geiste eines solchen Sozialismus durchdrungen beeilte sich nun Bernstein, sein neues Verhalten zum Endziele öffentlich kundzugeben, wobei die oben angeführte Bemerkung von Schulze-Gaevernitz über das Endziel nicht nur seine Gedankenrichtung, sondern auch seine Ausdrucksweise bestimmt hat. Auf diese Weise wird die Sache ganz klar, und der famose Satz, der auf den ersten Blick im höchsten Grade absurd schien, gewinnt einen sehr klaren und sehr deutlichen Sinn. Allerdings schreckt Bernstein selbstvor diesem Sinne zurück. Das beweisen seine Erklärungen und Rechtfertigungen. Das zeigt gleichfalls sein Brief an den Stuttgarter Parteitag. In demselben sagt er: „Die Prognose, welche das ‚Kommunistische Manifest‘ der Entwickelung der modernen Gesellschaft stellt, war richtig, soweit sie die allgemeinen Tendenzen dieser Entwickelung kennzeichnete.“[17] Aber der weitere Inhalt des Briefes steht in offenbarstem Widerspruch mit diesen Worten, und wenn Bernstein selbst das nicht bemerkt oder bemerken will, so unterliegt dieser Widerspruch nichtsdestoweniger keinem Zweifel ebenso für die Freunde unserer Sache wie für ihre Feinde. Trefflich haben Sie das in Ihrer Rede in Stuttgart betont, indem Sie sagten: „Er (Bernstein) setzt uns auseinander, daß die Zahl der Besitzenden, der Kapitalisten, wächst, daß also die Grundlagen falsch sind, auf denen wir unsere Ansichten aufgebaut haben. Ja, wenn das richtig wäre, dann wäre der Zeitpunkt unseres Sieges nicht nur sehr weit hinausgeschoben, sondern [dann] kämen wir überhaupt nicht ans Ziel.“[18]

In gleichem Sinne äußerte sich Genosse Liebknecht: „Wären Bernsteins Ausführungen richtig, dann könnten wir unser Programm und unsere ganze Vergangenheit begraben lassen, dann würden wir aufhören, eine proletarische Partei zu sein.“[19]

[49] Andererseits schrieb Professor Julius Wolf, bald nachdem der Bernsteinsche Artikel „Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft“ erschienen war: „Die Bedeutsamkeit seiner Äußerungen kann nicht überschätzt werden. Sie sind ein Faustschlag ins Gesicht der bisherigen sozialistischen Theorie, die offene Kriegserklärung gegen diese.“[20*] Ich will Bernstein durchaus nicht das Recht bestreiten, derselben Partei Faustschläge ins Gesicht zu versetzen, deren Anschauungen er früher gepredigt. Jedermann kann seine Anschauungen ändern. Aber er durfte uns nicht zu versichern suchen, daß die Änderung, die sich in seinen Ansichten vollzogen, von keiner wesentlichen Bedeutung wäre. Er hätte wissen und begreifen sollen, daß aus seinen neuen Ansichten sich unmöglich der *Klassenkampf* folgern läßt, auf dessen Boden die internationale Sozialdemokratie steht, – daß diese Ansichten unvermeidlich „*zum sozialen Frieden*“, den Herr Schulze-Gaevernitz und Konsorten predigen, führen muß. Kurz, Bernstein hatte das Recht, gegen die Sozialdemokratie zu fechten, aber er sollte mit offenem Visier fechten. Und da er das nicht getan hat, so verdient er dafür nicht Dank, sondern bitteren Vorwurf. Zur Zeit der Renaissance und früher sogar gab es Gelehrte, welche bestrebt waren, zu beweisen, daß gewisse Philosophen des Altertums Christen gewesen wären. Selbstverständlich bewiesen sie in Wirklichkeit nicht das, was sie wollten, sondern das, was zu beweisen gar nicht in ihrer Absicht lag, nämlich, daß sie selber den Standpunkt des *Christentums* verlassen hatten und *Heiden* geworden waren. Etwas ähnliches ist auch unseren „Gelehrten“ passiert, die Bernstein in Schutz genommen haben; sie haben

[17] Erklärung Eduard Bernsteins an den Stuttgarter Parteitag. In: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Stuttgart vom 3.-8. Oktober 1898, S. 123.
[18] Rede Karl Kautskys auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Ebenda, S. 127/128.
[19] Rede Wilhelm Liebknechts auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Ebenda, S. 133.
[20*] „Illusionisten und Realisten in der Nationalökonomie“. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1898, Heft 4, S. 251.

nicht bewiesen, daß Bernstein dem Sozialismus („im Sinne von Engels und Marx“) treu geblieben war, sondern daß sie selbst von den Ansichten der bürgerlichen „Sozialpolitiker“ angesteckt sind. Die internationale Sozialdemokratie muß stets auf der Hut vor solchen „Gelehrten“ sein, sonst können sie ihr viel Unheil bringen.

III

Der Fall Bernstein ist ungemein lehrreich für jedermann, der darüber nachdenken will, – und nur in diesem Sinne will ich mit Ihnen sagen, hochverehrter und lieber Genosse, daß Bernstein unseren Dank verdient. Die Geschichte seiner Umwandlung aus einem *Sozialdemokraten* in einen „*Sozialpolitiker*“ wird stets die ganze Aufmerksamkeit aller denkenden Köpfe in unserer Partei in Anspruch nehmen dürfen. Genosse Liebknecht erklärte diesen Übergang durch den Einfluß der englischen Zustände. „Ein Geist wie Marx“, sagte er, [50] „mußte in ... England sein, um dort ... sein Kapital zu schreiben; Bernstein aber läßt sich imponieren von der kolossalen ... Entwickelung der englischen Bourgeoisie.“[21] Aber ist es denn wirklich nötig, ein Marx zu sein, um in England zu leben, ohne dem Einfluß der englischen Bourgeoisie zu verfallen? In der deutschen Sozialdemokratie kann man, glaube ich, nicht wenige Genossen finden, die, trotzdem sie in England lebten, dem Sozialismus („im Sinne von Marx und Engels“) doch treu geblieben sind. Nein, die Ursache liegt nicht darin, daß Bernstein in England lebt, sondern in dem Umstande, daß er mit demselben wissenschaftlichen Sozialismus schlecht vertraut ist, den er „wissenschaftlich zu betätigen“ unternommen hat. Ich weiß, vielen wird das unglaublich erscheinen, und doch ist dem so.

In meinem Artikel „Bernstein und der Materialismus“ in der „Neuen Zeit“ habe ich gezeigt, wie erstaunlich gering die philosophischen Kenntnisse dieses Mannes und wie verkehrt seine Vorstellungen von dem Materialismus im allgemeinen sind. In einem Artikel, den ich jetzt für die „Neue Zeit“ schreibe, werde ich zeigen, wie schlecht er sich die materialistische Geschichtsauffassung angeeignet hat.[22] Und jetzt bitte ich Sie, zu beachten, wie erstaunlich wenig er selbst von der Zusammenbruchstheorie, gegen die er „kritisch“ zu Felde zog, verstanden hat.

Folgendermaßen schildert er uns „die zur Zeit in der Sozialdemokratie vorherrschende Auffassung vom Entwicklungsgang der modernen Gesellschaft“.

„Nach dieser Auffassung wird früher oder später eine Geschäftskrisis von gewaltiger Stärke und Ausdehnung, durch das Elend, das sie erzeugt, die Gemüter so leidenschaftlich gegen das kapitalistische Wirtschaftssystem entflammen, die Volksmassen so eindringlich von der Unmöglichkeit überzeugen, unter der Herrschaft dieses Systems die gegebenen Produktivkräfte zum Wohle der Gesamtheit zu leiten, daß die gegen dieses System gerichtete Bewegung unwiderstehliche Kraft annimmt, und unter ihrem Andrängen dieses selbst rettungslos zusammenbricht. Mit anderen Worten, die unvermeidliche große wirtschaftliche Krisis wird sich zu einer allumfassenden gesellschaftlichen Krisis ausweiten, deren Ergebnis die politische Herrschaft des Proletariats als der dann einzig zielbewußt revolutionären Klasse und eine unter der Herrschaft dieser Klasse sich vollziehende völlige Umgestaltung der Gesellschaft im sozialistischen Sinne sein wird.“[23]

[51] Sagen Sie, hochverehrter und lieber Genosse, ist das die Art und Weise, in der Sie sich die soziale „Katastrophe“ denken, die früher oder später als unvermeidliches Ergebnis des

[21] Rede Wilhelm Liebknechts auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Stuttgart vom 3.-8. Oktober 1898, S. 134.
[22] Georg Plechanow meint seinen Artikel „Cant wider Kant“. – Siehe hier S. 52-73.
[23] Eduard Bernstein: Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 1, Nr. 18, S. 549.

Klassenkampfes sich einstellen muß? Sind auch Sie der Meinung, daß eine solche „Katastrophe“ nur das Resultat einer gewaltigen und dabei allgemeinen Geschäftskrisis sein könne? Ich glaube kaum. Ich glaube, daß für Sie der kommende Sieg des Proletariats nicht notwendig an eine *akute und allgemeine Geschäftskrisis* gebunden ist. Sie haben die Sache nie so schematisch dargestellt. Und, soweit ich mich erinnere, hat auch kein anderer sie in dieser Weise aufgefaßt. Zwar ist der revolutionären Bewegung von 1848 die Krisis von 1847 vorausgegangen. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß ohne eine Krisis die „Katastrophe“ undenkbar sei.

Auch das ist richtig, daß zur Zeit eines starken industriellen Aufschwungs auf eine äußerste Zuspitzung des Klassenkampfes schwer zu rechnen ist. Wer bürgt uns aber für einen ununterbrochenen industriellen Aufschwung in der Zukunft? Bernstein glaubt, daß angesichts der modernen internationalen Verkehrsmittel akute und allgemeine Krisen unmöglich geworden seien. Zugegeben, es sei dem so, und die Geschäftsstockung würde, was schon 1865 der französische Ökonomist Batbie gesagt hatte, nur eine teilweise sein – „l’engorgement des produits ne sera que partiel“. Aber niemand stellt doch die Möglichkeit einer Wiederholung jener gewaltigen „trade depression“ – industriellen Depression in Abrede, die wir soeben durchgemacht haben. Beweisen denn solche Depressionen nicht in anschaulicher und schlagendster Weise, daß die Produktivkräfte der modernen Gesellschaft ihren Produktionsverhältnissen über den Kopf gewachsen sind? Und ist es der Arbeiterklasse wirklich so schwer, den Sinn dieser Tatsache zu erfassen? Daß Perioden der industriellen Depression, indem sie Arbeitslosigkeit, Not und Entbehrungen erzeugen, geeignet sind, den Klassenkampf ungemein zu verschärfen, zeigt uns Amerika sehr deutlich.

Allen diesen Erwägungen geht Bernstein aus dem Wege. Alle unsere Erwartungen von der Zukunft macht er von einer akuten und allgemeinen Geschäftskrisis abhängig, und nachdem er gesagt hat, daß solche Krisen in der Zukunft kaum zu gewärtigen wären, bildet er sich ein, auch die ganze „Zusammenbruchstheorie“ vernichtet zu haben. Er oktroyiert uns *seine* Schablonen und beweist sodann, daß diese *Schablonen* vollständig *schablonenhaft* sind. Und dann freut er sich gewaltig über diese billigen Triumphe. Man sieht es an dem Tone, in dem er die „Dogmatiker“ belehrt.

Sie werden sich wohl erinnern, hochverehrter und lieber Genosse, wie viele auf dem Stuttgarter Parteitag den Ton getadelt haben, in dem Parvus gegen Bernstein polemisiert hatte. Ich glaube, wenn Parvus in einem anderen Tone polemisiert hätte, so hätte Bernstein keinen Vorwand gehabt, sich in Schweigen zu hüllen. Dann hätte auch alle Welt die frappante Gedankenarmut Bern-[52]steins klar sehen können. Deshalb bedauere auch ich, daß Parvus sich nicht gemäßigt hat. Aber ich begreife auch vollständig seinen Zorn. Nach meinem Dafürhalten wurde er auch durch die Umstände vollständig gerechtfertigt. Außerdem hat niemand von denen, die Parvus getadelt haben, den unangenehmen Ton Bernsteins selbst beachtet. Das war der Ton eines selbstsicheren, selbstgefälligen Pedantismus. Als ich die Belehrungen las, welche Bernstein an die „Dogmatiker“ der deutschen und zum Teil auch der englischen Sozialdemokratie richtete, da sagte ich mir: Wäre Sancho Pansa nicht zum Gouverneur, sondern zum Professor der Sozialwissenschaften ernannt, und wäre sein angeborener gesunder Verstand einer plötzlichen Anwandlung von Dünkel erlegen, so würde er keinen anderen als eben den Bernsteinschen Ton anschlagen. Ich weiß: de gustibus non est disputandum – die Geschmäcker sind verschieden –, aber ich glaube, daß vielen diese Tonart weit antipathischer ist, als der heftige leidenschaftliche Ton.

Sie geben selbst zu, hochverehrter und lieber Genosse, daß Sie von der Inhaltslosigkeit jener Artikelserie überrascht waren, der Bernstein den vielverheißenden Titel gab: „Die Probleme des Sozialismus“. Und doch sagen Sie, daß diese inhaltsleeren Artikel uns zum Nachdenken

veranlaßt hätten. Sie sind für Bernstein voreingenommen, und deshalb sind Sie jetzt ungerecht.

Sie sagten in Stuttgart: „Man hat Bernstein vorgeworfen, daß seine Artikel unsere Siegeszuversicht verringern, dem kämpfenden Proletariat in die Arme fallen. Dieser Ansicht bin ich nicht ... Wenn die Artikel von Bernstein wirklich den einen oder den anderen in seiner ... Überzeugung wankend gemacht haben [sollten], dann wäre es nur ein Beweis, daß es um solche Leute nicht sehr schade ist, daß ihre Überzeugung nicht sehr tief gewurzelt hatte und daß sie die erste Gelegenheit benutzten, um uns den Rücken zu kehren, und dann können wir froh sein, daß es jetzt schon geschieht, statt bei der Katastrophe, wo wir jeden Mann brauchen.“[24]

Wen konnten denn die Artikel von Bernstein entmutigen? Doch offenbar nur den, der sich, wenn auch nur zeitweise, auf den neuen Standpunkt Bernsteins gestellt hatte. Der Übergang zu diesem Standpunkt mußte jeden logisch denkenden Menschen notwendig zum völligen Bruch mit dem alten sozialdemokratischen Programm führen. Eine derartige Frontänderung kann [53] aber von niemandem ungestraft gemacht werden, sie muß unvermeidlich, wenn auch nur vorübergehend, seine Energie schwächen, zudem hat die Energie derer, die Bernsteins Standpunkt eingenommen, sehr wenig mit derjenigen gemein, die der ihres Sieges sicheren sozialdemokratischen Partei eigen ist. Unumgänglich müssen jene den *Kampf* anders auffassen als wir, und folglich muß auch ihre Siegeszuversicht sich von der unserigen wesentlich unterscheiden. Deshalb kann man nicht umhin, zu sagen, daß die für *unsere* Partei notwendige Energie in direktem Verhältnis zu der Zahl derjenigen geschwächt wurde, die auch nur vorübergehend Bernstein zugestimmt haben. Gleich Ihnen glaube ich auch, daß die internationale Sozialdemokratie keinen Grund hat, auf die Gefolgschaft solcher Leute solchen Wert zu legen, daß sie vielmehr allen Grund hat, zu wünschen, daß sie ihre Reihen verlassen, bevor die Zeit der ernsten Prüfungen für sie herangebrochen ist. Nach meiner Meinung ist Ihre strenge Beurteilung solcher Leute vollständig berechtigt. Es will mir aber scheinen, daß Sie nicht konsequent sind, daß, wenn Sie sich entschließen wollten, konsequent zu sein, Sie noch strenger den Mann, dessen Einflusse diese Leute verfallen sind – d. i. Eduard Bernstein selbst –, beurteilen müßten.

Es liegt mir durchaus fern, mich in die inneren Angelegenheiten der deutschen Sozialdemokratie einzumischen und zu entscheiden, ob Sie die Artikel Bernsteins in der „Neuen Zeit“ hätten aufnehmen sollen oder nicht. Nichts liegt mir ferner als eine derartige Anmaßung. Aber Sie wissen selbst, hochverehrter und lieber Genosse, daß in Stuttgart Fragen zur Debatte standen, die für die Sozialdemokratie der ganzen Welt von enormer Tragweite sind. Und nur deshalb entschloß ich mich, an Sie diesen Brief zu richten. Sie sagen, daß die Polemik mit Bernstein eigentlich jetzt erst beginne. Ich bin damit nicht ganz einverstanden, denn die Fragen, die von Bernstein aufgeworfen wurden, sind im bedeutendem Maße durch die Parvusschen Artikel ihrer Lösung näher gebracht worden, mit welchen Artikeln sich Parvus um das Proletariat aller Länder sehr verdient gemacht hat. Aber nicht darum handelt es sich jetzt. Die Hauptsache ist, daß, indem wir die Polemik mit Bernstein wieder aufnehmen, wir der von mir erwähnten Worte Liebknechts eingedenk sein müssen: hätte Bernstein Recht, dann könnten wir unser Programm und unsere ganze Vergangenheit begraben lassen. Wir müssen daran

[24] Rede Karl Kautskys auf dem Stuttgarter Parteitag. In: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Stuttgart vom 3-8. Oktober 1898, S. 130. In einem der Artikelentwürfe spricht sich Georg Plechanow noch bestimmter für den Ausschluß Eduard Bernsteins aus der Partei aus. „Die unbestechliche Logik müßte Sie zwingen, sich so auszudrücken: Wir werden froh sein, wenn uns die Menschen, die dem Einfluß Bernsteins erlegen sind, vor der Katastrophe den Rücken kehren. Natürlich würden wir uns noch mehr freuen, wenn uns Bernstein selbst verließe.“ (См: Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. V, Москва 1938, стр. 36.)

festhalten und unseren Lesern *offen erklären*, daß es sich nunmehr darum handelt: *wer soll von wem*: *die Sozialdemokratie von Bernstein oder Bernstein von der Sozialdemokratie begraben werden*? Ich persönlich zweifle und zweifelte nie über den Ausgang dieses Streites. Aber gestatten Sie mir, hochverehrter und lieber Genosse, zum Schlusse meines Briefes noch einmal die Frage an Sie zu richten: Sind wir wirklich einem Manne zu Dank verpflichtet, der der sozialistischen Theorie Faustschläge ins Gesicht versetzt und der – bewußt oder unbewußt, was [54] gleichgültig ist – bestrebt ist, diese Theorie zum Gaudium der vereinigten „reaktionären Masse“ zu begraben? Nein, nein und tausendmal nein! Nicht unseren Dank verdient ein solcher Mann!

Ihr aufrichtig ergebener

G. Plechanow [55]

Materialismus oder Kantianismus?

„Was für eine Philosophie man wählt, hängt
davon ab, was man für ein Mensch ist.“
J. G. Fichte

Die Leser dieser Zeitschrift haben vielleicht nicht vergessen, daß Eduard Bernstein Dr. Conrad Schmidt die „*leichte, wenn auch nicht angenehme Aufgabe*“ überlassen hat, meine „Widersprüche“ aufzudecken, meine „philosophischen Fehlschlüsse“ zu bekämpfen.[1] Conrad Schmidt hat versucht, sich dieser Aufgabe in Nr. 11 der „Neuen Zeit“ (1898) zu entledigen.[2*] Sehen wir nun zu, ob der Erfolg seine Bemühungen gekrönt hat.

Conrad Schmidts Artikel zerfällt in drei Teile: eine ziemlich ironische Einleitung, eine sehr cholerische Schlußfolgerung und ein Hauptstück. Ich beginne, wie es sich gebührt, beim Anfang, also bei der ironischen Einleitung.

Mein Gegner gibt sich ein erstauntes Ansehen. Er behauptet, nicht verstehen zu können, warum ich mich jetzt mit seinen Artikeln befasse, deren letzter schon vor mehr als Jahresfrist veröffentlicht wurde. Das Warum ist indessen ganz klar.

Ich habe die betreffenden Artikel sofort nach ihrem Erscheinen gelesen. Sie schienen mir ungemein schwach, ich hielt sie für bedeutungs- und einflußlos, und die Absicht lag mir deshalb durchaus fern, mich in eine Polemik mit ihrem Verfasser einzulassen. Es werden so viel schlechte Artikel veröffentlicht, die zu widerlegen nicht der Mühe wert ist. Da verkündete im Frühjahr letzten Jahres Bernstein urbi et orbi, daß er durch den schwächsten der Schmidtschen Artikel „*unmittelbar angeregt*“ worden sei.[3] Ich erkannte nun das Irrtümliche [56] meiner früheren Ansicht und daß die Mühe der Widerlegung der fraglichen Artikel keine verlorene Liebesmüh sei. Conrad Schmidts Artikel kritisieren hieß gleichzeitig das Maß der geistigen Kraft Bernsteins aufzeigen, der, wie männiglich bekannt, im Begriff ist, eine kleine „Umwälzung des Sozialismus“ zu bewerkstelligen, ein löbliches Beginnen, durch welches er sich um die Menschheit sehr verdient macht. Von diesen Erwägungen aus wurde mein Artikel geschrieben: „Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels“[*]. Er ermangelt also keineswegs derart der Aktualität, wie mein Gegner es behauptet.

Ich wende mich nun dem Hauptstück ‹des Artikels des verehrten Doktors› zu.

Engels hat erklärt, daß die beste Widerlegung des Kantianismus uns tagtäglich durch unsere praktische Betätigung gegeben wird, zumal durch die Industrie, und daß, mit einem Worte, der Pudding beim Essen erprobt wird. Conrad Schmidt fand, daß dies nicht nur schlecht schlußfolgern, sondern auch – was schlimmer ist – „dem Kantianismus *aus dem Wege gehen*“ hieß. Ich bin in meinem Artikel seiner Meinung entgegengetreten und habe dargetan, daß er Engels’ Pudding sehr schlecht verdaut hat. Der Zweck meiner Beweisführung war keineswegs, Conrad Schmidt zu gefallen. Es ist deshalb durchaus nicht verwunderlich, daß sie weder der Form noch dem Inhalt nach seinen Beifall gefunden hat. Was die Form meiner Widerlegung anbelangt, so werde ich davon am Schlusse meines Artikels sprechen, was den Inhalt anbetrifft, so werde ich ihn jetzt verteidigen.

---

[1] Siehe Eduard Bernstein: In eigener Sache. In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 7.

[2*] Siehe den Artikel „Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der Zeit“. [Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, Bd. 1, Nr. 11.]

[3] Siehe Eduard Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. Probleme des Sozialismus, 2. Serie II. In: Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 2, Nr. 34, S. 226. „Unmittelbar angeregt“ wurde Eduard Bernstein durch Conrad Schmidts Rezension zu dem Buch von Moritz Kronenberg „Kant. Sein Leben seine Lehre“, München 1897. (Siehe: Vorwärts, 17. Oktober 1897, 3. Beilage.)

Als Marx und Engels behaupteten, daß die praktische Tätigkeit der Menschen eine tagtägliche Widerlegung des Kantianismus ist, so hoben sie damit den sonderbaren Widerspruch hervor, der die Grundlage von Kants Lehre ist. Dieser Widerspruch aber besteht in folgendem: Einerseits ist das Ding an sich nach Kant die Ursache unserer Vorstellungen, andererseits aber kann die *Kategorie der Kausalität* nicht auf das Ding oder die Dinge an sich angewendet werden. Indem ich diesen Widerspruch aufdeckte[4], schrieb ich unter anderem das Nachstehende:

„Was ist ein Phänomen? Es ist ein Zustand unseres Bewußtseins, der durch die Wirkung des Dinges an sich auf uns hervorgerufen wird. So erklärt Kant. Aus dieser Definition folgt, daß ein Phänomen voraussehen nichts anderes bedeutet, als die *Wirkung voraussehen, welche das Ding an sich auf uns ausübt*. Es fragt sich nun jetzt: Können wir bestimmte Phänomene voraussehen? Gewiß‹, wir können›. Unsere Wissenschaft und unsere Technologie sind Bürge dafür. Das bedeutet also, daß wir zumindest einige der Wirkungen [57] voraussehen, welche das in Betracht kommende Ding ‹an sich auf uns ausübt›. Aber wenn wir die Wirkung des Dinges an sich auf uns voraussehen, so kennen wir *wenigstens gewisse seiner Eigenschaften*. Und sobald wir gewisse seiner Eigenschaften kennen, haben wir nicht das Recht, das Ding an sich als unerkennbar zu bezeichnen. Diese ‚Vernünftelei' Kants fällt, zerschmettert von der Logik seiner eigenen Lehre. Das wollte Engels durch sein Beispiel von dem Pudding sagen. Der Beweis ist ebenso klar und unwiderleglich wie der Beweis eines mathematischen Theorems."[5]

Es ist dieser Teil meiner Beweisführung, den Conrad Schmidt vor allem zu widerlegen versucht.

„Wäre das wahr", erklärt er mit jener feinen Ironie, welche seinen Artikel verschönt, „so sähe es allerdings mit der Unwiderleglichkeit der mathematischen Beweise übel aus".[6] Und er wirft mir eine unverzeihliche Verwechslung der Begriffe vor. „Was sind das denn für Dinge, die auf uns einwirken und die wir aus dieser ihrer Einwirkung auf uns in ihren Eigenschaften zu erkennen vermögen? Es sind räumlich, zeitlich, materiell bestimmte Dinge, d. h. die Grundbestimmungen und Eigenschaften dieser ‚Dinge' haben selbst rein phänomenalistischen Charakter."[7] Wenn dem so ist, so ist es nur natürlich, daß unser gelehrter Doktor[8] mit Verachtung sowohl auf Engels' Pudding herabblickt, wie auf die Schlußfolgerungen, die ich daran knüpfte.

„Wenn also die ‚Vernünftelei Kants an der Logik seiner eigenen Lehre zerschmetterte'", sagt er, „so passiert ihr dieses Schicksal – wenigstens bis keine anderen Beweise erbracht sind – anscheinend deshalb, weil durch ein Spiel mit Worten (‚Ding' und ‚Ding an sich') fremde Unlogik in diese Logik hereingebracht ist."[9]

Welche Verachtung und welche niederschmetternde Schlußfolgerung! Die Materialisten (Marx, Engels und der bescheidene Sterbliche, der diese Zeilen schreibt) spielen mit Worten und bringen ihre eigene Unlogik in die Logik des Kantianismus herein. Das rührt augenscheinlich daher, daß die Materialisten – die „*Dogmatiker*" und „*Metaphysiker*" sind – nicht die nötige Fähigkeit besitzen, um die Lehre Kants[10] zu verstehen. Ein „kritischer" Denker

[4] In der „Neuen Zeit" steht: Indem ich die Auffassung der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus entwickelte.
[5] Georgi Plechanow: Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels. Siehe vorliegenden Band, S. 23/24.
[6] Conrad Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit". In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 329.
[7] Ebenda.
[8] In der „Neuen Zeit": Conrad Schmidt.
[9] Ebenda, S. 329/330.
[10] In der „Neuen Zeit": des Vaters des „Kritizismus".

würde nie, aber nie etwas Ähnliches sagen, wie wir armseligen „dogmatischen“ Materialisten behaupten.

Jedennoch ... Jedennoch ... sind Sie dessen so sicher, was Sie schreiben, [58] mein Herr Gegner? Betrachten wir die uns beschäftigende Frage im Lichte der Geschichte der Philosophie.

Schon 1787 warf Fr. Heinr. Jacobi in einem Anhang zu seinem Gespräch „*Idealismus und Realismus*“ Kant den Widerspruch vor, um den es sich handelt. Er schrieb zur Sache das Folgende:

„Ich frage, wie ist es möglich, die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriff zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zunichte machen will? Man erwäge ... daß der Raum und alle Dinge im Raume, nach dem Kantischen System in uns und sonst nirgendwo vorhanden sind; daß alle Veränderungen, und sogar die Veränderungen unseres eigenen innerlichen Zustandes ... nur Vorstellungen sind, und keine objektiven wirklichen Veränderungen, kein solches Aufeinanderfolgen weder in uns, noch außer uns beweisen; man erwäge, daß alle Grundsätze des Verstandes nur subjektive Bedingungen ausdrükken, welche Gesetze unseres Denkens, aber keineswegs der Natur an sich sind ... man erwäge diese Punkte gehörig, und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen welche Eindrücke auf unsere Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, könne gelten.“[11*]

Sie finden, Genosse Schmidt, in Vorstehendem die nämliche „*Unlogik*“, die Ihnen so höchlich mißfiel, als Sie ihr in den Schriften der Materialisten begegneten. Das wundert Sie? Ein wenig Geduld, und Sie werden noch verwunderlichere Dinge erfahren.

Der Dialog „*Idealismus und Realismus*“ stammt, wie ich bereits erwähnte, aus dem Jahre 1787. 1792 bewies *Gottlob Ernst Schulze*, damals Professor in Helmstädt, in seinem Buche „*Aenesidemus*“, daß Kant und sein Schüler Reinhold nicht verstanden haben, die logischen Konsequenzen aus ihrer eigenen Lehre zu ziehen.

„Das Ding an sich“, sagt er, „soll eine unerläßliche Bedingung der Erfahrung, aber es soll zugleich uns völlig unbekannt sein. Allein wenn es dies ist, so können wir auch nicht wissen, ob Dinge an sich wirklich existieren und Ursachen von etwas sein können, wir haben mithin kein Recht, sie für Bedingungen der Erfahrung zu halten. Wenn man ferner mit Kant annimmt, daß die Kategorien der Ursache und Wirkung nur auf Erfahrungsgegenstände angewendet werden dürfen, so kann man nicht behaupten, daß die Wirkung von Dingen, die außer unserer Vorstellung existieren, den Inhalt der Vorstellungen hervorbringe“ etc.[12*]

[59] Immer die nämliche „*Unlogik*“! Der Verfasser von „*Aenesidemus*“ hat geglaubt, wie ich gegenwärtig glaube, daß *nach Kant* das Ding an sich *die Ursache* unserer Vorstellungen ist. Wir haben beide den nämlichen Ausgangspunkt. G. E. Schulze stützt sich jedoch auf Kants Inkonsequenz, um zu seinen *skeptischen Schlußfolgerungen*[13] zu gelangen, während meine Schlußfolgerungen zum *Materialismus* führen. Dieser Unterschied ist ohne Zweifel groß, aber er geht uns hier nichts an, wo es sich nur um die Auslegung von Kants Lehre über das Ding an sich handelt.

[11*] Jacobis Werke, II. Band, S. 308.

[12*] Da ich mir G. E. Schulzes Werk nicht verschaffen konnte, so zitiere ich nach Eduard Zeller: „Geschichte der deutschen Philosophie“, München 1873, S. 583 und 584.

[13] W. I. Lenin hat in „Materialismus und Empiriokritizismus“ die subjektiv-idealistischen Auffassungen Gottlob Ernst Schulzes als Kritik der Philosophie Kants von rechts charakterisiert. (Siehe W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 135/136, 182/183, 192-194.)

G. E. Schulze und F. H. Jacobi waren übrigens in ihrer Zeit nicht die einzigen, die Kant so auffaßten.

Fünf Jahre nach dem Erscheinen des „*Aenesidemus*“ schrieb J. G. *Fichte*, daß ‹den Königsberger Philosophen› „*alle Kantianer, nur Herrn Beck ausgenommen ... so verstanden haben*“.[14*] Und er warf diesen „Auslegern“ Kants den nämlichen Widerspruch vor, auf den Engels seine Widerlegung der kritischen Philosophie[15] gründete. „Ihr Erdball ruht auf dem großen Elefanten, und der große Elefant ruht auf dem Erdball. Ihr Ding an sich, das ein bloßer Gedanke ist, soll auf das Ich einwirken!“[16] Fichte war fest davon überzeugt, daß der „*Kantianismus der Kantianer*“, der nach ihm nichts war als *eine abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus*, nicht der Kantianismus Kants selbst sein konnte. Er behauptete, daß der wahre Sinn von Kants Kantianismus die „*Wissenschaftslehre*“ sei. Aber wissen Sie, Herr Doktor, was danach geschah?[17]

In seiner bekannten „*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*“ enttäuschte Kant vollständig die Erwartung des großen Idealisten. 1799 schrieb er, daß er Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System erachte, und sagte sich von allem Anteil an jener Philosophie los. In der nämlichen „*Erklärung*“ spricht Kant aus, daß seine Kritik der reinen Vernunft „*allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen*“ ist, und er führt das italienische Sprichwort an: „Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden, vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.“[18] In einem Brief [60] an *Tieftrunk*, der zur selben Zeit geschrieben wurde,[19] drückt Kant seinen Gedanken noch klarer aus. Er hat nicht die Muße gehabt, die „Wissenschaftslehre“ zu lesen, aber er hat eine Rezension dieses Werkes gelesen („welche mit vieler Vorliebe für Herrn Fichte[20] abgefaßt ist“), und er fand, Fichtes Philosophie „sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, so daß, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht vor sich findet“.[21*]

Die Frage war also unzweideutig ein für allemal gelöst: Kant[22] erklärte, daß „der Kantianismus der Kantianer“ auch der seinige war. Das war klar, aber das befreite diesen Kantianismus durchaus nicht von dem Widerspruch, den Jacobi, Schulze und Fichte hervorgehoben und angegriffen hatten. Im Gegenteil: Die Erklärung Kants von 1799 hat die Existenz dieses Widerspruchs gleichsam bestätigt.[23]

Conrad Schmidt meint, daß ich mich durch meine Auslegung der Kantschen Lehre in Widerspruch zu allen *Historikern der Philosophie* setze. ‹Selbst wenn es so wäre, so könnte dies mich nicht in Verlegenheit bringen.› Die oben von mir angeführten unumstößlichen historischen Tatsachen bestätigen durchaus die Richtigkeit meines Verständnisses von Kant[24].

[14*] Siehe die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, welche ursprünglich im „Philosophischen Journal“ von 1797 erschien und im ersten Bande von Fichtes Werken nachgedruckt worden ist. [Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe, Bd. 1.4, Stuttgart/Canstatt 1970, S. 234.]

[15] In der „Neuen Zeit“: des Kantianismus.

[16] Ebenda.

[17] In der „Neuen Zeit“ steht nur: Was geschah darauf?

[18] Immanuel Kant: Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. In: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1902, S. 397.

[19] Den Brief an Johann Heinrich Tieftrunk schrieb Immanuel Kant nicht, wie Georgi Plechanow schreibt, im Jahre 1799, sondern am 5. April 1798. (Siehe: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. XII, S. 238/239.)

[20] Im Original heißt es: mit vieler Vorliebe des Recensenten.

[21*] Kants Werke (Ausgabe von Hartenstein), X. Band, S. 577-578.

[22] In der „Neuen Zeit“: der Königsberger Philosoph.

[23] In der „Neuen Zeit“ lautet dieser Satz: Die Erklärung von 1799 hat ihn gleichsam *für immer festgelegt*.

[24] In der „Neuen Zeit“ lautet der Satz: Das Vorstehende beweist meines Erachtens klärlich, daß die *historischen Tatsachen* durchaus mit meiner Auslegung übereinstimmen.

Wenn die ‹Herren› Historiker der Philosophie das nicht gelten ließen, so könnte ich mit Fug und Recht sagen: um so schlimmer für diese Herren. Aber Doktor Schmidt irrt sich in der Beziehung, wie er sich ‹in jeglicher Beziehung› von Anfang bis zu Ende seines Artikels irrt.

In der Tat, hören wir zur Sache *Friedrich Ueberweg*:

Nach diesem Historiker der Philosophie besteht einer von Kants Widersprüchen darin, daß „die Dinge an sich uns affizieren sollen, Affektion aber Zeitlichkeit und Kausalität involviert, welchen Kant doch andererseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt".[25*]

[61] Habe ich etwas anderes gesagt?

Lassen wir nun *Ed. Zeller* zum Wort kommen. Er schreibt: „Wir müssen nun allerdings annehmen, daß unsern Empfindungen ein von uns selbst verschiedenes Reale entspreche. Kant sucht dies in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* gegen Berkeleys Idealismus ausdrücklich darzutun."[26] Ed. Zeller ist von Kants Beweisführung gegen Berkeley wenig befriedigt. Das hindert ihn jedoch nicht, den wahren Sinn des Kantianismus zu erfassen und zu schreiben: „Daß die Empfindungen nicht bloß Erzeugnisse des vorstehenden Subjekts seien, sondern sich auf gewisse unabhängig von unserem Vorstellen vorhandene Dinge beziehen, hat Kant stets behauptet."[27*]

In seiner Kritik der Kantschen Philosophie sagt Zeller unter anderem: „Wenn er (Kant) den Begriff der Ursache für eine Kategorie unseres Verstands erklärte, die als solche nur auf Erscheinungen anwendbar sei, so hätte er sie auf das Ding an sich nicht anwenden, dieses Ding als Ursache der Vorstellungen nicht voraussetzen dürfen."[28*]

Immer die gleiche Auffassung des Kantianismus, wie sie Engels hatte, wie ich sie habe. Wenn Conrad Schmidt sie richtig verstanden hätte, so würde er nie behauptet haben, daß alle Historiker der Philosophie ihr widersprechen.

J. Erdmann, für den das Ding an sich nur ein bloßer *Grenzbegriff* ist, ist nichtsdestoweniger gezwungen, anzuerkennen, daß dies nämliche Ding nach Kant „*eine von uns unabhängige Bedingung*" *der* Erscheinung ist.[29*] Wenn aber das Ding an sich die *Bedingung* der Erscheinung ist, so ist die Erscheinung das Bedingte, und damit erscheint wieder der Widerspruch, der die Fachleute das gesamte neunzehnte Jahrhundert hindurch so oft beschäftigt hat[30] und den bemerkt zu haben ‹allein› unser *doctor irrefragabilis* den Scharfblick besitzt.

Mir ist wohl bekannt, daß manche Historiker der Philosophie den Kantianismus im Sinne eines reinen und einfachen *Idealismus* auslegen. Aber erstens sind *manche* Historiker nicht *alle*, und zweitens müßte Conrad Schmidt beweisen, wenn er sich in Übereinstimmung mit diesen Historikern befindet, daß sie recht haben.[31] ‹Er wählte den leichteren Weg: Er beschränkte sich darauf, die Auffassung des Kantianismus von Marx, Engels und mir als eine absurde Erfindung von Ignoranten zu bezeichnen.›

[62] Wir haben gesehen, daß nach Conrad Schmidt die Dinge, die auf uns einwirken, räumlich, zeitlich, materiell bestimmte Dinge sind und nicht Dinge an sich. Ich würde nichts ein-

---

[25*] „Grundriß der Geschichte der Philosophie", III. Teil, Berlin 1880, S. 238.
[26] Eduard Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie, München 1873, S. 435.
[27*] „Geschichte der deutschen Philosophie", S. 435.
[28*] Ibid., S. 514.
[29*] J. Erdmann, „Grundriß der Geschichte der Philosophie", dritte Auflage, Berlin 1878, II. Band, S. 323.
[30] In der „Neuen Zeit" lautet diese Stelle: den man in den letzten hundert Jahren fiel erörtert hat.
[31] In der „Neuen Zeit" geht der Satz weiter: statt daß er die Auffassungen von Marx, Engels und mir als eine absurde Erfindung von Ignoranten zurückweist.

wenden, wenn mein Opponent erklärt hätte, daß dies der wahre Sinn seiner *eigenen Philosophie* wäre. Aber er behauptet, daß dies der wahre Sinn des Kantianismus ist, und dagegen protestiere ich aufs energischste.

Ich bitte Conrad Schmidt, die „*Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ aufzuschlagen und hier im zweiten Hauptstück die zweite Anmerkung des vierten Lehrsatzes zu lesen. Kant entwickelt hier die Meinung eines Geometers, die er vollständig teilt und die in folgendem besteht: „Der Raum sei gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge außer unseren Sinnen [an sich] anhängt, sondern nur die subjektive Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äußerer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen.“[32*]

Um welche Dinge handelt es sich in den vorstehenden Ausführungen, um Dinge an sich oder um räumlich, zeitlich, materiell bestimmte Dinge? Offenbar um Dinge an sich. Was sagt uns Kant von diesen Dingen? Daß wir nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns unter der ‹subjektiven› Form des Raumes erscheinen. Und was ist eine Bedingung dafür, daß sie uns erscheinen? Daß sie auf unsere Sinne wirken. „Die Fähigkeit“, sagt Kant, „Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.“[33*] Conrad Schmidt wird vielleicht noch einmal versuchen, seine Position zu retten, indem er uns versichert, daß Kant in diesen Zeilen von räumlich, zeitlich usw. bestimmten Dingen spricht, d. h. von *Phänomenen*, welche, wie es in der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt, „*nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren*“. Um all den Versuchen dieser Art vorzubeugen, lasse ich eine andere Stelle aus der „Kritik der reinen Vernunft“ folgen. Sie lautet: „Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst, (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnissphäre.“[34*]

Ist das klar genug? *Die Dinge an sich affizieren uns durch die Vorstellungen*, die sie in uns erregen.

Wenn Conrad Schmidt in seinem Artikel von „lächerlichen Mißverständ-[63]nissen“ spricht, so tut er das mit Fug und Recht, nur hat er vergessen, hinzuzufügen, *daß diese Mißverständnisse alle auf seiner Seite liegen*. Conrad Schmidt behauptet, daß die von mir in meinem früheren Artikel angeführte Stelle der „*Prolegomena*“ meine These nur dem Anschein nach stützt, nur deshalb, weil sie „aus dem Zusammenhang herausgerissen“ ist. Das ist falsch. Man vergleiche selbst: „Es sind uns Dinge als außer uns gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts ...“ Um welche Dinge handelt es sich hier? Um Dinge an sich. Das ist klar, denn hören wir weiter: „sondern kennen nur ihre Erscheinungen“. Erscheinungen wessen? Der räumlich, zeitlich usw. bestimmten Dinge oder der Dinge an sich? Welche Frage! Wer erkennt nicht, daß Kant hier von den Dingen an sich spricht? Wunderbar, doch fahren wir fort: „das ist die Vorstellungen, die sie in uns wirken“. Welche Dinge wirken in uns Vorstellungen? Dinge an sich, von denen wir nichts wissen sollen. Und auf welche Weise wirken sie in uns Vorstellungen? „Indem sie unsere Sinne affizieren.“[35] Schlußfolgerung: *Die Dinge an sich affizieren unsere Sinne*. Wieviel Doktorhüte muß man abgetragen

---

[32*] Kants Werke, VIII. Band, S. 432.

[33*] „Kritik der reinen Vernunft“, der transzendentalen Elementarlehre erster Teil, der transzendentalen Ästhetik § 1. [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 92.]

[34*] Elementarlehre, II. Teil, 1. Abteilung, II. Buch, II. Hauptstück, zweite Analogie, Beweis. [Ebenda, S. 285.]

[35] Zusammenhängend lautet diese Stelle: „... es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren.“ (Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. IV, Berlin 1903, S. 289.)

haben, um diese Dinge“ (man verzeihe den Kalauer), die „an sich“ so klar sind, nicht zu verstehen.

Was den Zusammenhang anbetrifft, in welchem sich die von mir angeführte Stelle befindet, so mag der Leser ihn beurteilen, indem er den ganzen § 1 der „*Prolegomena*“ nachliest, besonders aber die zweite Anmerkung zu diesem Paragraphen. Außerdem verweise ich auf § 36 der „*Prolegomena*“. Hier liest man: „Erstlich: Wie ist die Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird.“[36]

‹Nun in sagen Sie› Genosse Schmidt, von welchen Gegenständen wird sie gerührt?

Mein Gegner behauptet[37], daß ich ihn in meinem Artikel fast „*schulmeisterlich*“ behandelt habe. Ich verspüre nicht die geringste Lust, ihm gegenüber [64] persönlich die Rolle des „Schulmeisters“ zu spielen, nichtsdestoweniger bin ich versucht, ihm zuzurufen:

„Mein teurer Freund, ich rat Euch drum
Zuerst Collegium logicum.“[38]

Kehren wir zu Kant zurück. „Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unseren Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs.“ Die „Unlogik“ dieser Schlußfolgerung fällt diesmal A. Schopenhauer[39*] zur Last. Und diese „Unlogik“ ist so stark, daß die arme „Logik“ unseres Doktors an ihr zerschellt, wie ein Glas an einem Steine. Was Conrad Schmidt und Seinesgleichen auch behaupten mögen, so ist es doch zweifelsohne, daß Kants System einen sonderbaren Widerspruch als Grundlage aufweist. Aber ein Widerspruch ist keine Grundlage, er ist vielmehr der Mangel einer Grundlage. Er muß also überwunden werden. Wie das bewerkstelligen?

Es gibt nur zwei Mittel dazu, das eine besteht in der *Entwicklung zum subjektiven Idealismus*, das andere in der *Entwicklung zum Materialismus*. Welches dieser beiden Mittel ist das sichere? Das ist die Frage.

Nach dem subjektiven Idealismus, z. B. nach Fichtes ‹subjektivem› Idealismus, ist das Ding an sich „*das im Ich gesetzte*“.

Wir haben es hier also nur mit dem Bewußtsein zu tun. Fichte hat das oft genug und auf die unzweideutigste Art erklärt. „Alles Bewußtsein, des *Ich* sowohl, als des *Nicht-Ich*, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins.“ Wenn dem so ist, wenn „das Sein, das wirklich wahre und reale, geistig“ ist, wie der nämliche Fichte erklärt, so finden wir uns ebenso sonderbaren als unerwarteten Schlußfolgerungen gegenüber. In der Tat, in diesem Falle sehe ich mich gezwungen, mir zu gestehen, daß alle anderen Menschen, welche mir als außerhalb

[36] Ebenda, S. 318.
[37] In der „Neuen Zeit“ Conrad Schmidt.
[38] Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Eine Tragödie. In: Goethe. Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin/Weimar 1965, S. 207.
[39*] „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Leipzig 1873, Band I, S. 516. ‹Es ist unnötig, zu ergänzen, daß die Kantsche „Entdeckung“ mir in einem ganz anderen Licht erscheint als Schopenhauer.›

meines Ich existierend erscheinen, *nur eine gewisse Modifikation meines Bewußtseins sind*. Heine erzählt, daß die Berliner Damen mit Entrüstung fragten, ob der Verfasser der „Wissenschaftslehre“ wenigstens die Existenz seiner Frau gelten ließ. Dieser Witz, hinter dem sich ein wahrer Gedanke verbirgt,[40] läßt die Achillesferse des subjektiven Idealismus er-[65]kennen. Fichte fühlte sie übrigens selbst, und er ließ sich angelegen sein, die schwache Seite seines Systems zu stärken, soweit in seiner Macht war. Er erklärte, daß sein „Ich“ kein *Individuum* sei, sondern das Ich im allgemeinen, ein absolutes *Ich*. „Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das *Individuum*“, schrieb er an Jacobi, „so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. Aber das Individuum muß aus dem absoluten Ich deducirt werden. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten.“[41] In dem Naturrecht finden wir jedoch nur Betrachtungen folgender Art: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen, ohne sich als *Individuum*, als Eins unter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt.“[42] Das ist eine sehr schwache „*Deduktion*“. Die ganze Kraft der Beweisführung beruht darin, daß das Wort „*Individuum*“ unterstrichen ist. Das vernünftige Wesen kann sich nicht als solches setzen, ohne das *Nicht-Ich im allgemeinen*, d. h. *die Menschen und die Dinge* zu setzen. Beweist das die Existenz der Dinge außerhalb des Bewußtseins dieses vernünftigen Wesens? Nein. Folglich beweist das ebensowenig die Existenz der anderen Individuen.

Anstatt die Existenz der Menschen[43] zu „*deduzieren*“, hat Fichte diese einfach als ein *moralisches Postulat* angenommen. Das hieß, die Schwierigkeit nicht beugen, sondern sie umgehen. Solange wir aber diese Schwierigkeit nicht besiegt haben, werden wir nicht die Absurditäten los, zu denen unvermeidlich jedes philosophische System führen muß, das die wirkliche Existenz der Dinge an sich außer uns und ihre Wirkung auf uns‹ere äußeren *Sinne*› leugnet. Wenn die Existenz der anderen Individuen nur eine geistige Existenz ist, so ist meine Mutter nur eine *Erscheinung*, und als eine Erscheinung ist sie nur in mir[44*], es ist also absurd, zu sagen, daß ich von einer Frau geboren worden bin. Ich kann ebensowenig mit Sicherheit behaupten, daß ich früher oder später sterben werde. Ich weiß in Wahrheit nur, daß die anderen Individuen sterben, aber da diese Individuen nur Vorstellungen in mir sind, so habe ich nicht das Recht, vorauszusetzen, daß ich ebenso sterblich bin wie sie: Der Analogieschluß wäre in diesem Falle nicht erlaubt.

Man kann leicht voraussehen, in welch unentrinnbares Labyrinth von [66] Absurditäten man sich verstrickt, wenn man die Geschichte der Menschheit und des Weltalls von dem Standpunkt des Idealismus[45] aus auffaßt und erörtert.

So beseitigt die Entwicklung des Kantianismus zum Idealismus zwar den Widerspruch, welcher die Grundlage des Kantianismus ist, aber sie führt zu den offensichtlichsten und lächerlichsten Absurditäten.

---

[40] In der „Neuen Zeit“: ..., der übrigens nur halb ein solcher ist.

[41] Johann Gottlieb Fichte: Brief an Friedrich Heinrich Jacobi. Oßmannstädt, 30. August 1795 In: Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe, Bd. III. 2, Stuttgart/Bad Canstatt 1970 S. 392.

[42] Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In: Ebenda, Bd. I. 3, Stuttgart/Bad Canstatt 1966, S. 319.

[43] In der „Neuen Zeit“: die Mehrheit der Individuen.

[44*] „... und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns selbst existieren können“ (Kant).

[45] In der „Neuen Zeit“: von dem idealisierten Standpunkt aus.

II

Sehen wir jetzt, wozu die Entwicklung vom Kantianismus zum Materialismus führt. Aber verstehen wir uns vor allem recht. Welcher Materialismus kommt für uns in Betracht? Der Materialismus vielleicht, wie er im Hirne der Spießbürger existiert hat und noch existiert, die mehr Gottesfurcht als philosophisches Talent auszeichnet? Oder vielmehr der *authentische* Materialismus, d. h. der Materialismus, wie er in den Werken der bedeutendsten Materialisten verstanden und dargestellt ist? Der *Materialismus* ist nichtweniger verleumdet worden, wie der *Sozialismus*. Wenn wir von Materialismus sprechen hören, müssen wir uns folglich sofort fragen, ob er nicht entstellt worden ist.

Mein ehrenwerter Gegner gehört zur Zahl derjenigen, welche den Materialismus bekämpfen, ohne sich die Mühe gegeben zu haben, ihn zu studieren und zu verstehen. Er sagt z. B.: „Die Materialisten müssen behaupten, daß dieses Wesen (d. h. das Wesen, das den Erscheinungen entspricht. G. P.) ... mit den Erscheinungen wesensgleich sei.“[46] Das ist nicht nur falsch, sondern das Falsche ist in wahrhaft reizender Art ausgedrückt!

Wir Materialisten müssen behaupten, daß das *Wesen* ‹der Dinge der Erscheinung› *wesensgleich* sei. Warum müssen wir etwas behaupten, was ebenso abgeschmackt seiner Form als seinem „Wesen“ nach ist? Wäre es vielleicht lediglich zu dem Zwecke, daß Conrad Schmidt uns leichter widerlegen kann? Die Materialisten sind gewiß liebenswürdige Leute, aber es heißt doch ihre Liebenswürdigkeit mißbrauchen, wenn man ihnen zumutet, dieselbe bis zu diesem Grade zu treiben.

‹Und Herr Doktor fährt fort: Die *Materialisten* nehmen eine vom menschlichen Bewußtsein ganz *unabhängige*, an sich und für sich existierende Realität an:› „Die allgemeinsten Bestimmungen“, sagt Conrad Schmidt, „die unsere Sinne, oder vielmehr der den Sinneneindruck verarbeitende Verstand als die Grundlage der uns gegebenen Erscheinungen anzusehen genötigt ist: vor allem Raum und Zeit und die in ihnen bewegte Materie gelten den Materialisten als [67] eine von der Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins ganz *unabhängige*, an und für sich (?) seiende Realität.“[47] Und Conrad Schmidt fährt fort:

„Materialismus ist also Identitätsphilosophie, weil er, auch da, wo er auf den begrifflichen Unterschied des im Bewußtsein Gegebenen und des an sich Seienden reflektiert und so die Grenzen des naiven Realismus überschreitet, das ‚an sich Seiende‘, das ‚Ding an sich‘ durch Analyse der Erscheinungen bestimmen zu können meint.“[48]

Ist das richtig? Nein, keineswegs. ‹Um uns davon zu überzeugen,› hören wir den folgenden Passus von der Beweisführung Holbachs gegen die Existenz Gottes.

„*Wenn wir von allen Substanzen, die unsere Sinne affizieren, nur die Wirkungen kennen, die sie auf uns ausüben und auf Grund deren wir ihnen Eigenschaften beilegen, so sind doch zumindest diese Eigenschaften ein Etwas und lassen bestimmte Ideen in uns entstehen. So oberflächlich und unbestimmt auch die Kenntnisse sein mögen, die unsere Sinne uns vermitteln, so sind sie doch die einzigen, die wir haben können; so, wie wir nun einmal veranlagt sind, müssen wir uns mit ihnen zufriedengeben, ...*“[49*]

---

[46] Conrad Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit“. In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 325.
[47] Ebenda.
[48] Ebenda, S. 325/326.
[49*] „Système de la Nature“, London 1781, 2. Teil, S. 127. [Paul Thiry d’Holbach: System der Natur, Berlin 1960, S. 375.]

Ich bitte den Leser, diese Zeilen besonders aufmerksam zu lesen und sich ganz klarzumachen, was sie enthalten. Es lohnt der Mühe, denn dieser Passus gibt eine ungemein klare Vorstellung von dem, was der französische Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts war, der höchste Punkt der Entwicklung der materialistischen Philosophie in der ganzen *vormarxistischen* Zeit.[50*]

[68] Nach Holbach (d. h. nach den Verfassern des „Système de la Nature", das Holbach nicht allein geschrieben hatte) gibt es Dinge außer uns und unabhängig von uns, Dinge, die eine *wirkliche* und nicht bloß eine *geistige* Existenz haben. Diese Dinge, *deren Natur wir nicht kennen*, wirken auf uns, indem sie unsere Sinne affizieren, *und nach den in uns durch ihre Aktion hervorgerufenen* Wirkungen schreiben wir ihnen diese und jene Eigenschaften zu. *Diese Wirkungen sind die einzigen Kenntnisse* (oberflächliche und sehr beschränkte Kenntnisse), *die wir, von den Dingen an sich haben können*. „Uns ist das Wesen eines jeden Dinges unbekannt, wenn man unter dem Wort Wesen das versteht, was die dem Dinge eigentümliche Natur ausmacht; wir kennen die Materie nur durch die Wahrnehmungen, die Empfindungen und die Ideen, die sie uns vermittelt; demgemäß beurteilen wir sie, je nach den besonderen Veranlagungen unserer Organe, als gut oder als schlecht ..."[51*]

Heißt das etwa behaupten, daß das Wesen mit der Erscheinung „*wesensgleich*" ist? Offenbar nein. Warum also schreibt unser doctor irrefragabilis den Materialisten eine derartige Auffassung zu? Warum erklärt er, daß sie dieselbe behaupten „*müssen*"?[52]

„Soweit also", fährt Conrad Schmidt fort, „unter Materialismus nichts anderes verstanden wird als das Streben, überall die kausalen Verknüpfungen der Naturerscheinungen und die Bedingtheit der seelischen und körperlichen Erscheinungen nachzuweisen, steht ein solcher ‚Materialismus' durchaus in keinem Gegensatz zur *theoretischen Philosophie* Kants, sondern proklamiert ein Ziel, das auf dem Boden dieser Philosophie durchaus verständlich, ja notwendig erscheint. Der Gegensatz kommt erst heraus, wenn dieser sich so nennende ‚Materialismus' zum konsequenten, d. h. metaphysischen oder vielmehr metaphänomenalistischen Materialismus wird, wenn er die Elemente der Erscheinungen als ‚Dinge an sich' erklärt."[53]

Der Materialismus ist also *entweder phänomenalistisch*, und dann besteht kein Widerspruch zwischen ihm und der theoretischen Philosophie Kants, *oder* er ist *metaphänomenalistisch*, und dann ist er metaphysisch und erklärt die Elemente der Erscheinungen als Dinge an sich.

[50*] Nebenbei. In meinem vorausgehenden Artikel habe ich mehrere französische Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts zitiert, ohne darauf hinzuweisen, daß Conrad Schmidt sehr irrtümliche Anschauungen vom „Wesen" der materialistischen Philosophie hat. In seiner Antwort bezeichnet Conrad Schmidt die von mir angeführten Materialisten als „*französische Aufklärungsphilosophen*". Das ist sehr geschickt, wenn es nicht etwas pedantisch ist, weil die mit der Geschichte der Philosophie wenig vertrauten Leser sich sagen können: Was läßt dieser Plechanow sich einfallen, „Aufklärungsphilosophen" anzuführen, während es sich doch um Materialisten handelt! Zur Beruhigung dieser Leser sehe ich mich gezwungen, hinzuzufügen, daß ich Holbach zitiert habe (oder vielmehr, die Verfasser des „*Système de la Nature*", unter denen sich auch Diderot befand) und Helvétius. Was Holbach anbetrifft, so ist sein „Système de la Nature" oft als das Gesetzbuch (code) des Materialismus bezeichnet worden (siehe Lange, „Geschichte des Materialismus", 2. Auflage, 1. Band, S. 361). Was aber Helvétius anbelangt, so war dieser „Aufklärungsphilosoph" einer der begabtesten und originalsten Materialisten, die je existiert haben. Wer diese beiden „Aufklärungsphilosophen" nicht kennt, der kennt nicht die höchste und bemerkenswerteste Entwicklungsstufe des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts.

[51*] „Système de la Nature", 2. Teil, S. 91. (Paul Thiry d'Holbach: System der Natur, S. 346.] Man vergleiche damit, was Spencer sagt: „Die Erscheinungen, deren wir uns als Eigenschaften der Materie bewußt sind, bis herab sogar zu ihrer Schwere und ihrem Widerstandsvermögen, sind nichts anderes als subjektive Veränderungen, erzeugt durch objektive Agentien, die uns unbekannt und unerkennbar bleiben." („Principes de Psychologe", 2. Teil, 3. Kapitel, § 86.) (Herbert Spencer: Die Prinzipien der Psychologe. Bd. 1, Stuttgart 1882, S. 216.]

[52] Siehe Conrad Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit". In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 325.

[53] Ebenda, S. 326.

Von Conrad Schmidts Art und Weise, sich auszudrücken, abgesehen, kann man sagen, daß sein Entweder-[69]Oder alle Vorteile für sich hat, mit Ausnahme desjenigen, der Wirklichkeit zu entsprechen.

Auch der Kantianismus ist in dem Sinne *metaphänomenalistisch*, als nach Kant *die Dinge an sich auf uns wirken*. Eine wirklich und rein phänomenalistische Philosophie ist der *Fichteanismus*, aber Fichtes Philosophie ist von Kant bekämpft worden. Es ist sicher, daß der Materialismus eine *metaphänomenalistische* Lehre ist, weil er nicht an der Existenz der Dinge an sich ‹außerhalb unseres Bewußtseins› und ihrer Wirkung auf uns zweifelt. Aber da er gleichzeitig erklärt, daß wir von den Dingen an sich nur die Wirkungen kennen, *die in uns durch ihre Aktion hervorgerufen werden*, hat er nicht nötig, die Elemente der Erscheinungen als Dinge an sich zu erklären. In dieser Beziehung widerspricht er also dem Kantianismus nicht, obwohl er *metaphänomenalistisch* bleibt. Der Unterschied zwischen dem Materialismus und dem Kantianismus beginnt erst weiterhin. Nachdem Kant behauptet hat, daß die Dinge an sich Ursachen der Phänomene sind, versichert er uns, daß die *Kategorie der Kausalität* für die Dinge an sich keine Geltung besitze. Der Materialismus, der die Dinge an sich als die Ursache der Phänomene erachtet, *widerspricht sich nicht*. Und das ist alles. Wenn wir, gestützt auf diesen Unterschied, behaupten wollten, daß der Materialismus eine *metaphysische* Lehre ist, so müßten wir vorher annehmen, daß das Wesen der „*kritischen*“ Philosophie in dem Widerspruch mit sich selbst besteht.

Was ist Metaphysik? Welches ist ihr Gegenstand? Der Gegenstand der Metaphysik ist das *Absolute*. Sie ist die Wissenschaft des *Absoluten*, des Unbedingten. Befaßt sich der Materialismus mit dem Absoluten? Nein, er beschäftigt sich nur mit der *Natur* ‹und der *Geschichte der Menschheit*›. „Die Menschen werden sich immer irren, wenn sie die Erfahrung um solcher Systeme willen preisgeben, die durch die Einbildungskraft geschaffen wurden“, sagt Holbach. „Der Mensch ist das Werk der Natur, er existiert in der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich nicht von ihr freimachen, er kann nicht einmal durch das Denken von ihr loskommen; vergeblich strebt sein Geist über die Grenzen der sichtbaren Welt hinaus, immer ist er gezwungen, zu ihr zurückzukehren.“[54] Diese Zeilen, die im Anfang des „*Système de la Nature*“ stehen, sind der *Kanon* des Materialismus, und man kann unmöglich begreifen, wie man eine Philosophie als metaphysisch behandeln kann, die diesen Kanon nie aufgibt.

Jedoch: Was ist die *Natur* des Materialisten? Ist ‹die Natur für ihn› nicht ein metaphysischer Begriff? Wir werden das sofort sehen.

Für die Materialisten ist die Natur der Inbegriff der Dinge, soweit diese Gegenstände unserer Sinne sind. Die Natur ist die Sinnenwelt in ihrer Ge-[70]samtheit. Diese Sinnenwelt ist es, von der die französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts sprechen; diese Natur ist es, die sie unaufhörlich den „*Phantomen*“ von angeblich übernatürlichen Wesen entgegenstellen. „Man wiederholt uns unaufhörlich, daß uns unsere Sinne nur *die Schale* der Dinge zeigen“, lesen wir in dem „*Système de la Nature*“, „... wir geben das zu; aber unsere Sinne zeigen uns nicht einmal *die Schale* jener Gottheit, die unsere Theologen definieren, der sie Attribute beilegen und über die sie ständig streiten, während es ihnen bisher nicht gelungen ist, ihre Existenz zu beweisen.“[55] Der menschliche Geist verliert sich in die Ferne und im Dunklen, sobald er die Grenzen der Sinnenwelt überschreitet oder, was auf das nämliche hinausläuft, die Grenzen der *Erfahrung*. Darin stimmen die Materialisten vollständig mit Kant überein. Nur ist die *Erfahrung* der Materialisten nicht die Erfahrung des Verfassers der „Kritik der reinen Vernunft“.

[54] Paul Thiry d’Holbach: System der Natur, S. 11.

[55] Ebenda, S. 360. Dieses Holbach-Zitat wird in der „Neuen Zeit“ genau wiedergegeben, während es von Georgi Plechanow aus Gründen der Zensur im Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker“ leicht verändert wurde. Zum Beispiel an Stelle „Theologen“ schreibt er „gläubige Menschen“ usw.

Nach Kant ist die Natur „*das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist*“.[56] Diese allgemeinen Gesetze (oder rein allgemeinen oder reinen Naturgesetze) sind die Gesetze unseres Verstandes. „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“, erklärt Kant.[57] Diese Gesetze haben also keinen *objektiven* Wert oder, mit anderen Worten, sie besitzen nur Geltung für die Phänomene und nicht für die Dinge an sich. Da diese Phänomene *nur in uns* existieren, so ist es augenscheinlich, daß Kants Theorie der Erfahrung in letzter Instanz durchaus subjektiv ist und sich in nichts von der Fichtes unterscheidet.[58*] Wir haben bereits gesehen, in welches Labyrinth von Absurditäten sich derjenige unvermeidlich verliert, der diese Theorie ernst nimmt und sich nicht fürchtet, ihre letzten Konsequenzen zu ziehen. Betrachten wir nun näher die *materialistische* Theorie der Erfahrung.

Nach dieser Theorie ist die Natur vor allem ein Inbegriff von Erscheinungen. Aber da die Dinge an sich die ‹notwendige› *Bedingung* der Erscheinungen sind, oder mit anderen Worten, da die Erscheinung durch die Aktion des Objektes [71] auf das Subjekt hervorgerufen wird, so sind wir gezwungen, anzuerkennen, daß die Gesetze der Natur nicht bloß einen *subjektiven*, sondern auch einen *objektiven* Wert besitzen, oder mit anderen Worten, daß der Zusammenhang der Ideen im *Subjekt* dem Zusammenhang der Dinge *außer ihm* korrespondiert ‹solange der Mensch sich nicht *irrt*›. Conrad Schmidt wird ohne Zweifel behaupten, daß das eine „Identitätsphilosophie“ ist, und daß sie „die Elemente der Erscheinungen als Dinge an sich“ erklärt. Allein er würde sich damit im Irrtum befinden. Um ihn vor diesem Irrtum zu bewahren, bitte ich meinen Opponenten, sich der geometrischen Zeichnung zu erinnern, mit deren Hilfe Spencer den Lesern das Verständnis seines „*transformierten Realismus*“ zu erleichtern versucht. Stellen wir uns einen Zylinder und einen Kubus vor. Der Zylinder ist das Subjekt, der Kubus ist das Objekt, und das von dem Kubus auf den Zylinder geworfene Schattenbild stellt die Vorstellung dar. Das von dem Kubus geworfene Schattenbild gleicht in nichts dem Kubus. Die *geraden* Linien des Kubus erscheinen im Schattenbild gekrümmt, die *ebenen Flächen werden durch gebogene Flächen dargestellt*. Trotzdem wird jeder Veränderung am Kubus eine entsprechende Veränderung des Schattens folgen. Nichts hindert uns an der Annahme, daß bezüglich des Vorgangs der Vorstellung etwas Analoges erfolgt: Die „*Empfindungen*“[59], welche im *Subjekt* durch die Aktion des *Objekts* hervorgerufen werden, sind vollständig verschieden vom *Objekt* (wie auch vom *Subjekt*), aber nichtsdestoweniger *entspricht jeder Veränderung des Objekts eine Veränderung seiner Wirkung auf das Subjekt*. Das ist durchaus nicht jene grobe und vulgäre Identitätsphilosophie, die wir nach Conrad Schmidt behaupten. Aber es ist doch eine von der Natur ausgehende Theorie der Erfahrung, die uns erlaubt, die Inkonsequenzen des Kantianismus und die Absurditäten des subjektiven Idealismus zu vermeiden.

Man wird mir vielleicht entgegnen, daß „der transformierte Realismus“ Herbert Spencers und der Materialismus zweierlei sind. Der Mangel an Raum erlaubt mir nicht, an dieser Stelle zu untersuchen, worin die beiden Doktrinen sich ‹hauptsächlich› unterscheiden. Alles, was ich im Rahmen dieses Artikels sagen kann – und das genügt übrigens für meinen Zweck – ist folgendes. Spencers Theorie der Erkenntnis, *in den Grenzen, innerhalb deren ich mich ihrer*

[56] Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.. In: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 294.
[57] Ebenda, S. 320.
[58*] „Das System der Erfahrung ist nichts anderes als das mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleitete Denken.“ Fichtes Werke, Band I. S. 428. Es versteht sich von selbst, daß Kants Theorie der Erfahrung nur insoweit *subjektiv* ist, als sie die Geltung der Kategorien für die Dinge an sich bestreitet. Aber insoweit, da nach Kant das Ding an sich die Ursache unserer Empfindungen ist, ist diese Theorie widerspruchsvoll.
[59] In der „Neuen Zeit“: „Wirkungen“.

bediene, um den materialistischen Standpunkt zu verteidigen und zu erklären, ist nur die Fortentwicklung der Ideen der französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts.[60]

[72] „*Ohne Du kein Ich*“, sagt der alte F. H. Jacobi. Ich meinerseits sage: ohne *Du* kein *Ich*, das frei ist von manchen sehr brennenden Gewissensbissen. Ein beweiskräftiges Beispiel dafür. Wenn es keinen Conrad Schmidt *an sich* gäbe, wenn er nur als Erscheinung existierte, d. h. nur ‹als Vorstellung› in meinem Bewußtsein, würde ich mir nie verzeihen, die Vorstellung eines Doktors erweckt zu haben, der in der Kunst des Philosophierens so wenig erfahren ist. Allein, wenn meiner Vorstellung ein wirklicher Conrad Schmidt entspricht‹, so verantworte ich nicht seine logischen Fehltritte›, so ist mein Gewissen ruhig, und das ist nicht wenig wert in diesem „Jammertal“.

Unser doctor irrefragabilis versichert uns, daß er kein Kantianer sei, daß er Kant eher *skeptisch* gegenüberstehe. Ich habe nie behauptet, daß er je der entschiedene Anhänger irgendeines philosophischen Systems werden könnte. Stets habe ich gesagt, daß er die *eklektische Suppe* vorzieht. Sein Eklektizismus hat ihn jedoch nicht abgehalten, den Materialismus mit Argumenten zu bekämpfen, welche dem Kantianismus entlehnt sind. Es entspricht übrigens den Gepflogenheiten der Eklektiker, eine Lehre zu bekämpfen, indem sie sich an eine andere stützen, welche sie wiederum mit Waffen bekämpfen, welche sie der ersteren Doktrin entlehnen. Aber der durch ein Artikelchen Conrad Schmidts „*unmittelbar angeregte*“ Bernstein (der arme Bernstein!) ging dennoch bis auf Kant zurück. Es ist wahr, daß er nur „bis zu einem gewissen Grade“ zurückschrittelte. Aber: „*Wie der Pfarrer, so das Kirchspiel*“, sagt ein russisches Sprichwort. Einem eklektischen Meister „*entspricht*“ ein eklektischer Schüler. Auf jeden Fall ist es sehr beachtenswert, daß Conrad Schmidts Artikel in manchen Lesern die Neigung erwecken, gerade auf Kant zurückzugehen und nicht auf einen anderen Philosophen.

Ich komme nun zu dem sehr cholerischen Schlusse von Conrad Schmidts Artikel.

Ich habe behauptet, daß die Bourgeoisie ein Interesse daran besitzt, die Kantsche Philosophie zu restaurieren[61], weil sie in ihr ein Opiat zur Einschläferung des Proletariats zu finden hofft. Conrad Schmidt antwortet in der [73] eigenen eleganten Sprache: „Man braucht nicht gerade viel vom Verstand der Bourgeoisie zu halten, aber so gottverlassen dumm, um derart verdrehten ‚Hoffnungen‘ sich hinzugeben, ist sie denn wahrlich doch noch nicht. Was für ein grenzenloser Schematismus, welch gänzlich unkritische, von aller originallebendigen Wirklichkeitsanschauung entblößte Konstruktionsmanier spricht aus solchen Äußerungen“, usw. usw.[62]

Es sei mir gestattet, den cholerischen Doktor[63] zu unterbrechen und ihm etliche Fragen zu stellen:

---

[60] In dem Bestreben, sich von der „vulgären Identitätsphilosophie“ abzugrenzen, macht Georgi Plechanow hier, wie auch an einigen anderen Stellen, einen Fehler. Er behauptet, daß die Empfindungen „vollständig verschieden“ von den Objekten sind, die sie hervorrufen. Darauf wies W. I. Lenin in „Materialismus und Empiriokritizis-[72]mus“ hin. „So haben sich unsere Machisten, die Marxisten sein möchten, zum Beispiel mit besonderer Freude auf Plechanows ‚Hieroglyphen‘ gestürzt, d. h. auf die Theorie, nach der die Empfindungen und Vorstellungen des Menschen nicht Kopien der wirklichen Dinge und Naturvorgänge, nicht deren Abbilder sind, sondern konventionelle Zeichen, Symbole, Hieroglyphen usw.“ (W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 231.) Das ist ein Zugeständnis an den Agnostizismus. In diesem Zusammenhang wird das unkritische Verhältnis Georg Plechanows zu Herbert Spencer sichtbar. Seine Behauptung, „Spencers Theorie der Erkenntnis in den Grenzen, innerhalb deren ich mich ihrer bediene ... ist nur die Fortentwicklung der Ideen der französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts“, ist falsch. Herbert Spencer war ein typischer Vertreter des Agnostizismus und Verteidiger der Religion.

[61] In der „Neuen Zeit“: fördern.

[62] Conrad Schmidt: „Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit“. In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 333.

[63] In der „Neuen Zeit“: Conrad Schmidt.

1. Hat die Bourgeoisie ein Interesse daran, das Proletariat zu „*moralisieren*“ und den *Atheismus* zu bekämpfen, der mehr und mehr in dieser Klasse sich ausbreitet und einwurzelt?

2. Bedarf sie einer „geistigen Waffe“, die so stark als möglich ist, um den Atheismus zu bekämpfen und die Arbeiterklasse zu „moralisieren“?

3. Hat der Kantianismus nicht als die geeignetste Waffe für diesen Zweck gegolten und gilt er nicht noch jetzt als solche?[64*]

Conrad Schmidt scheint die Geschichte der Philosophie sehr schlecht zu kennen. Wenn er sie kennt, so müßte er sehr gut wissen, daß *sofort bei seinem Erscheinen der Kantianismus als die beste Waffe gegen den Materialismus*, den Atheismus und andere „aufrührerische“[65] Lehren jener Zeit begrüßt worden ist. Schon *Karl Leonhard Reinhold*, der erste Vulgarisator des Kantianismus, zählte unter die Vorzüge des Systems, daß es „*nöthiget insoferne die Naturalisten, ihre unbegründeten Ansprüche auf Wissen gegen einen vernünftigen Glauben fahren zu lassen*“.[66*] Er schrieb auch: „Kant hat ... den Atheismus, der gegenwärtig unter den Gestalten des *Fatalismus, Materialismus, Spinozismus* mehr als jemals in der moralischen Welt herumspukt, als ein die Vernunft täuschendes Phantom mit einer Augenscheinlichkeit dargestellt, auf die unsere neueren Theologen bei ihrer Entlarvung des *Teufels* keinen Anspruch machen können; und wenn es gegenwärtig oder zukünftig noch *Fatalismus* usw. gibt, so sind es Leute, welche die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ noch nicht studiert oder noch nicht verstanden haben.“[67*]

Gottverlassen dumm! Meiner Treu, die Bourgeoisie ist es nicht.

„Merkwürdig, daß ich und ebenso die anderen, gegen die Plechanow sich [74] indirekt wendet, wenn wir schon nach den ‚Gesetzen. der Nachahmung‘ die Kantische Philosophie als Philosophie der Bourgeoisie übernommen haben sollen, gerade *nur* für *den* Teil dieser Philosophie, dem ein praktisch-bürgerliches Interesse schlechterdings nicht zukommen kann, nämlich für die Kantische Erkenntnistheorie Interesse zeigen!“[68]

So Conrad Schmidt. Ich antworte ihm mit Reinhold: „Er hat die *Kritik der reinen Vernunft* entweder nicht studiert oder nicht verstanden.“[69]

Kant, der seine Erkenntnistheorie höchstwahrscheinlich besser kannte, als Conrad Schmidt sie kennt, sagt in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“:

„Ich kann also *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen, wenn ich nicht der* spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme* ... Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ etc.[70]

Nein, entschieden nein![71*] Die Bourgeoisie ist nicht gottverlassen dumm!

[64*] Es versteht sich von selbst, daß die Bourgeoisie nicht nötig hat, den Arbeitern unmittelbar den Kantianismus zu lehren. Es genügt, daß diese Philosophie in die Mode kommt, damit manche Leute sich angelegen sein lassen, die letzten Ergebnisse der Doktrin in der Arbeiterklasse zu verbreiten.

[65] In der „Neuen Zeit“: revolutionäre.

[66*] Briefe über die Kantische Philosophie“, Leipzig 1790, 1. Band, S. 114.

[67*] Ibid., S. 116.

[68] Conrad Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit“. In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 333.

[69] Karl Leonhard Reinhold: Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 1, S. 116.

[70] Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 32.

[71*] ‹Es ist zu beachten, daß gegenwärtig in jenen Kreisen, die sich für die Kantische Philosophie interessieren, das Interesse an dem praktischen Teil dieser Philosophie gegenüber dem theoretischen Teile immer mehr überwiegt.›

Noch wenige Sätze, und ich bin zu Ende.

Conrad Schmidt bezichtigt mich, „die willkürlichsten Ideenverbindungen“ hereinzuziehen, „um den ‹politischen› Kredit von Genossen, die in Sachen der Philosophie nicht Plechanowscher Ansicht zu sein sich erlauben, in der Partei zu untergraben“.[72]

Das ist dreifach falsch.

1. Das Vorausgehende beweist zur Genüge, daß meine „Ideenverbindungen“ gar nicht willkürlich sind.

2. Bei meiner Polemik habe ich die *Wahrheit* im Auge, und ich kümmere mich dabei wenig um den ‹politischen› *Kredit* dieser oder jener Herren.[73] Conrad Schmidt „erlaubt sich“ mit seiner Behauptung einen sehr „willkürlichen“ Ausflug in das Gebiet meiner Psychologie.

3. ‹In meinen Artikeln, die den Herrn Doktor so erzürnten,› verteidige ich nicht die *Plechanowsche Ansicht*, sondern die von Engels und Marx.[74] Alles, was davon auf Rechnung Plechanows zu setzen ist, ist das *Verständnis* dieser [75] Ansicht. Sie verteidige ich, und ich werde sie jederzeit mit Überzeugung und Wärme verteidigen. Wenn manche Leser darüber „*die Achseln zucken werden*“, daß ich mich in einer Polemik erhitze, in der es sich um die wichtigsten Fragen der menschlichen Erkenntnis handelt, gleichzeitig um die schwerwiegendsten Interessen der Arbeiterklasse (weil es in seinem Interesse liegt, nicht mit dem genährt zu werden, was Engels als *eklektische Bettelsuppe* bezeichnete), so sage ich: *Um so schlimmer für diese Leser*! [76]

[72] Conrad Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit“. In: Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 1, Nr. 11, S. 333.
[73] In der „Neuen Zeit‘: „mancher Genossen“.
[74] In der „Neuen Zeit“: der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus.

Cant[1] wider Kant oder das geistige Vermächtnis des Herrn Bernstein

Э. Бернштйн. Исторические материализм. Перевод Л. Кандель. Второе издание. С.-Петербург 1991 г.)

Tot ist mein Sohn! Ich werd frieren müssen ...
Nekrassow[2]
Die Toten reiten schnell.
LG. A. Bürgers[3]

Herr Bernstein ist für die Schule von Marx, zu der er einmal gehörte, gestorben Jetzt können wir uns schon nicht mehr über ihn erregen: über Tote erregt man sich nicht. Jetzt hat es auch keinen Zweck mehr, ihn zu bedauern: Mit Mitleid ist unserer Sache nicht gedient. Dennoch müssen wir unserem Dahingeschiedenen eine letzte Ehre erweisen, indem wir einige Seiten seinem Buche widmen, das in den sozialistischen Kreisen der ganzen zivilisierten Welt so großes Aufsehen erregt hat, das ins Russische übersetzt wurde und jetzt in Petersburg in zweiter Auflage erschienen ist.

Bekanntlich hat Herr Bernstein in diesem Buche die Theorie von Marx-Engels einer „kritischen Überprüfung" unterzogen. Wir wollen hier un-[77]sererseits einige kritische Bemerkungen zu den Ergebnissen dieser „Überprüfung" anfügen.

I

Herr Bernstein meint, „daß das wichtigste Glied im Fundament des Marxismus, sozusagen das Grundgesetz, das das ganze System durchdringt, seine spezifische Geschichtstheorie ist, die den Namen materialistische Geschichtsauffassung trägt".[4]

Das stimmt nicht. Gewiß, die materialistische Geschichtsauffassung ist eines der wichtigsten Merkmale des Marxismus, aber diese Auffassung ist dennoch nur ein *Teil der materialistischen Weltanschauung von Marx-Engels*. Eine kritische Untersuchung ihres Systems müßte daher mit der Kritik der allgemeinen *philosophischen* Grundlagen dieser Weltanschauung beginnen. Da nun die Methode zweifellos die Seele eines jeden philosophischen Systems ist, müßte natürlich eine Kritik der dialektischen Methode der „Überprüfung" der Geschichtstheorie von Marx und Engels vorausgehen.

Getreu seiner ungetreuen Ansicht vom „Grundgesetz" des Marxismus, beginnt Herr Bernstein mit der Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung und geht erst im zweiten Kapitel seines Buches zur Einschätzung der dialektischen Methode über. Wir hingegen bleiben der Ansicht treu, daß in jedem ernstzunehmenden System die Methode von entscheidender Bedeutung ist, und beginnen mit der *Dialektik*.

Was sagt Herr Bernstein über diese?

---

[1] „Kant wider Cant" lautet der Epigraph zum Schlußkapitel von Eduard Bernsteins „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie". Dazu erläutert er: „Cant – das Wort ist englisch und soll im 16. Jahrhundert aufgekommen sein als Bezeichnung für den frömmelnden Singsang der Puritaner. In seiner allgemeineren Bedeutung bezeichnet es die unwahre, entweder gedankenlos nachgeplapperte oder mit dem Bewußtsein ihrer Unwahrheit für irgendwelchen Zweck ausgenutzte Redensart ..." (Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899, S. 169.) Eduard Bernstein will hiermit den Kantianismus dem angeblich dogmatischen und heuchlerischen Marxismus gegenüberstellen. Georgi Plechanow hat den Ausspruch umgedreht. „Cant wider Kant" bedeutet soviel wie: Heuchelei wider Kant.
[2] Nikolai Nekrassow: Im Dorf. In: Gedichte und Poeme, Bd. 1, Berlin/Weimar 1965, S. 43.
[3] Gottfried August Bürger: Lenore. In: Bürgers Werke in einem Band, Weimar 1962, S. 66.
[4] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 4.

Er kann der Dialektik gewisse Verdienste nicht absprechen. Mehr noch, er gibt zu, daß sie einen günstigen Einfluß auf die Geschichtswissenschaft ausgeübt hat. Nach seinen Worten hatte F. A. Lange vollkommen recht, als er in seiner „*Arbeiterfrage*“ schrieb, man könne die Hegelsche Geschichtsphilosophie mit ihrem Grundgedanken – der Entwicklung in Gegensätzen und deren Ausgleichung – fast eine anthropologische Entdeckung nennen (S. 39)[5] Doch er glaubt – wiederum im Einklang mit Lange –, daß „wie im Leben des einzelnen, so auch in der Geschichte die Entwicklung durch den Gegensatz sich weder so leicht und radikal, noch so präzis und symmetrisch macht wie [78] in der spekulativen Konstruktion“.[6] Dies sei Marx und Engels entgangen, und darum habe sich die Dialektik auf ihre sozialpolitischen Anschauungen schädlich ausgewirkt. Freilich, die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus hielten nichts von spekulativen Konstruktionen. Als überzeugte Materialisten waren sie bestrebt, „die Dialektik auf die Füße zu stellen“, die bei Hegel „auf dem Kopf“, *mit den Füßen nach oben*, stand. Nach Herrn Bernstein ist das indes keine so einfache Sache: „Wie immer sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten, sobald wir den Boden der erfahrungsmäßig feststellbaren Tatsachen verlassen und über sie hinausdenken, geraten wir in die Welt der abgeleiteten Begriffe, und wenn wir dann den Gesetzen der Dialektik folgen, wie Hegel sie aufgestellt hat, so befinden wir uns, ehe wir es gewahr werden, doch wieder in den Schlingen der ‚Selbstentwicklung des Begriffs‘. Hier liegt die große wissenschaftliche Gefahr der Hegelschen Widerspruchslogik.“ (S. 37)[7] Diese Gefahr hätten Marx und Engels übersehen, so daß sie ihr mehr als einmal erlegen und von ihrer eigenen Methode in die Irre geführt worden seien. So äußern sie zum Beispiel im „Manifest der Kommunistischen Partei“ den Gedanken, daß in Deutschland die bürgerliche Revolution nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann.[8] Diese Vermutung („sein *kann*“) erwies sich als falsch: Die bürgerliche Revolution von 1848 war nicht das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution. Warum haben Marx und Engels sich geirrt? *Weil sie sich an die Dialektik gehalten haben*. Jedenfalls meint das Herr Bernstein. Ein weiteres Beispiel. Wenn Engels 1885 anläßlich der Auflage von Marxens [[„Enthüllungen über den Kommunistenprozeß“]][*] und 1887 im Vorwort zu seiner Broschüre [[„Zur Wohnungsfrage“]] Gedanken äußerte, die sich nach Bernsteins Ansicht nur schwer mit seiner äußerst negativen Einstellung zur bekannten Rebellion der „Jungen“ in der deutschen Sozialdemokratie, die einige Jahre später stattfand,[9] vereinbaren [79] lassen, dann sei *auch daran die Dialektik schuld*. Sie glauben es nicht, verehrter Leser? Überzeugen Sie

[5] Siehe ebenda, S. 22. In einem Brief an Karl Kautsky vom März 1896 bemerkt Georg Plechanow: „... allein die Tatsache, daß Lange von Marx in der ‚Arbeiterfrage‘ und nicht in der ‚Geschichte des Materialismus‘ spricht, zeigt, daß er die *materialistische Geschichtsauffassung* überhaupt nicht verstanden hat.“ (Группа „Освобождение труда“. Из архивов Г. В. Плеханова, В. И. Засулича и Л. Г. Дейча, сб. V, Москва/Ленинград 1928, стр. 216.)

[6] Zit. in Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 22.

[7] Eduard Bernstein Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 21.

[8] MEW, Bd. 4, S. 493.

[*] [[ ]] – bei Plechanow deutsch.

[9] Eduard Bernstein versuchte zu beweisen, daß Friedrich Engels gegen Ende seines Lebens „nach rechts abgeglitten“ sei, daß zwischen seinen Ansichten Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre, als er gegen die sogenannte „linke“ Opposition der „Jungen“ auftrat, ein Widerspruch bestehe. Als Friedrich Engels im Jahre 1885 die Marxschen „Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln“ neu herausgab, eröffnete er diese Schrift mit zwei Ansprachen der Zentralbehörde an den Bund der Kommunisten vom März und Juni 1850, die von revolutionärem Kampfgeist durchdrungen sind. (Siehe: MEW, Bd. 7, S. 244 ff. und S. 306 ff.) In der Einführung hierzu schreibt Friedrich Engels: „Heute braucht das deutsche Proletariat keine offizielle Organisation mehr ..., um ohne alle Statuten, Behörden, Beschlüsse und sonstige greifbare Formen das gesamte Deutsche Reich zu erschüttern.“ (MEW, Bd. 21, S. 223.) [79] Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches „Zur Wohnungsfrage“, datiert vom 10. Januar 1887, wendet sich Friedrich Engels gegen den kleinbürgerlichen Sozialismus, der die sozialistische Umwälzung „nur in entfernter, praktisch unabsehbarer Zeit für möglich erklärt“ und für die Gegenwart auf „bloßes soziales Flickwerk“ angewiesen ist. (MEW, Bd. 21, S. 328.)

sich selbst: „Diese Zweideutigkeit aber, die so wenig dem Charakter von Engels entsprach, wurzelte zuletzt in der von Hegel übernommenen Dialektik.“ (S. 44)[10] In diesem Satz gibt es leider auch nicht die Spur von „Zweideutigkeit“. Hat man sich dann hiervon überzeugt und fragt Herrn Bernstein, warum denn eigentlich die Dialektik zur Zweideutigkeit tendiere, erhält man folgende Erklärung: „Deren ‚ja, nein und nein, ja‘ statt des ‚ja, ja und nein, nein‘, ihr Ineinanderfließen der Gegensätze und Umschlagen von Quantität in Qualität, und was der dialektischen Schönheiten noch mehr sind, stellte sich immer wieder der vollen Rechenschaftsablegung über die Tragweite erkannter Veränderungen hindernd entgegen.“ (Dieselbe Seite.)[11]

Wenn sich die „dialektischen Schönheiten“ *immer* der vollen Rechenschaftslegung über in der Realität eingetretene Veränderungen entgegenstellten, dann liegt es auf der Hand, daß die dialektische Methode ihrem ganzen Wesen nach falsch ist und daß sich alle, die im Namen der Wahrheit um ein richtiges Verständnis der Natur und des gesellschaftlichen Lebens bemüht sind, entschieden von ihr lossagen müssen. Dabei bleibt lediglich eine Frage offen: Wie konnten die alles andere als schönen dialektischen „Schönheiten“ Hegel in seiner Geschichtsphilosophie zu dem bringen, was Herr Bernstein – Lange folgend – „fast eine anthropologische Entdeckung“ nennt? Das Wörtchen „fast“, das Bernstein so betont, erklärt in diesem Falle überhaupt nichts und kann höchstens die alte Wahrheit bestätigen, daß „eben wo *Begriffe* fehlen, da stellt ein *Wort* zur rechten Zeit sich ein“.[12] Im übrigen könnte man diese „*Zweideutigkeit*“ dem Herrn Bernstein wohl nachsehen, wenn er sich bemüht hätte, die Richtigkeit seiner Auffassung vom Schaden der „dialektischen Schönheiten“ wenigstens irgendwie zu *beweisen*. Doch von Beweisen gibt es bei ihm überhaupt keine Spur. Woher sollte er sie auch nehmen: *Wagt er doch selbst nicht einmal zu behaupten, er habe Hegel irgendwann studiert*. *Würde er es jedoch tun, dann könnte man ihm sehr leicht nachweisen, daß er sich irrt*. Darum versucht Herr Bernstein auch gar nicht erst, seine Ansicht zu beweisen. Er *äußert* sie bloß, und er rechnet ganz fest damit, daß sich immer [80] naive Leser finden, die ihm nicht nur aufs Wort glauben, sondern sogar seine Tiefsinnigkeit bewundern werden.

II

Habent sua fata libelli[13], sagten die Römer. Auch Schriftsteller haben ihr Schicksal, und manchmal ein überaus merkwürdiges. Nehmen wir nur Hegel. Wie *wenig* Menschen gibt es heute, die sich die Mühe gemacht haben, seine Philosophie zu studieren, aber wie *viele* „Kritiker“ erlauben sich, vorschnell über sie zu urteilen! Dieselben leichtsinnigen Leute würden indes höchst aufgebracht sein, wenn es jemandem einfiele, ein Buch des Herrn Bernstein zu kritisieren, ohne es gelesen zuhaben. Wie kommt es, daß hier mit zweierlei Maß gemessen wird? Warum ist gegenüber dem großen Hegel eine solche Leichtfertigkeit erlaubt, die jeder gegenüber dem kleinen Herrn Bernstein als unzulässig empfindet? That ist the question.

Würde Herr Bernstein den Gegenstand *kennen*, über den er so naiv und so unbeholfen urteilt, er würde sich seines Urteils über die Dialektik schließlich selber schämen. Er sagt, das dialektische „ja, nein und nein, ja“ sei einer besonnenen Einstellung zur Wirklichkeit hinderlich und liefere uns der „Selbstentwicklung des Begriffes“ aus. Dieses Vergehens macht sich aber gerade jenes metaphysische Denken schuldig, dessen Gepflogenheiten Herr Bernstein mit der Formel „ja, ja und nein, nein“ beschreibt.

Hegel sagt: „Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte *Entweder-Oder* nicht einläßt, sondern sich

[10] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 25.
[11] Ebenda.
[12] Worte des Mephistopheles in Goethes „Faust“. In: Goethe. Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin 1965, S. 210.
[13] Bücher haben ihre Schicksale.

an das Konkrete hält.“[14] Diese einfachen Worte charakterisieren zur Genüge den Unterschied zwischen der Dialektik einerseits und dem Denken nach Bernsteins geliebter Formel „ja, ja und nein, nein“ andererseits.

Letztere Formel ist eben jenes „*abstrakte Entweder-Oder*“, für das nach Hegel die Jugend eine Vorliebe hat. Daß sich aber dieses „*abstrakte ‚Entweder-Oder‘*“ lange der richtigen Fragestellung im gesellschaftlichen Leben und selbst in der Naturwissenschaft entgegenstellte, das ist heute allen bekannt. Bei uns in Rußland hat der verstorbene N. G. Tschernyschewski äußerst populär und gut auseinandergesetzt, wodurch sich das *dialektische* Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand auszeichnet. Ein „definitives Urteil läßt sich“, vom Standpunkt der Dialektik aus, „nur über eine bestimmte Tatsache fällen, und zwar nach Untersuchung aller Umstände, von denen sie abhängt ... Zum [81] Beispiel: ‚Ist der Regen gut oder schlecht?‘ – diese Frage ist abstrakt; sie läßt sich definitiv nicht beantworten; manchmal bringt der Regen Nutzen, manchmal, wenn auch seltener, bringt er Schaden; man muß bestimmt fragen: ‚Nach Beendigung der Getreideaussaat fiel fünf Stunden lang heftiger Regen – war er für das Getreide von Nutzen?‘ Nur hier gibt es eine klare Antwort“.[15] Genauso hat die dialektische Philosophie Hegels, wie Tschernyschewski völlig richtig feststellt, gesellschaftliche Erscheinungen beurteilt. Ist der Krieg verderblich oder wohltätig? „Allgemein läßt sich hierauf keine bestimmte Antwort geben; man muß zuerst wissen, von was für einem Krieg die Rede ist ... Die Schlacht bei Marathon war eines der positivsten Ereignisse in der Geschichte der Menschheit.“[16] Die Erscheinungen so zu betrachten heißt aber, ihre Untersuchung auf eine *konkrete Grundlage zu stellen*. Ebendeshalb hat die dialektische Philosophie erkannt, sagt Tschernyschewski, „daß die allgemeinen Phrasen, mit denen man bisher über Gut und Böse geurteilt hatte, ohne die näheren Umstände und Ursachen zu untersuchen, unter denen die betreffende Erscheinung entstanden war – daß diese allgemeinen, abstrakten Redereien unbefriedigend seien ... ‚Es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist konkret‘.“[17]

Auf den ersten Blick scheint das klar und selbstverständlich. Klar ist es jedoch nur dem, *der – bewußt oder unbewußt – den dialektischen Standpunkt bezieht* und das „*abstrakte Entweder-Oder*“(bzw. die Formel „ja, ja und nein, nein“) nicht als die wichtigste Denkmethode ansieht. Fragen sie doch zum Beispiel einmal den Grafen L. N. Tolstoi, ob die angeführten Gedanken Tschernyschewskis über den Krieg richtig sind. Er wird ihnen antworten, daß sie absolut falsch sind, denn der Krieg ist ein *Übel*, und ein Übel kann niemals etwas *Gutes* sein. Graf Tolstoi beurteilt alle Fragen vom Standpunkt des „*abstrakten Entweder-Oder*“, was auch seine Schlußfolgerungen jeglicher ernst zu nehmenden Bedeutung beraubt. Als *Denker* steht er der Dialektik unendlich fern, woraus sich unter anderem seine instinktive Abneigung gegen den Marxismus erklärt. Leider hat auch Tschernyschewski selbst häufig vergessen, daß „die Wahrheit immer konkret“ ist. In seiner politischen Ökonomie neigt er selbst des öfteren zu einem „*abstrakten Entweder-Oder*“. Aber diese unbestreitbare Tatsache interessiert uns im Augenblick nicht. Hier scheint uns wichtig, den Leser daran zu erinnern, wie gut Tschernyschewski die Unvereinbarkeit von dialektischer Anschauung und abstraktem Urteilen verstanden und wie einfach und anschaulich er sie (in seinen „Skizzen über die Gogolsche Periode der russischen Literatur“) erklärt hat.

[82] Die Anarchisten fragen die Sozialdemokraten: Erkennt ihr die Freiheit der Persönlichkeit an? Wir erkennen sie an, antworten die Sozialdemokraten, aber nur bedingt, denn die *unbe-*

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik. In: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1955, S. 189.
[15] Nikolai Tschernyschewski: Skizzen über die Gogolsche Periode der russischen Literatur. In: Ausgewählte philosophische Schriften, Moskau 1953, S. 602.
[16] Ebenda.
[17] Ebenda, S. 601/602.

dingte Freiheit einer Person ist gleichbedeutend mit der *unbedingten Knechtschaft* aller Personen ihrer Umgebung, sie *verkehrt folglich die Freiheit in ihr gerades Gegenteil*. Eine solche Antwort gefällt den Anarchisten nicht, die, wie es scheint, die Sozialdemokraten für *Feinde der Freiheit* halten und die ihrerseits eine *unbegrenzte, das heißt unbedingte Freiheit* der Persönlichkeit verkünden. Die Verkehrung der Freiheit in ihr gerades Gegenteil erscheint ihnen als ein einfacher Sophismus oder (wie einer von ihnen jetzt, nachdem er die Terminologie des Herrn Bernstein kennengelernt hat, sagen könnte) als *eine der Schönheiten der Hegelschen Dialektik*. Die anarchistische Freiheitslehre ist vom Geist des „*abstrakten Entweder-Oder*“ (*entweder* Freiheit *oder* Despotismus) gänzlich durchdrungen, sie fußt ganz und gar auf der Bernsteinschen Lieblingsformel „*ja, ja* und *nein, nein*“, während die Sozialdemokraten die Frage der Freiheit *konkret* stellen. Sie wissen, daß es *eine abstrakte Wahrheit nicht gibt*, daß *die Wahrheit konkret* ist.

Sie sind in dieser Beziehung vom *Geist der Dialektik* durchdrungen.

Gewiß, Herr Bernstein selber wendet sich mit Vergnügen gegen die anarchistische Freiheitslehre und gibt zu, daß es eine abstrakte Wahrheit nicht geben kann. Und dieweil er sich in diesem Sinne äußert, bezieht er selber den Standpunkt der *Dialektik*. Aber er tut das *unbewußt*, und infolgedessen kann er sich auch nicht von der ihn beherrschenden Begriffsverwirrung lösen. Molières Monsieur Jourdain konnte eine ganz leidliche Prosa sprechen, ohne auch nur zu ahnen, daß es eine prosaische Sprache gibt.[18] Wenn man aber Leuten gewährt, über Dialektik zu urteilen, die von der dialektischen Methode nur unbewußt Gebrauch machen können, dann äußern diese nichts als Unsinn.

Die Suche nach der konkreten Wahrheit ist ein Merkmal des dialektischen Denkens. Tschernyschewski äußert denselben Gedanken, wenn er sagt, daß seit Hegels Zeiten die „Erklärung der Wirklichkeit ... zur wesentlichen Pflicht philosophischen Denkens“ wurde und daß sich daraus „eine außerordentliche Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit“ ergab, „über die man sich früher keine Gedanken gemacht hatte, indem man sie ungeniert zugunsten der eigenen, einseitigen Vorurteile entstellte“.[19]

Wenn das so ist – und es ist wirklich so –, dann ist es nicht schwer, die Rolle [83] der Dialektik in der *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* zu verstehen.

Die französischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts betrachteten das gesellschaftliche Leben vom Standpunkt des abstrakten Gegensatzes zwischen Gut und Böse, zwischen Verstand und Dummheit. Sie haben sich ständig „in Abstraktionen herumgeworfen“. Es genügt, an ihr Verhältnis zum *Feudalismus* zu erinnern, den sie als den größten *Widersinn* ansahen, ohne im mindesten anzuerkennen, daß es eine Zeit gab, wo er auf seine Art ein *vernünftiges* System gesellschaftlicher Beziehungen gewesen sein konnte. Bei den utopischen Sozialisten macht sich gelegentlich eine starke Unzufriedenheit mit dem abstrakten Denken des achtzehnten Jahrhunderts bemerkbar. Einige von ihnen lassen hin und wieder in ihren Urteilen *über die Geschichte* die abstrakte Formel „*ja, ja und nein, nein*“ fallen, um einen dialektischen Standpunkt zu beziehen. Aber das geschah *nur manchmal*. Ihre überwältigende Mehrheit begnügt sich bei ihren Aussagen *über das gesellschaftliche Leben* in den weitaus meisten Fällen weiterhin mit dem „*abstrakten Entweder-Oder*“. Von dem Geist dieses „Entweder-Oder“ sind alle ihre Systeme erfüllt, und gerade dieses „Entweder-Oder“ gibt ihren Systemen den *utopischen Charakter*. Um von der *Utopie* zur *Wissenschaft* zu werden, mußte der Sozialismus über diese Denkmethode hinauswachsen und sich zur dialektischen Methode entwickeln.

[18] Gemeint ist die Gestalt des Jourdain aus der Komödie „Der Bürger als Edelmann“ von Molière.

[19] Nikolai Tschernyschewski: Skizzen über die Gogolsche Periode der russischen Literatur. In: Ausgewählte philosophische Schriften, S. 601.

Marx und Engels vollzogen diese notwendige Reform im Sozialismus. Sie konnten dies jedoch *nur deshalb* tun, weil sie vorher durch die Schule der Hegelschen Philosophie gegangen waren. Sie haben auch selbst gern zugegeben, daß sie der dialektischen Methode in vielem verpflichtet sind. Herr Bernstein dagegen möchte es anders sehen. Er erklärt uns, die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft sei *trotz* der Dialektik und nicht *dank* ihr vor sich gegangen.

‹Das ist zwar sehr entschieden formuliert, aber ebensowenig beweiskräftig wie jener bemerkenswerte Gedanke, der seinerzeit von Herrn L. Tichomirow in seiner Broschüre „*Warum ich nicht mehr Revolutionär bin*“ geäußert wurde, daß sich nämlich die russische Literatur *dank* der Selbstherrschaft und nicht *trotz* ihr entwickelt habe.[20]›

Herr Bernstein ist fest davon überzeugt, daß Hegel und seine Schüler exakt definierte Begriffe geringschätzten und sie für *Metaphysik* hielten. Der Leser weiß bereits von Tschernyschewski, welch aufmerksames Verhältnis zur Wirklichkeit die dialektische Philosophie Hegels forderte. Solch ein aufmerksames Verhältnis zur Wirklichkeit ist jedoch ohne exakt definierte Begriffe nicht möglich. Darum muß angenommen werden, daß Herr Bernstein [84] den großen Denker auch in diesem Falle nichtbegriffen hat. Und so ist es auch. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, den 80. Paragraphen der großen Hegelschen „*Enzyklopädie*“ durchzulesen (und ihn natürlich zu verstehen).

Er lautet wie folgt:

Paragraph:

„Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“

Der Zusatz zum Paragraphen:

„Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß, welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen usw. unterschieden und in dieser ihrer Isolierung für sich fixiert. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Prinzip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur andern bedingt wird.“[21]

Wer hinter den *Worten* die mit ihnen korrespondierenden *Begriffe* zu entdecken vermag, der wird, ohne an der uns heute sonderbar anmutenden Terminologie Hegels Anstoß zu nehmen, darin zustimmen, daß der von Hegel aufgezeigte Weg der Untersuchung genau der Weg ist, auf dem die Wissenschaft der Gegenwart – zum Beispiel die Naturwissenschaft – ihre glänzendsten theoretischen Errungenschaften erzielt hat.

Hegel ignoriert nicht nur nicht die Rechte *des Verstandes* (*und* damit auch der *exakt definierten Begriffe*), sondern er tritt für diese Rechte sogar auf den Gebieten energisch ein, die vom „Verstandesmäßigen“ sehr weit entfernt zu sein scheinen: in der Philosophie, in der Religion

[20] См. Л. Тихомиров. Почему я перестал бытьреволюционером?, Paris стр. 25.
[21] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik. In: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. 8, S. 185, 186.

und in der Kunst. Er bemerkt sehr feinsinnig, daß jede erfolgreiche dramatische Dichtung eine Reihe genau bestimmter Charaktere voraussetzt. Und was die Philosophie anbelangt, so *fordert* sie nach seinen Worten *vor allem* die Präzision des Gedankens![22*]

Doch was kümmert Herrn Bernstein der wahre Charakter der Hegelschen Philosophie? Was kümmert ihn Hegels „Enzyklopädie" im allgemeinen und dieser oder jener Paragraph im besonderen? Er weiß genau, daß er immer Leser [85] finden wird, die ihm sogar dann Beifall klatschen, wenn sie seine Fehler bemerkt haben. *Er „kritisiert" Marx*! *Er versucht, das marxistische „Dogma" zu zerstören*. Das reicht heute völlig aus, um zu Ruhm und Ansehen zu gelangen. Es schadet natürlich nicht, vorher auch zu studieren, was man kritisieren möchte. Aber man kann darauf auch verzichten ...

Herr Bernstein vertraut auf seinen gesunden Menschenverstand. Engels jedoch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der gesunde Menschenverstand nur so lange ein zuverlässiger Begleiter ist, wie er die Grenzen seiner Kompetenz nicht überschreitet. Wieweit Herr Bernstein gekommen ist, zeigt seine folgende Äußerung, die übrigens nicht in dem hier behandelten Buch enthalten ist, sondern in einem seiner Artikel, der schon nach dem Erscheinen des Buches in der „Neuen Zeit" abgedruckt wurde.[23]

In seiner bekannten Schrift über Ludwig Feuerbach sagt Engels, daß die Welt aus der Sicht der Dialektik als ein Komplex von *Prozessen* zu fassen ist, in dem die *Dinge* und ihre Gedankenabbilder, d. h. die *Begriffe*, nicht unbeweglich bleiben, sondern eine ununterbrochene Veränderung durchmachen.[24] [[„Prinzipiell"]] findet Herr Bernstein diese These „natürlich" richtig. Aber er weiß nicht, innerhalb welcher Grenzen sie ihre Richtigkeit behält und wie die Worte „*ununterbrochene Veränderung*" zu verstehen sind. Er bemerkt dazu, daß *die Veränderungen, denen jeder einzelne menschliche Organismus unterworfen ist, dennoch aus ihm kein gänzlich andersartiges Wesen machen können*. Ob solcher Gedankentiefe könnte ihn selbst ein Sancho Pansa beneiden. Aber glaubt Herr Bernstein wirklich, daß Hegel und die Hegelianer diese tiefe, altehrwürdige Wahrheit auch nur für eine Minute aus dem Auge verlieren konnten? Als wenn er das Auftauchen von „Kritikern" à la Bernstein vorausgesehen hätte, hat Hegel seine Hörer darauf aufmerksam gemacht, daß die Entwicklung jeder gegebenen Erscheinung nur das *verwirklichen* kann, was in ihr als *Möglichkeit* ([[an sich]]) enthalten ist. Als Beispiel wählt er die *Pflanze*. Er sagt, obwohl die Pflanze sich verändert, so verändert sie sich jedoch entsprechend der Natur ihres Keimes und „verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung"[25*] Nun urteilen Sie: Bedurfte es da noch der tiefsinnigen Bemerkung des Herrn Bernstein? [86]

III

Herr Bernstein behauptet, Marx habe das Tempo der geschichtlichen Bewegung überschätzt.[26] Das ist richtig, wenn man es auf Marxens Ansichten über die Entwicklung der *kapi-*

[22*] [[G. W. F. Hegels Werke, Bd. IV, S. 150-151.]] [Ebenda, S. 188/189.]

[23] Georgi Plechanow meint Eduard Bernsteins Artikel „Dialektik und Entwicklung" (Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 2, Nr. 37 und 38). Er war eine Antwort auf Karl Kautskys Artikel „Bernstein und die Dialektik" (Die Neue Zeit, XVII. Jahrgang, 1898/1899, Bd. 2, Nr. 28).

[24] Siehe: MEW, Bd. 21, S. 293.

[25*] [[„Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". Erster Teil, Hegels Werke, Bd. III, S. 34-35.]]

[26] In einer der ursprünglichen Varianten des vorliegenden Beitrages ist Georg Plechanow auf die Anschuldigungen einer angeblichen Überschätzung des historischen Entwicklungstempos eingegangen, die von Eduard Bernstein und Karl Kautsky gegen Karl Marx und Friedrich Engels erhoben worden waren. Er trat ihnen mit dem Hinweis entgegen, im „Manifest" sei keine Rede davon, „daß die bürgerliche Revolution in Deutschland *unbedingt* das Vorspiel der proletarischen Revolution *sein wird*", sondern daß „sie es *sein kann* ... Die Verfasser des

talistischen Gesellschaft bezieht. Aber *warum* neigte Marx zu einer solchen Überschätzung? Herr Bernstein gibt erneut der *Dialektik* die Schuld. Und diese Seite der Wirkung der Dialektik scheint ihm die gefährlichste und schädlichste zu sein. Gerade sie ist es auch, die Herrn Bernstein vor den „dialektischen Schönheiten" erschrecken läßt. Leider existiert auch sie nur in seiner Einbildung.

Nach Hegel vollzieht sich der *logische* Prozeß der Negation *außerhalb der Zeit*. Die *realen* Prozesse dagegen, bei denen eine Naturerscheinung durch eine andere oder ein Gesellschaftssystem durch ein anderes negiert wird, werden, *was das Tempo ihres Verlaufs anbelangt*, durch ihre *eigene Natur* und durch die *konkreten Bedingungen*, unter denen sie sich vollziehen, bestimmt. In seiner Polemik mit Dühring und im Buch „*Ludwig Feuerbach*" *verweist* Engels auf die Entwicklung des Weltalls als einen dialektischen Prozeß. Hat er das *Tempo* dieses Prozesses *überschätzt*, von dem er selbst sagt, daß er ungewöhnlich lange Zeiträume erfordere? Wohl kaum. Doch selbst wenn ihm dieser Fehler unterlaufen wäre, dürfte man dafür auf keinen Fall der *Dialektik* die Schuld geben, sondern müßte irgendwelche anderen Umstände verantwortlich machen: entweder einen Mangel an naturwissenschaftlichen Kenntnissen oder eine etwas nachlässige Beziehung zum Gegenstand oder ähnliches mehr. Der Einfluß der Dialektik auf sein Urteil über das Tempo dieser Prozesse wäre in diesem Fall genauso unbedeutend wie der der Gesichtsfarbe der Kaiserin von China

Nehmen wir ein weiteres Beispiel, diesmal aus dem *historischen* Bereich. In der „Misère de la Philosophie", wo Marx der abstrakten Denkweise Proudhons seine dialektische Methode entgegenstellt, lesen wir: „Es bedurfte in Deutschland ganzer drei Jahrhunderte, um die erste bedeutende Arbeitsteilung herzustellen – nämlich die Trennung von Stadt und Land."[27] Ist hier das historische Entwicklungstempo übertrieben worden? Mir scheint, daß [87] wiederum keinerlei Übertreibung vorliegt. Wäre es jedoch der Fall, dann hätte die *Dialektik* damit nichts, aber auch gar nichts zu tun.

Ein drittes Beispiel hängt mit dem gesellschaftlichen Leben *unserer Zeit* zusammen. Lassalle war bekanntlich ein überzeugter Anhänger der dialektischen Methode. Aber dieser überzeugte Anhänger der dialektischen Methode glaubte, daß zur allmählichen Beseitigung des [[„Grund- und Kapitaleigentums"]] 100 bis 200 Jahre nötig sind. Nach der jetzigen Stimmung des Herrn Bernstein zu urteilen, darf man wohl annehmen, daß ihm auch diese Frist noch zu kurz erscheint. Wahrscheinlich denkt Herr Bernstein heute, ähnlich wie Rodbertus, daß für die genannte Beseitigung mindestens 500 Jahre erforderlich sind. Das ist seine Sache. Marx hingegen würde sicher der Meinung sein, daß Lassalle mehr Zeit verlangt, als für die grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft nötig ist. Daraus folgt, daß die Hegelianer, die sich über die Bedeutung der dialektischen Methode völlig einig waren, in der Beurteilung des Tempos der gesellschaftlichen Entwicklung ihrer Zeit sehr weit auseinandergehen konnten. Hieraus ergibt sich: Wenn irgendein Anhänger der Dialektik tatsächlich dieses Tempo überschätzt, dann muß man das auf irgendwelche anderen Gründe zurückführen, aber nicht auf den Einfluß der Dialektik.

„Wir wissen, daß wir denken", sagt Bernstein, „und wir wissen auch so ziemlich, in welcher Weise wir denken. Aber wir werden nie wissen, wie es zugeht, daß wir denken, wieso aus Eindrücken von außen, aus Nervenreizen oder aus Änderungen in der Lagerung und dem Zusammenwirken der Atome unseres Gehirns Bewußtsein entsteht."[28]

‚Manifests' haben nichts *prophezeit*; sie haben lediglich eine der verschiedenen *Möglichkeiten* aufgezeigt". (Литературное наследие Г. В. Плеханова сб. V, Москва 1938 стр. 85.)

[27] MEW, Bd. 4, S. 145.

[28] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 44.

Richtig ist, daß wir niemals wissen werden, wie unser Bewußtsein entsteht. Darum geht es aber auch gar nicht. Die Frage ist vielmehr, ob dieses unser Nichtwissen als ein Einwand gegen den *Materialismus* gelten kann. Die „kritischen" Denker vom Schlage eines F. A. Lange und sogar die Physiologen vom Schlage eines Du Bois-Reymond meinen *Ja*. Der Verfasser dieser Zeilen sagt dagegen *Nein*. Wir bewiesen das in einem gegen Bernstein gerichteten Artikel[29] mit Auszügen aus Werken von La Mettrie. Herr Bernstein ist uns deswegen sehr böse, aber er hat, wie der Leser jetzt feststellen kann, unsere Einwände nicht im mindesten verstanden.

„Man hat es damit zu erklären versucht", setzt Bernstein fort, „daß man dem Atom einen gewissen Grad von Bewußtseinsfähigkeit, von Beseeltheit im Sinne der Monadenlehre, zusprach."[30]

Tatsächlich, *man hat es versucht*. Und zu denen, die es versucht haben, [88] gehörte, wie ich in meinem Artikel gezeigt habe, auch der *Materialist* La Mettrie, wenn es auch sehr gewagt ist, seine Lehre mit der Leibnizschen Monadenlehre zu vergleichen. Herr Bernstein sagt über La Mettrie selbst eigentlich gar nichts, sondern glaubt noch, daß „das (gemeint ist der oben erwähnte Deutungsversuch – G. P.) ein Gedankenbild, eine Annahme ist, zu der unsere Folgerungsweise und unser Bedürfnis nach einheitlichem Begreifen der Welt uns zwingt".[31]

Verstehen Sie das, verehrter Leser? Wenn ja, dann möchten wir Sie von ganzem Herzen beglückwünschen, weil Sie besser dran sind als der Schreiber dieser Zeilen, aber auch als Herr Bernstein selbst, der offensichtlich nicht begreift, was er da sagt. *Das ist nicht mehr als eine Annahme*! Nun, selbstverständlich. Herr Bernstein ist darauf erst gekommen, als ihm in den Sinn kam, sich vom Materialismus loszusagen, während keiner von denen, die die Sache verstanden haben, dieses „das" als etwas anderes ausgegeben haben.

Was *folgt* jedoch daraus, daß „das" eine einfache Annahme ist? Vielleicht, daß der Materialismus nicht haltbar ist? Das ist die ganze Frage. Aber auf diese Frage hat Herr Bernstein weder in seinen früheren „kritischen" Übungen noch in dem von uns analysierten Buch auch nur ein „*Atom*" einer Antwort gegeben.

Fahren wir fort: „Ein Artikel, in dem ich auf diese Tatsache verwies und bemerkte, daß der reine Materialismus zuletzt Idealismus sei, hat George Plechanow erwünschten Anlaß gegeben, in der [[‚Neuen Zeit']] (Heft 44, Jahrg. 16, II)[32] über mich herzufallen und mir Unwissenheit im allgemeinen und gänzliche Verständnislosigkeit hinsichtlich der philosophischen Anschauungen von Fr. Engels im besonderen vorzuwerfen. Ich gehe auf die Art, wie der Genannte dort meine Worte willkürlich auf Dinge bezieht, die ich gar nicht berührt hatte, nicht weiter ein, sondern konstatiere nur, daß sein Artikel in die Erklärung ausläuft, Engels habe eines Tages Plechanow auf die Frage: ‚Sie glauben also, daß der alte Spinoza recht hatte: ›der Gedanke und die Ausdehnung sind nichts als die beiden Attribute einer einzigen Substanz‹, geantwortet: ‚Gewiß, der alte Spinoza hat vollständig recht gehabt'."[33]

Der Verfasser dieser Zeilen war wirklich sehr erstaunt, als er gewahr wurde, wie schlecht Herr Bernstein die Philosophie von Engels (und damit auch von Marx) verstanden hat, obwohl er doch mit beiden etliche Jahre hindurch [89] persönlich eng verbunden war. In

[29] Es handelt sich um den Artikel „Bernstein und der Materialismus". Siehe hier: S. 1-12.
[30] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 44.
[31] Ebenda.
[32] Gemeint ist wiederum der Artikel „Bernstein und der Materialismus", der Georg Plechanows Antwort auf den im Zitat erwähnten Artikel Eduard Bernsteins „Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus" (Die Neue Zeit, XVI. Jahrgang, 1897/1898, Bd. 2, Nr. 34) ist. – Siehe hier S. 1-12.
[33] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 44.

Antwort auf den Aufruf Bernsteins „*Zurück auf Kant*“ hatten wir ihn eingeladen – *zurück ins Studierzimmer*. Wir haben keinen Anlaß gesucht, über Herrn Bernstein herzufallen. Wenn unser Erstaunen in einer etwas schroffen Form zum Ausdruck kam, dann erklärt sich diese Schroffheit aus unseren früheren Beziehungen zu Herrn Bernstein. Obwohl er uns immer als ein *beschränkter* Mensch erschienen ist (das können viele unserer vertrautesten Genossen bezeugen), haben wir ihn dennoch der Schule von Marx zugerechnet und waren sehr betroffen von jenen wahrhaft kindlichen *Lappalien*, die er seinerzeit über den Materialismus geschrieben hat. Zu dieser Zeit mag unsere scharfe Reaktion manchem Leser ungerecht vorgekommen sein. Heute indessen wird sich kaum jemand, der noch nicht allen Wissens bar ist, finden, der uns vorwerfen könnte, wir hätten übertrieben. *Heute erstrahlt die philosophische Unwissenheit des Herrn Bernstein in vollem Glanz*.

Heute fordern wir ihn nicht einmal mehr auf, zu den Lehrbüchern zurückzukehren: *Wir sehen, die Lehrbücher sind nicht für ihn gemacht*.

Der reine Materialismus wird letztlich auf den reinen Idealismus zurückgeführt. In diesem Falle wird die Philosophie Fichtes und Hegels „letztlich“ auf die Philosophie La Mettries oder Holbachs zurückgeführt?! So etwas kann nur der behaupten, der weder den Materialismus noch den Idealismus, weder Holbach noch La Mettrie, weder Hegel noch Fichte begriffen hat. Zweifellos gibt es zwischen Materialismus und Idealismus ein gemeinsames Merkmal: ihr Bestreben, die Erscheinungen *monistisch* zu erklären. Aber die *Art und Weise*, wie der Materialismus dieses Streben realisiert, ist der des *Idealismus diametral entgegengesetzt*, so daß Materialismus und Idealismus „letztlich“ *radikal voneinander abweichen*.

Wenn Herr Bernstein „*Zurück auf Kant*“ fordert, dann müßte er zeigen, daß der Weg des Materialismus in dieser oder jener Hinsicht falsch ist. Statt dessen hat er sich damit begnügt, den Materialismus (noch dazu in einer so ungeschickten, naiven Weise) auf den Idealismus „zurückzuführen“. Was für eine erstaunliche Kraft und Tiefe der Kritik!

Nun zu Spinoza. (G. L. Kanzel hat die entsprechenden Stellen im Buch des Herrn Bernstein schlecht übersetzt.) Herr Bernstein läßt also verlauten, daß unser Artikel, der anläßlich seiner „Rückkehr auf Kant“ (den er, wie sogar sein Gesinnungsfreund Herr Struve zugibt, niemals gekannt hat und auch heute noch nicht kennt) geschrieben wurde, auf das zitierte Gespräch zwischen mir und Engels auslaufe. Das stimmt nicht.

Ein deutscher Genosse, der in der Philosophie weit kompetenter ist als Herr Bernstein, äußerte in der [[„Neuen Zeit“]] den Gedanken, daß der naturwissenschaftliche Materialismus keiner Kritik standhalte und daß man ihn vergeblich mit der Theorie von Marx-Engels verbinde, die man sehr leicht mit der [90] fundierteren philosophischen Lehre *Spinozas* in Zusammenhang bringen könne.[34] Da Herr Bernstein unter anderem auf den Beitrag dieses Genossen verwiesen hat, hielten wir es für angebracht, *auch auf ihn* zu antworten. Wir haben gezeigt, daß Marx und Engels niemals jenen Materialismus vertreten haben, den der Genosse Spinozist als einen naturwissenschaftlichen bezeichnet, also den Materialismus von Vogt[35] und Moleschott. Des weiteren haben wir anhand der Werke von La Mettrie und Diderot nachgewiesen, daß der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts im Grunde genommen *nicht mehr war als ein modifizierter Spinozismus*. Zu demselben Ergebnis sind wir bei *Feuerbach* gekommen. Erst *danach*, als wir zu Marx und Engels, den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus, übergingen, haben wir, die enge Verwandtschaft ihrer philosophischen Ansichten mit denen Feuerbachs hervorhebend, unserer Überzeugung Ausdruck gegeben, daß mich

[34] Georg Plechanow denkt dabei an den Aufsatz „Der ökonomische und der naturphilosophische Materialismus“ von Jakob Stern. (Die Neue Zeit, XV. Jahrgang, 1896/1897, Bd. 2, Nr. 36.)
[35] In allen Veröffentlichungen: Fichte statt Vogt.

ihr Materialismus eine Abart des Spinozismus gewesen ist. Und schließlich haben wir – *zur Stützung dieser Überzeugung* – eines unserer Gespräche mit Engels angeführt. Bei Herrn Bernstein dagegen hat es den Anschein, als ob unser *ganzer* Artikel auf die Wiedergabe dieses Gesprächs hinauslaufe. Welchem Umstand mag das zuzuschreiben sein – mangelnder Wahrheitsliebe oder einer zu geringen Auffassungsgabe?

„Nun ist bei Spinoza die Substanz, der er diese beiden Attribute zuspricht – Gott", lesen wir weiter bei Herrn Bernstein. „Allerdings Gott, der mit der Natur identifiziert wird, weshalb denn auch schon sehr früh Spinoza als Gottesleugner denunziert und seine Philosophie als atheistisch verworfen wurde, während sie formell als Pantheismus erscheint ... Spinoza gelangte zu dem Begriff der unendlichen Substanz Gott mit den erwähnten und anderen ... Attributen auf rein spekulativem Wege; für ihn waren das gesetzmäßige Denken und Sein identisch. Insofern begegnet er sich mit verschiedenen Materialisten, aber er selbst könnte nur mit vollkommen willkürlicher Deutung des Wortes als Vertreter des philosophischen Materialismus bezeichnet werden. Wenn man unter Materialismus überhaupt etwas Bestimmtes verstehen soll, so kann es nur die Lehre von der Materie als letztem und einzigem Grund der Dinge sein. Aber Spinoza bezeichnet seine Substanz Gott ausdrücklich als unkörperlich. Es steht jedem frei, Spinozist zu sein, aber dann ist er eben kein Materialist."[36]

Das ist alles, was Herr Bernstein auf unsere historische Auskunft zu sagen [91] hat. Viel ist das nicht. Doch zu diesem wenigen paßt in gewissem Sinne, was in ähnlichen Fällen die Lateiner zu sagen pflegten: non multa, sed multum.[37]

Spinoza ähnelt einigen Materialisten darin, als für ihn das gesetzmäßige Denken und das Sein identisch sind. Nun, gut. Folglich gibt es wohl Materialisten, die die Identität von Sein und Denken anerkennen? Heraus kommt, ja. Aber das ist purer Unsinn, und wenn Herr Bernstein *begriffen* hätte, was eigentlich die Worte *Identität von Sein und Denken* bedeuten, er hätte diese Identität bei keinem einzigen Materialisten jemals entdeckt. Ihm wäre dann klargeworden, daß die Anerkennung der *Identität von Sein und Denken nur im Idealismus möglich ist*. Und dann hätte er – ein neuer und auch nicht geringer Vorzug des Verständnisses des Gegenstandes – nicht behauptet, daß der reine Materialismus schließlich auf den Idealismus hinauslaufe. Doch er begreift nicht, worüber er spricht, und darum zeigt er sich im Gebrauch philosophischer Termini ebenso ungeschickt und hilflos, wie sich im Umgang mit der Literatursprache der „Magier" (in G. I. Uspenskis Erzählung „Die Not singt Lieder") ungeschickt und hilflos zeigt, der dem verehrten Publikum eine „Enthauptung des Kopfes, der Nase und anderer Körperteile" vorzuführen versprach.

Hätte Spinoza die Identität von Sein und Denken anerkannt, so wäre er ein „*reiner*" *Idealist* gewesen, also gerade das, was er nicht war. Seine einheitliche Substanz ist *zugleich sowohl körperlich als auch geistig*.[38*] Nach Herrn Bernsteins Worten indessen „*bezeichnet*" Spinoza diese „*ausdrücklich*" als unkörperlich. Wie gut er doch den Spinoza verstanden hat! Fast so gut wie den Hegel!

Alle diese Mißgriffe des Herrn Bernstein sind dermaßen evident und dermaßen unverzeihlich, sie zeugen von einer so vollständigen und entschiedenen Inkompetenz des Herrn Bernstein auf dem Gebiet der Philosophie, daß bei den Lesern die Frage auftauchen könnte, ob es sich denn lohne, auf sie einzugehen. Aber wenn wir auch nur für einen Augenblick dazu neigen würden, diese Fragen zu *verneinen*, dann wäre das ein schwerwiegender Fehler.

---

[36] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 44/45.
[37] Nicht viel, aber vieles.
[38*] Vgl. [[„Die Ethik von Spinoza", neu übersetzt von J. Stern, II. Th., S. 77 und 80.]]

IV

Erfreut über das Renegatentum des Herrn Bernstein, beschäftigt sich die Bourgeoisie jetzt so mit diesem „Kritiker", sie verkündet so lautstark seine „kritischen" Heldentaten, daß eine sorgfältige Analyse seiner Argumentation viele äußerst interessante psychologische „Dokumente" zur Charakteristik unserer Epoche geben kann. Zudem sind die Lossagung des Herrn Bernstein [92] vom Materialismus und sein Bestreben „*Zurück auf Kant*"[39*] keineswegs einfache Fehler des philosophischen Geistes (soweit man bei Herrn Bernstein von philosophischem Geist sprechen kann). Nein, sie sind der ganz natürliche, ganz unausbleibliche und klare Ausdruck seiner derzeitigen sozial-politischen Bestrebungen. Diese Bestrebungen auf einen Nenner gebracht ergeben: *Annäherung an die führenden Schichten der Bourgeoisie*. „Das, was man Bürgertum nennt", sagt er, „ist eine sehr zusammengesetzte Klasse, aus allerhand Schichten mit sehr verschiedenartigen, bzw. unterschiedenen Interessen bestehend. Diese Schichten halten auf die Dauer nur zusammen, wenn sie sich entweder gleichmäßig bedrückt oder gleichmäßig bedroht sehen. Im vorliegenden Falle kann es sich natürlich nur um das letztere handeln, das heißt, daß das Bürgertum eine einheitliche reaktionäre Masse bildete, weil sich alle seine Elemente von der Sozialdemokratie gleichmäßig bedroht fühlen, die einen in ihren materiellen, die anderen in ihren ideologischen Interessen: in ihrer Religion, ihrem Patriotismus, in ihrem Wunsche, dem Lande die Schrecken einer gewalttätigen Revolution zu ersparen." (S. 248-249.)[40] Dieses kleine Zitat liefert uns den Schlüssel zum Verständnis der Psychologie der von Herrn Bernstein in Angriff genommenen „Überprüfung" des Marxismus. Um die ideologischen Interessen der Bourgeoisie – und vor allem ihre *Religion* – nicht zu „bedrohen", hat sich Herr Bernstein auf die Position der „*kritischen*" *Philosophie* zurückbegeben, die mit der Religion vorzüglich auskommt, wahrend der *Materialismus* ihr entschiedener und unversöhnlicher *Feind* ist.[41*] Um den bürgerlichen „*Patriotismus*" nicht zu „bedrohen", begann er, Marxens These zu widerlegen, daß das Proletariat kein Vaterland hat, und über die deutsche Außenpolitik im Stile eines echten „Staatsmannes" aus der Schule der „Realpolitiker" zu schwätzen. Und um schließlich die Bourgeoisie nicht mit den „*Schrecken einer gewalttätigen Revolution*" zu „*bedrohen*", zog er gegen die [[„Zusammenbruchstheorie"]] (die er, nebenbei bemerkt, selbst aus [93] zum Teil falsch verstandenen, zum Teil entstellten Äußerungen von Marx und Engels zurechtgezimmert hat) zu Felde und verstieg sich zu beweisen, die „Klassendiktatur" gehöre „einer tieferen Kultur an", sei „als ein Rückfall, als politischer Atavismus zu betrachten".[42] Wer Herrn Bernstein verstehen will, der muß sich nicht sosehr mit seinen theoretischen Argumenten auseinandersetzen, in denen man nichts außer Unwissenheit und Begriffsverwirrung findet, sondern der muß seine praktischen Bestrebungen untersuchen, die alle seine theoretischen Mißgriffe und Sünden erklären. *Wie der Mensch, so auch seine Philosophie,* hat Fichte einmal ganz richtig bemerkt.

[39*] In seinem Buch sagt er übrigens, daß er jetzt gern das „Zurück auf Kant" in ein „Zurück auf Lange" übersetzen würde, was jedoch an der Sache nichts ändert. [Siehe Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 187/188.]

[40] Ebenda, S. 138/139.

[41*] Schon die Alten wußten, daß darin eines der großen kulturellen Verdienste des Materialismus liegt. Lukrez hat diesem Bewußtsein in seiner Lobpreisung Epikurs beredten Ausdruck verliehen. „Als das Leben der Menschen, häßlich anzusehen, auf der Erde lag, von der wuchtigen Last der Religion niedergedrückt, die aus den Reichen des Himmels ihr Haupt vorstreckte und gräßlich anzusehen drohend über den Menschen stand, da wagte ein Mann aus Griechenland zuerst, sein sterbliches Auge dagegen zu erheben und sich dagegen zu stellen. Ihn hielten nicht die Fabeln über die Götter zurück, nicht Blitze, nicht der Himmel mit seinem drohenden Donner, um so mehr nur spornten sie den Mut seines feurigen Geistes an", usw. [Lukrez: Über die Natur der Dinge, Berlin 1972, S. 39.]

[42] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 127. Ausfälle gegen die Diktatur des Proletariats erlaubt sich Eduard Bernstein auch im Schlußkapitel seines Buches.

›„Die Religion“, schreibt Marx in den [[„Deutsch-Französischen Jahrbüchern“]], „ist das Opium des Volkes.“ „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen Glücks* des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen Glücks*. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales.“[43]

Eine solche Sprache konnte selbstverständlich nicht nur jenen bürgerlichen Philistern nicht gefallen, die des religiösen „Opiums“ bedürfen, um sich selbst ein wenig *illusorisches Glück* zu sichern, sondern auch den weit begabteren und kühneren Ideologen der Bourgeoisie, die, von religiösen Vorurteilen selbst schon frei, den Volksmassen ein *illusorisches Glück* bescheren möchten, nur um das *wirkliche Glück* der besitzenden Klassen vor ihren Angriffen zu sichern. Es versteht sich von selbst, daß gerade diese Herrschaften besonders kräftig gegen den Materialismus zu Felde ziehen und besonders lautstark den „Dogmatismus“ jener Revolutionäre verurteilen, die den wahren Charakter ihrer antimaterialistischen Propaganda enthüllen ...›

In einer interessanten Broschüre mit dem Titel [[„Reform oder Revolution“]] hat C. von Massow, Geheimer Regierungsrat, Mitglied der Internationalen Kommission für Schutzpflege usw., kurzum, ein höchst „*ehrenwerter*“ Mann, seiner festen Überzeugung Ausdruck gegeben, daß „wenn unsere Entwicklung fortschreitet wie bisher, so droht der Zukunft des Vaterlandes die soziale Revolution“. ([[Vorwort, S. 1.]]) Um dieser Revolution zu entrinnen, bedarf es nach seiner Ansicht einer [[Gesamtreform auf staatlichem und sozialem Gebiet]], deren Notwendigkeit denn auch sein Buch gewidmet ist. Aber die Gesamtreform auf sozialem Gebiet schließt in seinem Programm nicht den Kampf gegen [[„die Mächte des Umsturzes“]] aus. Solange noch keine re-[94]volutionäre Explosion stattgefunden hat, muß dieser Kampf mit *geistigen* Waffen geführt werden, wobei in diesem Kampf die Kräfte vor allem *gegen den Materialismus* zu richten sind. Aber Herr von Massow glaubt, daß jene Gegner der Mächte des Umsturzes, die sich selbst von dem materialistischen Unrat gereinigt haben, erfolgreicher als andere mit dem Materialismus kämpfen werden. „Der Feind, den wir in erster Linie zu bekämpfen haben, ist der Materialismus in unserer eigenen Mitte“, verkündet er. „Die Sozialdemokratie ist rein materialistisch, sie leugnet Gott und Ewigkeit (sic). Aber von wem hat sie diese Lehre? Ist sie nicht von oben nach unten hindurchgedrungen? Der übergroße Teil der Gebildeten unserer Zeit hat sich vom Glauben der Väter abgewandt ... Ein Teil der gebildeten Welt ist positiv atheistisch.“[44*] Die sozialen Folgen des Atheismus aber sind schrecklich. „Wenn es keinen Gott, kein Jenseits, keine Ewigkeit gibt, wenn mit dem Tode auch die Existenz der Seele aufhört, dann ist alle Not, alles Elend, alles Darben des einen Teils der Menschheit, während der andere im Überfluß schwelgt, doppelt, dreihundertfach so ungerecht. Womit ist es zu begründen, daß neun Zehntel des Volkes die schwere Last durch das Leben tragen, und das letzte Zehntel den Rücken frei hat?“[45*]

Auf diese Frage kann der Atheist keine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort geben. Aber gerade darin liegt die *soziale* Gefahr des Atheismus, der in der Arbeitermasse revolutionäre Gefühle erweckt und heranzüchtet. Und eben deshalb predigt unser Geheimer Regierungsrat etc. pp. der gebildeten Bourgeoisie die Bußfertigkeit und den Kampf gegen den Materialismus. Herr von Massow ist ein gescheiter Mann. Er ist weitaus gescheiter als alle jene „Marxisten“, die von aufrichtiger Sympathie gegenüber der Arbeiterklasse erfüllt sind, sich

[43] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW, Bd. 1, S. 378/379. Diese Stelle lautet vollständig: „Sie ist das *Opium* des Volks. Die Aufhebung der Religion oder des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion* bedarf. Die Kritik der Religion ist also im *Keim die Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“

[44*] Op. cit., S. 222.

[45*] Op. cit., S. 222-223.

aber gleichzeitig nicht weniger aufrichtig für die „kritische“ Philosophie erwärmen. Diese Leute bekennen sich zur materialistischen Geschichtsauffassung. Doch sie sind über alle Maßen erstaunt, wenn man sie auf die *sozialen*, das heißt letztlich auf die *ökonomischen*, Gründe jener Ablehnung des *Materialismus* und jener Verbreitung des *Neokantianismus* hinweist, die wir in den Kreisen des gebildeten Bürgertums unserer Epoche beobachten können.

V

Nun aber wieder zu Herrn Bernstein. Das Schlußkapitel seines Buches ziert der Epigraph [[„Kant wider Cant“]]. Bei der Erklärung des Epigraphen sagt Bernstein, daß er den Geist des Königsberger Philosophen für den Kampf [95] die Beschränktheit der veralteten Ansichten heraufbeschwört, die sich in der Sozialdemokratie durchzusetzen anschicken und für diese eine große Gefahr darstellen. „Die Wutanfälle“, sagt er, „in die ich damit Herrn Plechanow versetzt habe, haben mich nur in der Überzeugung bestärkt, daß der Sozialdemokratie ein Kant not tut, der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie verkünden, durch die Tat bei jeder Gelegenheit selbst als solche aufgedeckt ward und wird.“ (S. 330)[46] Der Leser wundert sich, wieso hier von scheinbarem Materialismus die Rede ist, wieso von Selbsttäuschung, und noch dazu einer Selbsttäuschung, die in der Tat voll *bewußt* ist. Es gibt dafür eine sehr einfache Erklärung: Herr Bernstein hält die Selbsttäuschung dort für unvermeidlich, wo den Menschen, die die ökonomischen Faktoren für „allmächtig“ halten, gleichzeitig in „der Tat“ *Ideale* nicht fremd sind. Allein daraus ist schon ersichtlich, wie *nahe* Herr Bernstein jetzt Herrn Karejew steht und wie *weit* er demzufolge von einer ernsthaften Kritik des Marxismus entfernt ist. Um sich davon endgültig zu überzeugen, muß man die Stellen seines Buches lesen, die der Beurteilung der *historischen* Auffassungen von Marx und Engels gewidmet sind. Bei der Lektüre dieser Seiten stehen einem wahrlich die Haare zu Berge. Aber aus Platzmangel werden wir sie hier nicht näher analysieren und verweisen den interessierten Leser auf das, was dazu von Kautsky in seinem Buch „Bernstein und das sozialdemokratische Programm“[47] und von uns im Vorwort zur neuen Auflage des „Manifests der Kommunistischen Partei“[48] gesagt worden ist.[49*] Wir wollen an [96] dieser Stelle lediglich eine Kuriosität erwähnen, die allerdings nicht mit der philosophiegeschichtlichen, sondern mit der philosophischen „Kritik“ des Marxismus zusammenhängt. Herr Bernstein sagt: „Dem Worte materialistische Geschichtsauffassung haften von vornherein alle Mißverständnisse an, die sich überhaupt an den Begriff Materialismus knüpfen. Der philosophische oder naturwissenschaftliche Materialismus ist deterministisch, die marxistische Geschichtsauf-

[46] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 187.
[47] Siehe Karl Kautsky: Bernstein und das sozialdemokratische Programm, Stuttgart 1899.
[48] Первые фазы учения о классовой борьбе. (Предисловие ко второму изданию „Манифеста Коммунической партии“.) В: Г. В. Плеханова: Йзбранные философские произведения, т. II, Москва 1956.
[49*] Eine beiläufige Bemerkung. Herr Bernstein stößt sich an unserem Ausdruck „*monistische* Geschichtsauffassung“. Für ihn hat das Wort [[monistisch]] die gleiche Bedeutung wie [[simplistisch]]. Um eine lange Erklärung darüber zu ersparen, warum es gerade eine *monistische* Geschichtsauffassung sein muß, lasse ich hier einmal Newton zu Worte kommen: Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae et verae sint et earum Phenomenis explicandis sufficiant. [Man darf für die Naturerscheinungen nicht mehr Ursachen zulassen als die, welche für ihre Explikation untrüglich und ausreichend sind.] Herr Bernstein begreift nicht, daß, wenn die Entwicklung der gesellschaftlichen und in letzter Instanz der ökonomischen Verhältnisse nicht den Urgrund der Entwicklung des sogenannten *geistigen* Faktors bildet, der letztere [96] sich aus *sich selbst* heraus entwickelt und daß diese *Selbstentwicklung des geistigen Faktors* nicht mehr ist als eine der Abarten jener „*Selbstentwicklung der Begriffe*“ vor der unser „Kritiker“ seine Leser warnt, weil er darin eine der gefährlichen Lockspeisen der Hegelschen Dialektik sieht.

fassung ist es nicht, sie mißt der ökonomischen Grundlage des Völkerleben keinen bedingungslos bestimmenden Einfluß auf dessen Gestaltungen zu.“ (S. 23-24)[50] Demnach wäre nur derjenige ein Determinist, der der ökonomischen Grundlage des Lebens einen bedingungslos bestimmenden Einfluß auf die Gestaltungen des Lebens beimißt. Welch eine Herkulessäule an Unwissenheit und Unverständnis! Aber das ist noch nicht alles. Als später Kautsky in der „Neuen Zeit“ bemerkte, daß es ohne Determinismus keine wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen gibt, da hielt es unser „Kritiker“ sogleich für angebracht, festzustellen, daß er eigentlich nur gegen den *materialistischen* Determinismus Einspruch erhebe, der die psychologischen Erscheinungen durch Wirkungen der Materie erklärt, während er, der Herr Bernstein, auch Wirkungen der anderen Seite anerkenne. So ist denn Herr Bernstein glücklich in dem friedlichen Hafen des *Dualismus* gelandet, an dessen Einfahrt die Aufschrift prangt: „*Der Mensch besteht aus Seele und Körper*.“ Da haben wir erneut das dem russischen Leser wohlbekannte *Karejewtum*.[51] Aber dieses Karejewtum verträgt sich nicht einmal so recht mit dem Kantianismus, zu dem Herr Bernstein „zurück“ möchte. Kant behauptet kategorisch, daß [[alle Handlungen der vernünftigen Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), unter der Naturnotwendigkeit stehen]] ([[„Prolegomena“]], § 53). Was aber bedeutet es, daß die Erscheinungen unter der Naturnotwendigkeit stehen? Das bedeutet nichts anderes, als daß sie materialistisch erklärt werden (vgl. [[„Kritik der Urteilskraft“]], § 78). Wir sehen also, daß sich Herr Bernstein nicht nur gegen die Materialisten vergeht, sondern *auch gegen Kant*. Und das alles nur, um ja nicht *die ideologischen Interessen der Bourgeoisie zu bedrohen*, d. h., um ja nicht gegen den bürgerlichen [[Cant]] aufzutreten. [[Cant wider Kant]] – das ist der Wahlspruch, für den sich Herr Bernstein hätte entscheiden sollen.

[97] Wenn sich Herr Bernstein vom *Materialismus* lossagte, um eines der „ideologischen Interessen“ der Bourgeoisie, das sich *Religion* nennt, nicht zu „bedrohen“, so wurzelt sein Verzicht auf die *Dialektik* in dem Bestreben, dieselbe Bourgeoisie nicht durch die *Schrecken* „*einer gewalttätigen Revolution*“ zu schrecken. Weiter oben haben wir gezeigt, daß er zweifellos auch selber nicht abgeneigt ist, das „*abstrakte Entweder-Oder*“, das die Bedingungen von Ort und Zeit außer acht läßt, zu verurteilen, und daß er sich darum selbst unbewußt der dialektischen Methode bedient. Das ist ganz richtig. Jetzt muß aber ergänzt werden, daß er sich nur in den Fällen und nur in dem Maße unbewußt auf den konkreten Boden der Dialektik stellt, als die Dialektik eine *geeignete Waffe im Kampf mit dem vermeintlichen Radikalismus der* „*Revolutionäre*“ ist, deren *Denkformel das* „*ja, ja und nein, nein*“ ist. Das sind genau die Fälle, in denen jeder *Philister* zum *Dialektiker* wird. Doch derselbe Bernstein ist – zusammen mit allen Philistern unseres Erdballs – immer dann bereit, über die Dialektik alles mögliche dumme Zeug zu schwatzen und die abgeschmacktesten Beschuldigungen gegen sie vorzubringen, wenn er den Eindruck hat, daß sie zur Festigung und Entwicklung der revolutionären sozialistischen Bestrebungen dienen könnten. Marx sagt, daß sich die deutschen Philister für die Dialektik in jener guten alten Zeit begeisterten, wo sie diese nur in mystifizierter Form kannten und sich einbildeten, daß sie zur Rechtfertigung ihrer konservativen Bestrebungen dienen könne, daß sie sich aber sofort entschieden von ihr abwandten, als sie ihren wirklichen Charakter erkannten *und* begriffen, daß sie alles Bestehende von seiner vergänglichen Seite aus betrachtet, daß sie vor nichts haltmacht und sich vor nichts fürchtet, mit einem Wort, daß sie *ihrem Wesen nach revolutionär ist*.[52] Die gleiche Einstellung zur Dialektik erleben wir bei Herrn Bernstein, der in seiner ganzen Mentalität das leibliche Kind des deutschen Philister-

[50] Eduard Bernstein Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 13/14.
[51] Georgi Plechanow spielt auf Nikolai Karejews Artikel „Der ökonomische Materialismus in der Geschichte“ an, in dem von verschiedenen Bedürfnissen „der Seele und des Körpers“ gesprochen wird. (Вестник Европы, 1894, Nr. 7, стр. 7.)
[52] Siehe Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 28.

tums ist. Deswegen haben auch die deutschen Philister seine „Kritik“ mit lautem und anhaltendem Freudengeschrei begrüßt, deswegen haben sie ihn auch den großen Männern zugeordnet. Gleich und gleich gesellt sich gern.

Um der Bourgeoisie nicht mit den „Schrecken einer gewalttätigen Revolution“ zu „drohen“, hat sich Herr Bernstein gegen die Dialektik aufgelehnt *und* ist gegen die von ihm selbst fabrizierte [[„Zusammenbruchstheorie“]] zu Felde gezogen. Zur gleichen Zeit und zu demselben Zweck präsentiert er sich uns als ein Pindar der *Demokratie*. „Die Demokratie“, erfahren wir, „ist prinzipiell die Aufhebung der Klassenherrschaft, wenn sie auch noch nicht die faktische Aufhebung der Klassen ist.“ (S. 225.)[53] Wir sind uns sehr wohl über alle Vorzüge der Demokratie und über all den Nutzen im klaren, den sie der [98] Arbeiterklasse in ihrem Befreiungskampf bringt. Aber selbst um der Demokratie willen möchten wir nicht die Wahrheit entstellen, wie wir auch selbst wegen eines Alexander von Mazedonien keine Stühle zertrümmern werden.[54] Daß die Demokratie mit der Klassenherrschaft Schluß macht, ist lediglich eine Erfindung des Herrn Bernstein. Sie läßt diese in dem Bereich bestehen, auf den sich eigentlich auch der Begriff der Klasse bezieht, nämlich im *Bereich der Ökonomie*. Die Demokratie beseitigt lediglich die *politischen Privilegien* der oberen Klassen. Und gerade weil sie die ökonomische Herrschaft der einen Klasse über die andere – der Bourgeoisie über das Proletariat – nicht antastet, kann sie auch weder den Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie noch die Notwendigkeit für das Proletariat, mit all den Mitteln zu kämpfen, die sich in der betreffenden Zeit als *zweckmäßig* erweisen könnten, beseitigen. Vom „Standpunkt der Humanität“ wird jeder normale Mensch einsehen, daß die „Schrecken einer gewalttätigen Revolution“, *für sich genommen*, niemals *wünschenswert* sind. Aber jeder nicht von antirevolutionären Tendenzen geblendete Mensch muß ebenfalls zugeben, daß die demokratische Verfassung keineswegs eine solche Zuspitzung des Klassenkampfes ausschließt, die eine revolutionäre Explosion und eine revolutionäre Diktatur unvermeidlich macht. Vergeblich bemüht sich Herr Bernstein, die Revolutionäre mit der Vorstellung zu schrecken, daß die Klassendiktatur das Kennzeichen einer niederen Kultur sei. Das große gesellschaftliche Problem unserer Zeit, die Beseitigung der ökonomischen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ‹kann – ebenso wie die großen gesellschaftlichen Probleme der Vergangenheit – *nur mit Gewalt* gelöst werden. Zwar *bedeutet Gewalt noch nicht Gewalttätigkeit*: *Gewalttätigkeit ist nur eine Erscheinungsform der Gewalt*. *Doch in welcher Form* das Proletariat seine revolutionäre Gewalt anzuwenden *hat, das hängt nicht von seinem guten Willen, sondern von den Umständen ab*. Jene Form ist besser, die schneller und sicherer zum Sieg über den Feind führen wird. Und wenn die „*gewaltsame Revolution*“ in dem betreffenden Lande *und* unter den entsprechenden Umständen die am meisten zweckmäßige Art zu handeln war, so würde der ein bedauernswerter Doktrinär, wenn nicht ein Verräter sein, der gegen sie prinzipielle Vorbehalte anbringen würde wie beispielsweise jene, die wir bei Herrn Bernstein finden: „tiefere Kultur“, „politischer Atavismus“ usw. Das Handgemenge›[55] ist, wenn Sie so wollen, überall, wo es vorkommt, ein zoologischer „Atavismus“, erinnern doch dabei die menschlichen Zweikämpfe an kämpfende Tiere. Aber wer außer den „Tolstoianern“ wird wohl jeden Widerstand gegen das Böse durch das Handgemenge grundsätzlich verdammen? Und kann denn wirklich auch nur ein einziger ernsthafter Mensch [99] jene Argumente für voll nehmen, mit denen die Tolstoianer die Gewalt prinzipiell verurteilen? Jeder denkende Mensch sieht in diesen Argumenten eine unbeabsichtigte Karikatur auf die von Herrn Bernstein so geschätzte Formel des „*ja, ja und nein, nein*“, die, wie wir bereits wissen, völlig mit dem Hegelschen

[53] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 126.
[54] Geflügeltes Wort nach Nikolai Gogols „Tote Seelen“.
[55] Dieser Text entspricht der „Sarja“. Er unterscheidet sich wesentlich von dem zensurierten Text des Sammelbandes „Eine Kritik unserer Kritiker“.

„*abstrakten Entweder-Oder*“ (Gewalttätigkeit ist *entweder* schlecht *oder* gut) identisch ist. Die „Schrecken einer gewalttätigen Revolution“ sind immer mehr oder weniger „schrecklich“. Das ist so, niemand bestreitet das. Aber Herr Bernstein hat einen sehr schlechten Weg gewählt, ihnen zu entgehen. Er hätte sich an die Bourgeoisie wenden sollen und denjenigen ihrer Angehörigen, die noch nicht im Klassenegoismus versunken sind, zeigen müssen, daß es das schwerste Vergehen gegen die Humanität und Kultur ist, die moderne sozialistische Bewegung aufhalten zu wollen. In dem Maße, wie er damit Erfolg gehabt hätte, wäre der Widerstand, den die Bourgeoisie der proletarischen Bewegung entgegensetzt, schwächer geworden, und damit hätte sich auch die Möglichkeit des „Schreckens einer gewalttätigen Revolution“ verringert. Herr Bernstein hat ein anderes Verfahren vorgezogen. Er ist daran gegangen, das Klassenbewußtsein der Arbeiter zu vernebeln, indem er ihnen einen Marxismus predigte, der von ihm eigens zu dem Zwecke „revidiert“ wurde, die Bourgeoisie zu beruhigen. Diese Methode hat insofern einen Erfolg gezeigt, als ein bedeutender Teil der gebildeten Bourgeoisie gut verstand, bis zu welchem Grad die Verbreitung des von Herrn Bernstein „revidierten“ Marxismus (anstelle der alten, revolutionären Lehre von Marx) *für sie vorteilhaft ist*. Dieser Teil der Bourgeoisie hat Herrn Bernstein als Messias begrüßt. Doch für den Sozialismus ist er gestorben und wird sicher niemals wieder auferstehen, wie laut er auch darüber wehklagen mag, daß ihn die Sozialisten nicht verstanden haben und daß er sich im Grunde genommen gegenüber früher nur wenig verändert habe. Vergebliche Liebesmüh’!

VI

Herr Bernstein verirrt sich auf Schritt *und* Tritt in dem Labyrinth seiner eigenen Begriffe und verfängt sich in seinen eigenen Widersprüchen. Nichtsdestoweniger hat seine Argumentation ein logisches Zentrum, um das seine Gedanken gruppiert sind. Dieses Zentrum ist die *Lehre von den Einkommen*.

„Es ist also durchaus falsch anzunehmen“, sagt er, „daß die gegenwärtige Entwicklung eine relative oder gar absolute Verminderung der Zahl der Besitzenden aufweist. Nicht ‚mehr oder minder‘, sondern schlechtweg mehr, d. h. absolut und relativ wächst die Zahl der Besitzenden. Wären die Tätigkeit und die Aussichten der Sozialdemokratie davon abhängig, daß die Zahl der Besitzenden zurückgeht, dann könnte sie sich in der Tat ‚schlafen legen‘. Aber [100] das Gegenteil ist der Fall. Nicht vom Rückgang, sondern von der Zunahme des gesellschaftlichen Reichtums hängen die Aussichten des Sozialismus ab.“ (S. 90)[56]

Weder Marx noch Engels noch irgendeiner ihrer Schüler haben ihre Hoffnungen mit einem *Rückgang* des gesellschaftlichen Reichtums in Zusammenhang gebracht. Wenn Bernstein sich bemüht, einen *solchen* „Zusammenhang“ zu zerreißen, dann kämpft er gegen Windmühlen. Doch alle Marxisten waren davon überzeugt, daß die Zunahme des gesellschaftlichen Reichtums in der kapitalistischen Gesellschaft einhergeht mit einer *Zunahme der gesellschaftlichen Ungleichheit und einem Rückgang der Zahl der Besitzenden*. Wäre es Herrn Bernstein gelungen, das Gegenteil zu beweisen, dann müßten wir zugeben, daß er dem Marxismus einen tödlichen Schlag versetzt hat. ‹Und alles Reden über eine soziale Revolution wäre dann nur noch leeres Geschwätz.› Aber das Fatale ist, daß Herr Bernstein rein gar nichts bewiesen hat – außer seinem eigenen Unverständnis. Die Argumente, mit denen er seine kühne Behauptung zu stützen versucht, laufen fast ausnahmslos darauf hinaus, daß die niederen Einkommen schneller wachsen als die Bevölkerung. Das ist eine nicht zu bezweifelnde Tatsache. Aber diese nicht zu bezweifelnde Tatsache beweist nichts. *Wenn das gesellschaftliche Einkommen noch schneller wächst als die Anzahl der niederen Einkommen, so ist ein solches Wachstum durchaus mit dem Wachstum der gesellschaftlichen Ungleichheit zu ver-*

[56] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 50/51.

einbaren. Wir haben das in unserem Artikel[57] gegen Herrn P. Struve nachgewiesen, der speziell die „Abstumpfung" der sozialökonomischen Ungleichheit behandelt. Auf diesen verweisen wir den Leser und beschränken uns hier auf einige Bemerkungen zu Teilfragen.

Erstens zeugt die wachsende Zahl der niederen Einkommen, die sich sehr gut mit der Zunahme der sozialökonomischen Ungleichheit verträgt, in keinem Falle weder von einer absoluten und noch weniger von einer relativen Zunahme der Zahl der Besitzenden. *Besitz und Einkommen* sind zwei völlig verschiedene Begriffe.

Zweitens sind Herrn Bernsteins Hinweise auf die Verteilung des Landbesitzes ebenso *ungenau*, wie seine Darlegungen über die wachsende Zahl niederer Einkommen nicht überzeugen. Hier nur eines von vielen Beispielen.

In Deutschland, sagt er, hat sich die Gruppe des bäuerlichen Mittelbetriebes zwischen 1882 und 1895 um nahezu 8 Prozent vergrößert und die von ihm [101] besetzte Bodenfläche um etwa 9 Prozent. (S. 110)[58] Aber welchen Sinn haben Angaben über die Erhöhung der absoluten Zahl der Betriebe oder der Größe der Bodenfläche *einer* Kategorie der Betriebe, wenn nicht die *Gesamtzahl* der Betriebe und die *Gesamtanbaufläche* im Lande mitgeteilt wird? Beachtet man diesen Umstand, betrachtet man den *Anteil* der bäuerlichen Mittelbetriebe an der Gesamtzahl der Betriebe und der gesamten Bodenfläche, dann erweist sich, daß die Fläche, die in Deutschland von Betrieben dieser Kategorie eingenommen wird, nur einen ganz minimalen Zuwachs erfahren hat. 1882 belief er sich auf 11,90 Prozent des gesamten Bodens, 1895 auf 12,37 Prozent. Der Zuwachs beträgt *weniger als ein halbes Prozent*. Doch das bezieht sich auf die *gesamte* Bodenfläche Deutschlands. Was die eigentliche landwirtschaftliche Nutzfläche betrifft, so ergeben sich für 1882 bei den Betrieben der genannten Kategorie 12,26 Prozent und 1895 – 13,02 Prozent, die Zunahme überschreitet 0,76 Prozent nicht.[59*] Das ist so wenig, daß es abwegig erscheint, überhaupt von „*Zunahme*" zu sprechen.

Die Verhältnisse in der deutschen Landwirtschaft sind derart kompliziert, daß man sie nicht allein auf der Grundlage nackter statistischer Zahlen beurteilen kann. Vielmehr müssen dazu die geographischen Besonderheiten jedes einzelnen Landstriches in Rechnung gestellt werden, die technischen ebenso wie die ökonomischen Besonderheiten jeder Betriebskategorie und schließlich auch die *Veränderungen* dieser Besonderheiten, die in der Zeitspanne der Untersuchung eingetreten sind.

Was *England* anbelangt, so hat Herr Bernstein zu erwähnen vergessen (oder er weiß es nicht), daß die kleinen Eigentümer, deren Zahl sich dort unter dem Einfluß der transozeanischen Konkurrenz tatsächlich erhöht, „*britische Sklaven*" (british sclaves) genannt werden – so schlecht ist ihre wirtschaftliche Lage.[60*]

Die Theorie von Marx wird durch ein Anwachsen der Zahl solcher „Sklaven" genausowenig widerlegt, wie sie durch die Ausdehnung des sweating system[61] in diesem oder jenem Zweig der verarbeitenden Industrie widerlegt werden würde.

---

[57] Georg Plechanow meint seinen zweiten Artikel gegen Peter Struve, in dem er gegen dessen vulgärökonomische Auffassungen von einer Abschwächung der Widersprüche zwischen den Interessen des Proletariats und den Interessen der Bourgeoisie in der kapitalistischen Gesellschaft polemisiert. (Siehe vorliegende Ausgabe, S. 150 ff.)

[58] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 61.

[59*] Siehe [[Die Landwirtschaft im Deutschen Reich. Nach der landwirtschaftlichen Betriebszählung vom 14. Juni 1895 (Statistik des Deutschen Reiches, Neue Folge,]] Bd. 112, S. 11).

[60*] Siehe Final Report of H. M. Commissioners appointed to inquire into the subject of agricultural depression, London 1879, p. 36.

[61] Schwitzsystem. Arbeitsverhältnis in der Hausindustrie. Die Arbeit wird zu einem festen Preis an einen Zwischenmeister vergeben, der sie gegen möglichst niedrige Löhne ausführen läßt.

Herr Bernstein meint ferner, daß im Osten der *Amerikanischen Staaten* die [102] Zahl der kleinen und mittleren Betriebe zunehme. Auch das stimmt nicht. In den Oststaaten *verringert* sich die Zahl der kleinen Farmen, *und* in Nordamerika insgesamt ist nach Levasseur eine gewisse *Tendenz zur Konzentration* festzustellen.[62*]

Auch in *Belgien* weisen neueste statistische Daten auf eine Konzentration des Landbesitzes hin.[63*] *Ein relativer Rückgang der Zahl der Landbesitzer ist dabei eine exakt ermittelte Tatsache*.

VII

„Seine Einseitigkeiten in der Darstellung der Entwicklungsgeschichte des modernen England, die ich seinerzeit sicher scharf genug zurückgewiesen habe, haben Herrn von Schulze-Gaevernitz nicht verhindert, sowohl in seiner Schrift [‚Zum sozialen Frieden'] wie in seiner Monographie [‚Der Großbetrieb – ein wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt'] Tatsachen festgestellt zu haben, die für die Erkenntnis der wirtschaftlichen Entwicklung der Gegenwart von großem Werte sind, und weit entfernt, darin einen Vorwurf zu erblicken, erkenne ich gern an, durch Schulze-Gaevernitz ebenso wie durch andere, aus der Schule Brentanos hervorgegangene Ökonomen (Herkner, Sinzheimer) auf viele Tatsachen aufmerksam gemacht worden zu sein, die ich vorher nicht oder nur ganz unzulänglich gewürdigt hatte. Ich schäme mich sogar nicht, zu gestehen, auch aus Julius Wolfs Buch [‚Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung'] einiges gelernt zu haben. Herr Plechanow nennt das ‚eklektische Verquickung des (wissenschaftlichen Sozialismus) mit den Lehren der bürgerlichen Ökonomie'. Als ob nicht neun Zehntel der Elemente des wissenschaftlichen Sozialismus aus den Schriften ‚bürgerlicher Ökonomen' genommen wären, als ob es überhaupt eine Parteiwissenschaft gäbe." (S. 306 und 307)[64]

Eine „*Parteiwissenschaft*" ist strenggenommen nicht möglich. Durchaus möglich ist jedoch leider die Existenz von „*Gelehrten*", *die vom Geist der Parteien und vom Klassenegoismus durchdrungen sind*. Wenn Marxisten sich abfällig über die bürgerliche Wissenschaft äußern, dann denken sie dabei an diese Art von „Gelehrten". Zu ihnen gehören auch jene Herren, bei denen Herr [103] Bernstein soviel „gelernt" hat: J. Wolf, Schulze-Gaevernitz *und* viele andere. Wenn auch neun Zehntel des wissenschaftlichen Sozialismus aus den Schriften bürgerlicher Ökonomen genommen sind, so hat dies doch nichts mit der Art und Weise zu tun, in der Herr Bernstein bei den Brentano-Schülern und anderen Apologeten des Kapitalismus seinen Stoff zur „Überprüfung" des Marxismus entnimmt. Marx und Engels hatten gegenüber bürgerlichen Gelehrten eine *kritische* Haltung, während Herr Bernstein nicht fähig oder nicht willens ist, sich ebenso zu verhalten. Als er bei ihnen „lernte", unterwarf er sich einfach ihrem Einfluß und machte sich, ohne es selbst zu merken, ihre apologetische Argumentation zu eigen. Er hat geglaubt, die Lehre vom Anwachsen der Zahl der niederen Einkommen wie auch die Lehre über den Beweis von der absoluten und relativen Zunahme der Zahl der Besitzenden sei ein ernst zu nehmendes Ergebnis der objektiven Wissenschaft, während sie sich in Wirklichkeit als eine apologetische Phantasie erweisen. Wenn Herr Bernstein wissenschaftlich denken könnte, wäre ihm das Peinliche seiner jetzigen Lage erspart geblieben, aber dann hätte er auch nicht sein Buch geschrieben.

Schon im Herbst 1898 haben wir den Gedanken geäußert, daß Herr Bernstein Marx einzig und allein deshalb zu „kritisieren" begann, weil er nicht imstande war, eine kritische Haltung

---

[62*] L'agriculture aux. Etats-Unis, Paris et Nancy 1894, p. 61-62. Die letzte nordamerikanische Volkszählung hat gezeigt, daß sich dort auch in der Landwirtschaft eine Konzentration abzeichnet.

[63*] Siehe das Buch von Vandervelde „La Proprieté foncière en Belgique" und unsere Bemerkungen dazu im ersten Heft der „Sarja".

[64] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 173.

gegenüber der bürgerlichen Apologetik einzunehmen.[65*] Damals bemerkten wir auch die interessante Tatsache, daß sogar sein aufsehenerregender Satz „*Die Bewegung ist alles, das Endziel ist nichts*“ von Schulze-Gaevernitz entlehnt worden war. Unfähig zu einer sachlichen Entgegnung, hat uns Herr Bernstein mit einer groben Schimpfrede attackiert, die zu beantworten wir nicht für erforderlich halten.[66*] Heute ist uns das Ehren-[104]hafte einer solchen Feindseligkeit seitens Herrn Bernsteins durchaus bewußt. Wir sind stolz darauf, einer der ersten gewesen zu sein, die auf das Renegatentum des Herrn Bernstein *hingewiesen* und es *angeprangert* haben. „*Es kommt darauf an, wer wen zu Grabe trägt*“, schrieben wir in dem genannten Artikel: „*Bernstein die Sozialdemokratie oder die Sozialdemokratie Bernstein*.“ Im Jahre 1898 ist diese Fragestellung vielen unserer Genossen allzu radikal erschienen. Heute wird diese Frage von *allen* revolutionären Sozialdemokraten so und nicht anders gestellt. Der weitere Verlauf der Dinge hat die Richtigkeit unserer Worte vollauf bestätigt. Weder früher noch heute waren wir darauf aus, mit Herrn Bernstein eine persönliche Streiterei anzufangen. Doch können wir der Versuchung nichtwiderstehen, das folgende interessante Detail anzuführen.

Herr Bernstein hat unsere gegen ihn gerichteten Bemerkungen so verstanden, als ob wir die Lage der Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft für „hoffnungslos“ hielten, und sich entschieden geweigert, „mit einem Manne zu streiten, dessen Wissenschaft es verlangt, bis zum großen Umsturz unter allen Umständen die Lage des Arbeiters für hoffnungslos zu erklären“. (S. 309-310)[67] So streng ist er. Doch in dem Buche des gestrengen Bernstein finden wir folgende Stelle: Von der Lehre Marx’ und Engels’ „bleibt also nur so viel, daß die Produktionsfähigkeit in der modernen Gesellschaft sehr viel stärker ist als die tatsächliche, von der Kauffähigkeit bestimmte Nachfrage nach Produkten; daß Millionen in ungenügender Behausung leben, ungenügend gekleidet und ernährt sind, trotzdem die Mittel reichlich vorhanden sind, für sie genügende Wohngelegenheit, Nahrung und Kleidung zu beschaffen; daß aus diesem Mißverhältnis immer wieder in den verschiedenen Produktionszweigen Überproduktion sich einstellt ... daß infolgedessen große Unregelmäßigkeit in der Beschäftigung der Arbeiter stattfindet, die deren Lage zu einer höchst unsicheren macht, sie immer wieder in unwürdige Abhängigkeit herabdrückt, hier Überarbeit und dort Arbeitslosigkeit hervorbringt“. (S. 145-146)[68]

Ist die Lage der Klasse der kapitalistischen Gesellschaft etwa nicht *hoffnungslos*, die trotz eines erstaunlichen Anstiegs der Arbeitsproduktivität in einer derartigen wirtschaftlichen Lage und in einer so erniedrigenden Abhängigkeit *verbleibt*, wie sie Herr Bernstein geschildert

---

[65*] In dem Artikel [[„Wofür sollen wir ihm dankbar sein“, Sächsische Arbeiter-Zeitung, Nr. 253-255]]. Übrigens können wir auch bis heute nicht verstehen, wofür eigentlich Kautsky auf dem Stuttgarter Parteitag Bernstein seine Dankbarkeit bekundet hat. Kautskys Buch [[„Bernstein und das sozialdemokratische Programm“]] bestätigt vollauf unsere Überzeugung, daß es keinen Grund gab, ihm für irgend etwas zu danken.

[66*] Das Geschimpfe paart sich bei unseren Kontrahenten mit unlauteren Methoden der Auseinandersetzung. So möchte zum Beispiel Herr Bernstein beweisen, daß an eine Aufhebung der Klassen jetzt noch nicht zu denken sei. Zu diesem Zwecke zitiert er Engels, der gesagt haben soll, daß die Abschaffung der Klassen „erst auf einem gewissen, für unsere Zeitverhältnisse sogar sehr hohen Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Produktivkräfte“ möglich wird. (S. 235-236 [Ebenda, S. 184].) Das klingt so, als ob nach Engels die von uns erreichte Entwicklungsstufe der Produktivkräfte noch nicht ausreicht, um den Kapitalismus zu beseitigen. Tatsächlich jedoch hat Engels *das genaue Gegenteil* festgestellt: [[„Sie (die Abschaffung der Klassen) hat also zur Voraussetzung einen Höhegrad der Entwicklung der Produktion, auf dem Aneignung der Produktionsmittel und Produkte ... durch eine besondre Gesellschaftsklasse nicht nur überflüssig, sondern auch ökonomisch, politisch und intellektuell [104] ein Hindernis der Entwicklung geworden ist. *Dieser Punkt ist* [*jetzt*] *erreicht* ...“]] (Hervorgehoben von uns.) [[„Dührings Umwälzung der Wissenschaft“; dritte Auflage, S. 304, XXV]]. [MEW, Bd. 20, S. 63.] Gar zu weit geht Herr Bernstein in seinem Eifer, der Bourgeoisie die Schrecken zu ersparen.

[67] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 175.

[68] Ebenda, S. 81.

hat? Es ist klar, sie ist [105] *hoffnungslos*, und das Proletariat kann aus dieser hoffnungslosen Situation nur herausgeführt werden durch die *Beseitigung der kapitalistischen Produktionsweise, durch die soziale Revolution*.[69*] Herr Bernstein findet sich in seiner neuen Weltanschauung nur schwer zurecht.

Herr Bernstein fragt tiefsinnig, „ob nicht die gewaltige räumliche Ausdehnung des Weltmarkts im Verein mit der außerordentlichen Verkürzung der für Nachrichten und Transportverkehr erforderten Zeit die Möglichkeiten des Ausgleichs von Störungen so vermehrt, der enorm gestiegene Reichtum der europäischen Industriestaaten im Verein mit der Elastizität des modernen Kreditwesens und dem Aufkommen der industriellen Kartelle die Rückwirkungskraft örtlicher oder partikularer Störungen auf die allgemeine Geschäftslage so verringert hat, daß wenigstens für eine längere Zeit allgemeine Geschäftskrisen (das heißt Industriekrisen – G. P.) nach Art der früheren überhaupt als unwahrscheinlich zu betrachten sind". (S. 126)[70]

Das Leben hat auf diese Frage bereits eine Antwort gegeben: Seit der Mitte des vergangenen Jahres[71*] erlebt die Welt eine allgemeine Industriekrise, deren Herannahen einige bürgerliche Wirtschaftspraktiker *schon zu jener Zeit* vorausgesehen haben, *als Herr Bernstein noch an seinem Buch schrieb*.

VIII

Bei Shakespeare sagt ein Höfling über die dem Wahnsinn verfallene Ophelia:

„Ein Strohhalm ärgert sie; sie spricht verworren
Mit halbem Sinn nur: ihre Red' ist nichts,
Doch leitet ihre ungestalte Art
Die Hörenden auf Schlüsse ...[72]

[106] Das gleiche läßt sich auch von dem Buche des Herrn Bernstein sagen: Alles ist dort verworren, und außer leeren Worten ist nichts enthalten. Aber diese leeren Worte bringen den aufmerksamen Leser auf traurige Gedanken. In allen theoretischen Fragen hat sich Herr Bernstein schwächer als schwach erwiesen. Wie konnte er nur über viele Jahre hinweg die Rolle eines der hervorragenden Theoretiker seiner Partei spielen? Darüber lohnt es sich nachzudenken. Und es dürfte nicht leichtfallen, eine tröstliche Antwort zu finden ...

Eine andere, nicht weniger wichtige Frage ist folgende: In den Ansichten des Herrn Bernstein verbleiben jetzt nur noch kümmerliche Spuren vom Sozialismus. In Wirklichkeit *steht er den kleinbürgerlichen Anhängern einer* „*sozialen Reform*" *weit näher* als *der revolutionären Sozialdemokratie*. Dennoch bleibt er „Genosse" und wird nicht aufgefordert, die Partei zu ver-

---

[69*] Marx hätte die Lage des Arbeiters in der kapitalistischen Gesellschaft sogar dann als „*hoffnungslos*" angesehen, wenn die Möglichkeit bestünde, sie merklich zu bessern. „So wenig aber bessere Kleidung, Nahrung, Behandlung und ein größeres Peculium* das Abhängigkeitsverhältnis und die Exploitation des Sklaven aufheben, so wenig die des Lohnarbeiters." („Капитал". I, С.-Петербург, стр. 534) [MEW, Bd. 23, S. 646.] Herr Bernstein versteht selbst, daß die Lage eines Sklaven so lange „hoffnungslos" im Marxschen Sinne bleibt, *bis die Sklaverei abgeschafft ist*. Nebenbei bemerkt, stammt das Wort „hoffnungslos" nicht von uns, sondern ist uns lediglich von Herrn Bernstein *zugeschrieben* worden. Unsere Ansichten zur Lage des Arbeiters in der kapitalistischen Gesellschaft haben wir im zweiten Artikel gegen Herrn P. Struve dargelegt und begründet. [Siehe vorliegenden Band, S. 150 ff.] – *Peculium: Im alten Rom der Teil des Vermögens, den das Familienoberhaupt einem Freien, z. B. dem Sohne, oder einem Sklaven zur Bewirtschaftung oder Verwaltung übergeben konnte. Der Besitz des Peculiums hob faktisch die Abhängigkeit des Sklaven von seinem Herrn nicht auf, und juristisch blieb das Peculium Eigentum des Hausherrn.

[70] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, S. 70.

[71*] Geschrieben 1901.

[72] William Shakespeare: Hamlet, Prinz von Dänemark. In: Sämtliche Werke, Bd. 3, Berlin 1956, S. 301.

lassen. Das erklärt sich zum Teil durch die unter den Sozialdemokraten aller Länder jetzt weit verbreitete *falsche Ansicht über die Meinungsfreiheit*. Man sagt: „Wie kann man einen Menschen wegen seiner Ansichten aus der Partei ausschließen? Das hieße ja, ihn wie einen Ketzer zu verfolgen.“ Wer so spricht, vergißt, daß die *Freiheit der Meinung* durch die Freiheit der gegenseitigen Annäherung und Trennung ergänzt werden muß. Letztere Freiheit ist dort nicht vorhanden, wo das eine oder andere Vorurteil Menschen zum Zusammengehen zwingt, die sich besser voneinander trennen sollten, weil ihre Ansichten verschieden sind. Aber dieser falsche Standpunkt erklärt nur zum Teil die Tatsache‹, daß Herr Bernstein aus der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands nicht ausgeschlossen wurde. Die Hauptursache besteht vielmehr darin, daß seine neuen Anschauungen von einer ganz beträchtlichen Zahl Sozialdemokraten geteilt werden. Aus Gründen, über die wir uns an dieser Steile nicht näher auslassen können, hat der *Opportunismus* in den Reihen der Sozialdemokratie verschiedener Länder viele Anhänger gewonnen. Und in dieser Ausbreitung des Opportunismus liegt die größte aller Gefahren, die ihr gegenwärtig drohen. Die Sozialdemokraten, die dem revolutionären Geist ihres Programms treugeblieben sind, und sie bilden zum Glück fast überall noch die Mehrheit, machen einen nicht wieder gutzumachenden Fehler, wenn sie nicht rechtzeitig entschiedene Maßnahmen zur Bekämpfung dieser Gefahr ergreifen›. Herr Bernstein ist, für sich genommen, nicht nur harmlos, sondern geradezu komisch, lächerlich, weil er eine verblüffende Ähnlichkeit mit einem philosophierenden Sancho Pansa hat. Aber die „Bernsteiniade“ ist sehr gefährlich als Zeichen eines möglichen Niedergangs.

‹Übrigens schreibt Herr Bernstein: „Um jedoch die Kampfesweise des Herrn Plechanow in ihr rechtes Licht zu stellen, muß ich doch noch erwähnen, *daß* auch ein großer, wenn nicht der größte Teil der in Rußland wirkenden russischen Sozialdemokraten ... sich entschieden für einen dem meinen sehr verwandten Standpunkt erklärt haben und daß von dieser Seite verschiedene [107] meiner ‚inhaltsleeren‘ Artikel ins Russische übersetzt und in Sonderabzügen verbreitet wurden.“[73*] Es folgt die hämische Bemerkung, daß uns eine solche Erscheinung kaum freuen werde. Lassen wir unsere persönlichen Gefühle beiseite und fragen wir auch nicht danach, inwieweit wohl unsere polemische Kampfesweise durch die Tatsache charakterisiert werde, daß sich russische Sozialdemokraten dem Herrn Bernstein genähert haben. Wir bemerken, daß Herr Bernstein, soweit diese Tatsache stimmt, offensichtlich die sogenannte „ökonomische“ Richtung der russischen Sozialdemokratie meint. Wie jeder weiß, ist diese Richtung, die in Rußland einen vorübergehenden Erfolg hatte, inzwischen von unseren Gesinnungsfreunden überwunden worden, die in Herrn Bernstein nicht mehr als einen *Renegaten* sehen. Was jedoch wahrscheinlich auch bis heute noch nicht jeder weiß, ist, daß sich eine russische sozialdemokratische Auslandszeitung gefunden hat, die die Existenz der „ökonomischen“ Richtung nicht bemerkt hat und sie darum negiert. Scharf war der Blick der Redaktion dieser Zeitung.›[74]

Die lumpige russische Übersetzung des lumpigen Büchleins von Herrn Bernstein hat nun schon zwei „legale“ Auflagen erlebt. Sicher wird bald eine dritte folgen. Wundern darf uns das nicht. *Jede* „Kritik“ und jede Parodie des Marxismus, wenn sie nur von *bürgerlichem* Geist durchdrungen ist, muß unbedingt jenem Teil unserer legalen Marxisten gefallen, der selbst eine *bürgerliche Parodie auf den Marxismus* ist.

August 1901.

[108]

[73*] Diese Stelle hat Frau L. Kanzel in der Übersetzung ausgelassen. Sie befindet sich in der Anmerkung auf S. 112 der in London erschienenen russischen Übersetzung von Herrn Bernsteins Buch. [Stuttgart 1899, S. 170.]

[74] Gemeint ist das „Rabotscheje Delo“, Organ des „Auslandsbundes russischer Sozialdemokraten“, das von 1899 bis 1902 in Genf erschien.

Eine Kritik unserer Kritiker

Erster Teil[1]

Herr P. Struve in der Rolle eines Kritikers der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung

Erster Artikel

I

Nachdem eine Sache zur Klarheit gediehen ist,
finden sich immer gewisse Gegner, die sogleich beflissen sind,
unter dem Scheine der Neuheit die Sache wieder zu verdunkeln
und unklar zu machen. Ich bin dieser Art von Gegnern
und Gegenreden häufig begegnet.
Kuno Fischer

Ces messieurs font tous de Marxisme,
mais de la sorte que vous avez connu en France,
il y a dix ans, et dont Marx disait: tout ce que je sais, c'est que
je ne suis pas marxiste, moi! E probablement, il dirait
de ces messieurs ce que Heine disait de ses imitateurs:
„J'ai sémé des dragons et j'ai récolté des puces."
Aus einem Brief von Engels an P. Lafargue vom 27. Okt. 1890.[2]

Herr P. Struve übt sich schon lange in der „Kritik" an Marx.[3] Doch bis vor kurzem zeichneten sich seine „kritischen" Übungen nicht durch Systematik aus. Zum großen Teil begnügte er sich mit kurzen hochmütigen Erklärungen [109] darüber, daß er, der Herr P. Struve, von „Orthodoxie" nicht befallen sei und unter dem „Zeichen der Kritik" stehe, oder mit lakonischen Bemerkungen zu dem Thema, daß sich die „orthodoxen" Marx-Anhänger in dieser und jener Frage irren, während die „kritischen" Marxisten die Wahrheit sagen. Aber die kurzen Bemerkungen und die lakonischen Erklärungen haben nicht die geringste Klarheit darüber geschaffen, wo denn die Irrtümer der „orthodoxen" Marxisten herrühren und womit denn bewiesen wird, daß die Herren „Kritiker" im Recht sind. In dieser Hinsicht konnte man lediglich Mutmaßungen anstellen. Die wahrscheinlichste davon war, daß sich Marx und seine „orthodoxen" Anhänger geirrt haben, weil ihnen die Segnungen der sogenannten kritischen Philosophie versagt blieben, die ein so grelles Licht auf die Weltanschauung des Herrn Struve und seiner „kritischen" Gesinnungsfreunde wirft. Aber wenn diese Vermutung auch sehr nahelie-

[1] Einen zweiten Teil hat Plechanow nicht geschrieben.

[2] Diese Herren machen alle in Marxismus, aber sie gehören zu der Sorte, die Sie vor zehn Jahren in Frankreich kennengelernt haben und von denen Marx sagte: „Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin!" Und wahrscheinlich würde er von diesen Herren das sagen, was Heine von seinen Nachahmern sagte: „Ich habe Drachen gesät und Flöhe geerntet." (Engels an Paul Lafargue, 27. August 1890. In: MEW, Bd. 37, S. 450.)

[3] Schon 1894 hatte Peter Struve in seinen „Kritischen Bemerkungen zur ökonomischen Entwicklung Rußlands" über sich als Autor bekannt: „Während er [Struve] sich in gewissen grundsätzlichen Fragen den Anschauungen anschloß, die in der Literatur völlig geklärt worden sind, fühlt er sich in keiner Weise an den Buchstaben und den Kodex irgendeiner Doktrin gebunden. Von Orthodoxie ist er nicht befallen ..." (Vorwort, S. VIII/IX.) In dem 1899 im „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik" [109] veröffentlichten Artikel „Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung" ist Peter Struve offen gegen die ökonomische Theorie von Marx und die Theorie des Klassenkampfes und der proletarischen Revolution aufgetreten. Er war in diesem Falle nicht originell und hat alle „Argumente" von Henry Charles Carey, Frédéric Bastiat, Gerhart von Schulze-Gaevernitz und ihren Jüngern, den Kathedersozialisten, folgsam wiederholt. W. I. Lenin hat in seiner Arbeit „Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve" (1894-1895) und in anderen Schriften das bürgerlich-objektivistische und marxismusfeindliche Wesen der Struveschen Auffassungen bloßgelegt.

gend war, so hatte der Leser doch zuwenig Angaben, um sie zu überprüfen. Jetzt stehen uns die erforderlichen Angaben zur Verfügung, so daß wir unsererseits dazu übergehen können, unseren „Kritiker“ zu kritisieren.

In den folgenden Artikeln möchten wir den „kritischen Versuch“, den Herr Struve in Brauns Archiv[4*] unter dem Titel „Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung“ veröffentlicht hat, sowie die in demselben Band des Archivs abgedruckte Rezension Struves zu dem bekannten Buch E. Bernsteins „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“ und die Rezension der nicht weniger bekannten Antwort Kautskys an Bernstein „Bernstein und das sozialdemokratische Programm“ analysieren. Dieser „kritische Versuch“ und diese nicht weniger „kritische“ Rezension charakterisieren sehr gut sowohl die Methode als auch die Denkweise unseres Autors.

Herr P. Struve erklärt, daß seine Ausführungen nicht der materialistischen Geschichtsauffassung in ihrem ganzen Umfang, sondern „nur ihrer speziellen Anwendung auf die Entwicklung vom Kapitalismus zum Sozialismus“ gelten.[5] [110] Aber wenn sich seine „Kritik“ auch unmittelbar nur *auf einen Teil* der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung richtet, so berührt sie doch gleichzeitig diese Theorie *als Ganzes* und sogar einige ihrer philosophischen Prämissen. Damit gibt sie ausreichendes Material für unsere *Kritik des Kritikers*. Hören wir uns also Herrn Struve an.

Nach seinen Worten hat der von ihm behandelte Teil der Marxschen Theorie eine dreifache Grundlage: 1. Die Lehre von der Entwicklung der Produktivkräfte in der kapitalistischen Gesellschaft oder, mit anderen Worten, die „Theorie der Vergesellschaftung und Konzentration der Produktion und Theorie der Produktionsanarchie in der kapitalistischen Gesellschaft“; 2. die Lehre von der Verschlechterung der Lage der niederen Klassen der Gesellschaft oder die „Verelendungstheorie und die Theorie von der Expropriation der kleinen Kapitalisten durch die großen“; 3. die Lehre von der revolutionären Rolle des Proletariats, das heißt die „Theorie von der sozialistischen Mission des durch die kapitalistische Entwicklung geschaffenen und in ihrem Fortgang anwachsenden Proletariates“.[6]

Die letztere Theorie erläuternd, fügt Herr P. Struve hinzu: „Das Proletariat verelendet, aber erreicht gleichzeitig eine solche soziale und politische Reife, welche es befähigt, durch aktiven Klassenkampf das kapitalistische System zu stürzen und an dessen Stelle das sozialistische zu setzen.“[7]

Wie aber beurteilt unser Kritiker diese dreifache Grundlage der Marxschen Theorie?

Ohne der Frage nachzugehen, ob Marx die *relative* Bedeutung jeder der angeführten Tendenzen richtig bestimmt hat, gibt Herr P. Struve zu, daß diese Tendenzen in der kapitalistischen Gesellschaft der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wirklich vorhanden waren: Die Verelendungstheorie war eine einfache Konstatierung der Wirklichkeit; die Entwicklung der Produktivkräfte war augenscheinlich; revolutionäre Regungen im Proletariat, von spontanen Ausbrüchen bis zu kommunistischen Bewegungen, waren bereits an der Tagesordnung. Doch nach Meinung unseres Kritikers hatte sich Marx gewaltig geirrt, als er behauptete, die von ihm genannten Tendenzen würden *zum Sozialismus* führen. Seine Behauptung habe keinerlei

[4*] [[Brauns Archiv, XIV. Band, 5. und 6. Heft.]] [Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Zeitschrift zur Erforschung der gesellschaftlichen Zustände aller Länder. Hrsg. von Heinrich Braun. Der genannte Artikel Struves erschien 1899.]

[5] Peter Struve: Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. 14, 1899, S. 659.

[6] Ebenda, S. 660.

[7] Ebenda.

reale Grundlage, sie sei reine *Utopie*.[8*] Der Sieg des Sozialismus bliebe so lange völlig unmöglich, wie die Verelendung der Volksmassen eine unbestreitbare Tatsache ist. Die Verelendung der Arbeiter sei unvereinbar mit der Reife dieser Klasse, die sie befähigen würde, die sozialistische Umwälzung zu vollziehen. Deshalb ließ die tatsächliche Situation in den vierziger Jahren für den sozialen Optimismus, dem Utopien fremd seien, keinen Platz. Wenn der Zusammenbruch des Ka-[111]pitalismus wirklich bevorgestanden hätte, darin wäre niemand dagewesen, der auf seinen Trümmern das Gebäude des Sozialismus hätte errichten können. Und wenn Marx trotzdem jedweder Pessimismus völlig fremd war, dann erkläre sich das eben aus der Unzulänglichkeit seiner sozialpolitischen Weltanschauung. „*Der psychologische Zwang – die historische Notwendigkeit der kollektivistischen Wirtschaftsordnung zu erweisen*“, sagt Herr P. Struve, „*nötigte den Sozialisten Marx in den vierziger Jähren, den Sozialismus aus mehr als unzureichenden Prämissen zu deduzieren*.“[9*]

Später habe Marx nach Herrn P. Struves Meinung seine pessimistische Ansicht über die Lage der Arbeiterklasse in der kapitalistischen Gesellschaft wesentlich modifiziert, sie aber nie ausdrücklich und bewußt aufgegeben. Der schreiende Widerspruch zwischen der Verelendung der Arbeiterklasse einerseits und der gesellschaftlichen Entwicklung zum Sozialismus andererseits sei ihm nicht bewußt geworden. „Dieser reale Widerspruch legitimierte sich für ihn zugleich als ein der Aufhebung zustrebender dialektischer Widerspruch.“[10*] Angesichts einer solchen merkwürdigen psychologischen Verirrung ist es nicht verwunderlich, daß sich Herr P. Struve gezwungen sah, seine Aufmerksamkeit der „Lehre von der Entwicklung [[durch Steigerung der Widersprüche]]“ zuzuwenden und diese Lehre aufmerksam zu prüfen.

II

Unser Kritiker „nimmt“ zwei widerstreitende Erscheinungen, *A* und *B*, und urteilt folgendermaßen.

Wenn hier wirklich eine Steigerung der Widersprüche vor sich geht, dann äußert sich die Entwicklung der einander widersprechenden Momente in folgender Formel:

Formel I, die Herr P. Struve Widerspruchsformel nennt:

A	*B*
2*A*	2*B*
3*A*	3*B*
4*A*	4*B*
5*A*	5*B*
6*A*	6*B*
...	...
n*A*	n*B*

Jede der beiden Erscheinungen *A* und *B* nimmt durch Häufung gleichartiger Elemente ([[Häufung des Gleichartigen]]) zu. Gleichzeitig und eben durch diese Zunahme steigert sich auch der vorhandene Widerspruch zwischen ihnen, der [112] dann schließlich durch den Sieg der stärkeren Erscheinung über die schwächere gelöst wird: n*A* vernichten n*B*.

Aber, bemerkt Herr P. Struve, wir können uns vorstellen, daß in der sozialen Wirklichkeit Widersprüche ganz anderer Art existieren, die durch eine ganz andere Formel ausgedrückt werden.

[8*] Hervorhebung von uns.
[9*] [[Archiv, XIV. Band, 5. und 6. Heft, S. 662.]] Hervorhebung von uns.
[10*] Ebenda, S. 663-664.

Das ist Formel II, die wir vorschlagen, als die Formel des abgestumpften Widerspruches zu bezeichnen:

A	*B*
2*A*	2*B*
3*A*	3*B*
4*A*	2*B*
5*A*	*B*
6*A*	0*B*[11*]

In jedem der Fälle, die durch diese zwei Formeln ausgedrückt werden, findet zwischen *A* und *B* eine *Wechselwirkung* statt. Während jedoch im ersten Falle das Anwachsen von *A* stets das Anwachsen von *B* bedingt, folglich auch eine *Zuspitzung des Widerspruches* zwischen beiden Erscheinungen, bewirkt im zweiten Falle die fortwährende Zunahme von *A* zunächst ein Anwachsen des Koeffizienten *B*, führt aber dann, *bei Überschreiten einer bestimmten Grenze*, zu seiner Verringerung, und das bedeutet, auch zur *Abschwächung des genannten Widerspruchs*. Folglich wird der Widerspruch allmählich durch „[[Abstumpfung]]“ gelöst.[12*]

Herr P. Struve nennt den Gedanken „fabelhaft“, welcher die „soziale Entwicklung in ihren entscheidenden Wendungen ausschließlich nach der Formel I verlaufen läßt“.[13] Aber wann und von wem ist dieses „Dogma“ aufgestellt worden? Bei Herrn P. Struve entsteht der Eindruck, als würden diesen Gedanken alle „orthodoxen“ Marxisten anhängen. Das stimmt ganz und gar nicht. Wir denken, daß wohl kaum ein ernsthafter Anhänger von Marx bereit ist, die „erste Formel“ des Herrn P. Struve als richtig anzuerkennen. Wer jedoch die Richtigkeit dieser oder der anderen Formel nicht anerkennt, kann natürlich auch nicht behaupten, daß sich die historische Bewegung gerade („ausschließlich“) nach dieser Formel vollzieht. Herr P. Struve hat sich allzusehr beeilt, seine „orthodoxen Gegner“ mit einem „fabelhaften Dogma“ zu bedenken.

Weiter unten, im vorletzten Abschnitt dieses Artikels, werden wir die erste Formel des Herrn P. Struve eingehender untersuchen und beweisen, daß sie falsch ist. Jetzt aber fordern wir den Leser auf, die Aufmerksamkeit auf die zweite Formel zu lenken.

Sie soll die Wechselwirkung zwischen *A* und *B* zum Ausdruck bringen. Die [113] Wechselwirkung setzt jedoch neben der Wirkung von *A* auf *B* auch die Rückwirkung von *B* auf *A* voraus. Herr P. Struve sagt uns indes nicht, worin die letztere besteht, sondern beschränkt sich auf das, was die Wirkung von *A* auf *B* bestimmt. Wir haben aus der Formel selbst und aus den sie begleitenden Erklärungen erfahren, daß bis zu einer bestimmten Grenze die Zunahme von *A* auch eine *Zunahme* von *B* bewirkt, aber dann, nach Überschreiten dieser Grenze, zur *Reduzierung* von *B* führt. Was heißt das? Das heißt, daß die genannte Grenze ein Punkt ist, bei dessen Überschreiten *sich die Wirkung von A auf B in ihr direktes Gegenteil verkehrt*. Die zweite Formel des Herrn P. Struve könnte daher als ein recht ordentliches, sozusagen algebraisches Beispiel jenes *Überganges von quantitativen in qualitative Veränderungen* dienen, der uns auf Schritt und Tritt sowohl in der Natur als auch im gesellschaftlichen Leben begegnet und der trotzdem von unseren „Kritikern“ (aus dem Lager der „Erkenntnistheoretiker“) zu den „fabelhaften Dogmen“ gerechnet wird, die sich Hegel ausgedacht habe und die dann von Marx und seinen „orthodoxen“ Schülern auf Treu und Glauben übernommen worden seien.

[11*] In P. Struves Originaltext heißt es nicht null B, sondern „kein B“. Der Leser versteht, daß das ein und dasselbe ist.

[12*] Herr P. Struve selbst hat das Wort [[Abstumpfung]] in Anführungsstriche gesetzt.

[13] Ebenda, S. 665.

Der Leser möge sich dieses Beispiel merken. Es wird uns später noch von großem Nutzen sein. Doch zunächst weiter.

Unser Kritiker meint, die Betrachtung der „Widerspruchsformel“ sei besonders interessant, wenn man sie der Grundidee der materialistischen Geschichtsauffassung gegenüberstellt. Das ist aus vielerlei Gründen richtig, unter anderem auch deshalb, weil wir daraus erkennen, ob Herr P. Struve, wenn er eine solche Beziehung herstellt, den von ihm kritisierten Autor richtig verstanden hat.

Die Gegenüberstellung beginnt Herr P. Struve mit einem Zitat aus dem so oft zitierten und heute wahrscheinlich allgemein bekannten Vorwort zu Marxens „[[Zur Kritik der Politischen Ökonomie]]“. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt ... Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um ...[14*]. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, [114] für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“[15]

Nach diesem Zitat beginnt Herr P. Struve, es zu kommentieren: „Hier ist die Idee des ständigen [[*Angepaßtseins*]][16*] des Rechtes und der politischen Einrichtungen an die Wirtschaft als der *normalen Form ihres Zusammenseins*[17*] klar ausgesprochen. Das Auseinandergehen der rechtlichen und der wirtschaftlichen Verhältnisse ist ein – Widerspruch. Er zwingt zur Anpassung des Rechtes an die Wirtschaft. Marx stellt als den kardinalen Widerspruch den Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen (= Eigentumsverhältnissen) hin. Die Anpassung der Produktionsverhältnisse an die Produktivkräfte macht den Inhalt der sozialen Revolution aus. Es ist in der ganzen zitierten Ausführung von Marx die Unklarheit enthalten, daß die materiellen Produktivkräfte einerseits, die Produktionsverhältnisse andererseits, welche nichts als abstrakte Zusammenfassungen konkreter wirtschaftlicher resp. rechtlicher Verhältnisse sind, zu eigenartigen Wesen oder ‚Dingen‘ verselbständigt werden. Nur dadurch wird es möglich, dieselben en bloc einander angepaßt resp. widerstreitend vorzustellen und die soziale Revolution als die (ob einmalige oder mehr [oder] weniger dauernde, ist unwesentlich) Kollision zwischen diesen Wesen aufzufassen. Es ist klar, daß man die gesellschaftliche Entwicklung auch als einen kontinuierlichen Prozeß mannigfacher Kollisionen und Anpassungen auffassen kann. Marx scheint beiden Auffassungen der sozialen Revolution gleichzeitig gehuldigt zu haben, ohne sich ihrer Unvereinbarkeit bewußt zu werden. Speziell die sozialistische Revolution hat sich Marx als einen großartigen Konflikt der Wirtschaft mit dem Rechte, welcher notwendig in einem entscheidenden Ereignis, der eigentlichen ‚sozialen Revolution‘, kulminieren muß, vorgestellt. In der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung dreht sich also alles um das Verhältnis bzw. den Widerstreit zwischen Wirtschaft und Recht. Marx hat jene als die Ursache, dieses als Wirkung aufgefaßt.“[18*]

[14*] Hier vermerkt Herr Struve in Klammern, daß zum Überbau die rechtlichen und politischen Einrichtungen gehören, denen bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.
[15] MEW, Bd. 13, S. 8/9.
[16*] Hervorhebung von Herrn P. Struve.
[17*] Hervorhebung von Herrn P. Struve.
[18*] Ibid., S. 666-667.

Dieser Kommentar zeichnet sich, wie wir noch sehen werden, durch ungewöhnlichen theoretischen Reichtum aus.[19*] Ich will zunächst zwei Punkte herausgreifen. Nach Herrn P. Struves Ansicht habe Marx

1) als den *kardinalen* Widerspruch denjenigen angesehen, der in einer fort-[115]schreitenden Gesellschaft unweigerlich zwischen den Produktivkräften einerseits und den Eigentumsverhältnissen andererseits entsteht;

2) sich die soziale Revolution als einen großartigen Konflikt der Wirtschaft mit dem Recht vorgestellt, weshalb sich in keiner Theorie alles um das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Recht dreht.

Hat Herr P. Struve damit recht? Oder anders gefragt: Hat er die Marxsche Theorie richtig verstanden und richtig wiedergegeben?

Was den ersten Punkt anbelangt, so müssen wir ihm unbedingt zustimmen: Der Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnissen stand wirklich immer im Mittelpunkt der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung. Zur Bestätigung oder, besser gesagt, um dem Leser diesen Gedanken von Marx noch verständlicher zu machen, möchten wir neben dem von Herrn Struve zitierten Abschnitt aus dem Vorwort „[[Zur Kritik der Politischen Ökonomie]]“ noch folgende Stelle aus dem „*Manifest der Kommunistischen Partei*“ anführen:

„Wir haben also gesehn: Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoisie heranbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft erzeugt. Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dieser Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen die Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Wort die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktivkräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt. An ihre Stelle trat die freie Konkurrenz mit der ihr angemessenen gesellschaftlichen und politischen Konstitution, mit der ökonomischen und politischen Herrschaft der Bourgeoisklasse.“[20]

Die Sache ist, wie sie sehen, völlig klar: Die soziale Revolution, die den Untergang der *feudalen* und den Sieg der *bürgerlichen* Wirtschaftsordnung bedeutete, hat sich Marx dargestellt und ist von ihm beschrieben worden als *Konflikt* (oder Widerspruch) *zwischen den Produktivkräften, die im Schoße der Feudalgesellschaft herangewachsen waren, und den dieser Gesellschaft eigenen Besitzverhältnissen oder, was dasselbe ist, der feudalen Organisation der Agrikultur und Manufaktur*. Aber wenn Sie sich gut vorstellen wollen, wie sich Marx jene soziale Revolution, der er mit ganzem Herzen und Denken diente und die zur Ablösung der *bürgerlichen* Wirtschaftsordnung durch eine *sozialistische* führt, vorstellte und darstellte, dann lesen Sie dazu folgende Zeilen:

„Die bürgerlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, die bürgerlichen [116] Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor. Seit Dezennien ist die Geschichte der Industrie und des Handels nur die Geschichte der Empörung der modernen Produktivkräfte gegen die modernen Produktionsverhältnisse, gegen die Eigentumsverhältnisse, welche die Lebensbedingungen der Bourgeoisie und ihrer Herrschaft sind ...

[19*] Freilich ist Reichtum nicht gleich Reichtum. Herr P. Struve ist in erster Linie reich an Fehlurteilen – ein Reichtum, um den wir ihn nicht zu beneiden brauchen. [Anmerkung zur zweiten Auflage.]

[20] MEW, Bd. 4, S. 467.

Die Produktivkräfte, die ihr (der bürgerlichen Gesellschaft – *G. P.*) zur Verfügung stehen, dienen nicht mehr zur Beförderung der bürgerlichen ... Eigentumsverhältnisse; im Gegenteil, sie sind zu gewaltig für diese Verhältnisse geworden, sie werden von ihnen gehemmt ... Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen." (Ebenda. S. 9)[21]

Die Beseitigung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse ist die historische revolutionäre Mission des Proletariats.

Das Proletariat führt gegen die Bourgeoisie einen unaufhörlichen Bürgerkrieg, der sich nach Umfang und Inhalt immer mehr ausweitet. Am Ende verwandelt er sich „in eine offene Revolution und legt mit dem gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie den Grund zur Herrschaft des Proletariats".[22]

Wer diesen Grundgedanken der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung auch noch in anderen seiner Werke nachlesen möchte, der sei auf „*Das Elend der Philosophie*"[23] und auf die Seiten 420-421 des zweiten Teiles des dritten Bandes des „*Kapitals*" verwiesen.[24*]

Es kann also nicht den geringsten Zweifel geben: In der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung dreht sich alles um den *Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnissen*. Wenn das aber absolut klar und völlig unbestreitbar ist, dann muß man sich fragen, auf welcher Grundlage Herr P. Struve behauptet (siehe oben, Punkt 2), Marx habe sich die soziale Revolution als einen großartigen *Konflikt der Wirtschaft mit dem Recht* vorgestellt. Ist vielleicht dieser zweite Konflikt seinem Inhalt nach identisch mit dem ersten? Hat vielleicht der Widerspruch zwischen den *Produktivkräften* der Gesellschaft und deren *Eigentumsverhältnissen* genau die gleiche Bedeutung wie der Widerspruch zwischen *Wirtschaft und Recht*?

[117] Um diese Frage zu beantworten, die für uns eine „*Kardinal*"*frage* ist, müssen wir zunächst herausfinden, welcher Begriff sich bei unserem Kritiker *mit dem Wort* „*Wirtschaft*" verbindet. Und das kann man natürlich nur auf der Grundlage seines hier zu untersuchenden „kritischen Versuches" tun.

Bei der Analyse der Ansichten Stammlers[25] über das Verhältnis von Recht und Wirtschaft schreibt Herr P. Struve unter anderem folgendes: „Der Begriff der Wirtschaft (Wirtschaftsordnung, Produktionsverhältnisse) deckt sich leider gar nicht mit demjenigen, was wir an einzelnen sozialen Phänomenen für ‚wirtschaftlich' halten. ‚Wirtschaft' ist z. B. die kapitalistische Wirtschaftsordnung ..."[26*]

Einige Zeilen weiter begegnet uns ein Aphorismus, der da lautet: „*in der Wirtschaft ist das Recht und vice versa*[27] *bereits enthalten*".[28*] Noch etwas tiefer schließlich stoßen wir auf diese Überlegung: „Daß ich brotlos bin, statuiert ... kein Rechtsverhältnis zwischen mir und

[21] Ebenda, S. 467, 468.
[22] Dieser Absatz war in dem Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker" gestrichen worden.
[23] Im Text der „Sarja": „... der sei auf S. 146 der Genfer Ausgabe der russischen Übersetzung des ‚Elends der Philosophie' hingewiesen." (MEW, Bd. 4, S. 181/182.)
[24*] Wir verweisen auf das deutsche Original, weil die russische Übersetzung nicht befriedigt. Die genannte Stelle steht auf S. 733 der russischen Ausgabe des dritten Bandes. [MEW, Bd. 25, S. 259/260.]
[25] In seinem Buch „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialpolitische Untersuchung" (Leipzig 1896) kritisiert der Neukantianer Rudolf Stammler den Marxismus. W. I. Lenin schreibt darüber: „Einfältige ‚Definitionen' eines ganz durchschnittlichen Juristen im schlimmsten Sinne des Wortes, und nicht minder einfältige ‚Schlußfolgerungen'." (W. I. Lenin: Briefe, Bd. 1, S. 30.)
[26*] Ibid., S. 668, Hervorhebung von uns.
[27] umgekehrt
[28*] Ibid., S. 669, Hervorhebung von uns.

meinen Mitbürgern ... Man darf nicht einwenden, daß in einer anderen Gesellschaftsordnung eine zweckentsprechende rechtliche Regelung das ökonomische Phänomen der Arbeitslosigkeit ausschließen würde. Dies besagt nur, daß dieses ökonomische Phänomen von der gesamten gegebenen *Wirtschafts- resp. Rechtsordnung* abhängt ...“ usf.[29*]

Aus diesen Erklärungen geht hervor, daß bei unserem Kritiker das Wort *Wirtschaft* den gleichen Sinn hat wie der Begriff *Wirtschaftsordnung* (zum Beispiel kapitalistische) oder der Begriff *Produktionsverhältnisse*. Doch wir wissen bereits, daß die Produktionsverhältnisse– oder die Wirtschaftsordnung oder die ökonomische Struktur – juristisch als *Eigentumsverhältnisse* bezeichnet werden. Darauf hat sowohl Marx selbst hingewiesen, von dessen Theorie gegenwärtig die Rede ist, als auch Herr P. Struve, der diese Theorie untersucht.[30*] Wunderbar. Wir nehmen das zur Kenntnis und fragen uns: In welcher Gestalt erscheint denn die Marxsche Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung in den Darlegungen ihres Kritikers? Darauf kann es nur eine [118] Antwort geben: *Aus den Darlegungen des Herrn P. Struve geht hervor, daß sich in dieser Theorie alles um den Widerspruch zwischen den Eigentumsverhältnissen einer Gesellschaft und deren Recht dreht.* Das aber würde, mit anderen Worten, bedeuten, daß nach Marx das Wesen der heutigen sogenannten sozialen Frage in dem Widerspruch zwischen den Eigentumsverhältnissen, beispielsweise des heutigen bürgerlichen Frankreichs und dessen Code civil[31] besteht. Man könnte diesen Gedanken auch noch anders ausdrücken, nämlich: Der Widerspruch zwischen den Eigentumsverhältnissen des heutigen bürgerlichen Frankreichs und dessen Code civil ist „[[das Fortleitende]]“, das heißt jener Widerspruch, der dieses Land voranbringt und es der sozialistischen Umwälzung entgegenführt. Das ist völlig logisch und ergibt sich unweigerlich aus den Worten des Herrn P. Struve. Zugleich ist es ein so erstaunliches, so unglaubliches – kurz gesagt, so „*fabelhaftes*“ *Dogma*, daß Marx, wenn er diesen unwahrscheinlichen „kritischen Versuch“ noch erlebt und wenn der Autor des „Kapitals“ sich die Mühe gemacht hätte, sich mit dem Inhalt dieses unwahrscheinlichen Versuchs vertraut zu machen, ihm nur die Möglichkeit geblieben wäre, die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen und – mit einer leichten Abwandlung – die Worte des Helden aus Nekrassows Poem „Gericht“ auszurufen:

In meinem eigentlichen Fache
Bin ich kein Richter, doch ich lache,
Wenn dieser Kritiker so tut,
Als kenne er mich wirklich gut.
Das ist, als ob ein Ackersmann,
Der stets nur Roggen baute an,
Auf seinem Felde muß entdecken,
Daß dort gedeihen lauter Quecken
Und noch manch andre wilde Pflanze
Mit dem Geruche einer Wanze.[32]

III

Möge der nachsichtige Leser nicht denken, wir ertappten den Herrn Kritiker bei zufälligen Schreibfehlern. Das ist ganz und gar nicht der Fall. Der von uns aufgezeigte gewaltige

[29*] Ibid., S. 669-670, Hervorhebung von uns.
[30*] Um es noch präziser zu sagen: Nach Marx bildet ein *bestimmter Teil* der Produktionsverhältnisse das, was der Jurist als *Eigentumsverhältnisse* bezeichnen würde. Weiter unten werden wir noch sehen, warum diese Bezeichnung nicht auf die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse anwendbar ist.
[31] Code civil – das 1804 verabschiedete bürgerliche Gesetzbuch Frankreichs.
[32] Н. А. Некрасов: Полное собрание сочинений и писем, т. II, Москва 1948, стр. 304. Georgi Plechanow hat die 3. und 4. Zeile etwas geändert. (Übersetzt von Harro Lucht.)

Schnitzer wiederholt sich nahezu auf jeder Seite des „Versuches“ und bildet jenes logische Zentrum, um das sich *fast der gesamte* [119] der von Herrn P. Struve ersonnenen „*Kritik*“ des revolutionären Marxismus[33*] „*dreht*“. So erklärt zum Beispiel einige Seiten nach dem von uns zitierten Kommentar Herr P. Struve kategorisch: „Für die Marxsche Theorie von dem sich steigernden Widerspruche zwischen dem Rechte und der Wirtschaft war allerdings die den Widerspruch aufhebende Revolution logisch notwendig.“[34*] Diese Worte zeigen, daß Herr Struve nicht nur hartnäckig an seinem unbegreiflichen Irrtum „festhält“, sondern ihn auch seiner „Kritik“ zugrunde legt: Er schickt sich an, die Notwendigkeit einer den Widerspruch aufhebenden Revolution[35] mit dem Hinweis aus der Welt zu schaffen, daß es zwischen dem Recht und der Wirtschaft (das heißt den Eigentumsverhältnissen, der ökonomischen Struktur) keinen grundlegenden Widerspruch geben kann. Von der gleichen „Hartnäkkigkeit“ im Irrtum zeugt auch die nachstehende Argumentation, die unser „Kritiker“ für bestechend und unwiderlegbar hält:

„Das, was nach Marxschem Vorgange Produktionsverhältnisse genannt wird, schließt in sich begrifflich und historisch schon die rechtliche Regelung der Eigentumsverhältnisse ein. Allein schon dadurch kann vom Marxschen Standpunkte logischerweise von einer gegensätzlichen Entwicklung der Produktionsverhältnisse und der Rechtsordnung gar nicht gesprochen werden (aber wer tut denn das auch außer Ihnen, oh, gestrenger Kritiker! Ist doch bei Marx die Rede von einem Widerspruch zwischen den *Produktivkräften* und den Eigentumsverhältnissen. Sie selbst haben zu Beginn ihres Kommentars – freilich ohne „*besondere Anstrengung*“ – diesen wirklich bemerkenswerten „*Umstand*“ „*bemerkt*“. Wieso haben Sie ihn dann plötzlich vergessen, als es Ihnen darum ging, die Theorie von Marx zu „kritisieren“ – G. P.). Noch viel wichtiger ist es aber, daß die Annahme einer solchen Entwicklung tatsächlich und absolut jede realistisch gedachte Einwirkung der wirtschaftlichen Phänomene auf die Rechtsordnung ausschließt (woher nehmen Sie jetzt die wirtschaftlichen Phänomene, Herr Struve? Bislang war doch bei Ihnen von Produktionsverhältnissen bzw. von der *Wirtschaft* die Rede, und Sie selbst haben ganz richtig gesagt, daß sich der Begriff der Wirtschaft keineswegs mit dem deckt, was wir an den *gesellschaftlichen Phänomenen* als *wirtschaftlich* bezeichnen – G. P.). Denn man bedenke: die Produktionsverhältnisse (nun ist der Herr „Kritiker“ doch wieder, sans crier gare[36], bei den Produktionsver-[120]hältnissen angelangt, obwohl sich dieser Begriff nach seinen eigenen Worten keineswegs mit dem Begriff der wirtschaftlichen Phänomene deckt – G. P.), welche immer sozialistischer werden, erzeugen den Klassenkampf, der Klassenkampf – die Sozialreformen, letztere aber verschärfen den kapitalistischen Charakter der Gesellschaft. Also – die immer sozialistischer werdenden Produktionsverhältnisse erzeugen eine immer mehr und mehr kapitalistische Rechtsordnung. Die Einwirkung der Ökonomie auf das Recht erzeugt nicht nur keine gegenseitige Anpassung, sondern steigert immer mehr den Widerspruch beider.“[37*]

Der Teil dieser Tirade, der auf die Worte „*Denn man bedenke*“ folgt, ist offensichtlich zu dem Zweck geschrieben worden, um „ausdrücklich“ die Unlogik der „orthodoxen“ Marx-Anhänger „festzustellen“, die sich an das dialektische Entwicklungsgesetz halten. Aber hier drängt unser Kritiker den „orthodoxen“ Marxisten wiederum ein ganz „fabelhaftes Dogma“ auf, und in seiner Auslegung verwandelt sich erneut das überaus wertvolle theoretische Korn der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung in eine „wilde Pflanze mit dem Geruche

[33*] Weiter unten wird erläutert werden, in welchem Sinne wir hier das Epitheton *revolutionär* verwenden.
[34*] Ibid., S. 673.
[35] „Die Notwendigkeit einer den Widerspruch aufhebenden Revolution“ wurde in dem Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker“ durch die Worte „den Marxschen Gedanken“ ersetzt.
[36] ohne Vorankündigung
[37*] Ibid., S. 676-677.

einer Wanze“. „*Denn man bedenke*“! Wenn Marx und seine „orthodoxen“ Anhänger von einem jetzt ständig zunehmenden Widerspruch zwischen den *Produktivkräften* der kapitalistischen Gesellschaft und deren *Produktionsverhältnissen* sprechen, dann verstehen sie unter diesen letzteren die bürgerlichen *Eigentumsverhältnisse*, wie es unser Zitat aus dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ eindeutig belegt und wie es auch Herr P. Struve selbst zugibt. Und darum kam es weder Marx noch seinen „orthodoxen“ Anhängern jemals in den Sinn und konnte es auch nicht in den Sinn kommen, zu behaupten (wie ihnen Herr P. Struve unterstellt), daß die Produktionsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft nach und nach sozialistisch werden. Wer so etwas sagt, der spricht damit einen Gedanken aus, wie er allenfalls einem neuzeitlichen Bastiat[38] anstehen würde: daß sich nämlich die *Eigentumsverhältnisse* der kapitalistischen Gesellschaft, die von der Bourgeoisie so leidenschaftlich verteidigt werden, immer mehr dem sozialistischen Ideal nähern.[39*]

[121] Herr P. Struve bezeichnet mein Buch „*Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*“ als die beste Darstellung der philosophiegeschichtlichen Grundlagen des orthodoxen Marxismus. Von den „Beitragen zur Geschichte des Materialismus“ meint er, daß sie ganz im Geiste dieses Buches geschrieben seien. Möge sich der Leser diese Bücher ansehen, und möge er selbst entscheiden, ob darin irgend etwas an das erinnert, was unser seltsamer „Kritiker“ den orthodoxen Marx-Schülern zuschreibt!

Aus all dem läßt sich nur der eindeutige Schluß ziehen, daß Herr P. Struve seinen „kritischen“ Feldzug von einer Operationsbasis aus führt, die durch eine kolossale, wirklich unwahrscheinliche *Unkenntnis von Marx* gekennzeichnet ist. Was für ein ruhmvoller Feldzug! Was für eine tiefe „Kritik“! Was für ein interessanter „Kritiker“!

Der literarische Ruf des Herrn P. Struve beginnt im Herbst 1894, als sein Furore machendes Buch „*Kritische Bemerkungen zur ökonomischen Entwicklung Rußlands*“ herauskam. In diesem schwerfällig geschriebenen und stellenweise naiven, aber im ganzen dennoch gescheiten Buch werden gleichzeitig zwei Theorien vertreten, die sich wie zwei Schwestern umarmen und auf wunderliche Weise miteinander verflechten: erstens die Theorie von Marx und der „orthodoxen“ Marxisten und zweitens die Theorie Brentanos[40] und seiner Schule. Und dieser gemischte, eklektische Inhalt des Buches hat in hohem Maße sowohl die Vorwürfe gerechtfertigt, die von seiten einiger „orthodoxer“ Marxisten auf den Autor niedergingen, als auch die Erwartungen, die von anderen, nicht weniger „orthodoxen“ Marx-Anhängern in ihn gesetzt worden waren: Die, die Vorwürfe machten, ärgerten sich über den *Brentanoismus*, diejenigen, die Erwartungen hegten, hofften, daß die in seinen Ansichten enthaltenen Elemente des *Marxismus*

[38] Karl Marx bezeichnet Frédéric Bastiat als den „flachsten und daher gelungensten Vertreter vulgärökonomischer Apologetik“. (MEW, Bd. 23, S. 21.) Nach seiner Theorie der „Dienstleistungen“ besteht in der kapitalistischen Gesellschaft eine Harmonie der Klasseninteressen, gibt es keinerlei Klassenwidersprüche, ist die kapitalistische Ordnung die natürliche und einzig richtige Form der menschlichen Gesellschaft. Mit der Entwicklung des Kapitalismus wachse der Teil des Nationaleinkommens, der der Arbeiterklasse zukommt, während derjenige der Kapitalisten abnehme. Der Widerspruch zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten werde daher allmählich geglättet und abgestumpft.

[39*] Dieser unsagbaren Verwirrung sollte man Marxens eigene Worte entgegenhalten: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt [121] sind, für die sie weit genug ist, und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“ ([[Zur Kritik etc. Vorwort]]; Hervorhebungen von uns.) [MEW, Bd. 13, S. 9.]

[40] Lujo Brentano, bürgerlicher Ökonom, bekannter Kathedersozialist und Apologet des Kapitalismus. Er behauptete, in der kapitalistischen Gesellschaft herrsche „sozialer Friede“ und verbessere sich mit der Entwicklung des Kapitalismus die Lage der Arbeiterklasse. Er war ein erbitterter Gegner der Marxschen ökonomischen Theorie, vor allem ihrer revolutionären Konsequenzen. W. I. Lenin charakterisierte den „Struveismus“ oder „Brentanoismus“ als eine „bürgerlich-liberale Lehre“, „die einen nichtrevolutionären ‚Klassen‘kampf des Proletariats anerkennt“. (W. I. Lenin: Werke, Bd. 28, S. 227.)

nach und nach über die bürgerliche Theorie die Oberhand gewinnen würden. Der Schreiber dieser Zeilen gehörte zu denen, die eine solche Erwartung hegten. Freilich, er erwartete nicht allzuviel: Er hat Herrn P. Struve niemals für einen Menschen gehalten, der imstande wäre, die Theorie von Marx durch einen bedeutenden theoretischen Beitrag [122] zu bereichern, aber er hatte dennoch die Hoffnung, erstens, daß der Brentanoismus des Herrn P. Struve bald durch seinen Marxismus besiegt würde und zweitens, daß der Autor der „*Kritischen Bemerkungen*“ in der Lage wäre, den Autor des „Kapitals“ richtig zu verstehen. Jetzt zeigt es sich, daß wir uns in beiden Fällen getäuscht haben: Der Marxismus tritt schon jetzt seinen Platz in Herrn Struves Anschauungen an seinen alten Nachbarn, den Brentanoismus, ab, und außerdem hat unser „Kritiker“ ein völliges Unverständnis der grundlegenden und wichtigsten Thesen des historischen Materialismus erkennen lassen. In bezug auf das letztere ist er sehr weit zurückgegangen, was sich natürlich aus dem Einfluß ebendieses Brentanoismus erklärt. Nach alldem bleibt uns nichts anderes übrig, als unseren Fehler offen zuzugeben und zu unserer Rechtfertigung die Worte des Euripides anzuführen: „Vieles vollenden wider Erwarten die Götter. Und was man gehofft, das erfüllte sich nicht, jedoch für das niemals Erhoffte fand Gott einen Weg.“[41]

IV

Wir haben gesehen, daß der Sinn des Wortes *Wirtschaft*, wie ihn Herr P. Struve versteht, von uns nicht verkannt werden konnte, da er sich selbst bemüht hat, ihn genau zu bestimmen. Nichtsdestoweniger wollen wir annehmen, daß wir ihn falsch gedeutet haben und daß unser Kritiker mit diesem Wort nicht diese oder jene („z. *B. die kapitalistische*“) Wirtschaftsordnung bezeichnet, nicht die Produktionsverhältnisse (Eigentumsverhältnisse) der jeweiligen Gesellschaft, sondern jenes *Wirtschaftliche an den sozialen* Phänomenen, dessen Begriff, wie der Autor selbst richtig bemerkt, sich ganz und gar nicht mit dem Begriff *Wirtschaft* deckt. Wohin führt uns eine derartige Annahme?[42*]

Nachdem wir uns einmal für sie entschieden haben, müssen wir natürlich auch zu einer anderen Auslegung jener Worte Herrn P. Struves kommen, wonach sich in der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung alles um den Widerspruch zwischen Wirtschaft und Recht drehe. Wir sind jetzt gezwungen, zu unterstellen, daß er als die Grundlage dieser Theorie die Lehre vom Widerspruch (Verhältnis) zwischen den *ökonomischen Phänomenen* der betreffenden Gesellschaft und deren Recht ansieht. Und dieser Widerspruch muß dann [123] auch als jenes Zentrum angesehen werden, um das sich in der Marxschen Theorie „*alles dreht*“.

Nehmen wir nun die *kapitalistische Gesellschaft* und sehen, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen der Widerspruch zwischen den dort auftretenden ökonomischen Phänomenen und ihrem Recht die Ursache sein kann, die ihre Entwicklung vorantreibt.

Angenommen, in unserer kapitalistischen Gesellschaft gilt für die Gründung von Aktiengesellschaften das sogenannte *Lizenzsystem*[43]. Dieses System ist bekanntlich mit vielen Unbe-

[41] Euripides: Medeia. Vers 1415-1418. In: Euripides: Tragödien. Griechisch und Deutsch von Dietrich Ebener. Erster Teil, Berlin 1972, S. 141.

[42*] Wir machen diese Annahme auf der Grundlage der folgenden Worte des Herrn P. Struve: „[[Jedenfalls aber ist für die Marxsche Theorie die Annahme einer Steigerung der Widersprüche zwischen den ökonomischen Phänomenen und den Rechtsnormen charakteristisch!]]“ (Ibid., S. 671 III.) Mittelpunkt der Marxschen Theorie ist hier also der Widerspruch zwischen den „*Rechtsnormen*“ und den „*ökonomischen Phänomenen*“, deren Begriff sich *nicht* mit dem Begriff *Wirtschaft* deckt.

[43] Hiernach benötigte man zur Gründung von Aktienkompanien die Erlaubnis (Lizenz) entsprechender staatlicher Stellen. In Frankreich war dazu von 1863-1867 eine Lizenz in Form eines Dekretes des Staatsoberhauptes notwendig. In England bedurfte bis 1855 die Gründung von Aktiengesellschaften einer Lizenz, die in Form einer königlichen Urkunde oder einer Parlamentsakte erteilt wurde. In Rußland war das nach einem Gesetz von 1836 nur mit „allerhöchster“ Genehmigung möglich. Dieses System schuf vielfach Hemmnisse für das Entstehen von

quemlichkeiten verbunden, die der Entwicklung von Aktienkompanien und folglich auch der Großproduktion, die jetzt des Zusammenschlusses der Kapitalien einzelner Personen so dringend bedarf, hinderlich sind. Darum entsteht in unserer Gesellschaft früher oder später ein *Widerspruch* zwischen dem *ökonomischen Phänomen* – dem Anwachsen der Großproduktion, die der Entwicklung von Aktienkompanien bedarf – und dem *Recht* – einer unbequemen Gesetzgebung, die die Gründung dieser Kompanien regelt. Ein solcher Widerspruch kann nur auf einem Wege beseitigt werden: indem das Lizenzsystem aufgehoben und durch das sogenannte Meldesystem ersetzt wird, das unvergleichlich mehr Vorteile bietet. Und natürlich wird dieses Meldesystem – eben weil es weitaus günstiger ist – über kurz oder lang vom Gesetzgeber angenommen werden. Die Anpassung der Rechtsnorm an das ökonomische Phänomen vollzieht sich hier sozusagen von selbst, und man muß schon (um es französisch zu sagen) fou à lier[44] sein, um die *soziale* Revolution dort ins Spiel zu bringen, wo die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens *nur* Widersprüche dieser Art aufzuweisen hat.

Wodurch zeichnet sich diese Art von Widersprüchen aus? Dadurch, daß die ökonomischen Phänomene, die dem *bürgerlichen Recht* widersprechen, in keiner Weise der *ökonomischen Basis dieses Rechtes*, das heißt den *Eigentumsverhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft*, widersprechen.

Jetzt fragt es sich: Hat Marx selbst oder einer seiner „orthodoxen" Anhänger je gesagt, die soziale Revolution werde durch Widersprüche dieser Art hervorgerufen? Nein, davon haben weder Marx noch seine Schüler gesprochen. [124] Nach Marx (wir haben darauf schon des öfteren hingewiesen, aber wir sind gezwungen, es noch einmal zu wiederholen) bahnen sich soziale Revolutionen an und werden unvermeidlich dank dem Widerspruch zwischen den *Produktivkräften der Gesellschaft* und den *Eigentumsverhältnissen, auf die* das dieser Gesellschaft eigene *Recht* sich *stützt*. *Dieser* Widerspruch ist von einer ganz anderen (entschieden gefährlicheren) Art; mit dem Erscheinen *dieses* Widerspruches beginnt die revolutionäre Epoche. Ihn in einem unbestimmten und dazu noch inhaltlosen Geschwätz über den Widerspruch zwischen ökonomischen Phänomenen und rechtlichen Institutionen und über die Anpassung des Rechtes an die Wirtschaft untergehen zu lassen bedeutet, die Frage nicht zu klären, sondern sie bis zum äußersten zu verwirren und zu verdunkeln. Und es ist wirklich der „ganze" „[[kritische Geist]]" des Herrn P. Struve vonnöten, um sich auch nur für eine Minute vorzustellen, eine derartige Verwirrung und Verdunkelung der Frage sei eine weitere Vorwärtsbewegung des „realistischen" Denkens, das dem Marxismus als Geschichtstheorie zugrunde liegt. Das ist nicht nur keine *Vorwärtsbewegung*, sondern noch nicht einmal eine *Motion des Denkens* (wie der selige A. S. Chomjakow sich ausdrückte), sondern einfach eine planlose und inhaltslose und deshalb völlig fruchtlose und nutzlose *theoretische Geschäftigkeit um nichts und wieder nichts*. Solche Geschäftigkeit mag Leuten, wie sie Kuno Fischer in unserem Epigraph beschrieben hat, großes Vergnügen bereiten, *für die Wis*senschaft jedoch ist sie schlimmer als nichts, für sie ist sie ein *gewaltiger Schritt zurück*, eine *negative Erscheinung*.

Daß das Recht der gegebenen Gesellschaft aus ihrer ökonomischen Struktur (den Eigentumsverhältnissen) erwächst, hat Marx selbst kategorisch erklärt.[45*] Und das läßt sich mit einer ganzen Reihe völlig *unwiderlegbarer Beispiele* erhärten. Wer weiß denn heute nicht, daß die Eigentumsverhältnisse der wilden Jägerstämme restlos von Kommunismus erfüllt waren und daß sich *aus diesen kommunistischen Verhältnissen ein entsprechendes Gewohnheitsrecht*

Aktienkompanien. In den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde es abgelöst. Neu zu gründende Gesellschaften mußten bei dem entsprechenden Ministerium lediglich angemeldet und registriert werden.

[44] komplett verrückt

[45*] „Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, *die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt* ..." ([[Zur Kritik etc. Vorwort]]; Hervorhebung von uns.) [MEW, Bd. 13, S. 8.]

herleitete? Wer weiß nicht, daß auf dem Boden der feudalen Eigentumsverhältnisse (der „feudalen Organisation der Agrikultur und Manufaktur") *ein ganzes System von Rechtsinstitutionen entstand, die in diesen Verhältnissen ihren Nährboden hatten und mit ihm verschwanden*? Wer hat nicht schon davon gehört, daß das moderne *bürgerliche Recht*, zum Beispiel der bereits erwähnte Code civil, auf dem Boden *bürgerlicher Eigentumsverhältnisse entstanden ist*? Selbst Herr P. Struve bezeichnet in seinem Kommentar zu Marx (siehe oben die Anmerkung auf S. 519) die *rechtlichen* und politischen Verhältnisse, die [125] sich auf der *Grundlage* einer bestimmten ökonomischen Struktur oder bestimmter Eigentumsverhältnisse herausbilden, als *Überbau*. Auch hat derselbe Herr P. Struve zugegeben, daß der *kardinale Widerspruch*, auf den die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung hinweist, der Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnissen ist. Warum vergißt er diesen *kardinalen Widerspruch* so schnell wieder und ersetzt ihn durch den zweitrangigen Widerspruch zwischen den ökonomischen Phänomenen, die innerhalb der jeweiligen ökonomischen Struktur auftreten, und dem Recht, dem diese Struktur als reale Basis, wie Marx sagt, dient? Wie will er diesen Austausch rechtfertigen?

Nehmen Sie die *Krisen*, auf die das „Manifest der Kommunistischen Partei" als ein Phänomen hinweist, das anschaulich jenen Gedanken bestätigt, daß die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft über deren *Eigentumsverhältnisse* oder *ökonomische Struktur* hinausgewachsen sind. Und sagen Sie, verehrter Leser, widerspricht dieses ökonomische Phänomen dem *Recht*, das auf dem Boden der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse erwachsen ist, zum Beispiel dem *französischen Kodex von 1804*? Eine naive und lächerliche Frage! Die *Krisen* widersprechen so wenig dem *Zivilrecht* der bürgerlichen Gesellschaft wie der *Wechselkurs* ihrem *Strafrecht*. Nicht die Krisen widersprechen dem Code civil, sondern die Produktivkräfte widersprechen der ökonomischen Struktur (den „Eigentumsverhältnissen"), *die diesem Kodex zugrunde liegt*. Was bedeuten aber die Worte: Die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft widersprechen deren ökonomischer Struktur, deren Eigentumsverhältnissen? Sie bedeuten, daß diese Verhältnisse die Anwendung dieser Kräfte in ihrem Gesamtumfang hemmen und daß, wenn diese Kräfte eine umfassende Anwendung erhalten, sie den normalen Lauf der Volkswirtschaft stören. Das heißt also: Je entwickelter die Produktivkräfte einer Gesellschaft sind, um so gefährlicher wird für die Gesellschaft ihre volle Entfaltung. Und dieser Widerspruch wird so lange nicht beseitigt werden, wie die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse fortbestehen.[46*] Zu seiner Beseitigung [126] bedarf es einer *sozialen Revolution*,

[46*] Hier dürfte ein Vorbehalt angebracht sein. In letzter Zeit haben viele der Herren „Kritiker" (unter ihnen Herr Tugan-Baranowski) darauf aufmerksam gemacht, daß jetzt die Krisen nicht mehr jene scharfe Form haben, die sie früher hatten, und daß sie darum in der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr die Rolle spielen, die ihnen seinerzeit von Marx nicht ohne Grund zuerkannt worden war. Wir antworten darauf: In welcher *Form* auch immer die von Marx angeführte Erscheinung uns heute entgegentritt, ihr *Wesen* ist unverändert geblieben. Diese Erscheinung entsteht durch den Widerspruch zwischen den Produktivkräften der Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnissen. Was die Engländer trade depressions [Handelsdepressionen] nennen, unterscheidet sich *in der Form* ganz beträchtlich von den *Krisen* im eigentlichen Sinne, hat jedoch *seinem Wesen nach* genau die gleiche Bedeutung. Um sich davon zu überzeugen, braucht man sich zum Beispiel nur einmal mit den [126] Ergebnissen bekanntzumachen, zu denen eine englische königliche Kommission gelangt ist, die den Auftrag hatte, die Ursachen der Stagnation in Handel und Industrie zu ergründen. „During the past 40 years", lesen wir im Memorandum einiger Mitglieder dieser Kommission, die mit ihrer Meinung von der Mehrheit abwichen, „during the past 40 years a great change has been wrought in the circumstances of all civilized commumties by the application of mechanical and scientific aids to the production and transport of commodities, the world over ... The great difficulty consists no longer as of old, in the scarcity and dearness of the necessaries and conveniences of life, but in the struggle for an adequate share of that employment which affords to the great bulk of the population their only means of abtaining a title to a sufficiency of those necessaries and conveniences, however plentiful and cheap they may be ... The growing difficulty (the struggle for an adequate share of employment in presence of the abundance and cheapness of commodities) finds its expression in the system of tariffs, export bounties and other commercial restrictions, adopted and maintained by all civilized

welche die *bürgerlichen Eigentumsverhältnisse* beseitigt und sie durch *sozialistische* ersetzt, die einen gänzlich anderen Charakter haben. Das ist der Sinn der entsprechenden Äußerungen von Marx und Engels. Das von Ihnen als Beispiel angeführte ökonomische Phänomen macht die Enge des Rahmens (der Eigentumsverhältnisse) deutlich, in dem sich das Wirtschaftsleben der bürgerlichen Gesellschaft abspielt und worauf sich das bürgerliche Recht gründet. Doch ihr „Kritiker" umgeht gerade diesen Widerspruch, den sie für die Hauptursache der sozialen Revolutionen hielten, mit Schweigen (genauer gesagt: er läßt ihn nach einmaliger Erwähnung der Vergessenheit anheimfallen) und bemerkt dann naiv, die eigentliche Theorie von Marx, wenn sie richtig verstanden wird, lasse keinen Platz für die soziale Revolution, sondern setze „ständiges Angepaßtsein des Rechtes ... an die Wirtschaft als normale Form ihrer Koexistenz" voraus. Angesichts solcher „Kritik" denkt man unwillkürlich an die Worte Krylows: Den Elefanten hab' ich nicht gesehn! [127]

V

Es stellt sich heraus, welche der zwei möglichen Interpretationen der Worte Herrn P. Struves über den Widerspruch zwischen Recht und Wirtschaft, der nach seiner Meinung das theoretische Kernstück der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung bildet, wir auch hernehmen, wir müssen einsehen, daß er diese Theorie entweder ganz falsch *versteht* oder daß er sie ganz verkehrt *darstellt*. Sein Fehler ist jedoch so grobschlächtig und so frappierend, daß wir uns noch einmal fragen, ob hier nicht irgendein Mißverständnis vorliegen könnte. Ist vielleicht Herr P. Struve durch irgendeinen Ausdruck von Marx und Engels, den er nicht richtig *verstanden* hat oder den die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus selbst nicht richtig gebrauchten, in die Irre geleitet worden?

Lassen Sie uns gemeinsam suchen, lieber Leser. Sie erinnern sich gewiß an jene Stelle in Engels' berühmter Broschüre „*Die Entwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus*"[47], wo von

---

nations except our own." (Final Report of the Royal commission etc., p. LV; vgl. auch S. LXIV.) [„In den letzten 40 Jahren hat sich die Situation in allen zivilisierten Gesellschaften der Welt merklich dadurch verändert, daß in der Produktion und im Transport von Waren mechanische und wissenschaftliche Hilfsmittel eingesetzt werden ... Die Schwierigkeit liegt nicht mehr wie früher in der Knappheit und den hohen Preisen der Bedarfs- und Komfortgüter, sondern in dem Kampf um einen ausreichenden Beschäftigungsanteil, der für die große Masse der Bevölkerung der einzige Weg ist, sich einen Anspruch auf eine ausreichende Menge dieser Bedarfs- und Komfortgüter zu verschaffen, wie billig und reichlich sie auch sein mögen ... Die zunehmende Schwierigkeit (der Kampf um einen ausreichenden Beschäftigungsanteil bei einem Überfluß und einem niedrigen Preisniveau) findet seinen Ausdruck im Tarifsystem, in Exportprämien und anderen Handelsbeschränkungen, die von allen zivilisierten Nationen, außer der unseren, angenommen und gefördert werden."] Die Produktivkräfte der zivilisierten Gesellschaften sind jetzt so entwickelt, daß es für die Menschen, die keine andere Ware als ihre Arbeitskraft besitzen, [127] sehr schwer wird, für sich eine *Beschäftigung* zu finden, *d. h., diese Kraft zu verkaufen* und sich dadurch Mittel zum *Kauf* der jetzt im Überfluß vorhandenen billigen *Erzeugnisse* zu erwerben. Diese *Schwierigkeit* erwächst aus dem *Überschuß*, die *Armut* aus dem *Reichtum*. Gerade das aber ist jener Widerspruch, auf den Marx und Engels hingewiesen haben, wenn sie von Krisen sprachen. Ein Unterschied besteht nur insofern, als dieser Widerspruch nach Ansicht der Verfasser des zitierten Papiers in den letzten vierzig Jahren, nach Ansicht der Verfasser des „Manifestes" dagegen schon früher entstanden ist. Und denken Sie nicht, daß die Mehrheit der königlichen Kommission diesen Widerspruch leugnet. Nein, die Mehrheit beurteilt diesen Punkt genauso wie die Minderheit, sie drückt sich nur anders aus: „The world's capacity of production", sagt sie, „will naturally be in excess of its ordinary requirements." L. c., p. XVII. [„Die Kapazität der Weltproduktion geht naturgemäß über die gewöhnlichen Bedarf an Erzeugnissen hinaus."] Das entspricht völlig dem Gedanken, daß die trade depressions, ebenso wie die Krisen, hervorgerufen werden durch die Nichtübereinstimmung zwischen dem Aufnahmevermögen des Marktes und den modernen Produktivkräften. Das Aufnahmevermögen des Marktes aber wird eben begrenzt durch die Eigentumsverhältnisse der modernen Gesellschaft. Das heißt, wir sehen uns erneut mit dem Grundwiderspruch dieser Gesellschaft konfrontiert – mit dem Widerspruch zwischen ihren Eigentumsverhältnissen einerseits und ihren Produktivkräften andererseits.

[47] Unter diesem Titel erschien Friedrich Engels' Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" in russischer Sprache.

dem Grundwiderspruch der heutigen Produktionsweise die Rede ist. Früher, im Mittelalter, war der *Produzent* auch *Eigentümer* der Arbeitsmittel und eignete sich, mit geringfügigen Ausnahmen, *nur das Produkt seiner eigenen Arbeit an*; jetzt hingegen setzt der Eigentümer der Produktionsmittel, der *Kapitalist*, die Aneignung der Produkte, die in der Fabrik durch die vereinigte, *gesellschaftliche Arbeit* seiner Arbeiter erzeugt [128] werden, als sein Privateigentum fort. „Produktionsmittel und Produktion sind wesentlich gesellschaftlich geworden. Aber sie werden unterworfen einer Aneignungsform, die die Privatproduktion einzelner zur Voraussetzung hat, wobei also jeder sein eignes Produkt besitzt und zu Markte bringt." Hieraus ergibt sich der Widerspruch zwischen Produktionsweise und Form der Aneignung. „Die Produktionsweise wird dieser Aneignungsform unterworfen, obwohl sie deren Voraussetzung aufhebt."[48] Und dieser Grundwiderspruch enthält im Keim bereits alle Widersprüche der heutigen Gesellschaft.

Im ersten Moment könnte der „kritische" Geist, der sich an Worte klammert und nicht in ihren eigentlichen Sinn eindringt, den Eindruck gewinnen, daß der hier von Engels aufgezeigte Widerspruch vielleicht doch jener Widerspruch zwischen Wirtschaft und Recht sei, über den Herr P. Struve meditiert. Es genügen aber schon geringe Anstrengungen, um zu verstehen, wie unrichtig das ist.

Wenn Engels von gesellschaftlicher Produktion spricht, die der individuellen Aneignung entspricht, dann meint er damit die moderne mechanische Werkstatt, wo die Tätigkeit der Arbeiter zu einem harmonischen Ganzen zusammengefaßt ist und deren Produkte daher Früchte *gesellschaftlicher Arbeit* sind. Aber die Organisation der Arbeit in der modernen mechanischen Werkstatt wird bestimmt durch den derzeitigen Stand der Technik und charakterisiert *den Stand der Produktivkräfte, keineswegs aber die Wirtschaftsordnung der heutigen* (kapitalistischen) *Gesellschaft*, die vor allem und in erster Linie durch ihre *Eigentumsverhältnisse* charakterisiert wird, als auch dadurch, daß die mechanische Werkstatt nicht den in ihr zusammengeschlossenen Arbeitern gehört, sondern dem Kapitalisten, der diese Arbeiter ausbeutet. Somit ist auch der Widerspruch zwischen der *gesellschaftlichen* Arbeit in der Fabrik und der *individuellen* Aneignung dieser Fabrik nichts anderes als der uns nun schon vertraute Widerspruch zwischen den Produktivkräften der kapitalistischen Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnissen. Sehr gut hat das wiederum Engels selbst erläutert. „Aber wie ihrerzeit die Manufaktur und das unter ihrer Einwirkung weiterentwickelte Handwerk mit den feudalen Fesseln der Zünfte in Konflikt kam, so kommt die große Industrie in ihrer volleren Ausbildung in Konflikt mit den Schranken, in denen die kapitalistische Produktionsweise sie eingeengt hält. Die neuen Produktionskräfte sind der bürgerlichen Form ihrer Ausnutzung bereits über den Kopf gewachsen ..."[49*]

Es ist klar, daß auch Engels ganz und gar nicht den Widerspruch zwischen „*Recht*" und „*Wirtschaft*" meint. Aber außer der von uns zitierten Schrift über die Entwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus kennen wir kein Werk von Marx oder Engels, das einen *wenigstens rein äußeren oder auch nur* [129] *verbalen Anlaß* gäbe, die Marxsche Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung so zu interpretieren, wie Herr P. Struve sie interpretiert hat.

Das sagen wir in bezug auf den von diesem Kritiker Marx aufgezwungenen „Widerspruch zwischen dem Recht und der Wirtschaft" („z. B. der kapitalistischen Wirtschaftsordnung"). Aber was ist, wenn wir den Marx aufgezwungenen „Widerspruch" in einem anderen Sinne verstehen müssen, nämlich als Widerspruch zwischen den ökonomischen Phänomenen (die sich begrifflich nicht mit dem Begriff „Wirtschaft" decken) und den rechtlichen Institutionen der jeweiligen Gesellschaft? Ergibt sich dann nicht, daß Herr P. Struve dasselbe sagt wie Friedrich Engels?

---

[48] MEW, Bd. 19, S. 213.

[49*] „Развитие научного социализма", Женева 1892, стр. 26. [MEW, Bd. 19, S. 211.]

Auf den ersten Blick scheint es auch hier so zu sein. Aber bei einer näheren Betrachtung nimmt auch hier die Sache eine andere Gestalt an.

Die Organisation der Arbeit in der Werkstatt ist zweifellos ein ökonomisches Phänomen. Aber dieses *ökonomische Phänomen* widerspricht nicht dem Recht, sondern anderen, gleichfalls *ökonomischen Phänomenen*, und zwar jenen Eigentumsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, die die „reale Basis" des bürgerlichen Rechtes bilden. Diese reale Basis mit dem sich über sie erhebenden „juristischen Überbau" gleichsetzen bedeutet, die Theorie von irgend jemand, aber nicht die von Karl Marx darlegen, der ja selbst den Unterschied zwischen dem Überbau (dem Recht) und der Basis (den Produktionsverhältnissen) festgestellt hat. Wir verstehen gut, daß es leichter wäre, Marx zu „kritisieren", wenn er ihn nicht festgestellt hätte. Aber was soll man da machen? Schließlich war Marx nicht verpflichtet, die Wahrheit zu entstellen, nur damit es die „Kritiker" bequemer haben!

Wie man die Sache auch dreht und wendet, man muß einsehen, daß Herr P. Struve ein *schreckliches Durcheinander angerichtet hat* und daß es überaus schwer, richtiger gesagt *völlig unmöglich* ist, irgendwelche glaubwürdigen Umstände zu entdecken, die wenigstens etwas die Schuld an dem von ihm angerichteten Wirrwarr mindert, die ganz und gar auf ihn, gegebenenfalls noch auf Stammler, zurückfällt.

Herr P. Struve hat diesen Autor, wie man bei ihm gewöhnt ist, „kritisiert" (ohne „Kritik" kommt er nun einmal nicht aus), doch er ist absolut unfähig, sich von seinem Einfluß frei zu machen.

Sich über Stammler hier zu verbreiten wäre nicht angebracht. Es sei jedoch am Rande vermerkt, daß er bei uns nicht wenige derjenigen „Marxisten" in Versuchung führte, die vorher von der sogenannten kritischen Philosophie, der heute jene besonders zugetan sind, die sich um eine „*Abstumpfung*" der gesellschaftlichen Widersprüche bemühen, sophistiziert und „geschwächt worden waren". [130]

VI

Wir haben weiter oben schon festgestellt, daß, wenn das Wesen der sogenannten sozialen Frage in der Nichtübereinstimmung zwischen dem bürgerlichen Recht und der bürgerlichen Wirtschaft bestünde, nur Menschen von der historischen Notwendigkeit einer sozialen Revolution reden könnten, die total geistesgestört sind. Unter solch glücklichen Umständen würden Rechtstheoretiker und geschäftstüchtige Praktiker des bürgerlichen Geschäftslebens mühelos herausfinden, wo, nach einer deutschen Wendung, der Schuh denn drückt, und die Herren Bourgeois brauchten lediglich böse vor sich hinzubrummeln und finster dreinzuschauen, damit ihre parlamentarischen Vertreter umgehend dem Schuh eine neue Form geben. Es fragt sich nur, könnte in diesem Falle die natürliche Entwicklung nach der zweiten Formel des Herrn P. Struve verlaufen, die wir als die *Formel des abgestumpften Widerspruches* bezeichneten?

Oben führten wir als Beispiel die Gesetzgebung über die Aktiengesellschaften an. Der Einfachheit halber nehmen wir jetzt dasselbe Beispiel. Sagen Sie, verehrter Leser: Was für ein Verhältnis bildet sich heraus zwischen dem gesellschaftlichen Leben, das nach einem Anwachsen der Anzahl der Aktiengesellschaften verlangt, und dem Lizenzsystem, das ein solches Anwachsen behindert? Uns scheint, daß zwischen ihnen ein *Widerspruch* entsteht, der sich *ständig vergrößert* – bis zu dem Augenblick, wo das Lizenzsystem verschwindet und dem *Meldesystem* Platz macht. Ist es so? Ohne Frage. Wenn es aber so ist, dann haben wir es hier mit einer Erscheinung zu tun, die die Richtigkeit des Hegelschen Aphorismus, *der Widerspruch führt voran*, bestätigt. Diese neue Schlußfolgerung zeigt seinerseits die ganze Ko-

mik der Situation jener Herren „Kritiker“, die es lieben, Hegel zu negieren und über die „*Abstumpfung der Widersprüche*“ zu meditieren.

Herr P. Struve wird uns möglicherweise entgegenhalten, daß die *Verschärfung des Widerspruchs* zwischen einer überlebten Rechtsnorm und einem neuen gesellschaftlichen Bedürfnis noch keine Garantie ist für eine *Verschärfung des Kampfes* zwischen den Verteidigern der alten Norm und ihren Gegnern. Das stimmt. Und wir geben gern zu, daß in einigen unbedeutenden Fällen, ähnlich dem von uns angeführten, die Verschärfung des genannten Widerspruches gelegentlich sogar mit einer *Abschwächung* des gesellschaftlichen Kampfes einhergehen kann, das heißt mit einer *Abstumpfung* des Widerspruches zwischen den Kämpfenden. Obwohl man feststellen muß, daß dies nicht mehr als eine Annahme ist, die noch zu beweisen ist und auf die wir uns lediglich Herrn P. Struve zuliebe einlassen. Aber ist dasselbe auch dort denkbar, wo es sich nicht um Kleinigkeiten wie die Gesetzgebung hinsichtlich der Aktiengesellschaft handelt, sondern um große gesellschaftliche Um-[131]wälzungen, die an die wirkliche *Grundlage* des Rechts rühren: an die *ökonomische Struktur*, an die Eigentumsverhältnisse? Auf diese Frage antwortet die ungeschminkte historische Realität mit einem entschiedenen *Nein*. Wir wissen nicht so genau, wie die Entwicklung in China in der langen, bis heute noch nicht abgeschlossenen Periode seines Niederganges verlaufen ist. Um so genauer wissen wir jedoch, daß in den progressierenden Gesellschaften das Anwachsen der Widersprüche zwischen neuen gesellschaftlichen Bedürfnissen und einer alten Gesellschaftsordnung gewöhnlich Hand in Hand geht mit einer Verschärfung des Kampfes zwischen den Erneuerern und den Konservativen. Auf ebendiese („*voran*“gehenden) Gesellschaften trifft voll und ganz das zu, was Jhering in seiner bekannten Schrift über den *Kampf ums Recht* schreibt: „Alles Recht in der Welt ist erstritten worden, jeder wichtige Rechtssatz hat erst denen, die sich ihm widersetzten, abgerungen werden müssen ...“ „Mit dem bestehenden Recht haben sich im Laufe der Zeit die Interessen von Tausenden von Individuen und von ganzen Ständen in einer Weise verbunden, daß dasselbe sich nicht beseitigen läßt, ohne letztere in empfindlichster Weise zu verletzen; den Rechtssatz oder die Einrichtung in Frage stellen, heißt allen diesen Interessen den Krieg erklären. Jeder derartige Versuch ruft daher in naturgemäßer Betätigung des Selbsterhaltungstriebes den heftigsten Widerstand der bedrohten Interessen und damit einen Kampf hervor ... Den höchsten Grad der Intensität erreicht derselbe dann, wenn die Interessen die Gestalt erworbener Rechte angenommen haben ... Alle großen Errungenschaften, welche die Geschichte des Rechts zu verzeichnen hat: die Aufhebung der Sklaverei, der Leibeigenschaft, die Freiheit des Grundeigentums, der Gewerbe, des Glaubens u. a. m., sie alle haben erst auf diesem Wege des heftigsten, oft Jahrhunderte lang fortgesetzten Kampfes erstritten werden müssen, und nicht selten bezeichnen Ströme von Blut, überall aber zertretene Rechte den Weg, den das Recht dabei gewandelt ist.“[50*]

Wenn ein solcher Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung als Entwicklung durch *Abstumpfung der Widersprüche* bezeichnet wird, dann wissen wir allerdings schon nicht, was man als ihre *Verschärfung* bezeichnen soll.

Zur Erklärung und Verteidigung seiner zweiten Formel führt Herr P. Struve zwei Beispiele an, die indessen die für ihn kaum erfreuliche Eigenschaft haben, daß sie ihm ganz eindeutig „widersprechen“.

Das erste Beispiel. „Gesetzt es entsteht infolge der Entwicklung der Industrie eine [[praktisch-wirtschaftliche]] Arbeiterbewegung. Es wird ein Streik- und Koalitionsverbot erlassen resp. verschärft. Die Repression und somit der Gegensatz nimmt zu. Im weiteren Verlauf der Dinge wächst die Arbeiterbewegung der Repression über den Kopf, die Waffen der Repressi-

[50*] „Der Kampf um’s Recht“, 13. Auflage, S. 6, 7 und 8.

on stumpfen [132] sich ab, und schließlich werden die gegen die Arbeiterbewegung gerichteten Gesetze aufgehoben. Hier können wir nacheinander Steigerung der reziproken Widersprüche resp. Widerstände, dann ihre Abschwächung und schließlich den Sieg einer der Parteien wahrnehmen.[51*]

Wenn eine der Parteien „*siegt*“, dann gibt es keine Steigerung des Widerspruches, sondern seine vollständige Beseitigung. Das versteht sich von selbst. Die ganze Frage besteht darin, ob der Widerspruch unmittelbar vor dem Sieg einer der kämpfenden Seiten *schwächer* oder ob er im Gegenteil *stärker* wird. Auf diese Frage antwortet Herr P. Struve selbst verneinend: In seinem Beispiel nehmen die „Widersprüche resp. Widerstände“ so lange zu, bis sich die Repression als machtlos erweist, das heißt bis die Arbeiter gesiegt haben. Zugegeben, in seinem Beispiel geht der Aufhebung des Gesetzes eine Periode voran, wo die „Waffen der Repression“ sich „abstumpfen“. Aber daß es solch eine Periode gibt, ist eine *Annahme*. Sagt denn Herr P. Struve, daß diese Annahme vollauf der historischen Wirklichkeit entspricht? Wenn er das sagt, dann müssen wir ihm entgegenhalten, daß gerade die Geschichte der Gesetze gegen die Arbeiterkoalitionen *gegen* seine Annahme spricht. In der Tat, sind etwa in England, diesem klassischen Land der Kompromisse, die Gesetze gegen die Koalitionen vor ihrer Aufhebung weniger streng gehandhabt worden? Keineswegs! Kurz vor ihrer Aufhebung sah es völlig anders aus. Nach der Schilderung von Howell hat sich die Unzufriedenheit mit diesen Gesetzen ständig verstärkt, was zu neuen repressiven Maßnahmen führte, und nachdem sich die Gesetzgebung, die gegen die eigentlichen Koalitionen gerichtet war, gegenüber dem Vordringen der Arbeiterbewegung als zu schwache Schranke erwiesen hatte, ist die Regierung darangegangen, *ihre Waffe zu schärfen*, indem sie zu anderen Gesetzen griff, zum Beispiel zu den Sedition Acts[52], den Gesetzen über Hochverrat. Die Arbeiter wiederum wurden so lange gereizt, bis schließlich die von ihnen ausgehenden Unruhen und Attentate die Regierung zwangen, die verhaßten Gesetze außer Kraft zu setzen.[53*]

[133] Genau dasselbe erfahren wir vom Ehepaar Webb und von Kulemann, der allerdings in diesem Falle die Aussagen der Webbs nur wiederholt.[54*]

[51*] [[„Archiv, XIV B., S. und 6. Heft, S. 675.]]

[52] Erschreckt durch die Unruhen in Frankreich, verabschiedete die englische Regierung 1798 die sogenannten Sedition Acts (sedition – regierungsfeindliche Tätigkeit). Jedes schriftliche oder mündliche Auftreten gegen die Regierung oder gegen bestehende Gesetze wurde damit unter Strafe gestellt. 1800 wurden die Sedition Acts aufgehoben. In den Jahren 1799/1800 verabschiedete das englische Parlament die Combination Acts, die Arbeitervereinigungen – Trade Unions – verboten.
Alle Arbeiterorganisationen wurden zerschlagen bzw. gingen in die Illegalität. Die Entwicklung der Arbeiterbewegung führte 1824 zur Aufhebung dieses Gesetzes. Die Trade Unions durften wieder legal arbeiten.

[53*] Le passé et l’avenir des Trade-Unions, par Georges Howell, traduction par Ch. Le Cour Grandmaison, Paris 1892, p. 40 et 45.

[54*] Die *Webbs*: „The common law and ancient statutes were ruthlessly used to supplement in Combination Acts, often by strained constructions. The scotch judges in particular ... applied the criminal procedure of Scotland to cases of simple combination ... The whole system of repression which had characterised the statesmanship of the Regency culminated at this period in a tyranny not exceeded by any of the monarchs of the ‚Holy Alliance‘.“ (History of Trade Unionism, London 1894, p. 84-85.) [„Unbarmherzig wurden noch über die Combination Acts hinaus das Gewohnheitsrecht und die alten Gesetze angewandt, oftmals auf der Grundlage willkürlicher Konstruktionen. Speziell die schottischen Richter ... wandten selbst in harmlosen Fällen die Strafprozeßordnung an ... Das ganze Repressionssystem, das für die Regierungspraxis der Regentschaftszeit charakteristisch gewesen war, gipfelte nun in einer Tyrannei, die von keinem Monarchen der ‚Heiligen Allianz‘ übertroffen worden ist.“] *Kulemann*: [[„Erschwert wurde die Lage für die Arbeiter noch durch die nach dem Frieden von 1815 in Verbindung mit dem niedrigen Stande der Preise einsetzende außerordentliche Herabdrückung der Löhne. Es ist deshalb begreiflich, daß sich überall Geheimbunde bildeten und Verschwörungen stattfanden, die mit blutigen Verfolgungen endeten.“ (Die Gewerkschaftsbewegung, Jena 1900, S. 3-4).]] Fürwahr eine bemerkenswerte „Abstumpfung“!

Das zweite Beispiel, das unser „Kritiker“ anführt, ist nicht beweiskräftiger als das erste. In diesem Beispiel geht es um das bekannte deutsche „*Ausnahmegesetz von 1878*“.[55] Herr P. Struve weist darauf hin, daß dieses Gesetz in dem Maße, wie die Arbeiterbewegung erstarkte, immer lockerer gehandhabt und schließlich ganz aufgehoben wurde. Unser Kritiker fragt: „War das eine Steigerung oder nicht vielmehr eine Abschwächung der Widerstände?“[56]

Wir antworten ihm mit der Gegenfrage: *Von welchen Widerständen* spricht er? Meint er den Widerstand der kaiserlichen Regierung gegen die Bestrebungen der Sozialdemokratie einerseits und den Widerstand der Sozialdemokraten gegen die Bestrebungen der kaiserlichen Regierung andererseits, dann bedeutete die weniger rigorose Anwendung und spätere Aufhebung des genannten Gesetzes keineswegs, daß *diese* „Widerstände“ sich abgeschwächt hätten, was sowohl die Sozialdemokraten als auch die kaiserliche Regierung sehr gut verstanden haben. Vielmehr war die weniger rigorose Anwendung des Ausnahmegesetzes lediglich ein Zeichen dafür, daß die Regierung sich von seiner *Unzweckmäßigkeit* überzeugt hatte, und diese Unzweckmäßigkeit resultierte daraus, daß die Sozialisten *konspirative Erfahrungen* erworben und gelernt hatten, sich den Nachstellungen der Polizei zu entziehen.[57] Nachdem [134] aber das Ausnahmegesetz unzweckmäßig geworden war, wurde der Unmut der Arbeitermassen nicht nur nicht geringer, sondern *wuchs an*, weil die Massen der unerträgliche *Polizeibürokratismus* erzürnte. Als die kaiserliche deutsche Regierung erkannte, daß die Ergebnisse ihren Erwartungen direkt zuwiderliefen, hielt sie eine weitere strenge Handhabung und sogar die Existenz dieses Gesetzes für ungünstig. Es wurde außer Kraft gesetzt. Und wenn wir uns jetzt noch einmal seine Geschichte in Erinnerung rufen, dann zeigt sie uns, *wie Gesetze aufgehoben werden, die sich als unzweckmäßig erwiesen haben, keineswegs aber, wie gesellschaftliche Widersprüche* „*abstumpfen*“.

Man kann sagen, was man will, aber die ungeschminkte Geschichte dient als schlechter Beweis für die zweite Formel des Herrn P. Struve. Wenn dieser nun aber trotzdem diejenigen „kritisiert“, die Hegels Bemerkung über den vorantreibenden Widerspruch richtig finden, dann dürfte er dazu wohl einen gewichtigen Grund haben. Doch welchen?

Er selbst antwortet darauf mit einer Offenherzigkeit, die höchstes Lob verdient.

„Es ist ja – wie bereits betont – nur ganz folgerichtig“, meint er, „daß, wenn die soziale Entwicklung nach der Formel der Steigerung der Gegensätze verläuft, die ‚soziale Revolution‘ unter dem Bilde der politischen Revolution vorgestellt wird. Diese Auffassung – die der berühmten Lehre von der Diktatur des Proletariats zugrunde liegt – bricht aber mit dem dialektischen Entwicklungsgesetz zusammen.“[58*]

Da haben wir es! Wie man sieht, dreht sich hier alles um die *politische Revolution und um die Diktatur des Proletariats*. Merken wir uns das gut!

Das dringende psychologische Verlangen, die theoretische Grundlage der berühmten Lehre von der Diktatur des Proletariats und der politischen Revolution, die für die soziale Befreiung dieser Klasse notwendig ist, zu unterhöhlen, hat den Kritiker P. Struve gezwungen, am Vorabend des zwanzigsten Jahrhunderts seine Einwände gegen den „*orthodoxen*“ *Marxismus mit mehr als unzureichenden Prämissen zu begründen*.

---

[55] „Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie“, das sogenannte Sozialistengesetz, trat am 21.10.1878 in Kraft und mußte am 30.9.1890 unter dem Druck der Arbeiterbewegung aufgehoben werden.

[56] Peter Struve: Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. 14, 1899, S. 675.

[57] Im Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker“ heißt es „... die Arbeiterpartei hatte es gelernt, die Fallstricke des Ausnahmegesetzes zu umgehen“.

[58*] Ibid., S. 674.

Unter dem Einfluß dieses dringenden psychologischen Bedürfnisses hat Herr P. Struve der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung einen ganz anderen Inhalt untergeschoben, als sie in Wirklichkeit hat. Dieser „kardinale“ Fehler aber hat naturgemäß eine Reihe weiterer, mehr oder weniger ernster Fehler nach sich gezogen. Im Kopfe unseres „Kritikers“ erscheint seine falsche Auffassung der Marxschen Theorie als „*Unklarheit*“ der Theorie selbst. So bemerkte er, wie wir noch sehen werden, eine Unklarheit, die angeblich darin besteht, daß in dieser Theorie die Produktivkräfte der Gesellschaft und ihre Produktionsverhältnisse eine Art Wesen oder „Ding“ [135] seien. Der Herr „Kritiker“ meint, daß es nur dank dieser Unklarheit möglich werde, von einem Widerspruch zwischen den Produktivkräften insgesamt und den Produktionsverhältnissen insgesamt zu sprechen und sich die soziale Revolution als eine Kollision zwischen diesen Kräften und diesen Verhältnissen vorzustellen. Von Herrn P. Struve haben wir gleichfalls erfahren, daß die sozialpolitische Weltanschauung von Marx noch an einer weiteren Unklarheit krankt: Einerseits vertrete er die Ansicht, die gesellschaftliche Entwicklung vollziehe sich durch Verschärfung der Widersprüche. Diese Ansicht verfechten jetzt seine „orthodoxen“ Schüler. Andererseits neige er aber auch zu der Ansicht über die Entwicklung, um die sich die „soziale“ Politik des Herrn P. Struve „dreht“ und die in der Formel des abgestumpften Widerspruchs zum Ausdruck kommt. Dabei habe der Autor des „Kapitals“ die Unvereinbarkeit dieser Ansichten nicht bemerkt.[59]

Untersuchen wir die erste „*Unklarheit*“.

In der heutigen mechanischen Werkstatt, in der Fabrik, nimmt die Tätigkeit der dort arbeitenden *Proletarier* den Charakter von *gesellschaftlicher Arbeit* an, während die Fabrik selbst *einer einzelnen Person* oder *einzelnen Personen* gehört. Die Organisation der Arbeit in der Fabrik widerspricht den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und namentlich den *Eigentumsverhältnissen* der modernen Gesellschaft. Was aber ist die Fabrik selbst? Soweit sie einen Komplex vervollkommneter Arbeitsmittel darstellt, ist sie ein Bestandteil dessen, was wir die *gesellschaftlichen Produktivkräfte nennen*. Soweit aber der Komplex vervollkommneter Arbeitsmittel eine bestimmte *Organisation* der Arbeit, also bestimmte *Beziehungen der Produzenten zueinander* bedingt, ist die Fabrik ein *gesellschaftliches Produktionsverhältnis*.[60*] Und wenn dieses Verhältnis den Eigentumsverhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft zu widersprechen beginnt, wenn *die Fabrik aufhört, sich mit dem Kapital zu vertragen*, dann heißt das, daß *ein bestimmter Teil* der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse aufhört, ihrem anderen Teil zu entsprechen. Der Satz „Die Produktivkräfte der Gesellschaft widersprechen deren Eigentumsverhältnissen“ muß also in eben diesem evolutionären Sinne verstanden werden, der jede Möglichkeit ausschließt, sich die genannten Kräfte und die genannten Verhältnisse als irgendwelche selbständigen Wesen vorzustellen. Aus diesem Grunde ist es wirklich nicht möglich, von einem Widerspruch zwischen den [136] Produktivkräften und den *Produktionsverhältnissen* „*en bloc*“ zu sprechen. *Aber wer spricht* denn davon außer unserem „Kritiker“? Karl Marx und Friedrich Engels jedenfalls nicht.[61*]

---

[59] Siehe Peter Struve: Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. 14, 1899, S. 666.

[60*] „Die Maschinen sind ebensowenig eine ökonomische Kategorie wie der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.“ p. 107. („Нищета философии“, стр. 101.) [MEW, Bd. 4, S. 149.]

[61*] Hier müssen wir jedoch den Leser auf eine terminologische Besonderheit aufmerksam machen, die bei beiden Autoren zu beachten ist. Wenn sie den Grundwiderspruch behandeln, der die gesellschaftliche Entwicklung vorantreibt, benutzen sie den Begriff „*Produktionsverhältnisse*“ in dem engeren Sinne der *Eigentumsverhältnisse*. Beispiel: In dem von uns in einer vorangegangenen Bemerkung angeführten Zitat aus dem Vorwort [[*Zur Kritik*]] wird gesagt, daß neue Produktionsverhältnisse nie an die Stelle der alten treten, bevor ihre materiellen Existenzbedingungen ausgebrütet worden sind. Hier werden unter den materiellen Existenzbedingungen der

Bemerken Sie, daß Herr P. Struve, der die ganze Zeit von einem Widerspruch zwischen dem Recht und der Wirtschaft gesprochen hat, plötzlich selbst bemerkt, daß nach der Marxschen Theorie nicht dieser Widerspruch die wichtigste Triebfeder der gesellschaftlichen Entwicklung ist, und er beginnt von einem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Produktionsmitteln zu reden. Mieux vaut tard que jamais![62] Andererseits wäre die Rückkehr zu dem tatsächlichen theoretischen Kern der Marxschen Theorie nur dann wirklich lobenswert, wenn sich Herr P. Struve auch die Mühe gemacht hätte, Marxens Worte zu *verstehen*, bevor er mit seiner „Kritik" beginnt. Aber das zu *begreifen* hält er nicht für notwendig.

Herr P. Struve geht, ohne es selbst zu bemerken, von einem falschen Marxverständnis zu einem anderen, ebenso falschen, über, ohne die „Unvereinbarkeit" dieser beiden unrichtigen Anschauungsweisen zu bemerken. Aber in seinem Kopfe scheint trotzdem hin und wieder die dumpfe Ahnung aufzusteigen, daß es um seine Sache nicht ganz so gut bestellt ist. Um sein eigenes theoretisches Gewissen zu beruhigen und den Einwänden der Leser zuvorzukommen, wälzt er es von einem kranken Kopf auf einen gesunden ab und bezichtigt Marx derselben „Unklarheit" und derselben Verknüpfung unvereinbarer Begriffe, die der Hauptwesenszug seiner eigenen „Kritik" sind. Ein solches kritisches Herangehen vermag natürlich längst nicht jeden Leser zu befriedigen. Aber offenbar befriedigt es Herrn P. Struve selbst, und das ist die Hauptsache!

Auch folgendes sollten wir noch zur Kenntnis nehmen.

Eben hat Herr P. Struve Marx vorgeworfen, daß nach seiner Theorie die Produktivkräfte *en bloc* in Widerspruch zu den gesellschaftlichen Produktions-[137]verhältnissen *en bloc* treten. Was aber hatten wir kurz zuvor von ihm vernommen? Wir hörten: „Denn man bedenke: die Produktionsverhältnisse, welche immer sozialistischer werden, ... erzeugen eine immer mehr und mehr kapitalistische Rechtsordnung. Die Einwirkung der Ökonomie auf das Recht erzeugt nicht nur keine gegenseitige Anpassung, sondern steigert immer mehr den Widerspruch beider."[63] So sollte sich nach Herrn Struves damaligen Worten der Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung jenen Marxisten darstellen, die das dialektische Entwicklungsgesetz anerkennen. Aber dieses Gesetz ist auch von Marx selbst anerkannt worden. Mithin muß auch er eine solche Vorstellung vom Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung gehabt haben. Doch *diese* Vorstellung ähnelt in keiner Weise dem eben angeführten: *Dort* (in der Vorstellung, von der eben die Rede war) widersprechen die Produktivkräfte immer mehr den Produktionsverhältnissen, die offensichtlich die Rolle eines *konservativen Elementes* spielen; *hier* verwandelt sich dieses *konservative* Element in ein *progressives*: Die Produktionsverhältnisse werden immer *sozialistischer*, und der Widerspruch besteht nicht zwischen den rückständigen Produktionsverhältnissen und den vorauseilenden Produktivkräften, sondern zwischen den vorauseilenden Produktionsverhältnissen und der zurückgebliebenen Rechtsordnung (die „immer mehr kapitalistisch" wird). Und das alles angeblich wie bei *Marx*! Welch ein Durcheinander! Herr P. Struve besteht auf seiner Meinung: Ich bin unschuldig, das Ganze hat Karl Marx angerichtet, der zwei miteinander unvereinbare Ansichten vertrat! Doch wir verstehen mittlerweile den Sinn solcher Ausflüchte. Wir wissen bereits, daß nicht Marx hier etwas durcheinanderbringt, sondern sein „Kritiker", und wir können ohne Mühe herausfinden, wo und was der letztere durcheinandergebracht hat.

---

neuen Produktionsverhältnisse (Eigentumsverhältnisse) auch jene unmittelbaren Beziehungen der Produzenten im Produktionsprozeß (zum Beispiel der Organisation der Arbeit in der Fabrik und in der Manufaktur) verstanden, die im weiteren Sinne ebenfalls als *Produktionsverhältnisse* bezeichnet werden müssen. Dieser Umstand hat wahrscheinlich unseren oberflächlichen „Kritiker" durcheinandergebracht.

[62] Besser spät als gar nicht.

[63] Peter Struve: Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. 14, 1899, S. 676/677.

Herr P. Struve, der Marx vorwirft, bei ihm würden alle Produktivkräfte en bloc allen gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen en bloc widersprechen, fühlte zugleich, daß dieser Vorwurf ganz unbegründet ist und daß nach Marx die Entwicklung der Produktivkräfte auch mit einer *Veränderung der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Produzenten im Produktionsprozeß* einhergeht. Aber er wußte nicht, *welche Produktionsverhältnisse* sich parallel zur Entwicklung der Produktivkräfte verändern und welche hinter dieser Entwicklung zurückbleiben. Ihre Rückständigkeit bedingt die Notwendigkeit einer radikalen gesellschaftlichen Umwälzung, der sozialen Revolution. Da er dies jedoch nicht weiß, wendet er genau jene grobe Verfahrensweise an, die er Marx anlastet: Er nahm „en bloc" die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und erklärte, Marx und die Marxisten meinten, diese Verhältnisse würden mehr und mehr *sozialistisch*, während die Rechtsordnung immer mehr vom Geist [138] des *Kapitalismus* durchtränkt werde. Marx und die „orthodoxen" Marxisten haben das natürlich niemals behauptet. Aber die ihnen zugeschriebene „kardinale" Ungereimtheit, die der anderen „kardinalen" Ungereimtheit, welche ihnen von demselben „Kritiker" an einer anderen Stelle zugeschrieben wird, direkt „widerspricht", charakterisiert in hervorragender Weise das in Herrn P. Struves Kopf herrschende Chaos von Vorstellungen über die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung.

VII

Das Reich des Chaos nimmt kein Ende. Wir sind nicht fähig, es in seinem ganzen Ruhm darzustellen, es bedürfte schon der Lyra des alten Dershawin. Um unsere Charakteristik zu vervollständigen, wollen wir jedoch auf eine weitere „*Unklarheit*" hinweisen.

Nach Herrn P. Struve deckt sich in der Marxschen Theorie der Begriff „*Gesamtheit der Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft*" mit dem Begriff „Gesamtheit der konkreten Rechtsbeziehungen". Damit der Leser beurteilen kann, ob es sich wirklich so verhält, führen wir einige Beispiele an. *Erstes Beispiel*. Die Beziehungen der Produzenten zueinander in der modernen mechanischen Werkstatt sind, wie wir gesehen haben, ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis. Aber diese ihre Beziehungen zueinander im Produktionsprozeß stellen keinerlei Rechtsbeziehung zwischen ihnen dar. Eine Rechtsbeziehung besteht zwischen ihnen und ihren Arbeitgebern. Doch das ist schon „aus einer anderen Oper".

Zweites Beispiel. Der *Wert* ist (nach Marx) ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis. Aber der Begriff des Wertes deckt sich ganz und gar nicht mit dem Begriff der Rechtsbeziehungen der Menschen, die miteinander Tauschgeschäfte abwickeln.

Drittes Beispiel. Die *Konkurrenz* ist ein Produktionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft. Sie gibt den Anlaß zum Entstehen zahlreicher Rechtsbeziehungen. Aber ihr Begriff deckt sich ganz und gar nicht mit dem Begriff dieser Rechtsbeziehungen.

Viertes Beispiel. Das *Kapital* ... Aber lassen wir es genug sein! Der Leser sieht schon selber, wie Herr P. Struve immer wieder mächtig danebengreift. Wir wollen von uns aus nur noch hinzufügen, daß unser „Kritiker" in diesem Falle durch Stammler, von dessen Einfluß er sich nicht frei machen konnte, zu seinem merkwürdigen Fehler verleitet worden ist.

Kehren wir zu dem zentralen Punkt der Position unseres „Kritikers" zurück – zu seiner Betrachtung über die unterschiedlichen Formeln der gesellschaftlichen Entwicklung.

[139] Wir hatten eingangs gesagt, daß kein einziger „orthodoxer" Marxist bereit ist, die erste der beiden Formeln für richtig zu halten. Danach haben wir im Rahmen unserer Kritik an Herrn P. Struve betont, daß die gesellschaftliche Entwicklung durch die *Verschärfung* der Widersprüche und nicht durch ihre *Abstumpfung* vor sich geht. Mancher Leser könnte das so verstanden haben, als wenn wir nun doch die Formel für richtig hielten, die wir als falsch bezeichnet haben. Darum scheint uns eine Erläuterung vonnöten, wobei wir den Leser darauf

hinweisen möchten, daß Marx selbst kein Freund von „Formeln“ war und sich im „Elend der Philosophie“ über Proudhon und seine Leidenschaft für diese lustig gemacht hat.

Der Leser hat die von Herrn P. Struve verfaßte „Widerspruchsformel“ nicht vergessen.

A	*B*
2*A*	2*B*
3*A*	3*B*
4*A*	4*B*
5*A*	5*B*
6*A*	6*B*
...	...
n*A*	n*B*

Wo kommt wohl dieses *A* her? Und wo kommt das *B* her? Bildet *A* die Ursache für die Existenz von *B*? Bildet *B* die Ursache für die Existenz von *A*? Das alles ist völlig „in Nebel gehüllt“. Von Herrn P. Struve erfahren wir lediglich, daß zwischen *A* und *B* eine *Wechselwirkung* stattfindet. Aber seine Formel drückt nicht einmal eine Wechselwirkung aus: Sie zeigt nur an, daß *die Zunahme von B direkt proportional der Zunahme von A ist*. Mit dieser Anzeige gibt sich Herr P. Struve zufrieden. Er glaubt, die Formel, die das Verhältnis zwischen der Zunahme von Bund der Zunahme von *A* wiedergibt, beschreibe hinreichend deutlich die Auffassung der „orthodoxen“ Marxisten vom Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung. „Jede von den beiden Erscheinungen A und B nimmt durch Häufung des Gleichartigen für sich zu“, sagt er. „Gleichzeitig und eben durch diese Zunahme steigert sich der Widerspruch resp. der Gegensatz der beiden Erscheinungen.“ Dieser wird dann „endlich zugunsten der stärkeren Erscheinung gelöst: *nA* vernichten *nB*“.[64]

Wenn aber *nA nB* vernichten, dann müßte dieses Endergebnis der „Wechselwirkung“ zwischen zwei Erscheinungen ebenfalls seinen Ausdruck in der ersten Formel des Herrn P. Struve finden. Das ist jedoch nicht der Fall. Ihr letztes Glied

n*A*	n*B*

läßt nur erkennen, daß die Zunahme von *B* direkt proportional der Zunahme [140] von *A* ist, keineswegs jedoch, daß die Zunahme von *A* zur Vernichtung von *B* führt. Folglich müßte die Formel des Herrn P. Struve zunächst wie folgt korrigiert werden:

A	*B*
2*A*	2*B*
3A	*3B*
...	...
n*A*	n*B*
n [richtiger: (n + x)] A	0*B*

Fahren wir fort und schauen uns an, ob die korrigierte Formel dem Verlauf der sozialen Entwicklung dort entspricht, wo sich diese durch die *Verschärfung* der Widersprüche vollzieht.

Nehmen wir als Beispiel die soziale Revolution in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts, die in der Geschichte unter dem Namen Große Französische Revolution bekannt geworden ist.

Diese *soziale Revolution* beseitigte endgültig die „alte Ordnung“ und legte den Grundstein für die uneingeschränkte und unmittelbare Herrschaft der Bourgeoisie. Sie wurde jedoch durch einen langen, sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozeß der *sozialen Evolution* vorbereitet.

[64] Ebenda, S. 664/665.

Der Kampf des dritten Standes mit der geistlichen und weltlichen Aristokratie begann schon im 13. Jahrhundert, nahm die verschiedensten Formen an und hat bis zum Jahre 1789 nicht aufgehört.[65*] Die Bourgeoisie, die in diesem Jahr zum Entscheidungskampf gegen ihre historischen Gegner antrat, ist – wie im „Kommunistischen Manifest" richtig gesagt wird – selbst das Produkt einer langen Reihe von Umwälzungen in der Produktions- und Tauschweise. Jeder Entwicklungsstufe ihrer *ökonomischen* Macht entsprachen bestimmte *politische* (also *rechtliche*) Errungenschaften. Es wäre ein gewaltiger Irrtum, zu glauben, die Feudalordnung habe sich vom Beginn bis zum Ende ihres Bestehens nicht verändert. Die vom aufstrebenden Bürgertum errungenen Siege veränderten ständig die feudale Gesellschaftsordnung und unterwarfen sie diesen oder jenen, mehr oder weniger bedeutsamen Reformen. Es könnte so scheinen, als müßten diese Reformen die der Feudalgesellschaft innewohnenden Widersprüche „*abstumpfen*" und damit einen friedlichen, allmählichen, nahezu unmerklichen Triumph der neuen Ordnung vorbereiten. Wie [141] bekannt, verhielt es sich in Wirklichkeit ganz anders. Die Reformen, die das Bürgertum hatte durchsetzen können, haben die Widersprüche zwischen seinen Erneuerungsbestrebungen und der alten Gesellschaftsordnung nicht nur nicht „*abgestumpft*", sondern im Gegenteil, sie haben einen neuen Anstoß für das Anwachsen ihrer Kräfte gegeben, so daß sich diese Bestrebungen noch weiter verstärkten, dadurch den Widerspruch noch weiter *zuspitzten* und allmählich jenen gesellschaftlichen Sturm vorbereiteten, mit dessen Beginn schon nicht mehr von einer *Reform* die Rede war, sondern von einer *Revolution*, nicht mehr von *Umgestaltungen innerhalb der alten* Ordnung, sondern von *ihrer vollständigen Beseitigung*.[66*] So erklärt es sich, daß der Haß des dritten Standes auf das alte Regime am Vorabend der Revolution bei weitem größer war als je zuvor.[67*] Wie Tocqueville einmal bemerkte, hatte die vorangegangene Zerstörung von Teilen der feudalen Einrichtungen den Teil, der erhalten geblieben war, noch hundertmal verhaßter gemacht.[68*] Diese Bemerkung ist insoweit richtig, als sie die Wahrheit enthält, daß Zugeständnisse *des Alten an das Neue* auf keinen Fall den Widerspruch „abstumpfen", der zwischen dem *Neuen* und dem *Alten* besteht. Sie ist jedoch nicht richtig, soweit Tocqueville damit sagen will, daß die feudale Unterdrückung in Frankreich am Vorabend der Revolution wesentlich schwächer gewesen sei als je zuvor. Die Abschaffung eines *gewissen Teils* der feudalen Einrichtungen bedeutete noch keine *Milderung* des feudalen Jochs: Die schnelle Entwicklung neuer gesellschaftlicher Bedürfnisse konnte dazu führen – und, wie wir sehen, hat wirklich dazu geführt–, daß der *unversehrte Teil* für die gesellschaftliche Entwicklung noch schädlicher und darum auch noch drückender, noch verhaßter wurde, als es zu irgendeiner anderen Zeit das Feudalsystem in seiner Gesamtheit war.[69*] Zudem gab es auch unter der alten Ordnung (der Leser [142] möge

---

[65*] „Elle (la Revolution) a pris, il est vrai, le monde à l'improviste et cependant elle n'etait que le compiement du plus long travail, la terminaison soudaine et violente d'une œuvre que avait passe sous les yeux de dix générations d'hommes." *A. de Tocqueville*, L'Ancien Régime et la Revolution. 2me edition, Paris 1856, p. 55. [„Sie ist zwar der ganzen Welt unvermutet hereingebrochen und doch ist sie nur die Vollendung einer sehr langen Arbeit, der plötzliche und gewaltsame Abschluß eines Werkes gewesen, das sich durch zehn Menschenalter hingezogen hatte." Der alte Staat und die Revolution. Von Alexis de Tocqueville, Leipzig 1857, S. 23.]

[66*] „D'époque en époque la législation a été amende ainsi à toucher aux attributs seigneuriaux. Cela s'est vu partout, et partout ii a sonne une heure où il ne s'est pas agi d'y porter in réforme uniquement, de les déplacer ou de les restreindre, mais de les faire disparaitre sans retour." (*Henry Doniol*, La Révolution Française et la Feodalité. Seconde édition, Paris 1876, p. 6.) [Von Epoche zu Epoche war die Gesetzgebung genötigt, die adligen Privilegien anzutasten. So war es überall, und überall schlug die Stunde, wo es schon nicht mehr um einzelne Reformen, um Aufhebung oder Begrenzung dieser Privilegien ging, sondern darum, sie ein für allemal zu beseitigen.]

[67*] C'est pourquoi ce siècle avait tant de répulsion vis-à-vis de la féodalité et des tromts seigneuriaux." [Das ist der Grund, weshalb es in diesem Jahrhundert eine solch große Abneigung gegenüber dem Feudalismus und den Feudalrechten gegeben hat.] Doniol, Ibid., dieselbe Seite.

[68*] L. c., p. 72.

[69*] Das gilt um so mehr, weil es eine Zeit gegeben hat, wo das Feudalsystem die gesellschaftliche Bewegung nicht *gehemmt*, sondern im Gegenteil *gefördert* hat. Fustel de Coulanges stellt in bezug auf die feudalen Schlös-

mir diesen Gallizismus verzeihen) solche und solche Institutionen. Selbst Tocqueville bekennt, daß in Frankreich im Verlauf der Zeit die Privilegien, die den Edelmann vom Bürger trennten, nicht *weniger wurden*, sondern *immer größer*.[70*] Nach seinen eigenen Worten war es für einen Menschen des Mittelstandes unter Ludwig XIV. leichter, geadelt zu werden als unter Ludwig XVI. Er sagt auch, daß sich der französische Adel um so mehr in eine *Kaste* verwandelte, als er aufhörte, eine *Aristokratie* zu sein.[71*] Und alles das wird von anderen Historikern voll und ganz bestätigt. So weiß Doniol zu berichten, daß sich am Vorabend der Revolution alle über die zunehmende feudale Unterdrückung beklagt haben. „Jede Ansiedlung führt Klage über die bedeutende Zunahme (der feudalen Repressalien) und bemüht sich, ihre Klage mit Tatsachen zu belegen.“[72*] Ebenso kategorisch äußert Alfrede Rambaud den Gedanken, daß die Reformen, die das Bürgertum der Aristokratie abgetrotzt hatte, die Bedrängnisse der alten Ordnung nicht verringert haben. „Während das alte Regime einige ihrer Mängel zu beheben versuchte“, schreibt dieser Forscher, „verschlimmerte es scheinbar vorsätzlich alle übrigen. Das (d. h. die Zeit unmittelbar vor der Revolution) war gerade die Epoche, wo die Edikte von 1779, 1781 und 1788 Personen aus dem dritten Stande (den sogenannten roturiers) den Zugang zu den Offiziersstellen in der Armee versperrten; wo der Hof, ohne es zu wagen, ein entsprechendes Edikt zu verkünden, beschloß, in der Zukunft sich von der Regel leiten zulassen, daß ‚die Einnahmen von allen der Geistlichkeit gehörenden Gütern, von den bescheidensten Prioraten bis zu den reichsten Abteien, Personen adliger Herkunft zukommen‘; wo die Parlamente die Aufnahme von Personen ablehnten, die nicht beweisen konnten, daß ihr Stammbaum wenigstens zwei Generationen von Edelleuten aufzuweisen hat, und wo das Parlament von Bordeaux zwei Jahre lang sich weigerte, den Rat Du Paty[73] als Präsidenten anzuerkennen. Da [143] sich die höchsten Gerichtsinstanzen in den Händen der Adligen befanden, verloren die Angehörigen des Mittelstandes und die ländlichen Körperschaften alle Prozesse, die sie gegen die Forderungen der *Herren* führen mußten; das führte zur Stärkung des *Feudalismus* im Dorf. Die königliche Regierung ermunterte die Grundbesitzer und ihre Bevollmächtigten zur Verfolgung der Bauern. In einigen seiner Instruktionen von 1789 fordert der dritte Stand, daß die Parlamente zur Hälfte aus Nichtadligen bestehen. Dadurch wollten sie sich die Garantien verschaffen, die den Hugenotten schon unter Heinrich IV. gewährt worden waren. Der überall sich breitmachende reaktionäre Geist zeigte sich sowohl in der Verfügung des Pariser Parlaments, das Buch von Boncerf über die Feudalrechte (1776)[74] den Flammen zu übergeben, als auch in dem Verbot, bei der Kornernte Sensen zu benutzen, oder in der Anweisung aus dem Jahre 1784, wonach die im französischen Königreich angefertigten Korbtücher quadratisch sein mußten. Schließlich hat die Königsmacht selber, indem sie den Parlamenten jegliches Kontrollrecht über die Gesetzgebung und die

---

ser fest: „Dix siècles plus tard les hommes n’avaieut que haine pour ces forteresses seigneuriales. Au moment oú elles [142] s’eleverent, ils ne sentirent qu’amour et reconnaissance. Elles n’étaient pas faites contre eux, mais pour eux.“ (Histoire des institutions politiques de l’Ancienne France, tome IV, p. 682-683.) [Zehn Jahrhunderte später empfanden die Menschen nur noch Haß gegen die feudalen Festungen, aber als sie erbaut wurden, hat man sie mit Liebe und Dankbarkeit aufgenommen: Die Festungen waren nicht gegen sie, sondern für sie, ihretwegen errichtet worden.] Das gleiche kann von der ganzen Organisation der Landwirtschaft und der Industrie gesagt werden.

[70*] Ibid., p. 143, 154, 155, 156.

[71*] Ibid., p. 156 et 157.

[72*] La Revolution Française et in Féodalité, p. 44. Vgl. auch p. 42: „Qui plus est, tout cela est signalé pour avoir pris rècemment une intensité nouvelle.“ [Überdies gewinnt das alles noch dadurch an Bedeutung, weil es in letzter Zeit mit besonderer Intensität auftrat.]

[73] Er stellte sich 1767 und 1778 für die Wahl zum Parlamentspräsidenten von Bordeaux. In der Ablehnung heißt es, er sei ein Gegner der Religion und des Staates, entstamme einem wenig vornehmen Geschlecht, habe sich gegen die Privilegien des Parlaments ausgesprochen und schließlich sei er – was allein schon genüge – Philosoph.

[74] „Les Inconvénients des droits féodaux“ (Über die Nachteile des Feudalrechtes) wendet sich gegen das feudale Grundeigentum und die feudalen Privilegien.

Finanzen entzog und mit Gewalt die Sitzungen des Parlaments 1788 auseinanderjagte, etwas angestrebt, was es in Frankreich nie zuvor gegeben hatte – ein Regime grenzenloser Willkür. Sie wurde despotischer als die Regierung Ludwigs XIV., und das zu einer Zeit, wo jeder sehen konnte, daß sie unfähig war, ihre Macht im allgemeinen Interesse auszuüben.“[75*]

Im Gegensatz zu den eben zitierten französischen Forschern ist der russische Gelehrte M. M. Kowalewski sehr ungehalten darüber, daß auf die sozialökonomische Struktur Frankreichs im 18. Jahrhundert der Begriff „*Feudalismus*“ angewandt wird. „Nichts vermittelt uns eine falschere Vorstellung von den ökonomischen und sozialen Verhältnissen Frankreichs“, sagte er, „als wenn wir sie mit dem Terminus ‚feudal‘ belegen. Dieser Terminus paßt für sie genausowenig wie etwa für das russische Landgütersystem am Vorabend von 1861.“[76*] Man braucht jedoch nur dasselbe Kapitel (das zweite des ersten Bandes), dem die vorstehenden Zeilen entnommen sind, zu lesen, um zu erkennen, bis zu welchem Grade die französische Landwirtschaft und die [144] französische Bauernklasse unter der Zähigkeit jener Verhältnisse zu leiden hatten, die Herr M. Kowalewski selbst als *feudal* bezeichnet. Außerdem, stellt Herr M. Kowalewski in voller Übereinstimmung mit den von uns zitierten französischen Historikern fest, daß am Vorabend der Revolution sowohl der Adel selbst als auch die Königsmacht mit allen Kräften bemüht waren, die unversehrt gebliebenen Feudaleinrichtungen aufrechtzuerhalten und ihre *praktische* Bedeutung zu erhöhen. „Das Vierteljahrhundert, das der Revolution vorausgegangen ist“, schreibt er, „stellt sich uns als eine Kette von Versuchen dar, außer Gebrauch gekommene Verpflichtungen und Zahlungen wiedereinzuführen.“[77*] Des weiteren hat er, wiederum ganz im Einklang mit Tocqueville und Doniol, erkannt, daß die damalige französische Regierung mit ihrer Gesetzgebung den Kastengeist und die Standesexklusivität künstlich am Leben erhielt.[78*]

Kurzum, das Buch des russischen Forschers zeugt ebenso wie die Werke seiner französischen Vorgänger davon, daß die Epoche vor der Großen Französischen Revolution beileibe *nicht* durch eine *Abstumpfung*, sondern umgekehrt durch eine *enorme Zuspitzung der Widersprüche* zwischen der alten Ordnung und den neuen gesellschaftlichen Erfordernissen gekennzeichnet war. Doch ebenso wie Herr M. Kowalewski zeigen auch die französischen Historiker, daß *diese* Zuspitzung der Widersprüche selbst das komplizierte Ergebnis eines langen Geschichtsprozesses war, in dessen Verlauf die alte Ordnung mehr und mehr ins Wanken geriet und ihre Verteidiger eine Position nach der anderen aufgeben mußten. Aus dieser unbestreitbaren historischen Wahrheit folgt erstens, daß die Siege, die von den Erneuerern über die Konservativen errungen wurden und die zu *Reformen* führten, *die Revolution nicht ausschlossen, sondern im Gegenteil ihr Kommen beschleunigten*, indem sie bei den Konservativen in solchen Fällen natürliche Abwehrreaktionen auslösten und bei den Erneuerern den Drang nach weiteren Siegen und weiteren Eroberungen weckten. Und wenn wir nun diesen geschichtlichen Vorgang, in dem *die Revolution als ein Moment der Evolution erscheint* und durch *Reformen* vorbereitet wird[79*], in einer Formel darstellen wollten, dann würden wir dazu

---

[75*] „Histoire de la civilisation française“, sixime édition, tome second, p. 599-600. Rambaud stimmt völlig mit der Ansicht des von ihm zitierten Cherest überein, der sagt: „Unseren politischen Einrichtungen ist das eigentümliche Schicksal zuteil geworden, daß sie nach Heinrich IV. nicht besser wurden; statt mit dem Strom der Zeit und mit dem Fortschritt der Ideen und Sitten voranzugehen, sind sie entgegen den Sitten, den Ideen und der Zeit zurückgegangen ... Die Regierung des alten Regimes zeigte sich (am Vorabend des Jahres 1789) unvollkommener und gegenüber den Bestrebungen der gebildeten Klassen feindseliger, als sie im Mittelalter gewesen war.“

[76*] „Происхождение современной демократии“, Т. I, стр. 59. [1861 wurde in Rußland die Leibeigenschaft aufgehoben.]

[77*] L. c., S. 124-125.

[78*] Ibid., S. 49.

[79*] Herr P. Struve sagt: „[[Somit blieb es unserer Zeit vorbehalten, hinter den sozialen Reformen Fallstricke des Opportunismus zu wittern.]]“ (Ibid., S. 679.) Er münzt diese Worte auf die „orthodoxen“ Marxisten. Aus unse-

etwas weit Komplizierteres benötigen als die von Herrn P. Struve vorgelegte „Widerspruchsformel“. Wir kennen keine Formel, die [145] diesen vielschichtigen Prozeß auch nur einigermaßen befriedigend auszudrücken vermag. Aber auf der Grundlage dessen, was wir über den Verlauf des Kampfes des dritten Standes mit der alten Ordnung gesagt haben, können wir trotzdem auf die Notwendigkeit von grundlegenden Korrekturen in der ersten Formel des Herrn P. Struve hinweisen.

Wenn der lange historische Prozeß der Entwicklung von Elementen der neuen Gesellschaft durch die Siege der Erneuerer und die Niederlagen der Konservativen gekennzeichnet ist, dann muß die genannte Formel unbedingt klar und eindeutig auf diesen außerordentlich wichtigen Umstand hinweisen. Tatsächlich finden wir in ihr nicht einmal eine Andeutung auf diesen Umstand. Sie spricht im Gegenteil davon, daß die Zunahme von *A* beständig einhergeht mit einer direkt proportionalen Zunahme von *B* – bis zu dem Augenblick, wo n*A* n*B* vernichten. Um den wahren Sachverhalt auszudrücken, müßte die Formel zunächst wie folgt abgewandelt werden:

A	n*B*
2*A*	(n-1)*B*
3*A*	(n-x)*B*
...	...
n*A*	*B*
m*A*	½*B*

Hier würde die erste Spalte die fortgesetzte Entwicklung der neuen gesellschaftlichen Bedürfnisse anzeigen, die zweite die nicht weniger kontinuierlichen Veränderungen der alten Ordnung, die Konzessionen, die den Konservativen von den Erneuerern abgetrotzt werden. Da aber diese Konzessionen, wie wir jetzt wissen, eine *Verschärfung des Widerspruches* zwischen dem Neuen und dem Alten nicht ausschließen, müssen wir den *beiden* uns bekannten Spalten noch eine *dritte* hinzufügen, die das *Ergebnis der Wechselwirkung* zwischen dem ständig wachsenden *A* und dem (*im allgemeinen*, ungeachtet zeitweiliger Erfolge der Reaktion) ebenso ständig abnehmenden *B* zum Ausdruck bringt. Fügen wir die dritte Spalte hinzu, erhalten wir:

A	n*B*	*C*
2*A*	(n-1)*B*	2*C*
3*A*	(n-x)*B*	3*C*
...	...	...
n*A*	*B*	n*C*
m*A*	½*B*	m*C*

Wieweit diese neue Formel auch vom *Ideal* entfernt sei, das heißt davon, eine vollständige Widerspiegelung des tatsächlichen Entwicklungsganges durch Verschärfung der Widersprüche zu sein, sie kommt doch der Wirklichkeit um vieles näher als die erste Formel des Herrn P. Struve. Ihr Vorzug besteht darin, daß sie nicht *einseitig* ist und daß in ihr, wie im wirklichen Leben, Reformen die Revolution nicht ausschließen. Sie zeigt vielmehr, daß die Möglichkeit einer Revolution durch Reformen nicht nur nicht ausgeschlossen, [146] sondern sogar erst geschaffen wird. Was der kurzsichtige oder voreingenommene Betrachter als „*Abstumpfung*“ der Widersprüche ansehen mag, ist in Wirklichkeit die Quelle ihrer *Zuspitzung*.

---

rem vorliegenden Text kann der Leser ersehen, daß dieser Vorwurf zumindest uns gegenüber jeder Grundlage entbehrt. Und dabei gehören wir doch nach seiner Meinung zu den Orthodoxesten der Orthodoxen.

VIII

Wir wiederholen: Nach unserer Meinung ist es nicht möglich, den tatsächlichen Verlauf der historischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaften durch irgendeine Formel entsprechend vollständig wiederzugeben. Gerade aus diesem Grunde dürfte es aber nützlich sein, noch einmal zu versuchen, diesen Prozeß schematisch darzustellen.

Wir möchten die Aufmerksamkeit unserer Leser auf nachstehenden Auszug lenken, für dessen Umfang wir im voraus aufrichtig um Entschuldigung bitten.

„Langsam und nur durch mühevolle Kämpfe entwickeln sich die herrschenden Ordnungen, unter denen die Menschen leben und arbeiten. Nach langem Ringen, häufigen Rückschlägen, falschen Versuchen und übertriebenem Vorwärtsstreben gelingt es schließlich, eine Ordnung zu konsolidieren, welche nach den Erfahrungen der Vergangenheit den Bedürfnissen der Gegenwart entspricht und unter deren Schutz die individuellen Kräfte sich in der bestmöglichen Weise zum Wohle der Gesamtheit entwickeln können. Aber kaum ist man zu solch befriedigendem Abschluß gelangt, so machen sich schon neue Bedürfnisse geltend, die nicht vorgesehen waren. Es beginnt ein Drang, die bestehende Ordnung zu modifizieren und allmählich umzugestalten. Und diesem Drang gegenüber entwickelt sich andererseits ein einseitiges Streben, die alte Ordnung aufrechtzuerhalten. Was im allgemeinen Interesse eingeführt war, daran klammem sich schließlich individuelle, egoistische Interessen eigensinnig fest. Schließlich sind es nur vermeintliche Interessen, welche die alte Form unverändert erhalten wollen, ohne den Geist zu verstehen, in dem sie einst eingeführt ward. Und zu allerletzt bleibt oft nur eine ganz leblose Form übrig, neben der sich ein neues frisches Leben in ganz anderen Formen geltend macht, bis eines Tages die alte Form in ihrer äußeren Erscheinung völlig zusammenbricht.“[80*]

Hier haben wir auch so etwas wie eine Formel der gesellschaftlichen Entwicklung vor uns, deren Richtigkeit, so hoffen wir, selbst der unermüdlichste „Kritiker“ nicht bestreiten wird. Die jeweiligen *gesellschaftlichen Bedürfnisse* bringen bestimmte *Verkehrsformen* hervor, die für die weitere Vorwärts-[147]bewegung der Gesellschaft notwendig sind. Aber diese weitere Vorwärtsbewegung, die dank den betreffenden Verkehrsformen möglich geworden ist, schafft *neue gesellschaftliche Bedürfnisse*, denen die alten *Verkehrsformen*, die durch *frühere Bedürfnisse* geschaffen wurden, schon nicht mehr entsprechen. So entsteht ein *Widerspruch*, der unter dem Einfluß der andauernden gesellschaftlichen Bewegung immer stärker wird und schließlich dazu führt, daß die alten Verkehrsformen, die einst durch dringende gesellschaftliche Bedürfnisse geschaffen wurden, jeden gemeinnützigen Sinn verlieren. Nach einem mehr oder weniger langwierigen Kampf werden sie dann aufgehoben und durch *neue* ersetzt.

Diese (objektive) „Fortschrittsformel“ zeigt, wie der Leser sieht, eine Wechselbeziehung („Wechselwirkung“) zwischen *Inhalt* und *Form* an. Der Inhalt, das sind die *gesellschaftlichen Bedürfnisse*, die befriedigt werden wollen; die Form, das sind die *gesellschaftlichen Einrichtungen*. Der Inhalt erzeugt die Form und sichert sich damit seine weitere Entwicklung. Doch mit der weiteren Entwicklung wird diese Form unbefriedigend; es entsteht ein Widerspruch; der Widerspruch führt zum Kampf; der Kampf – zur Vernichtung der *alten* Form und zu ihrer Ablösung durch eine *neue*, die ihrerseits die weitere Entwicklung des Inhalts ermöglicht, aber selbst wieder unbefriedigend wird usw., usf. solange, wie die Entwicklung nicht aufhört. Das ist dasselbe Gesetz, welches der selige N. G. Tschernyschewski mit folgenden pathetischen Worten bedacht hat:

„Ewiger Wechsel der Formen, ewige Verwerfung der durch einen bestimmten Inhalt oder ein bestimmtes Streben hervorgebrachten Form durch die Steigerung eben dieses Strebens, durch

[80*] Адольф Гельд – Развитие крупной промыщленности в Англии, стр. 19. [Adolf Held: Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands, Leipzig 1881, S. 407.]

Höherentwicklung eben dieses Inhalts – wer dieses gewaltige, ewige, allgegenwärtige Gesetz verstanden hat, wer gelernt hat, es auf alle Erscheinungen anzuwenden, – oh, mit welcher Seelenruhe ruft er die Chancen herbei, die anderen Sorgen bereiten!

Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt,
Und mein gehört die ganze Welt

sagt er mit dem Dichter; er weint dem, was da ablebt, keine Träne nach und spricht: ‚Komme, was da kommen mag, letzten Endes kommt doch auch für unsere Straße mal ein Feiertag.'"[81]

Dieses gewaltige *Gesetz der Verwerfung der Form, die durch einen bestimmten Inhalt infolge des weiteren Wachstums dieses Inhalts hervorgebracht wurde,* ist in der Tat ein *allgegenwärtiges* Gesetz; denn ihm ordnet sich nicht nur die Entwicklung des *gesellschaftlichen*, sondern auch des *organischen* [148] Lebens unter.[82*] Und es ist wahrhaftig *ewig* in dem Sinne, daß seine Wirkung nur dann aufhört, wenn jede Entwicklung aufhört. Doch dieses gewaltige, allgegenwärtige und ewige Gesetz ist zugleich jene „*Widerspruchsformel*", die vielleicht besser als jede andere die Marxsche Auffassung vom Gang der gesellschaftlichen Entwicklung wiedergibt.

Im zweiten Teil des dritten Bandes des „Kapitals" lesen wir:

„Soweit der Arbeitsprozeß nur ein bloßer Prozeß zwischen Mensch und Natur ist, bleiben seine einfachen Elemente allen gesellschaftlichen Entwicklungsformen desselben gemein. Aber jede bestimmte historische Form dieses Prozesses entwickelt weiter die materiellen Grundlagen und gesellschaftlichen Formen desselben. Auf einer gewissen Stufe der Reife angelangt, wird die bestimmte historische Form abgestreift und macht einer höhern Platz. Daß der Moment einer solchen Krise gekommen, zeigt sich, sobald der Widerspruch und Gegensatz zwischen den Verteilungsverhältnissen, daher auch der bestimmten historischen Gestalt der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse einerseits und den Produktivkräften ... andrerseits, Breite und Tiefe gewinnt. Es tritt dann ein Konflikt zwischen der materiellen Entwicklung der Produktion und ihrer gesellschaftlichen Form ein."[83*]

Die produktive Einwirkung des gesellschaftlichen Menschen auf die Natur und das sich im Prozeß dieser Einwirkung vollziehende Anwachsen der Produktivkräfte bildet den *Inhalt*; die ökonomische Struktur der Gesellschaft, ihre Eigentumsverhältnisse bilden die *Form*, die durch den jeweiligen Inhalt (die jeweilige „Entwicklungsstufe der materiellen Produktion") hervorgebracht und im Zuge der *weiteren Entwicklung ebendieses Inhalts* abgestoßen wird. Ist der Widerspruch zwischen Form und Inhalt einmal entstanden, dann „stumpft" er nicht „ab", sondern *verstärkt sich* dank dem unaufhörlichen Wachstum des Inhalts, das die Fähig-

[81] Nikolai Tschernyschewski: Zur Kritik der philosophischen Vorurteile gegen den ländlichen Gemeinbesitz. In: Das anthropologische Prinzip in der Philosophie, Berlin 1956, S. 192. Tschernyschewski zitiert aus Goethes Gedicht „Vanitas! vanitatum vanitas!".

[82*] [[„Denn das ganze Leben ist eine kontinuelle Kette von Bewegungserscheinungen der organischen Materie, welche immer mit entsprechenden Formveränderungen verknüpft ist." (Haeckel, Generelle Morphologie der Organismen, XVII. Kapitel.)]] Erstaunlich prägnant und anschaulich offenbart sich dieses Gesetz in der Embryologie der Tiere, die in ihrer Entwicklung eine Metamorphose durchmachen, zum Beispiel bei einigen Insekten (Diptera, Lepidoptera etc. [Zweiflügler, Schmetterlinge]). Bekanntlich gibt es eine *vollständige* und eine *unvollständige Metamorphose*. Bei der vollständigen Metamorphose überzieht sich die *Larve* beim Übergang ins *Puppenstadium* mit einer besonderen *Hülle*, die sie gegen ungünstige Umwelteinflüsse *schützt*. Ist die Reihe der im Puppenorganismus vor sich gehenden Umwandlungen beendet, so wird diese Schutzhülle *überflüssig* – sie stört das weitere Funktionieren des Organismus, *widerspricht* ihm und platzt darum auseinander, sobald der Widerspruch die entsprechende Intensität erreicht hat. Hier findet also eine revolutionäre Explosion statt, eine *Unterbrechung der Allmählichkeit*. Die Natur ist überhaupt eine große Revolutionärin und kümmert sich wenig um eine „Abstumpfung der Widersprüche".

[83*] [[Das Kapital, III. Band, II. Teil, S. 420-421.]] [MEW, Bd. 25, S. 890/891.]

keit der alten Form, sich auf die neuen [149] Bedürfnisse umzustellen, weit hinter sich läßt. So tritt früher oder später der Zeitpunkt ein, wo die Beseitigung der *alten Form* und ihre Ablösung durch eine *neue* notwendig wird. Das ist der Sinn der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung.

Wer diesen ebenso klaren wie tiefen Sinn verstanden hat, der hat auch die revolutionäre Bedeutung der *Marxschen Dialektik* in ihrer Anwendung auf Fragen der Gesellschaft verstanden.

„In ihrer mystifizierten Form", sagt Marx, „ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."[84*]

Stellen Sie sich auf den Standpunkt der Marxschen Dialektik, lieber Leser, und Sie werden selbst erkennen, wie entsetzlich schwach, wie lächerlich und plump das Gerede der Herren „Kritiker" ist, in die geschlossene Marxsche Theorie das von ihnen so sehr geschätzte Element der „Abstumpfung" hineinzubringen. Dann werden Sie auch nicht die zahlreichen und manchmal frappierenden „*Unklarheiten*" beunruhigen, die diese verehrten Herrschaften in die *Interpretation* der Theorie von Marx einbringen. Und wenn Sie schließlich die Selbstbeherrschung verlieren und Ihnen Worte der Erregung entschlüpfen, dann beileibe nicht deshalb, weil Sie die vermeintliche Kraft ihrer kindischen Argumente ärgert, sondern deshalb, weil Ihnen die *Anmaßung* unzulässig und empörend erscheint, mit der sich viele von ihnen als *Marxisten* betrachten und ausgeben. Wir können vollkommen verstehen, daß dieser lächerliche Anspruch aufs schärfste zurückgewiesen werden muß, und wir würden uns darum auch nicht im geringsten wundern, wenn Sie ungeduldig [150] ausriefen: Ich bitte Sie, meine Herren Kritiker! Was sind denn Sie für Marxisten! Marx hat Drachen gesät, Sie aber sind doch nur ... Sie sind doch nur ..., nun, kurzum, Sie sind Organismen eines ganz anderen Kalibers! ...

Im folgenden Aufsatz werden wir sehen, wie erfolglos Herr P. Struve, gestützt auf die „kritische" Philosophie, den Marxschen Begriff der sozialen Revolution „kritisiert". Dort werden wir uns auch mit seiner Argumentation bekannt machen, die er gegen die von den Herren Kritikern so genannte *Marxsche Theorie der Verelendung des Proletariats* richtet und mit der er die schon vor langer Zeit von bürgerlichen Apologeten aufgestellte *Theorie der Abstumpfung der in der kapitalistischen Gesellschaft bestehenden Widersprüche* verteidigt.

[84*] [[Das Kapital, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XIX.]] [MEW, Bd. 23, S. 27/28.] Angesichts dieser Erläuterungen von Marx mutet es merkwürdig an, ist aber zugleich auch charakteristisch für „Kritiker" à la P. Struve, daß diese Herrschaften die Dialektik als den schwächsten Teil der Marxschen Theorie hinstellen. „[[In der Entwicklungslehre, welche unstreitig das Charakteristikum und die Glanzleistung des Marxschen Sozialismus bildet", sagt Herr Struve, „liegt auch seine verwundbare Stelle, und sie liegt eben in der angeblich unüberwindlichen ‚Dialektik'.]]" (Ibid., S. 686.) Worum es geht, zeigen klar die hierauf unmittelbar folgenden Worte desselben Herrn P. Struve: „[[Man wird die vielen Widersprüche nicht los, wenn man nicht ganz entschieden den Gedanken der ‚sozialen Revolution' als theoretischen Begriff fallenläßt.]]" Bei Goethe sagt Faust zu Mephistopheles: „[[Das Pentagramma macht dir Pein?]]" Was unserem „kritischen" [[Geist Pein]] macht, ist der Begriff der sozialen Revolution (anders gesagt: die „[[Zusammenbruchstheorie]]") zusammen mit dem Begriff der *politischen Revolution, die in die Diktatur des Proletariats einmündet.*

Zweiter Artikel[85]

Herr P. Struve ist nicht der erste und wird auch nicht der letzte sein, der die Theorie der „Abstumpfung“ des Widerspruchs zwischen den Interessen des Proletariats und der Bourgeoisie propagiert. Diese Theorie hatte schon vor Herrn P. Struve viele Anhänger und wird *nach ihm noch mehr haben*, weil sie sich jetzt ungewöhnlich schnell *in den gebildeten Kreisen des Kleinbürgertums* verbreitet, jener Klasse also, die durch ihre Lage dazu verurteilt ist, zwischen Proletariat und Bourgeoisie zu schwanken. Und gerade weil sie jetzt so außerordentlich rasch um sich greift, wobei sie sich als der allerneueste und noch dazu „*kritische*“ Sozialismus ausgibt, der gleichsam dazu bestimmt sei, den überlebten Sozialismus eines Marx und seiner „dogmatischen“ Anhänger abzulösen, gerade darum verdient diese Theorie unsere größte Aufmerksamkeit. Wer diese Theorie bekämpfen will, muß sowohl ihren theoretischen Stammbaum als auch ihren heutigen Wert kennen. Aus diesem Grunde soll es den Leser nicht verwundern, wenn wir für eine gewisse Zeit unseren „Kritiker“ verlassen und uns etwas genauer mit seinen Vorgängern und seinen noch am Leben befindlichen, mehr oder weniger entfernten Verwandten bekannt machen. [151]

I

Der Preis der Arbeitskraft und der Mehrwert stehen zueinander in einem entgegengesetzten Verhältnis. Je teurer die Arbeitskraft verkauft wird, um so niedriger ist die Mehrwertrate und umgekehrt. Die Interessen des *Verkäufers* der Arbeitskraft laufen den Interessen ihres *Käufers* direkt entgegen. Seinem Wesen nach kann dieser Widerspruch so lange weder aufgehoben noch „abgestumpft“ werden, wie der Kauf und Verkauf der Arbeitskraft nicht aufhört, das heißt, wie die kapitalistische Produktionsweise nicht beseitigt ist. Doch die *Bedingungen*, unter denen sich der Kauf und Verkauf der Arbeitskraft vollzieht, können sich nach der einen oder anderen Seite hin verändern. Wenn sie sich zugunsten der Verkäufer verändern, dann steigt der Preis der Arbeitskraft, und die Arbeiterklasse erhält jetzt in Gestalt des Arbeitslohnes einen gegenüber früher größeren Teil des von ihr durch ihre Arbeit geschaffenen Wertes. Das hat zur Folge, *daß sich ihre gesellschaftliche Lage verbessert und sich die Kluft zwischen dem ausgebeuteten Proletariat und den es ausbeutenden Kapitalisten verringert*. Verändern sich jedoch die Bedingungen des Verkaufs der Arbeitskraft zugunsten ihrer *Käufer*, so *sinkt* ihr Preis, und die Arbeiterklasse erhält von dem durch ihre Arbeit geschaffenen *Wert* einen *geringeren Teil* als vorher. Das führt dann unweigerlich zu einer *Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage des Proletariats und zur Vergrößerung der Kluft zwischen ihm und der Bourgeoisie*. Im ersten Falle scheint es ganz recht, auf eine Abstumpfung des Widerspruchs zu schließen – wenn nicht des Widerspruches zwischen Arbeitern und Unternehmern, so doch zumindest des Widerspruches zwischen den Interessen der Arbeiter einerseits und dem Vorhandensein der kapitalistischen Ordnung andererseits. Aber in Wirklichkeit ist das nur Schein. Wir wissen bereits aus dem ersten Artikel, daß die Verbesserung der gesellschaftlichen Lage des französischen Bürgertums den Widerspruch zwischen ihren Interessen und den Interessen des alten Regimes nicht nur nicht abgestumpft, sondern immer mehr verschärft hat. Trotzdem waren die Leute, die die revolutionäre Bewegung des Proletariats fürchten, geneigt, und werden immer geneigt sein, zu denken, daß die allmähliche Verbesserung der Lebensweise der Arbeiterklasse Gefahren abwenden und die Gesellschaft vor schweren Er-

[85] Im August 1901 schrieb Georgi Plechanow an die Münchener Redaktion der „Iskra“ und „Sarja“: „Das Buch Bernsteins wird – alle sagen das – in Rußland viel gelesen. Wenn Sie meinen Gegenartikel lesen, dann werden Sie sehen, warum ich meinem zweiten Artikel gegen Struve soviel Bedeutung beimesse. Dieser Artikel ist der Kern meiner *ökonomischen* Position im Kampf mit den ‚Kritikern‘. Ist er erst einmal gedruckt, werde ich nicht mehr gezwungen sein, ständig zu dem analysierten Gegenstand zurückzukehren ... Ich wiederhole: Dieser Artikel ist mein Lager ...“ (Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. V, Москва 1938, стр. 301.)

schütterungen bewahren könnte. Das ist der Grund, weswegen Menschen dieses Schlages sich und andere (und manchmal *nur* andere) davon zu überzeugen versuchen, daß sich die Lage des Proletariats mit der weiteren Entwicklung des Kapitalismus *verbessere, so daß es mit der Zeit der Bourgeoisie näherstehe als zu Beginn*. Und man muß zugeben, daß der konservative Instinkt diesen Leuten eine nicht ganz so verkehrte Vorstellung eingegeben hat: Wenn auch die Verringerung des Abstandes zwischen Ausbeutern und Arbeitern keineswegs ausreicht, die revolutionäre Explosion [152] zu verhindern, so verheißt eine *Vergrößerung* dieser Kluft den verehrten Bewahrern heute überhaupt nichts, außer die schnelle Verbreitung der „Dogmen" der *revolutionären Sozialdemokratie* in der Arbeiterschaft.

Was sehen wir nun aber *in Wirklichkeit*? In welcher Richtung verändern sich die Bedingungen des Verkaufs der Arbeitskraft mit der Festigung und Entwicklung der kapitalistischen Ordnung?

Die Vulgärökonomie beschäftigt sich seit langem mit dieser Frage. Sie hat eine ganze Phalanx von „Gelehrten" aufgeboten, die zu beweisen versuchen, daß sich die Verkaufsbedingungen der Arbeitskraft immer mehr zugunsten des Proletariats verändern, dem darum auch ein immer größerer *Anteil* des Nationaleinkommens zufalle. Der bekannte amerikanische Ökonom Carey[86*] hat diese Lehre schon 1838 klar formuliert. Auf Carey stützte sich dann der berüchtigte *Bastiat*, dessen Argumente wir etwas näher beleuchten müssen.

In seinen „Harmonies économiques" versichert Bastiat, daß die Vorsehung in ihrer unerschöpflichen Güte und Gerechtigkeit der Arbeit ein besseres Schicksal bereitet habe als dem Kapital.[87*] Er untermauert diese sympathische Idee mit dem „unerschütterlichen Axiom": „In dem Maße, als die Kapitalien wachsen, vermehrt sich der *absolute* Anteil der Kapitalisten an den Gesamterzeugnissen und vermindert sich ihr *relativer* Anteil. Der Anteil der Arbeiter dagegen nimmt in beiden Beziehungen zu."

Zur Verdeutlichung dieses „Axioms" führt Bastiat ein Schema an, das sich völlig mit dem deckt, das uns in Careys „Grundlagen der Sozialwissenschaft" begegnet.

	Gesamterzeugnis	Anteil des Kapitals	Anteil der Arbeit
Erste Periode	1000	500	500
Zweite "	2000	800	1200
Dritte "	3000	1050	1950
Vierte "	4000	1200	2800

„Dies ist das große, bewunderungswürdige, tröstliche, notwendige und unabänderliche Gesetz des Kapitals", ruft Bastiat entzückt aus. „Durch den Nachweis desselben schlägt man jene hohlen Deklamationen gegen die *Hab*-[153]*gier und die Tyrannei* des mächtigsten Hilfsmittels der Zivilisation und Gleichheit, mit denen uns die Ohren seit so langer Zeit angefüllt werden.[88*]

Der Leser sieht schon selbst, daß es sehr angenehm wäre, ein so bewunderungswürdiges und tröstliches Gesetz zu beweisen, aber zu seinem Bedauern muß er feststellen, daß Bastiat es wenig überzeugend beweist. Seine ganze Argumentation erschöpft sich darin, daß er auf die Senkung der Zinsrate aufmerksam macht, die mit der industriellen Entwicklung der zivilisierten Länder einhergeht. Wer sich auch nur ein wenig in der politischen Ökonomie auskennt,

[86*] Die russischen Leser können sich mit der Argumentation Careys an Hand seines Buches „Die Grundlagen der Sozialwissenschaft" bekanntmachen, das 1869 in der russischen Übersetzung des Fürsten Schachowski erschien. Zu der hier behandelten Frage gehört das *Schema* auf S. 506 dieses Buches.

[87*] Harmonies, 2 édition, p. 206. [Friedrich Bastiat: Volkswirtschaftliche Harmonien, Berlin 1850, S. 224.]

[88*] Ibid., p. 206-207. [Ebenda, S. 224/225.]

versteht, daß eine solche Beweisführung mehr als schwach ist. Doch der „glänzende französische Ökonom“ kann sich ohnehin nicht lange mit Beweisen aufhalten. Er hat es eilig, zu bewunderungswürdigen und tröstlichen Schlußfolgerungen zu gelangen, die sich aus seinem bewunderungswürdigen und tröstlichen Gesetz ergeben. „Somit, Kapitalisten und Arbeiter! betrachtet einander nicht länger mit Mißtrauen und Neid. Verschließt Euer Ohr jenen widersinnigen Redensarten, deren Hochmut nur ihre Unwissenheit gleichkommt, und die unter dem Versprechen zukünftiger Verbrüderung damit anfangen, gegenwärtigen Zwiespalt zu schüren. Überzeugt Euch, daß Eure Interessen gemeinsam und genau dieselben sind ..., daß sie zusammenfallen, daß sie gemeinschaftlich der Verwirklichung des allgemeinen Wohls zustreben“ usw., usf.[89*] Diese überschwengliche Tirade läßt nicht den geringsten Zweifel, wozu wohl Bastiat das von Carey (ohne Quellenangabe) entlehnte notwendige und unabänderliche Gesetz benötigte: Der Hinweis auf dieses Gesetz sollte die Arbeiter mit den Kapitalisten aussöhnen, sollte den *Einfluß des Sozialismus untergraben*.

II

Julius Kautz hält Bastiat für einen der hervorragendsten Köpfe, die sich in neuester Zeit dem Studium der politischen Ökonomie gewidmet haben.[90*] Mit dieser Charakteristik kann man nicht einverstanden sein. Ohne Zweifel, Bastiat verfügte über die Fähigkeit, sich klar und – sogar brillant auszudrücken. Aber seine *Gedanken* sind immer so *oberflächlich*, und seine *Argumente* sind immer so *schwach*, daß man ihn nicht als einen glänzenden *Wissenschaftler* bezeichnen kann. Er war nicht mehr als ein glänzender *Advokat* der kapitalistischen Ausbeutung. Doch gerade die Tatsache, daß er die kapitalistische Ausbeutung so glänzend verteidigt hat, ließ ihn einen starken und anhaltenden Einfluß auf [154] viele Freunde des „sozialen Friedens“ ausüben. In diesem – aber nur in diesem – Sinne hat J. Kautz recht, wenn er Bastiats Tätigkeit als bedeutend und fruchtbringend ansieht.[91*] In der Tat war und ist Bastiats Einfluß auf mehr oder weniger konservative Ökonomen bedeutender, als viele von denen glauben möchten, die seine *bewunderungswürdige* und keineswegs *tröstliche*, obwohl in ihrer Art doch notwendige Oberflächlichkeit beeindruckt. Luigi Cossa bemerkte, daß sich der Einfluß des gesunden Teils der Bastiatschen Ideen weniger in den Werken seiner Schüler bemerkbar macht als vielmehr in der allgemeinen Tendenz der *Mehrzahl* unserer zeitgenössischen französischen und eines *bedeutenden Teils* der deutschen und italienischen Ökonomen.[92*] Unter dem „gesunden Teil“ versteht Cossa „die Widerlegung der Sophistik von Protektionisten und Sozialisten“. Wir haben uns bereits davon überzeugt, daß die Widerlegung der sozialistischen „Sophismen“ bei Bastiat auf einer sehr untauglichen Grundlage beruht. Aber nicht darum geht es. Cossa hat trotzdem recht, wenn er sagt, daß Bastiats *allgemeine Tendenz* in den Werken sehr vieler Ökonomen der verschiedensten Länder fortbesteht. Einen besonders starken und tiefen Eindruck hinterließ das „bewunderungswürdige“ und „notwendige“ Gesetz von der Verteilung der Produkte zwischen Arbeitern und Kapitalisten. Interessant ist dabei, daß *die* „Entdeckung“ dieses Gesetzes sogar in der Heimat Careys, von dem der französische Ökonom ohne Zweifel sowohl das Gesetz selbst als auch seine Interpretation übernommen hat, Bastiat zugeschrieben wird. So hat zum Beispiel der bekannte amerikanische Statistiker Edward Atkinson direkt erklärt, er habe zwar im allgemeinen kaum Zeit gehabt, Bücher zu lesen oder sich mit Lohntheorien zu beschäftigen (for the reading of books or the consideration of theories of wages), seiner Meinung nach aber sei Bastiat der erste gewesen, der eine richtige Lehre vom Verhältnis der Interessen der Arbeiter zu den Interessen der

[89*] Ibid., p. 209. [Ebenda, S. 227/228.]
[90*] [[Die geschichtliche Entwicklung der Nationalökonomie und ihre Literatur, II. Teil, Wien 1860, S. 578.]]
[91*] Ibid., dieselbe Seite.
[92*] Histoires des doctrines économiques, Paris 1899, p. 336.

Unternehmer entwickelt hat. „Vor vielen Jahren“, bekennt er, „hat sich ein Satz aus Bastiats ‚Harmonies économiques‘ in mein Bewußtsein eingeprägt, der mir dazu verhalf, daß ich in meinem Geschäftsleben Fragen des Arbeitslohnes mit weitaus größerer Klarheit betrachtet habe. Dieser Satz lautet: ‚In dem Maße, als die Kapitalien wachsen, vermehrt sich der absolute Anteil der Kapitalisten an den Gesamterzeugnissen und vermindert sich ihr relativer Anteil. Der Anteil der Arbeiter dagegen nimmt in beiden Beziehungen zu.‘“[93*] Atkinson hat diesen Satz seinem Versuch „What makes the rate of wages“ als Epigraph vorangestellt und, inspiriert von Bastiat, mit Hilfe einiger Daten aus der amerikanischen metallurgischen Industrie sogar eine Tabelle angefertigt, die, nach seinen Worten, [155] als „*Indikator des Fortschreitens des Arbeiters weg von der Armut und des Fortschreitens des Kapitalisten hin zur Armut*“ (indicator of progress from of the workman and progress toward poverty of the capitalist) bezeichnet werden kann.[94*] In dieser seiner Neufassung hat Bastiats *bewunderungswürdiges* Gesetz einen Großteil seines *tröstlichen* Charakters verloren, da es den Lesern zuviel trübe Gedanken hinsichtlich des künftigen Schicksals der *Kapitalisten in der kapitalistischen* Gesellschaft einflößt. Doch die leidenschaftslosen Gelehrten, die nichts kennen außer den Interessen der reinen Wissenschaft und sich nicht zum Mitleid mit den armen Kapitalisten hinreißen lassen, zitieren gerne aus der Untersuchung von Atkinson. So finden wir häufige Bezugnahmen darauf in dem Buch von Professor Schulze-Gaevernitz über den „*Großbetrieb*“, das nach Herrn P. Struves Worten „vielleicht die sorgfältigste monographische Untersuchung zur Sozialgeschichte der englischen Industrie“ ist.[95*] Die „sorgfältigste Untersuchung“ der Ökonomie der englischen Baumwollindustrie ließ Schulze-Gaevernitz zu der Einsicht gelangen, daß zwar bei einem Anwachsen des gesamten Nationalproduktes auf den Anteil der Arbeit und des Kapitals absolut gleich große Mengen entfallen, der entsprechende Anteil des Kapitals jedoch relativ zurückgeht, wogegen der Anteil der Arbeit relativ wächst. „Die Arbeit erhält einen immer größeren Teil der nationalen Gesamtproduktion“, sagt Schulze-Gaevernitz. „Sie erhält mehr und mehr den Rest, welcher nach Bezahlung der auf Zins und Gewinn kommenden Beträge übrigbleibt.“[96*] Das ist dasselbe tröstliche Gesetz von Carey und Bastiat, und es befremdet uns, daß Herr P. Struve das in seinem – überhaupt sehr schwachen – Vorwort zu dem Buch von Schulze-Gaevernitz nicht bemerkt hat oder nicht bemerken wollte. Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung mehr, daß das bewunderungswürdige und tröstliche Verteilungsgesetz den tiefsinnigen Deutschen zu den gleichen erfreulichen Schlüssen führt, zu denen es einst den leichtsinnigen Franzosen geführt hat. „Die soziale Folge der geschilderten wirtschaftlichen Entwicklung ist Ausgleich der Vermögensgegensätze“, versichert Schulze-Gaevernitz. „Weit entfernt, daß die Reichen reicher und die Armen ärmer werden, ist gerade das Gegenteil der Fall, wie für England statistisch nachgewiesen ist.“[97*] Von hier aus ist es schon nicht schwer, auf den „*sozialen Frieden*“ zu schließen, dem [156] der Herr Professor schon früher ein spezielles, zweibändiges Werk gewidmet hat.[98*]

Herr Schulze-Gaevernitz hält es für um so notwendiger, die Aufmerksamkeit seiner Leser auf seine tröstlichen Schlußfolgerungen zu lenken, als nach seinen Worten der Tatsache der Vergrößerung der Kluft zwischen Armen und Reichen, so wie Marx und Engels sie verstanden haben, sogar in solchen Kreisen zugestimmt werde, die im allgemeinen als entschiedene

---

[93*] The Distribution of Products or the mechanism and the metaphysics of exchange. Fifth edition, p. 23-24.
[94*] Ibid., p. 335.
[95*] Гергарт фон Шулъце-Геверниц. „Крупное производство“ итд. перевод Л. Б. Красина под редакцией и с предисловием П. Б. Струве, С-Петербург 1897, предисловие стр. 1.
[96*] Ibid., S. 229. [Der Großbetrieb ein wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt. Eine Studie auf dem Gebiet der Baumwollindustrie, Leipzig 1892, S. 225.]
[97*] Ibid., dieselbe Seite.
[98*] [[Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozial-politischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1890.]]

Gegner des Marxismus auftreten.[99*] Aber das dürfte wohl übertrieben sein. Die dem Marxismus feindlichen Kreise werden, soweit uns bekannt ist, immer mehr von dem tröstlichen Bewußtsein durchdrungen, daß das Gesetz von Carey und Bastiat unbestreitbar und „notwendig“ ist. Beinahe jeder bürgerliche Gelehrte, der etwas auf sich hält, ist heutzutage über alle Maßen erfreut, wenn er die Möglichkeit bekommt, sich – in einer „wissenschaftlichen“ Untersuchung – über die Verringerung des Abstandes zwischen Armen und Reichen auszulassen. Die „Abstumpfung“ des Widerspruches zwischen Kapitalisten und Arbeitern gehört jetzt zu den gefragtesten Modethemen bürgerlicher Wirtschaftsliteratur.

III

Nach Schulze-Gaevernitz ist die Verringerung des Abstandes zwischen Reichen und Armen in England von dem dortigen „ersten Statistiker“ R. Giffen bewiesen worden, und zwar in der Rede „The Increase of moderate Incomes“, die er auf einer Versammlung der englischen statistischen Gesellschaft im Dezember 1887 gehalten haben soll. Auf diese Rede bezieht sich Schulze-Gaevernitz sowohl in seiner Arbeit „Zum sozialen Frieden“ (Band II, S. 490) als auch in seinem Buch über den *Großbetrieb* (S. 229 der russischen Ausgabe). Doch er irrt sich, wenn er sie Giffen zuschreibt. Tatsächlich wurde sie von *Goschen* gehalten, und zwar an dem von Schulze-Gaevernitz angeführten Platz.[100*] Diese Tatsache mindert natürlich den Wert der Rede nicht im geringsten, nur möchten wir Goschen nicht um seinen verdienten Ruhm bringen und diesen, wenn auch nur versehentlich, Giffen übertragen. Suum cuique![101]

[157] Die Rede über das Anwachsen der mittleren Einkommen hat nicht allein Schulze-Gaevernitz überzeugt. Nachdem sie (am 6. Dezember 1887) gehalten worden war, sprach der englische Bankdirektor Collett dem Redner seinen wärmsten Dank dafür aus, daß er gezeigt habe, in welchem Maße doch die abgedroschene Phrase vom ständigen Reicherwerden der Reichen und der Verarmung der Armen der Wahrheit zuwiderlaufe. „Heute, wo unerfüllbare Theorien und verführerische Vorschläge zur Verteilung des Reichtums so stark verbreitet werden“, sagt der ehrenwerte Direktor, „ist es von größtem Nutzen, klar und unmißverständlich zu zeigen, daß jene Verteilung des Reichtums, zu der manche so eifrig hinstreben, schweigend, aber spürbar zur Realität wird dank der richtigen Wirkung der ökonomischen Gesetze.“[102*] Aber möglicherweise wird die Meinung eines Mister Collett als wenig kompetent angesehen. Mancher Skeptiker könnte vermuten, daß der Direktor einer englischen Bank, ähnlich wie E. Atkinson, nicht genug Zeit hatte, die ökonomische Theorie zu studieren, die man zum richtigen Verständnis statistischer Daten nun einmal benötigt. Darum möchte ich noch auf den bekannten deutschen Nationalökonomen G. Schmoller hinweisen, der den Arbeiten des „ersten englischen Statistikers“, also Giffens, nicht ohne Skepsis gegenübersteht, von den Schlußfolgerungen Goschens jedoch meint, daß sie sich auf eine objektive und überzeugende Analyse der Wirklichkeit gründen.[103*] Es kann demnach nicht schaden, wenn wir uns die Arbeit des englischen Finanzministers etwas genauer ansehen.

Goschen stimmt völlig mit Collett überein, was die große soziale Bedeutung der von ihm vorgetragenen Daten betrifft. „Ich weiß nicht“, wendet er sich an seine Zuhörer, „ob die von mir angeführten statistischen Zahlen auf Sie ebensolchen Eindruck machen wie auf mich. Mir

---

[99*] [[Zum sozialen Frieden, II. Band, S. 493.]]

[100*] Siehe „The Increase of moderate Incomes“ being the Inaugural Adress of the President of the R. S. Society, the right Hon. G. I. Goschen, in „Journal of the R. S. Society“, Dec. 1887.

[101] Jedem gebührt das Seine.

[102*] Journal of the Royal Statistical Society, 1887, December, Proceedings on the 6-th December, p. 613.

[103*] [[Was verstehen wir unter dem Mittelstande? Hat er im 19. Jahrhundert zu- oder abgenommen?, Göttingen 1897, S. 27.]] Auf Goschens Rede verweist auch Robert Meyer seine Leser im [[Handwörterbuch der Staatswissenschaften]], 2. Auflage, 2. Band, S. 366.

scheint, daß sich, während gewisse Leute nach einer künstlichen Umgestaltung der Gesellschaft schreien, bereits stillschweigend eine Art Sozialismus entwickelt. Es vollzieht sich eine stille Bewegung in Richtung auf eine neue Verteilung des Reichtums auf einer breiteren Ebene, und, von welchem Standpunkt aus wir diese Bewegung auch betrachten mögen, sie muß meines Erachtens für unser Volk ein Anlaß zur Freude sein. Was sie hervorgerufen hat, sind nicht irgendwelche gewaltsamen Eingriffe. Das von mir beschriebene Ergebnis ist der stetigen Wirkung der ökonomischen Gesetze in einer Gesellschaft zuzuschreiben, die auf merkantiler und industrieller Freiheit basiert ... Und die beste Seite dieses auto-[158]matischen Sozialismus (automatic socialism) besteht darin, daß er offenbar sogar in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation wirkt. Entgegen den allgemeinen Klagen über Verluste und schlechte Zeiten, ungeachtet der Arbeitslosigkeit und eines unrechten Einkommens selbst bei denen, die Arbeit haben, – das große Zentrum der Gesellschaft festigt seine ökonomische Position.“[104*]

Der Leser sieht, daß sowohl Goschen selbst als auch seine Zuhörer sich unter dem Eindruck der „Schreie nach einer künstlichen Umgestaltung der Gesellschaft“ befanden. Ein solcher Schrei war im damaligen England, als Goschen seine Rede hielt, tatsächlich sehr laut zu vernehmen. Das war die Zeit der wirtschaftlichen Stagnation und der Arbeitslosigkeit, die in den Kreisen der Arbeiter starke Unruhe auslöste. In London, Manchester, Birmingham, Leicester, Yarmouth usw. fanden Versammlungen der Arbeitslosen statt, in denen äußerst zündende Reden gehalten wurden. Manch einer glaubte in jenen Tagen, England stünde *am Vorabend der sozialen Revolution*. Sidney Webb sagt, daß mancher sogar den genauen Zeitpunkt der bevorstehenden Umwälzung prophezeit habe: 1889, den 100. Jahrestag der Großen Französischen Revolution.[105*] Diese Erregung der Gemüter konnte weder auf Minister noch auf Angehörige der höheren Klassen beruhigend wirken, und darum muß man zugeben, daß sich Goschen, was die Bedingungen für eine „objektive Analyse“ der ökonomischen Erscheinungen anbelangt, in keiner sehr günstigen Lage befand. Aber bekanntlich kommt es vor, daß die Liebe zur Wahrheit stärker ist als alle äußeren Hindernisse. Obwohl es Goschen sicher sehr schwergefallen ist, seinen Seelenfrieden und seine wissenschaftliche Unvoreingenommenheit zu bewahren, aber das bedeutete noch nicht, daß er sich hätte ereifern und die wirtschaftliche Entwicklung Englands durch die Brille seiner Klassenvorurteile sehen müssen. Kann man denn wissen, ob sich der von ihm entdeckte „automatische Sozialismus“ nicht immer mehr den Weg in das englische gesellschaftliche Leben bahnt? Die ganze Frage besteht darin, *auf welcher tatsächlichen Grundlage der englische Minister seine Gewißheit von einer langsamen*, „*stillschweigenden, aber sicheren Entwicklung dieses Sozialismus*“ *aufbaut*.

Die faktische Grundlage seiner Gewißheit besteht in folgendem. Wie die Statistik ihm gezeigt hat, betrug im Jahre 1875 die Zahl der (physischen und juristischen) Personen in der Rubrik D[106*], die Einkünfte von 150 bis 1000 Pfund beziehen, 317.839 und hat sich bis 1886 auf 379.004, das heißt um [159] 19,26 Prozent, *erhöht*. In der gleichen Zeit hat sich dagegen die Zahl der Personen, die *1000* und *mehr* Pfund verdienen, von 22.848 (1877) auf 22.298 (1886), das heißt um 2,4 Prozent, *verringert*. Eine genauere Analyse der statistischen Angaben ermöglichte es Goschen, folgende Tabelle aufzustellen:

[104*] Journal of the R. S. S., Dec. 1887, p. 604.
[105*] Socialism: True and False, Fabian, Tract. Nr. 51, p. 3.
[106*] In dieser Rubrik werden die Einkommen registriert, die aus Industrie- und Handelsunternehmen, aus Kapitalen, die in ausländischen und kolonialen Betrieben angelegt sind sowie aus freiberuflicher Tätigkeit bezogen werden, stammen. Auch unregelmäßige Geldeinkünfte rangieren in der Rubrik D.

Einkommen	1877	1886	Zunahme oder Abnahme [%]
Zwischen 150 und 500 Pfund	285.754	347.021	+ 21,4
Zwischen 500 und 1000	32.085	32.033	nahezu gleich
Zwischen 1000 und 5000	19.726	19.250	–2,5
Über 5000	3122	3048	–2,3

Daraus zieht Goschen den Schluß, daß „in normalen Zeiten, in Zeiten wirtschaftlicher Depression und auch in Zeiten wie denen, die wir gerade erlebt haben und die man natürlich nicht als Prosperitätszeiten bezeichnen kann, die Anzahl der Einkommen unter tausend Pfund einen ständigen und höchst erfreulichen Zuwachs erfahren hat“.

Doch die englische Statistik der Einkommenssteuer erfaßt unter der Rubrik D nicht alle Personen, die man zur Mittelklasse rechnen kann. Nicht wenige von ihnen werden auch in der Rubrik E geführt, zu der neben den Beamten des öffentlichen Dienstes auch die Angestellten von Privatpersonen und größeren Firmen gehören. Die Anzahl der Personen in dieser Rubrik ist in dem genannten Jahrzehnt von 78.224 auf 115.964 gestiegen. Nach Goschens Meinung zeugt auch diese Zunahme von einer Festigung der ökonomischen Position des „großen Zentrums der Gesellschaft“, der Mittelklasse.

Diese Angaben sind in theoretischer Hinsicht durchaus interessant, aber sie haben keineswegs die Bedeutung, die Goschen ihnen zuschreibt.

Erstens bot das Jahrzehnt von 1877 bis 1886, wie schon Herr Issajew bemerkt hat, alle Voraussetzungen zur Verringerung der Anzahl der großen Einkommen. „Ein enormer Preissturz bei allen Waren, eine Gewinnminderung bis zur Hälfte des Durchschnittswertes und mehr in allen Unternehmen, eine Unmenge von Bankrotten (bis 1877 durchschnittlich 8.500 im Jahr, zwischen 1877 und 1884 über 12.000) – das alles führte dazu, daß eine Vielzahl von Reichen, die Mitte der siebziger Jahre ein Einkommen von 1.000 bis 2.000 Pfund hatten, in den achtziger Jahren bei knapp 500 bis 1.000 Pfund angelangt waren, während diejenigen, deren Einkommen über 500 Pfund lag, in die niedrigste Gruppe, in die Gruppe der Steuerzahler mit einem Einkommen zwischen 150 und 500 Pfund hinabsanken.“[107*]

Wie sich die Depression in der Industrie auf das Wachstum des englischen [160] Nationalreichtums ausgewirkt hat, zeigen folgende Zahlen: In dem Zeitraum von 1865 bis 1875 erhöhte sich die Gesamtsumme des Kapitals von 6.113 Millionen Pfund Sterling auf 8.548 Millionen, das heißt um 40 Prozent, im Zeitraum von 1875 bis 1885 stieg sie von 8.500 Millionen Pfund Sterling auf 10.037, sie erhöhte sich folglich nur um 17,5 Prozent.[108*]

Es ist nicht schwer, zu verstehen, daß die Verlangsamung der Kapitalakkumulation auf die verringerte Profitrate in der Zeit der industriellen Depression zurückzuführen war. Allein schon dieses Absinken der Profitrate hätte genügt, um Lohnsteuerzahler aus der höchsten in die niedrigste Kategorie übergehen zu lassen. Bemerkenswert ist jedoch, daß die Verringerung der Profitrate in den verschiedenen Betrieben ganz und gar nicht gleichmäßig vor sich ging. Am stärksten betroffen war die *Industrie*, während solche Betriebe, die in *keiner* direkten Beziehung zur Industrieproduktion standen, weniger betroffen wurden. So bekam man bei Einzelhändlern entsprechende Klagen nur sehr selten zu hören. Ebensowenig wurden jene

[107*] А. А. Исаев – „Начала политической экономии“, издание четветое, стр. 619.
[108*] R. Giffen – „Accumulation of Capital in the Umted Kingdom”, Journal of the R. S. S., March 1890, p. 151.

geschädigt, die ihre Kapitalien im Ausland, zum Beispiel in ausländischen Anleihen usw., investiert hatten. Ein Mitglied der zur Untersuchung der Depression in der Industrie beauftragten Kommission[109*] führt die Anlage englischer Kapitalien im Ausland als eine der Ursachen für die auf den ersten Blick seltsame Tatsache an, daß die Gesamtsumme der steuerpflichtigen Einkommen trotz des geschäftlichen Stillstandes gestiegen ist. Da diese Vergrößerung der Gesamtsumme jedoch begleitet war von einem Rückgang der großen Einkommen, darf man annehmen, daß in den Handelsunternehmungen sowohl innerhalb wie außerhalb des Landes Kapitalien von vergleichsweise geringerem Umfang investiert waren. Genauso denkt die Minderheit der Kommission. „Der große zahlenmäßige Zuwachs an kleinen und der Schwund der großen Einkommen in der Rubrik D rührt wahrscheinlich in bedeutendem Maße daher, daß die Industrie, zu deren Bereich die Großbetriebe mit ihren hohen Kapitalanforderungen gehören, keinen Gewinn abwarf, wogegen der Handel, insbesondere der Einzelhandel, der zum größten Teil mit unbedeutenden Kapitalmengen betrieben wird, Gewinn brachte.“[110*]

Angesichts dieser Überlegungen verliert der „automatische Sozialismus“ des englischen Finanzministers einen großen Teil seiner „Bewunderungswürdigkeit“ und „Tröstlichkeit“. Aber er muß uns noch kläglicher erscheinen, wenn wir uns erinnern, daß ein *anderer Grund* für die Zunahme der Gesamt-[161]summe der steuerpflichtigen Einkommen (Rubrik D) ganz einfach darin zu suchen war, daß *die mittleren Einkommen durch die Administration gewissenhafter erfaßt wurden*. In der Feststellung dieser Ursache stimmt die Kommissionsmehrheit mit der Minderheit überein. Doch während die Mehrheit, diese Ursache konstatierend, nicht danach fragt, wie sie sich auf die Anzahl der als „gemäßigt“ registrierten Einkommen ausgewirkt hat, bemerkt die Minderheit ganz zu Recht, daß sie *diese vergrößern* mußte, weil zur Zahlung der Lohnsteuer eine Vielzahl von *neuen* unvermögenden Steuerzahlern herangezogen wurde, die sich vorher dieser Ehre leicht entziehen konnten.[111*]

Somit sind die sachlichen Voraussetzungen für Mister Goschens erfreuliche Schlußfolgerungen äußerst fragwürdig. Genauso fragwürdig erweist sich natürlich auch die angenehme Überzeugung jener Freunde des „sozialen Friedens“, die da meinen, Goschen habe die Verringerung der Kluft zwischen Armen und Reichen überzeugend bewiesen.

Wir bitten den Leser, noch folgendes zur Kenntnis zu nehmen. Goschen äußert sich sehr lobend über den von uns zitierten Schlußbericht der Kommission zur Untersuchung der Ursachen der Depression in der Industrie und bedauert sehr, daß die Ergebnisse, zu denen diese gelangt ist, in der Öffentlichkeit nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit gefunden haben.[112*] Danach sollte man annehmen, daß er selbst diese Ergebnisse genau studiert hat und sie seinen Zuhörern in ihrer ganzen Vielfalt und Fülle vermittelt. Tatsächlich sahen wir aber etwas ganz anderes. Er behandelt den genannten Bericht so wenig gewissenhaft, daß es ihm nichts ausmachte, ohne jeden Vorbehalt die statistischen Angaben zu benutzen, von denen die Minderheit der Kommission geradeheraus erklärt, daß sie längst nicht so bedeutend sind, wie es auf den ersten Blick scheint und wie es Goschen selbst bald nach der Veröffentlichung des Schlußberichtes behauptet hat. Diese Erklärung der Minderheit hat der „ehrenwerte“ Redner wohlweislich mit Schweigen übergangen. So unerschütterlich war seine „Objektivität“.

Goschen wollte seinen Zuhörern, die unter dem starken Eindruck der Arbeiterunruhen standen, Mut einflößen. Und da hat er nach den erstbesten Zahlen gegriffen und vor ihnen in ei-

---

[109*] Siehe Final Report of the R. Commission appointed to inquire into the depression of Trade and Industry, Auffassung der Minderheit, S. XLII.

[110*] Ibid., p. XLIX. Der relativ günstige Verlauf des Handels erklärt sich aus dem enormen Absinken der Fabrikpreise.

[111*] Ibid., p. L.

[112*] Journal of the R. S. Society, Dec. 1887, p. 591.

ner neuen Form dieselbe Theorie dargelegt, die vor ihm Carey, Bastiat und ähnliche Apologeten des Kapitalismus propagiert hatten. Die Zuhörer gerieten in Verzückung und dankten dem Redner mit tiefempfundenen Sympathiebekundungen. Begeistert waren auch die kontinentalen Gelehrten vom Schlage eines Schmoller oder Schulze-Gaevernitz. Diesen „objektiven" Männern der Wissenschaft stand der Sinn nicht nach einer kritischen Überprüfung der Argumente des englischen Ministers. Auch ihnen war es sehr angenehm, zu hören, daß das bewunderungs-[162]würdige und tröstliche Gesetz Bastiats mit neuen Daten untermauert werden konnte. Nachdem aber nun die Argumentation Goschens von Schmoller, Schulze-Gaevernitz und anderen patentierten „Gelehrten" so respektvoll aufgenommen worden war, hat den Kritikern des Marxismus, wie man so sagt, Gott selbst befohlen, die „Abstumpfung" der gesellschaftlichen Widersprüche infolge des „Anwachsens der gemäßigten Einkommen" zu verkünden. Unsere „Kritiker" kritisieren grundsätzlich nicht die bürgerlichen Gelehrten. Ihre Spezialität ist eben die Marx„kritik".

IV

Goschen hat auch selbst gefühlt, daß die Zahlen, die er seinen Darlegungen über die Erfolge des „automatischen Sozialismus" zugrunde legt, überhaupt nicht beweiskräftig sind. Darum bemühte er sich, seine Schlußfolgerungen mit indirekten Überlegungen zu bekräftigen. Eine davon werden wir kennenlernen, wenn wir über die Lage der Arbeiterklasse in England sprechen, mit einigen anderen dagegen müssen wir uns jetzt beschäftigen.

„Von Jahr zu Jahr", sagt Goschen, „ist eine immer größere Zahl von Personen an Aktiengesellschaften beteiligt und erwirbt auf diese Weise einen Teil des Reichtums, der durch die ausgedehnte Tätigkeit der Industrie und des Handels im ganzen Lande erzeugt wird."[113*]

Diese Überlegung, die von Schulze-Gaevernitz und anderen Predigern des „sozialen Friedens" hochgepriesen wurde, hat, wie bekannt, auch auf einige Sozialisten einen starken Eindruck gemacht. So kam Herr Bernstein zu der Überzeugung: „Die Form der Aktiengesellschaft wirkt der Tendenz: Zentralisation der Vermögen durch Zentralisation der Betriebe, in sehr bedeutendem Umfang entgegen." Er meint: „Wenn nichtsozialistische Ökonomen diese Tatsache zum Zwecke der Beschönigung der sozialen Zustände ausgenutzt haben, so ist das für Sozialisten noch kein Grund, sie sich zu verheimlichen oder sie hinwegzureden. Es handelt sich vielmehr darum, ihre wirkliche Ausdehnung und ihre Tragweite zu erkennen."[114*]

Tatsachen zu verheimlichen oder über ihr Vorhandensein hinwegzureden, wenn sie bewiesen sind, ist natürlich sehr lächerlich und absolut unsinnig. Die *Tatsachen* sind jedoch das eine, etwas anderes ist ihre *gesellschaftliche Bedeutung*. Die gesellschaftliche Bedeutung der von Herrn Bernstein im Anschluß an Goschen und Schulze-Gaevernitz angesprochenen Tatsachen kann indessen sehr unterschiedlich verstanden werden. Die bürgerlichen Gelehrten [163] und der in ihrem Schlepptau befindliche Herr Bernstein haben außer acht gelassen, daß die Ausbreitung von Aktiengesellschaften ein *neuer Faktor der Zentralisierung des Eigentums und der Vergrößerung der Kluft zwischen Armen und Reichen* sein kann und auch wirklich ist. Erläutern wir unseren Gedanken an einem Beispiel aus der Wirtschaftsgeschichte derselben Epoche, von der in Goschens Rede gesprochen wird.

Bekanntlich wurde in England die Zunahme der Anzahl der Aktiengesellschaften wesentlich erleichtert durch eine Gesetzgebung, die gestattete, Gesellschaften mit beschränkter Haftung

---

[113*] Ibid., p. 597.

[114*] Э. Бернштейн – „Исторический материализм", перевод Л. Канцель, второе издание, стр. 84. [Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899, S. 47/48.]

zu gründen (Limited Liability Acts). Zu der Zeit, als die Kommission zur Untersuchung der Ursachen der Depression in der Industrie an die Arbeit ging, machten sich die ökonomischen Folgen des neuen Gesetzes schon ziemlich deutlich bemerkbar. Was sagt die Kommission darüber?

Nach Ansicht der Mehrheit „hat die Beschränkung der Haftung verglichen mit dem, was sich ein Unternehmer glaubt leisten zu können, wenn er für seine Operationen die volle Verantwortung trägt, eine vorsichtigere oder mehr spekulative Betriebsführung zur Folge. Infolgedessen wird bei begrenzter Haftung die Produktion oftmals mit einem so geringen Gewinn geführt, bei dem sich der gewöhnliche Unternehmer gezwungen sähe, ihre Ausmaße zu verringern. Selbst der aus dem Zusammenbruch ungezählter solcher Gesellschaften resultierende Kapitalverlust hat nicht zu dem erwarteten Abbau der Operationen geführt, da sich die Einbußen auf einen größeren Personenkreis verteilen und dadurch nicht so fühlbar werden. Mehr noch, aus den Trümmern der bankrott gegangenen Betriebe wachsen ständig neue empor, die, nachdem sie das Eigentum der alten zu einem Spottpreis aufgekauft haben, die Möglichkeit erhalten, die Produktion in dem früheren Umfang weiterzuführen.“[115*]

Die Minderheit der Kommission stimmt in dieser Frage der Mehrheit völlig zu. Ihrer Meinung nach hat die Beschränkung der Haftung eine besondere Klasse von „Gründern“ (promoters) entstehen lassen, welche die Unerfahrenheit und Schutzlosigkeit der Besitzer kleinerer Geldsummen ausnutzen. Sie organisieren Unternehmen allein zu dem Zwecke, um bei der ersten Gelegenheit ihre Aktien wieder abzustoßen, ohne sich im geringsten um das weitere Schicksal des von ihnen begonnenen Werkes zu kümmern.[116*]

Wir glauben nicht, daß diese Art von „automatischem Sozialismus“ entscheidend zur „Abstumpfung“ der gesellschaftlichen Widersprüche beitragen kann. *Überproduktion und Spekulation* waren und bleiben immer mächtige Triebkräfte, die die wirtschaftlich Schwachen dem Ruin preisgeben und eine Handvoll Gerissener, die im trüben fischen, bereichern.

[164] Goschen weist ferner darauf hin, daß in dem untersuchten Zeitraum die Sparkasseneinzahlungen zugenommen haben, und wertet auch dies als ein Symptom für den langsamen, aber sicheren Triumph des ihm so ans Herz gewachsenen „stillschweigenden Sozialismus“.[117*] Hätte er jedoch den Bericht, den er ja selbst seinen Zuhörern besonders nachdrücklich empfohlen hat, sorgfältig gelesen, dann müßte er zugeben, daß die von ihm angeführte Tatsache auch ganz anders und zudem weit weniger „tröstlich“ interpretiert werden kann. Wie das bei seiner abweichenden Meinung gebliebene Kommissionsmitglied A. O’Connor zu Recht bemerkt, könnte die *Zunahme der Einzahlungen* in den Sparkassen auch dadurch verursacht sein, daß es (aufgrund der Depression in der Industrie) *weniger Möglichkeiten gab, kleinere Geldsummen in Produktionsbetrieben anzulegen.*[118*] Eine solche mehr als wahrscheinliche Erklärung dieser Tatsache läßt uns begreifen, warum mit der Zunahme der Sparkasseneinlagen die *Nachfrage nach Arbeitskräften* abnahm.

Wie „stillschweigend“ und „automatisch“ ein derartiger Sozialismus auch sein mag, in ihm wird immer sehr wenig *Tröstliches* sein.

Jetzt können wir uns für einige Zeit von Goschen trennen und einer anderen englischen Autorität, nämlich dem Statistiker *Mulhall*, zuwenden.

[115*] Final Report, p. XVIII.
[116*] Ibid., p. LVII.
[117*] Journal, Dec. 1887, p. 602.
[118*] Final Report, p. LXXII.

Mulhall gibt in seinem „Dictionary of Statistics“ in bezug auf die Zunahme der Anzahl der Einkommen von 2000 Pfund Sterling und mehr folgende Daten an[*119]:

Jahr	Anzahl der Einkommen	auf eine Million Einwohner
1812	39.765	3314
1850	65.389	3115
1860	85.530	2949
1870	130.375	4206
1880	210.430	6313

Die Zahl der Einkommen über 5000 Pfund Sterling ist wie folgt gestiegen:

Jahr	Anzahl der Einkommen	auf eine Million Einwohner
1812	409	34
1850	1181	56
1860	1558	53
1870	2080	67
1880	2954	88

[165] Wenn wir einige dieser Daten miteinander vergleichen, erhalten wir:

	Auf eine Million Einwohner		Zunahme
	1860	1880	
Sehr Reiche	53	88	66 Prozent
Wohlhabende	2949	6313	112 Prozent

„Das zeugt“, sagt Mulhall, „von einer größeren Diffusion des Reichtums – entgegen der landläufigen Meinung, daß die Reichen mit jedem Tage reicher werden.“[120*]

Sehr schön und außerordentlich tröstlich. Doch an anderer Stelle und bei anderer Gelegenheit erfahren wir von demselben Mulhall weit weniger schöne und weit weniger tröstliche Dinge.

Auf der Grundlage einiger Berechnungen nimmt er an, daß sich der Reichtum im Vereinigten Königreich wie folgt verteilt:

Klassen	Anzahl der Personen	Pfund in Millionen	Pfund pro Kopf
Reiche	327.000	9.120	28.000
Mittelstand	2.380.000	2.120	900
Arbeiter	18.210.000	556	31
Kinder	17.940.000	–	–
Gesamtbevölkerung	38.857.000	11.806	302

Was besagen diese Zahlen? „Rund 80 Prozent des gesamten Reichtums des Landes befinden sich in den Händen von 1,5 Prozent der erwachsenen Bevölkerung. Die Mittelklasse umfaßt 11 Prozent der Bevölkerung und verfügt über 18 Prozent des Reichtums.“[121*] Von der Arbeiterklasse spricht Mulhall gar nicht erst – so erbärmlich, so winzig sind die Krumen, die auf sie entfallen! Wie man sieht, ist die „Diffusion des Reichtums“ doch nicht so groß, wie uns derselbe Mulhall eben noch versichert hat. Schade! Sehr schade! Wir wären beinahe schon in

[119*] Bis 1880 beziehen sich die Angaben auf Großbritannien und nach 1880 auf das gesamte Vereinigte Königreich.
[120*] Dictionary, p. 321.
[121*] Industries and Wealth of Nations, by Michael G. Mulhall, London 1896, p. 100.

eine sehr angenehme Gemütslage geraten. Aber hören wir unseren Statistiker weiter. Fragen wir ihn, wie es um die „Diffusion des Reichtums“ in der Vergangenheit bestellt war.[122*]

Aus seiner eigenen Berechnung[123*] ergibt sich: Wenn wir die Zahl der großen [166] Vermögen, die 5.000 Pfund Sterling übersteigen, für das Jahr 1840 mit 100 ansetzen, dann sind es 1877 bereits 223,1893 aber 270. Setzen wir dagegen die Vermögen von 100 bis 5.000 Pfund Sterling im Jahre 1840 mit 100 an, dann sind es im Jahre 1877 203 und 249 im Jahre 1893. Das heißt aber, daß „die Anzahl der Vermögen über 5.000 Pfund Sterling weit schneller zunahm als die unterhalb dieser Ziffer gebliebenen – ein Phänomen, das dem, was wünschenswert wäre, gerade entgegengesetzt ist. Und dieser Zustrom an Reichtum (*zu den oberen Schichten hin* – G. P.) scheint immer intensiver zu werden“.[124*] Und das nennt sich dann „Diffusion“! Offenbar hat dies Herrn Mulhall selbst zu denken gegeben, so daß er zu unserer Beschwichtigung rasch die folgende Tabelle anbringt:

	1840	1877	1893
Bevölkerung	100	126	146
Vermögen über 100 Pfund	100	205	251

In fünfzig Jahren hat die Bevölkerung um 46 Prozent zugenommen, während die Zahl der Personen mit einem Vermögen von mehr als 100 Pfund Sterling um 151 Prozent gewachsen ist. „Mit anderen Worten, diejenige Gesellschaftsklasse, die über der Armut steht, ist seit 1840 dreimal so schnell gewachsen wie die Gesamtzahl der Bevölkerung.“[125*]

Weiter unten wollen wir das Tröstliche dieser Beschwichtigung etwas näher analysieren. Zunächst jedoch beachte der Leser die folgende Äußerung Mulhalls über die Lage der Arbeiterklasse in England.

„Die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klasse ist ganz klar ersichtlich aus der Zunahme der Zahl der Deponenten der Sparkassen. Machten diese 1850 weniger als 4 Prozent der Bevölkerung des Vereinigten Königreichs aus, so sind es inzwischen 19 Prozent. Nichtsdestoweniger hat die arme Klasse in unseren großen Städten heute erheblich mehr zu leiden als früher. Über die Lage dieser Klasse wurde mit Recht vermerkt, daß sie schlimmer als die der Hottentotten ist.“[126*]

Wie der Russe zu sagen pflegt: *Was heiter beginnt, endet traurig*. [167]

V

Wir sehen nun, daß sowohl Goschens „stillschweigender Sozialismus“ als auch Mulhalls „Diffusion des Reichtums“ reine Phantasieprodukte sind. Mulhall mußte selbst eingestehen, daß sich der Reichtum immer mehr in den höheren Gesellschaftsschichten anhäuft. Wenn das aber so ist, dann *werden die gesellschaftlichen Widersprüche*, von der ökonomischen Seite her gesehen, *nicht nur nicht* „*abstumpfen*“, *sondern sich immer mehr verstärken*. Mulhall versucht, diese Erkenntnis mit dem Hinweis „abzustumpfen“, daß in England die Zahl der Personen mit einem Vermögen von mehr als 100 Pfund Sterling wesentlich schneller zunimmt als die Bevölkerung. Es ist an der Zeit, diese scheinbare Beschwichtigung etwas genauer zu betrachten.

[122*] Die vorliegenden Schlußfolgerungen gründen sich auf Angaben für das Jahrfünft, das im Dezember 1893 beendet war.
[123*] Wir werden noch sehen, daß diese Berechnung nur sehr entfernt die tatsächliche Entwicklung widerspiegelt.
[124*] Ibid., p. 100-101.
[125*] Ibid., p. 101.
[126*] Ibid., p. 101-102.

Stellen wir uns eine Gesellschaft vor, die aus drei Klassen besteht: Reichen, Wohlhabenden und Armen. Nehmen wir der Einfachheit halber an, daß die arme Klasse ausschließlich vom *Verkauf ihrer Arbeitskraft* lebt, die wohlhabende *Handel* treibt und sich die reiche aus *kapitalistischen Unternehmern und Grundbesitzern* zusammensetzt. Die Anzahl der Personen in der Klasse der Armen beträgt *tausend*, der Wohlhabenden *hundert* und der Reichen *zehn*.[127*] Bei der Verteilung des gesellschaftlichen Einkommens entfällt auf jede dieser Klassen ein Anteil, den wir mit A bezeichnen. Folglich wäre das Gesamteinkommen der Gesellschaft gleich 3A. Das Mitglied der reichen Klasse ist *im Durchschnitt zehnmal reicher* als das Mitglied der wohlhabenden Klasse, und das Mitglied der wohlhabenden Klasse ist im Durchschnitt zehnmal reicher als das Mitglied der armen Klasse. So ist die *relative* Lage der Klassen in der gegebenen Epoche, sagen wir im Jahre 1875.

Nun lassen wir fünfundzwanzig Jahre verstreichen. Das gesellschaftliche Einkommen hat sich *verdoppelt*, und auf *jede* Gesellschaftsklasse entfallen jetzt *nicht mehr ein*, *sondern zwei A*.[128*] Darum können wir sagen, daß sich der wirtschaftliche Wohlstand jeder Gesellschaftsklasse *verdoppelt* hat. Aber *das Verhältnis zwischen diesen Klassen hat sich nicht verändert*: Nach wie vor ist der Reiche im Durchschnitt zehnmal so reich wie der Wohlhabende und der Wohlhabende im Durchschnitt zehnmal so reich wie der Arme. In Anbetracht dessen haben wir überhaupt kein Recht, in unserer Gesellschaft weder von einer „Diffusion des Reichtums“ noch von einem „automatischen Sozialismus“ zu sprechen, der die Einkommensverteilung im Sinne einer Abstumpfung der Widersprüche zwischen den Gesellschaftsklassen verändert. Wir merken uns diese Schlußfolgerung und gehen weiter.

[168] Nehmen wir an, in unserer Gesellschaft müssen alle Personen, die 100 und mehr Pfund verdienen, eine Einkommenssteuer zahlen. Nehmen wir weiter an, daß es bei uns in der reichen und der wohlhabenden Klasse keine einzige Person gibt, deren Einkommen unter hundert Pfund liegt, dafür gibt es in der armen Klasse keine Person, die diese Größe erreicht, folglich müßte auch keine Person der letzteren Klasse im Jahre 1875 Einkommenssteuer zahlen.

Wie aber sieht es nach fünfundzwanzig Jahren aus, wo sich das Einkommen jeder Gesellschaftsklasse verdoppelt hat?

Wenn wir davon ausgehen, daß es erstens fünfundzwanzig Jahre zuvor in der armen Klasse 250 Personen gab, die jährlich 50 bis 100 Pfund verdienten, und daß zweitens *die Einkommensverteilung innerhalb jeder Klasse konstant blieb*, dann haben wir jetzt in der armen Klasse 250 Personen, die 100 bis 200 Pfund verdienen und demnach verpflichtet sind, Einkommenssteuer zu zahlen. Somit *erhöht sich* die Zahl der Nichtreichen, die eine Einkommenssteuer entrichten müssen, *obwohl keinerlei „Diffusion des Reichtums“ stattfindet*, weil ja der Reiche wie bisher zehnmal reicher als der Wohlhabende und der Wohlhabende wie bisher zehnmal reicher als der Arme ist.

In welchem Maße aber erhöht sich die Zahl der Nichtreichen, die eine Lohnsteuer entrichten?

Das hängt natürlich von der Verteilung des Reichtums innerhalb der wohlhabenden Klasse ab. Angenommen, fünfundzwanzig Jahre zuvor gab es unter den Angehörigen dieser Klasse 25 Personen mit einem jährlichen Einkommen von 500 bis 1.000 Pfund Sterling. Dann erhalten diese 25 Personen jetzt, nach der *Verdoppelung* des Einkommens dieser Klasse (bei unveränderter Verteilung dieses Einkommens), bereits zwischen 1.000 und 2.000 Pfund. Gesetzt den Fall, die Personen, die mehr als 1.000 Pfund erhalten, werden als *Groß*zahler ange-

[127*] *Person* bedeutet hier Familienoberhaupt, das bestimmte Einnahmen hat.

[128*] Um die Berechnungen nicht zu komplizieren, gehen wir zunächst davon aus, daß die Bevölkerungszahl in dieser Zeit konstant bleibt.

sehen, dann stoßen zu dieser *Kategorie* jetzt 25 Personen, die zur *Mittelklasse* gehören. Das heißt, die Gesamtzahl der nicht reichen Zahler (oder, anders ausgedrückt, die Gesamtzahl der „moderate incomes“[129]) beläuft sich jetzt auf 325 (75, die von den früheren 100 übriggeblieben sind, und 250 neue, die zur Arbeiterklasse gehören); diese Zahl *hat sich* also *um 225 Prozent erhöht*.

Rechnen wir weiter. 25 Personen der Handeltreibenden, die 1.000 bis 2.000 Pfund Sterling verdienen, erscheinen jetzt in den Listen der Großzahler, in einer *Kategorie* mit den Personen der Oberklasse, die aus Fabrikanten und Grundbesitzern besteht. Von diesen hatten wir *zehn*. Indem wir die 25 Personen aus der *Mittelklasse* hinzufügen, so haben wir 35 Großzahler; ein *Zuwachs von 250 Prozent*.

Die Zahl der Großzahler wächst bei uns etwas schneller als die Zahl der [169] „gemäßigten“. Aber man sieht leicht, daß wir bei einer gewissen Veränderung unserer hypothetischen Daten zum entgegengesetzten Resultat kommen.

In der Tat, unterstellen wir, daß es bei uns 1875 nur 10 Personen gab, die 500 bis 1.000 Pfund verdienten. Fünfundzwanzig Jahre später und nach Verdoppelung des Einkommens der Mittelklasse erhalten diese 10 Prozent 1.000 bis 2.000 Pfund, so daß sie in die Kategorie der großen Steuerzahler übergehen. Zählt man sie zur Anzahl der bisherigen Steuerzahler dieser Kategorie hinzu, die sich bekanntlich gleichfalls auf zehn beläuft, so ergibt sich, daß die Gesamtzahl der Steuerzahler dieser Kategorie jetzt 20 sein wird, was bedeutet, daß sich *ihre Zahl nur um 100 Prozent erhöht hat*. Unter Berücksichtigung des bedeutend schnelleren Anwachsens der „gemäßigten“ Zahler werden wir in die Lage versetzt, uns über den „automatischen Sozialismus“ auszulassen und unkritische „Kritiker“ auf den Gedanken zubringen, daß Marxens „Dogma“ veraltet sei usw. Tatsächlich hat es ja aber bei uns gar keine „Diffusion des Reichtums“ gegeben, und jede Gesellschaftsklasse erhält ihren *früheren Anteil* am Nationaleinkommen.

Zu einem genauso „erfreulichen“ – in Goschens Sinne – Ergebnis gelangen wir, wenn wir annehmen, daß die Konzentration des Vermögens innerhalb der Klasse der Industriellen und Grundbesitzer schneller vor sich geht als innerhalb der Klasse der Handeltreibenden, was sehr gut möglich und sogar höchst wahrscheinlich ist, ohne damit auch im mindesten das Marxsche „Dogma“ zu kompromittieren.[130*]

Bis jetzt sind wir davon ausgegangen, daß bei der Zunahme des Nationaleinkommens der Anteil jeder Gesellschaftsklasse unverändert geblieben ist. Sehen wir uns jetzt an, wie es sich auf die Listen der Zahler von Einkommenssteuer ausgewirkt hätte, wenn *das Einkommen der verschiedenen Klassen ungleichmäßig gewachsen* wäre.

Nehmen wir an, das gesellschaftliche Einkommen hat sich *vervierfacht* und verteilt sich folgendermaßen: Die Arbeiterklasse erhält 2A, die Mittelklasse 4A [170] und die Oberklasse 6A. Wenn sich das Einkommen der Arbeiterklasse verdoppelt, dann gehören zu ihr, wie in

---

[129] mittlere Einkommen

[130*] „The retail trade is to day passing through an industrial revolution similar to that manufacture experienced in the early years of this century and the small Keeper is the analogue of the handloom weaver“, sagt Macrosty in seiner interessanten Abhandlung „The Growth of Monopoly in English Industry“. (Fabian Tract. No. 88, p. 3.) [„Der Kleinhandel macht jetzt eine ähnliche industrielle Revolution durch, wie sie zu Beginn dieses Jahrhunderts die Manufakturproduktion erlebt hat. Und den kleinen Ladenbesitzer kann man mit dem Handwerker vergleichen ...“] Jetzt, wo der kleine Ladenbesitzer von der „industriellen Revolution“ erfaßt worden ist, vollzieht sich schnellen Schrittes eine Konzentration im Bereich des Kleinhandels, was auch in der Broschüre von Macrosty nachgewiesen wird. Doch solange der Kleinhandel von der „industriellen Revolution“ noch unberührt war, mußte die Konzentration bei ihm zwangsläufig viel langsamer erfolgen als in der Industrie. Auch dieser Umstand konnte nicht ohne Wirkung auf die Zunahme der „gemäßigten“ Einkommen bleiben.

unserer früheren Annahme, 250 Personen, die hundert und mehr Pfund verdienen. Diese Personen sind jetzt verpflichtet, Einkommenssteuer zu zahlen, und vergrößern damit die Zahl der „gemäßigten" Steuerzahler. Die Mittelklasse gehörte früher insgesamt zu den Steuerzahlern der „gemäßigten" Kategorie, aber jetzt, nachdem sich ihr Einkommen vervierfacht hat, geht eine beträchtliche Zahl ihrer Mitglieder in die Kategorie der großen Steuerzahler über. Wie hoch wird diese Zahl sein? Wenn wir annehmen, daß es früher in der Mittelklasse 25 Personen gab, die 250 bis 500 Pfund verdienten, dann erhält jetzt jeder von ihnen (bei *unveränderter Verteilung* des vierfachen Einkommens unter die Mitglieder dieser Klasse) 1.000 bis 2.000 Pfund, er überschreitet damit die Grenze, die den *nichtreichen* Steuerzahler vom *großen* Steuerzahler trennt. In derselben Klasse gab es jedoch – nach unserer früheren Annahme – außerdem noch 25 Personen, die 500 bis 1.000 Pfund verdienten. Nach Vervierfachung des Einkommens der Mittelklasse erhält jede dieser Personen 2.000 bis 4.000 Pfund und ist darum mit noch größerer Berechtigung zu den *großen* Steuerzahlern zu rechnen. Folglich verbleiben aus der Mittelklasse lediglich 50 (100 – 25 – 25) Personen in der *Kategorie* der „gemäßigten" Steuerzahler. Addiert man die Zahl zu den 250 nichtreichen Steuerzahlern aus der *unteren Klasse,* so kommt man auf die Gesamtzahl von nunmehr 300 (50 + 250) nichtreichen Steuerzahlern: ein *Zuwachs von 200 Prozent*.

Was die *Kategorie* der großen Steuerzahler anbelangt, sehen wir, daß zu ihrer früheren Zahl, zehn, jetzt noch 50 (25 mit einem Einkommen von 1.000 bis 2.000 und 25 mit einem Einkommen von 2.000 bis 4.000 Pfund) hinzukommen. Ihre Gesamtzahl liegt damit bei sechzig: ein *Zuwachs von 500 Prozent*.

Wenn wir davon ausgehen, daß sich durch die *Konzentration* die Zahl der nichtreichen Steuerzahler auf 250 und die Zahl der Großzahler auf 55 verringert, dann ergibt das, daß die Gesamtzahl der „gemäßigten" Einkommen um 150 Prozent und die der großen Einkommen um 450 Prozentgestiegen ist.

Wir haben jedoch bislang noch gar nicht das *Wachstum der Bevölkerung* berücksichtigt. Die Bevölkerung kann zunehmen: 1) schneller als das gesellschaftliche Einkommen; 2) ebenso schnell; 3) langsamer. Uns interessiert hier nur der *dritte Fall,* welcher der kapitalistischen Wirklichkeit entspricht. Betrachten wir ihn genauer.

Angenommen, die Bevölkerung unserer Gesellschaft hat sich nach fünfzig Jahren verdoppelt, während sich das gesellschaftliche Einkommen *vervierfacht* hat und jetzt 12A beträgt, wobei auf die Arbeiterklasse 2A, auf die Mittelklasse 4A und auf die Oberklasse 6A entfallen. Da sich das doppelt so hohe Einkommen der Arbeiterklasse jetzt auf eine doppelt so hohe Zahl von Personen verteilt (bei unveränderter Verteilung des Einkommens *innerhalb* [171] dieser Klasse), kann sich der Wohlstand des einzelnen Arbeiters nicht erhöhen, so daß auch *keine Schicht der Arbeiter in die Lage gerät, Einkommenssteuer zu zahlen*.

Anders bei der Mittelklasse. Hier hat sich das Einkommen vervierfacht, während sich die Zahl der Personen nur verdoppelt hat. Jede Einzelperson wird also *doppelt so reich* sein wie früher. Die Zahl der Personen, die 1.000 bis 2.000 Pfund verdienen, beträgt jetzt 50. Diese 50 Personen werden in die Kategorie der *großen* Steuerzahler übernommen, und die restlichen 150 (200 – 50) bleiben in der Kategorie der *Nichtreichen*. Die Zahl der „*gemäßigten*" *Einkommen erhöht sich* demnach um 50 Prozent.

In der *oberen Klasse* hatten wir vorher 10 Steuerzahler, die selbstverständlich alle zur *Kategorie* der Großen gehörten. Durch die Verdoppelung der Bevölkerung sind es 20 geworden. Diesen 20 müssen wir noch die 50 Angehörigen der *Mittelklasse* zuschlagen, die in die *Kategorie* der großen Steuerzahler übergegangen sind. Insgesamt sind es 70 (20 + 50): ein Zuwachs von 600 Prozent.

Selbst wenn wir annehmen, daß die Zahl der großen Steuerzahler durch die Vermögenskonzentration auf 55 verringert wurde, stehen wir dennoch vor der Tatsache einer gewaltigen Vergrößerung der Zahl der großen Steuerzahler, die bis zu 450 Prozent ausmacht.

Was beweisen alle diese Beispiele, die wahrscheinlich unsere Leser zu Tode gelangweilt haben?

Sie beweisen unter anderem folgendes:

1. Die durch das Anwachsen des gesellschaftlichen Einkommens bedingte Zunahme der Anzahl der nichtreichen Steuerzahler zeugt an sich überhaupt noch nicht von einer „Diffusion des Reichtums" oder von Erfolgen des „automatischen Sozialismus", weil sie durchaus vereinbar ist mit einer enormen Zunahme der Ungleichheit in der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums.

2. Je stärker die Vermögenskonzentration in der Oberklasse der Gesellschaft ist, um so ausgeprägter ist die Zunahme der Anzahl der nichtreichen Steuerzahler. In bestimmten Fällen nimmt die Zahl der „moderate incomes" schneller zu als die Anzahl der großen Einkommen, obwohl sich gleichzeitig die gesellschaftliche Ungleichheit außerordentlich verstärkt.

3. In den heutigen kapitalistischen Gesellschaften erhöht sich die Zahl der gemäßigten Einkommen schneller als die Gesamtzahl der Bevölkerung. Wer daraus auf eine Diffusion des Reichtums und auf eine Verringerung der gesellschaftlichen Ungleichheit schließt, zeigt lediglich seine vollständige und beschämende Unkenntnis des Gegenstandes. Will man die Frage der Verteilung des Nationaleinkommens in der modernen Gesellschaft ernstlich klären, so muß man vor allem bestimmen, in *welchem Maße dieses Einkommen* [172] *in dem zu untersuchenden Zeitraum gestiegen ist und wie sich sein Zuwachs auf die einzelnen Klassen verteilt hat*. Diejenigen aber, die von Diffusion reden und das *Bevölkerungswachstum* mit der Zunahme der *Zahl von gemäßigten Einkommen* vergleichen, tragen zu einer Klärung nicht das geringste bei.[131*]

Ihre Argumentation läßt darum nur eines erkennen: ihre eigene Schwäche.

Wenn wir, von dieser Schlußfolgerung ausgehend, die Daten ansehen, die in Mulhalls „Dictionary of Statistics" enthalten sind, dann verstehen wir ohne weiteres, wie und warum sich diese Angaben mit ganz anderen Angaben vertragen können, mit Angaben, die eine ganz entgegengesetzte Bedeutung haben.

Mulhall sagt, daß in England die Zahl der Personen mit einem Einkommen von mehr als 100 Pfund Sterling wesentlich schneller wächst als die Bevölkerung. Und das stimmt. Aber Mulhall legt sich nicht die Frage vor, wie schnell denn das englische Nationaleinkommen wächst. Tatsächlich vergrößert sich dieses Einkommen bedeutend schneller als die Anzahl der Personeninder von Mulhall angeführten Kategorie, so daß also *die Zunahme dieser Größe Hand in Hand geht mit einer weitaus größeren Verstärkung der gesellschaftlichen Ungleichheit*, wovon ganz unzweideutig die Angaben zeugen, die uns derselbe Mulhall in seinem Buch „Industries and wealth of Nations" präsentiert. Freilich, die von ihm im „Dictionary of Statistics" angeführten Daten weisen scheinbar nach, daß die Anzahl der „gemäßigten" Einkommen in

[131*] Siehe zum Beispiel Bernsteins „Исторический материализм", стр. 87 und folgende. [Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899, S. 50 ff.] Im vergangenen Jahr hat Luigi Negri eine Schrift herausgegeben, die sich speziell mit der Konzentration in der kapitalistischen Gesellschaft befaßt (La centralizzazione capitalistica, Torino 1900). Darin werden sorgsam alle Ursachen aufgezählt, die eine Konzentration *hinauszögern*.
Eigenartigerweise nennt er jedoch nicht die Ursachen, die sie *verschleiern*. Diese gibt es aber zweifellos. Die wichtigste davon ist die rasche Anhäufung von Reichtum in den Oberschichten der Gesellschaft.

England schneller zunimmt als die Anzahl der großen. Aber erstens wissen wir nun schon, daß es von dort, falls es sich so verhält, noch sehr weit bis zu einer „Diffusion des Reichtums“ wäre, und zweitens ist uns bekannt, daß die zweite Hälfte der siebziger Jahre von einer Depression in der Industrie gekennzeichnet war, die zu einer zeitweiligen Verminderung der großen Einkommen und damit zu einer zeitweisen Abnahme ihrer Anzahl führte. Wir verstehen deshalb, warum sich im Vergleich der Zahlen von 1860 einerseits und der Zahlen von 1880 andererseits ein schnelleres Wachstum der *gemäßigten* Einkommen im Vergleich zu den *großen* zeigt. Vergleichen wir jedoch die allgemeinen Ergebnisse der wirtschaftlichen Entwicklung eines größeren Zeitabschnittes, so wird klar, daß die Anzahl der großen Einkommen trotz zeitweiliger Ver-[173]zögerungen entschieden rascher gestiegen ist als die Anzahl der gemäßigten. Und dieselbe Tabelle bei Mulhall weist auch wirklich aus, daß in England 1812 A auf eine Million Einwohner 3.314 Personen mit einem Einkommen von 200 Pfund Sterling und mehr entfielen, während es 1880 davon 6.313 gab. Das heißt, ihre Zahl hatte sich noch *nicht* einmal *verdoppelt*. Dagegen erhöhte sich die Zahl der Personen mit einem Einkommen von mehr als 5.000 Pfund Sterling zwischen 1812 und 1880 von 34 auf 88: ein *Zuwachs* von 163,6 Prozent. Diese Zahlen widerlegen eindeutig den Mulhall, der von einer Diffusion des gesellschaftlichen Reichtums redet, und sie bestätigen vollauf die Worte desselben Mulhall, wonach „die Anzahl der Vermögen über 5.000 Pfund Sterling weit schneller zunahm als die unterhalb dieser Ziffer gebliebenen“.

„Die Zahlen als solche lügen niemals“, sagte Goschen in seiner von uns analysierten Rede, „aber jeder wird zugeben, daß nichts leichter ist, als sie für dieses oder jenes fremde Ziel zu mißbrauchen.“ In diesem Falle sind wir mit Goschen völlig einverstanden. Zahlen lügen wirklich nicht ...

VI

In unserem Beispiel haben wir mit hypothetischen Daten gearbeitet. Nun ist es an der Zeit, sich der Wirklichkeit zuzuwenden.

Wir bitten den Leser um Aufmerksamkeit für die nachstehende Tabelle, die das Wachstum der unterschiedlichen Einkommenskategorien in England zwischen 1843 und 1879-1880 zeigt.

Einkommen in Pfund Sterling	1843	1879-1880
Von 500 bis 5.000	17.990	42.927
Von 5.000 bis 10.000	493	1439
Von 10.000 bis 50.000	200	785
50.000 und mehr	8	68

Die Zahl der Personen mit einem Einkommen von 500 bis 5.000 Pfund Sterling hat sich *mehr als verdoppelt*; die Zahl der Personen mit einem Einkommen von 5.000 bis 10.000 Pfund Sterling hat sich *fast verdreifacht*; die Zahl der Reichen, die alljährlich 10.000 bis 50.000 Pfund Sterling in ihre Tasche stecken, hat sich *fast vervierfacht*; und die Zahl der Millionäre, denen ein Jahreseinkommen von 50.000 Pfund und mehr zufließt, *erhöhte sich um das Achteinhalbfache*.[132*]

[174] Somit ist gar kein Zweifel möglich: Die *Ungleichheit* bei der Verteilung des Nationaleinkommens hat sich in England während des genannten Zeitabschnittes wesentlich vergrößert. Die „Diffusion des Reichtums“ ist darum nicht mehr als eine „wohlbedachte“ Lüge.

[132*] Siehe die Anlage A zu dem hochinteressanten Memorandum von Frau E. Simcox: Loss or gain of the working classes during the Nineteenth Century, abgedruckt im *Bericht* über die Industrial Remuneration Conference. London, p. 96-97.

Zugegeben, in denselben Jahren hat sich die Zahl der Personen mit einem Einkommen von 150 bis 500 Pfund Sterling *mehr als* verdreifacht. Wie man sieht, hat die Anzahl der Steuerzahler *dieser* – der bescheidensten – Kategorie rascher zugenommen als die der beiden nachfolgenden Kategorien und bleibt zahlenmäßig nur gegenüber der vierten (10000 bis 50000 Pfund Sterling) und fünften (50000 und mehr) zurück.[133*] Bei etwas gutem Willen könnte man vielleicht aus diesem Anlaß einige Worte über eine Diffusion des Reichtums in den mittleren Schichten der Steuerzahler verlieren. Doch wir lassen uns jetzt durch solche Worte nicht mehr aus dem Konzept bringen. Wir wissen jetzt sehr gut, daß das von uns angeführte Phänomen auf vielerlei Ursachen zurück-zuführen sein kann, *die keinerlei Beziehung zu einer* „*Diffusion des Reichtums*“ *haben*. Außerdem bleibt die Tatsache einer noch schnelleren Zunahme der Anzahl der Steuerzahler der beiden höchsten Kategorien. Die zunehmende gesellschaftliche Ungleichheit bleibt somit für uns außerhalb jeglichen Zweifels.[134*]

Die gleiche Tendenz zeigt sich auch in anderen kapitalistischen Ländern.

Im *Kanton Zürich* sind die Vermögen unterschiedlicher Größenordnung von 1848 bis 1885 wie folgt angewachsen:

Vermögen	1848	1885	Zuwachs
Von 5.000 bis 50.000 Franken (ca.)	9.100	17.000	90 Prozent
Von 50.000 bis 500.000 Franken (ca.)	930	2.650	185 Prozent
Über 500.000 Franken	30	190	530 Prozent

In Basel, Glarus, Bremen, Hamburg, im Königreich Sachsen und in Preußen wurde ein ähnliches Verhältnis zwischen den Zahlen, die das Wachstum der Vermögen verschiedener Größe charakterisieren, festgestellt.

[175] Im Königreich Sachsen hat sich die Zahl der Einkommen über 9.600 Mark von 1879 bis 1890 um 100 Prozent und die der Einkommen über 100.000 Mark um 228 Prozent erhöht.[135*]

Für *Preußen* besitzen wir darüber hinaus eine aufschlußreiche Tabelle von Engel.

Im Zeitraum von 1852 bis 1873 hat die Anzahl der Steuerzahler der verschiedenen Kategorien wie folgt zugenommen:

[133*] 1843 gehörten zur untersten Kategorie der Steuerzahler 87.946 Personen, 1879 bis 1880 – 274.943.

[134*] Die von uns angeführten Zahlen *widerlegen unzweifelhaft* die Behauptungen Goschens, so daß wir es nicht für notwendig erachten, die Aufmerksamkeit des Lesers mit einer ausführlichen Analyse der von dem englischen Minister getroffenen Feststellung zu strapazieren, wonach sich die Zahl der Einkommen, die in der Rubrik E erfaßt werden, im Zeitraum 1875-1886 bedeutend erhöht hat. Es sei nur vermerkt, daß mit dem Wachstum des Kapitalismus notwendigerweise auch die Zahl der *Angestellten* sowohl bei Privatpersonen wie in den Aktiengesellschaften zunehmen muß. Aber gerade infolge dieser Zunahme nimmt die gesellschaftliche Ungleichheit zu, und eben-darum nehmen die *großen* Einkommen im allgemeinen viel schneller zu als die „gemäßigten“.

[135*] Siehe „[[Wirtschaftliche Grundbegriffe]]“ von Neumann in Schönbergs [[„Handbuch der Politischen Ökonomie“, I. Band, 4. Auflage, S. 286, Anhang.]][[„Überhaupt muß man nach den sächsischen Daten zugeben“, sagt Böhmert, „daß die Einkünfte der Mittelklassen von 2100 (2200) bis 9500 (9600) Mark zwar absolut bedeutend zunehmen, daß aber ihr prozentuales Verhältnis zur Gesamtsumme des Einkommens recht erheblich absinkt. Somit ist hier gewissermaßen der gleiche Entwicklungsweg festzustellen, den man bei der Produktion mittleren Ausmaßes aufgrund der Reichsdaten konstatieren konnte.“ Die Verteilung des Einkommens in Preussen und Sachsen“, Dresden 1898, S. 12.]]

Die Anzahl der Steuerzahler nahm zu:		
Erste Kategorie	1.000 – 1.600 Taler auf	110,2 Prozent
Zweite Kategorie	1.600 – 3.200 Taler auf	132,3 Prozent
Dritte Kategorie	3.200 – 6.000 Taler auf	153,9 Prozent
Vierte Kategorie	6.000 – 12.000 Taler auf	224,8 Prozent
Fünfte Kategorie	12.000 – 24.000 Taler auf	370,6 Prozent
Sechste Kategorie	24.000 – 52.000 Taler auf	476,3 Prozent
Siebente Kategorie	52.000 – 100.000 Taler auf	468,4 Prozent
Achte Kategorie	100.000 – 200.000 Taler auf	433,3 Prozent
Neunte Kategorie	200.000 und mehr	2.000,0 Prozent[136*]

Wohin man auch schaut, überall zeigt sich ein und dasselbe: Die wirkliche Bewegung in allen Ländern der kapitalistischen Welt verläuft genau in die Richtung, in die sich unsere hypothetische Gesellschaft bewegt hat; *die Anzahl der Steuerzahler der höheren Kategorien nimmt allerorts unvergleichlich schneller zu als die Anzahl der nichtreichen Steuerzahler*. Die Ergebnisse, die durch die Beobachtung der Realität selbst gewonnen wurden, *decken sich in frappierender Weise* mit den Ergebnissen, zu denen wir gelangt sind, als wir annahmen, daß *die Vergrößerung des gesellschaftlichen Einkommens den Wohlstand der Arbeiterklasse nicht hebt*. Doch in vielen Fällen läßt die Wirklichkeit unser hypothetisches Beispiel noch *weit hinter sich*. In unserem Beispiel ist der Unterschied im Anwachsen der Anzahl der Steuerzahler der verschiedenen Kategorien bedeutend geringer als in Preußen (nach der Tabelle von Engel) oder zum Beispiel im Kanton Zürich. Sicherlich erklärt sich das damit, daß in unserem Beispiel nicht genügend Platz für die Vermögenskonzentration in den nichtreichen Gesellschaftsschichten zur Verfügung gestellt [176] wurde. Es ist sehr gut möglich, daß eine derartige Konzentration in der Wirklichkeit das Anwachsen der Anzahl der „gemäßigten" Einkommen beträchtlich verlangsamt.

Kurzum, seinem Wesen nach entspricht unser Beispiel vollauf den tatsächlichen Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft. Aber unser Beispiel ging von der Voraussetzung aus, daß *die Verteilung des gesellschaftlichen Einkommens auf die verschiedenen Gesellschaftsklassen immer ungleichmäßiger erfolgt*. Es ist klar, daß dem auch in Wirklichkeit so ist.

Wenn dem aber so ist, dann sind die Redereien von einer Abstumpfung der gesellschaftlichen Widersprüche, von einer Diffusion des Reichtums, von einer „Verarmung" der Kapitalisten und einem Reicherwerden der Arbeiter eine bittere Verhöhnung jener Klasse, die unter der gesellschaftlichen Ungleichheit besonders schwer zu leiden hat. Die Lehre von Carey, Bastiat und deren Nachkommen – Goschen, Schulze-Gaevernitz und, und, und – ist nicht mehr als das spitzfindige, aber keineswegs überzeugende Gerede von Advokaten, deren Sache zumindest im Prinzip schon verloren ist.

VII

Nachdem wir uns davon überzeugt haben, können wir uns endlich Herrn P. Struve zuwenden.

Wie beurteilt dieser verehrte „Kritiker" die Lehre von Carey und Bastiat?

In seinem Artikel in Brauns „Archiv" sind mehrere Stellen enthalten, die es gestatten, zumindest auf die Frage, was er von der neuen Spielart dieser Lehre, das heißt der „Diffusion des Reichtums", die von Goschen, Schulze-Gaevernitz und Co. ausgedacht wurde, hält, eine bestimmte Antwort zu geben. Hier eine dieser Stellen.

[136*] [[Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 2. Auflage, II. Band, S. 36.]]

Bekanntlich hat Marx die Meinung vertreten, daß sich mit der Entwicklung des Kapitalismus und mit der steigenden Arbeitsproduktivität die *Mehrwertrate* und folglich auch der Grad der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten *erhöht*. Zu diesem Gedanken von Marx bemerkt nun Herr P. Struve:

„Aber eben diese Behauptung läßt sich mit den Tatsachen sehr schlecht in Einklang bringen. Für die Anfänge der großkapitalistischen Entwicklung (erste Triumphe des Maschinenwesens!) dürfte sie wohl allgemein das Richtige treffen, in den weiteren Stadien und vollends ins Unbestimmte hinaus ist ein Steigen des Exploitationsgrades der Arbeit gar nicht anzunehmen. Die Mehrwertsrate kann nämlich nur dann wachsen, wenn entweder der Arbeitslohn, aus welchen Gründen es sei, sinkt oder der Mehrwert steigt. Das Sinken des Arbeitslohnes ist aber wahrlich nicht die Signatur der neuesten wirtschaft-[177]lichen Entwicklung aller kapitalistischen Länder. Ohne Sinken des Arbeitslohnes kann der Mehrwert entweder der Verlängerung der Arbeitszeit oder der Intensifikation der Arbeit entspringen. Verlängerung der Arbeitszeit ist für alle kapitalistischen Länder ... ebenfalls nicht zu konstatieren, vielmehr ist das Gegenteil im allgemeinen zu beobachten. Intensifikation der Arbeit findet wirklich überall statt, ist aber aus physiologischen Gründen erstens häufig mit entsprechender Steigerung des Arbeitslohnes verbunden, zweitens an eine unüberschreitbare Grenze gebunden. Demnach scheint mir ... die Lehre, daß die Mehrwertsrate oder der Exploitationsgrad der Arbeit im Fortgange der kapitalistischen Entwicklung immer anwächst, unhaltbar zu sein. Mit Erfolg ist die entgegengesetzte These zu vertreten, welche sich auch widerspruchslos in das Gesamtbild der neuesten ökonomischen Entwicklung einfügt.“[137*]

Bei der „entgegengesetzten These“ handelt es sich eben um die „These“ der heutigen Erneuerer der Lehre von Carey und Bastiat. Die völlige Unhaltbarkeit dieser These haben wir bereits aufgezeigt. Indem wir den Nachweis erbrachten, daß die Ungleichheit in der Verteilung des Nationaleinkommens *wächst*, haben wir damit auch bewiesen, daß der auf die Arbeiterklasse entfallende *Anteil* dieses Einkommens *abnimmt*. Nachdem wir das „*Original*“ hinter uns gebracht haben, brauchten wir uns schon nicht mehr mit der „*Kopie*“ aufzuhalten, sondern könnten uns auf den mehr oder weniger tröstlichen und bewunderungswürdigen Umstand beschränken, daß sie sehr gut gelungen und dem Original sehr ähnlich ist. Da wir aber, wenigstens teilweise, unserem „Kritiker“ folgen müssen, kommen wir nicht darum herum, auch seine Argumentation zu behandeln. Außerdem müssen wir zugeben, daß der Marxsche Gedanke von der Erhöhung des Ausbeutungsgrades des Arbeiters durch den Kapitalisten von uns bisher nur *indirekt*, nur durch den Hinweis auf die wachsende Ungleichheit in der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums belegt worden ist.

Schauen wir nun, ob sich für diesen Gedanken irgendwelche *direkten* Argumente anbringen lassen.

Wir haben gesehen, daß dies nach Meinung von Herrn P. Struve unmöglich ist. Er sagt, daß dieser Gedanke von Marx nur für das Anfangsstadium des Kapitalismus zutreffe. Aber das ist durchaus nicht der Fall.

Nehmen wir die Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo das Proletariat aus einer Vielzahl von Gründen seine Arbeitskraft unter ungleich günstigeren Bedingungen verkaufen kann als in jedem beliebigen Lande Europas. Wie hat sich dort der *Anteil* der Arbeiterklasse an dem durch ihre Arbeit geschaffenen Wert verändert?

Im Jahre 1840 erhielt sie 51 Prozent dieses Wertes, 1890 dagegen waren es [178] nur 45 Prozent; ihr *Anteil* hat sich folglich *verringert*, ihr *Ausbeutungsgrad durch den Kapitalisten aber erhöht*.

[137*] [[Brauns Archiv, XIV. Band, V. und VI. Heft, 1, 694.]]

Die eben genannten Zahlen stammen von Carroll D. Wright, der bei all seiner Gewissenhaftigkeit doch weit eher zur Schönfärberei als zur Schwarzmalerei neigt.[138*]

Carroll D. Wright nennt auch eine Ursache für den Rückgang des Anteils der Arbeiterklasse. Er sieht sie in der Entwicklung der maschinellen Produktion oder, wie Marx sagen würde, in der Veränderung der organischen Zusammensetzung des Kapitals.[139*]

Was hat dazu unser „Kritiker" zu bemerken? Meint er vielleicht, daß die Vereinigten Staaten von Nordamerika bis jetzt nicht über das Anfangsstadium des Kapitalismus hinausgekommen sind?

Herr P. Struve zitiert das Buch von C. D. Wright, müßte es also kennen. Doch, wie man sieht, ist ihm entgangen, was der amerikanische Statistiker über die Verringerung des *Anteiles* der Arbeiterklasse sagt. Ja, der ist schlimm dran, der das Gehör verlor![140]

In *England* stieg das Nationaleinkommen im Zeitraum von 1861-1891 von 832 Millionen Pfund Sterling auf 1.600 Millionen, während sich der Arbeitslohn von 388 auf 693 Millionen erhöht hat. Das bedeutet, daß die Mehrwertrate, die 1861 bei 114,43 Prozent lag, im Jahre 1891 auf 130,8 Prozent gestiegen war.[141*]

Was glaubt Herr P. Struve, in welchem Stadium sich der englische Kapitalismus in dem genannten Zeitraum befunden hat?

Oder will der Herr „Kritiker" vielleicht jene Argumente wiederholen, mit deren Hilfe der von uns zitierte Bowley den Eindruck, den die von ihm mitgeteilten Zahlen hervorrufen, abzuschwächen und den Leser davon zu überzeugen versucht, daß sich der *Anteil* der englischen Arbeiterklasse am Nationalprodukt *trotzdem* nicht verringert habe? Soll er es probieren. Wir werden ihm ohne Mühe die Schwäche seiner Beweisführung zeigen. Zunächst werden wir für alle Fälle seine Aufmerksamkeit auf folgende Tatsache richten.

Bei den englischen Statistikern erscheint in der Rubrik des Arbeitslohnes auch das *Gehalt für das Dienstpersonal*, das praktisch *aus dem Mehrwert gezahlt* wird. Das Dienstpersonal ist in England sehr zahlreich. Nach Leone Levi gab es dort im Jahre 1884 davon an 2.400.000, Landarbeiter dagegen nicht [179] mehr als 900.000. In demselben Jahr erhielt die Dienerschaft in England nach Berechnungen desselben Levi 86 Millionen Pfund Sterling, wogegen den Landarbeitern nicht mehr als 67 Millionen zufielen. Wenn wir annehmen, daß das Gehalt der Dienerschaft 1891 nicht höher gewesen sei als im Jahre 1884, und wenn wir nun diese 86 Millionen von der Gesamtsumme des Lohnes abziehen, der 1891 an die englische Arbeiterklasse gezahlt wurde, und diese Millionen der Gesamtsumme des Mehrwertes für dasselbe Jahr zusetzen, dann erhöht sich die Mehrwertrate noch mehr. Alles in allem entfällt auf die Arbeiterklasse in England kaum mehr als ein Drittel des Nationaleinkommens.

In *Frankreich* verteilt sich das Nationaleinkommen nach Berechnungen von A. Costa für das Jahr 1890 wie folgt:

[138*] Siehe seine „Industrial Evolution of the United States", New York 1895, p. 192. Wenn Atkinson bei seinen Berechnungen zu anderen Schlußfolgerungen gelangt, so erklärt sich das ganz einfach daraus, daß er das *Sinken der Profitrate für das Sinken der Mehrwertrate hält*. Sein Beispiel zeigt anschaulich, bis zu welchem Grade der Statistiker der Kenntnis der ökonomischen Theorie bedarf.

[139*] Ebenda, dieselbe Seite.

[140] Siehe Alexander Gribojedow: Verstand schafft Leiden, Leipzig 1970, S. 68.

[141*] Bowley – „Changes in Average Wages in the United Kingdom between 1860 and 1891", „Journal of the R. S. S.", June 1895.

	Millionen Francs
Landarbeiter	2.000
Industriearbeiter	3.600
Angestellte	1.000
Dienstpersonal	1.400
Handwerker, kleine Landwirte, Kleinhändler, Transportunternehmer, Soldaten, Seeleute, Polizisten, kleine Beamte, Geistliche, Mönche und Nonnen, Lehrer und Lehrerinnen usw.	4.000
Kapitalisten:	
1) in der Landwirtschaft	von 3.500 bis 4.500
2) in Industrie, Handel und Gaststättenwesen	von 3.500 bis 4.500
3) Rentiers, Staatspensionäre und freiberuflich Tätige	von 2.500 bis 3.000[142*]

Wenn wir diese Zahlen addieren, erhalten wir ungefähr 22 Milliarden, wovon auf Arbeiter, Handwerker und Kleinbauern – ebenso wie in England – *höchstens ein Drittel* entfällt.

Ein so hoher Ausbeutungsgrad ist *nur bei einer sehr entwickelten Arbeitsproduktivität* denkbar. Sie wäre vor dreißig bis fünfunddreißig Jahren, als nach Berechnungen der kompetentesten Fachleute das französische Nationaleinkommen kaum 15 Milliarden erreichte, physisch unmöglich gewesen. Darum irrt sich Herr P. Struve sehr, wenn er eine wachsende Ausbeutung der Arbeiterklasse den Anfängen des Kapitalismus zuordnet. [180]

VIII

Unser „Kritiker“ läßt sich dadurch in Verwirrung bringen, daß der Arbeitslohn im Verlauf der letzten fünfzig Jahre in vielen Ländern und in vielen Industriezweigen gestiegen ist. Aber jeder, der sich in der politischen Ökonomie nur ein wenig auskennt, weiß, daß eine *Erhöhung des Arbeitslohnes* Hand in Hand gehen kann mit dem Absinken des *Preises der Arbeitskraft* und demzufolge auch mit einer *Steigerung des Ausbeutungsgrades* des Arbeiters. Der *Arbeitslohn* ist in England höher als auf dem Kontinent, dagegen der *Preis der Arbeitskraft* auf dem Kontinent höher als in England. Das ist eine alte Wahrheit.[143*] Doch die Apologeten des Kapitalismus, die diese Wahrheit häufig wiederholen, umgehen sie mit Stillschweigen, wenn sie, gestützt auf die Tatsache der Erhöhung der Löhne, jene uns bekannte „These“ zu beweisen versuchen, wonach die Kapitalisten „ärmer“ und die Arbeiter immer „reicher“ werden. Marx bemerkt sehr gut im ersten Band des „*Kapitals*“: „Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der *Verwandlung* von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des *Arbeitslohns* oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser *Erscheinungsform*, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhn alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.“[144*] Es ist bemerkenswert, daß Herr Struve in seiner Eigenschaft als Marx„kritiker“ nicht nur sehr nachsichtig gegenüber den Rechtfertigungsfinten der Vulgärökonomie geworden ist, sondern nun auch selbst bei ihnen Zuflucht sucht. Der bemerkenswerteste Ausdruck seiner neuen Neigung ist ohne Zweifel seine Bemerkung darüber, daß „der im Mehrprodukt verkörperte Mehrwert nicht nur durch die lebendige Arbeit geschaffen wird“, sondern eine Funktion des

[142*] Siehe V. Turquan – „Evolution de la fortune privée en France“ in „Revue d’Economie politique“, Fevrier 1900.

[143*] „I maintain, unhesitatingly, that daily wages are no criterion at the actual cost executing works.“ [Ich behaupte, ohne zu zögern, daß der tägliche Lohn kein Kriterium für den tatsächlichen Wert der aufgewendeten Arbeit ist.] (*Th. Brassey*, On Work and Wages, London 1873, p. 66.)

[144*] „Капитал“, том I, С.-Петербург 1872, стр. 468. [MEW, Bd. 23, S. 562.]

ganzen gesellschaftlichen Kapitals ist.[145*] Das sind wahre Herkulessäulen der bürgerlichen Apologetik. Aber auch in den Artikeln, die uns gegenwärtig beschäftigen, entdecken wir noch sehr wertvolle Perlen dieser Art. Zu ihnen gehört der Hinweis auf das Anwachsen des Arbeitslohnes als Beweis für das *Sinken der Mehrwertrate*.

Daß der Arbeitstag heute in vielen, und noch dazu den wichtigsten, Pro-[181]duktionszweigen kürzer ist, als er vor einigen Jahrzehnten war, ist richtig, doch was besagt das? Die Verkürzung des Arbeitstages hat sich völlig durch die Erhöhung der Arbeitsintensität bezahlt gemacht. Auch das wissen alle. Freilich, die Erhöhung der Arbeitsintensität kann *mit der Zeit* auf eine physiologische Grenze stoßen, die sich nicht mehr überschreiten läßt. Aber die Erfahrung zeigt, daß diese *Möglichkeit* bis jetzt noch nicht zur *Wirklichkeit* geworden ist.[146*]

Ohne die Anhebung des Arbeitslohnes zu bestreiten, sei doch erlaubt zu fragen, wie hoch ist er denn beispielsweise in den führenden Ländern des europäischen Kontinents gestiegen? Und auf diese Frage gibt uns die Wirklichkeit bisweilen recht unerwartete Antworten.

Nach *Voit* benötigt ein Arbeiter zur Wiederherstellung seiner Kräfte folgende Nährstoffmengen:

	Eiweiß	Fett	Kohlenhydrate
Bei mäßiger Arbeit	118 Gramm	56 Gramm	500 Gramm
Bei intensiver Arbeit	145 Gramm	100 Gramm	450 Gramm

Wenn der arbeitende Mensch die genannten Mengen nicht zu sich nimmt, dann nutzt sich sein Organismus ab, und seine Arbeitskraft wird in ihrem Grund untergraben; er durchlebt einen Prozeß der *physiologischen Verelendung*. Ist der heutige europäische Arbeiter von dieser Verelendung weit entfernt?

Auf der Grundlage der von Ducpétiaux gesammelten Daten hat der Brüsseler Professor Hector Denis herausgefunden, daß ein belgischer Arbeiter 1853 im Durchschnitt verbrauchte:

Eiweiß	70 Gramm
Fette	26,2 Gramm
Kohlenhydrate	461 Gramm

[182] Das bedeutet, daß der belgische Arbeiter zu dieser Zeit weit davon entfernt war, seine im Produktionsprozeß verausgabten Kräfte durch die Ernährung regenerieren zu können. Daraus aber folgt offensichtlich, daß der *Preis der Arbeitskraft damals um vieles niedriger lag als ihr Wert*.

[145*] In dem Artikel: „Основная антиномия теории трудовой ценности“. „Жизнь“, Февраль 1900. Dieser Artikel wird zurückhaltend, aber schonungslos von Karelin im Oktober- und Novemberheft des „Научное обозрение“ desselben Jahres in dem Artikel „Notizen“ analysiert.

[146*] In den Vereinigten Staaten wird ungleich intensiver gearbeitet als in Europa. Französische Arbeiter, die zu einer internationalen Ausstellung nach Chicago gefahren waren, staunten über die Arbeitsintensität der amerikanischen Arbeiter. (Siehe „Rapports de la delegation ouvrière à l’exposition de Chicago“, Paris 1894.) Aber auch in Amerika ist die natürliche Grenze der Intensivierung bis jetzt noch nicht erreicht, obwohl die Arbeitsintensität sehr rasch zunimmt. Siehe dazu bei Levasseur, „ouvrière americain“, Paris, t. I, p. 97 und folgende. Das gleiche gilt für Australien: „Je n’ai trouvé en Australie personne, qui fut contre la journée de huit à neuf heures; chacun donnait pour expliquer cette opimon la même raison: que l’intensité du travail est plus grande avec la journée courte.“ [Ich habe in Australien niemanden gefunden, der gegen einen acht- bis neunstündigen Arbeitstag gewesen wäre. Alle begründeten ihren Standpunkt damit, daß die Arbeitsintensität mit der Verkürzung des Arbeitstages steigt.] Albert Metin – „Le socialisme sans doctrines, Australie et Nouvelle-Zélande“, Paris 1901, p. 132. Die Erhöhung der *Arbeitsintensität* ist dort eine Quelle der Arbeitslosigkeit für *schwache* Arbeiter, die mit den stärkeren nicht mithalten können. (Ibid., p. 146.) Um eine solche Wirkung zu erreichen, muß allerdings ein Minimum des Arbeitslohnes festgelegt werden.

Inzwischen sind über dreißig Jahre vergangen. Der belgische Kapitalismus hat das glanzvolle „Stadium“ seiner Entwicklung abgeschlossen, und der belgische Arbeiter hat seine Kräfte weiterhin durch eine unzureichende Ernährung ruiniert. In den achtziger Jahren wurden seinem Organismus zugeführt:

Eiweiß	82,278 Gramm
Fette	77,926 Gramm
Kohlenhydrate	589,408 Gramm[147*]

Was für ein gewaltiger Fortschritt! Was für eine beneidenswerte Verbesserung des Loses der Arbeiterklasse! Der Arbeiter erhält jetzt ganze *zwölf* Gramm Eiweiß zusätzlich, ganz abgesehen von dem Mehr an Fetten und erst recht an Kohlenhydraten! Wie kann man denn danach nicht von einer Abstumpfung der gesellschaftlichen Widersprüche sprechen? Wenn nämlich die Verbesserung der Lebensweise der belgischen Arbeiter auch weiterhin so schnell fortschreitet, werden sie in der nächsten erdgeschichtlichen Epoche vielleicht schon *fast* soviel bekommen, wie für die normale Ernährung des Organismus nötig ist.

Doch im Ernst. Wir haben nicht das mindeste Recht, mit Bestimmtheit von einer Verbesserung, und sei es auch nur einer *ganz winzigen*, der Ernährung des belgischen Arbeiters zu sprechen. Hier hängt alles davon ab, wie sich sein jetziger täglicher Verbrauch von Arbeitskraft zu der täglichen Verausgabung in den fünfziger Jahren verhält. Wenn sich der Verbrauch *vergrößert* hat, so ist die Ernährung möglicherweise – trotz der hinzugekommenen Nährstoffe – *noch unzulänglicher* als damals. Folglich können uns selbst die zwölf Gramm mehr Eiweiß nicht davon abhalten, hinsichtlich der sozialen Folgen des kapitalistischen Fortschritts zu pessimistischen Schlußfolgerungen zu gelangen.

Alles, was wir wissen, ist, daß der belgische Arbeiter bis heute keine ökonomische Möglichkeit hat, durch seine Ernährung die Arbeitskraft wiederherzustellen. Lassen wir einen Mann sprechen, den man kaum verdächtigen kann, dem sturen „Dogmatismus“ orthodoxer Marxisten zu huldigen, nämlich den Gouverneur von Westflandern: „Das Minimum der für einen Soldaten erforderlichen Nahrung liegt bekanntlich bei 1.066 Gramm Brot, 285 Gramm Fleisch und 200 Gramm Gemüse. Unsere Arbeiter, die von morgens bis abends tätig sind, benötigen eine wesentlich größere Nährstoffmenge. Das, was sie an [183] Nahrung verbrauchen, bleibt jedoch hinter der minimalen Ration für Soldaten weit zurück.“[148*]

Die Arbeitskraft des belgischen Proletariats wird bis jetzt weit unter ihrem Wert verkauft, obwohl sein Arbeitslohn in den letzten fünfzig Jahren zweifellos recht „bedeutend“ gestiegen ist. Wir wissen: Je niedriger das Lohnniveau, um so bedeutender klingt jede Erhöhung. Wenn ein Arbeiter pro Tag fünf Kopeken bekommt, dann kann eine Zulage von einer Kopeke bereits hochtrabend als eine *zwanzigprozentige Lohnerhöhung* ausgegeben werden. Doch es versteht sich von selbst, daß eine so „*bedeutende*“ Anhebung das soziale und physiologische Elend des Arbeiters nicht im geringsten beseitigt.

Herr P. Struve blickt mit großer Verachtung auf das eherne Lohngesetz „seligen Angedenkens“.[149] Dieses Gesetz heute noch zu verteidigen ist natürlich einfach unmöglich; zu eindeu-

---

[147*] H. Denis – „La dépression éonomique et sociale“, Bruxelles 1895, p. 145.

[148*] Zitiert aus H. Denis, op. cit., p. 144; diese Einschätzung bezieht sich auf die achtziger Jahre.

[149] Das „eherne Gesetz“ des Arbeitslohnes ist ein Dogma der bürgerlichen politischen Ökonomie, das auf der reaktionären Bevölkerungstheorie von Malthus aufbaut. Das Beiwort „ehern“ stammt von Ferdinand Lassalle. Ausgehend von der These, der Arbeitslohn habe im Wachstum der Bevölkerung seine „natürlichen“ Grenzen, behaupteten bürgerliche Ökonomen, daß an der Armut und Arbeitslosigkeit der arbeitenden Klassen nicht die sozialen Verhältnisse schuld seien, sondern die Natur. Siehe hierzu Marxens Auseinandersetzung mit Lassalle in der „Kritik des Gothaer Programms“.

tig schon hat Marx seine Untauglichkeit herausgearbeitet. Es läßt sich jedoch gleichfalls nicht leugnen, daß dieses Gesetz manchem belgischen Arbeiter sogar in der Fassung, die ihm Lassalle und Rodbertus gegeben haben, als ein *goldenes Gesetz* erscheinen könnte.

IX

Bei Ibsen schlagen die Trolle Peer Gynt vor, ihm das linke Auge leicht zu beschädigen. „Doch was du siehst, siehst du fortan wie wir", versucht ihr Oberhaupt ihm einzureden. „Und kriegst du dann Scheuklappen noch, wie ein Gaul, dann siehst du die Braut mit einem Mal blühn."[150] Eine ähnliche Operation hat an unserem Kritiker die *Schule Brentanos* vorgenommen, die sich zutiefst den Traditionen von Carey und Bastiat verpflichtet fühlt. Wir wissen nicht genau, welches Auge die verehrte Schule ihm beschädigt hat, aber auf jeden Fall hat sie es so getan, daß ihm jetzt die kapitalistische Ordnung, wenn auch nicht unbedingt herrlich und freundlich erscheint, so doch ungleich [184] anziehender, als sie ihm bei normalem Sehvermögen erschienen wäre. Einer von vielen Beweisen dafür sind seine Betrachtungen über die kapitalistische Ausbeutung der Frauen und Kinder.

In Auseinandersetzung mit Bernstein hatte Kautsky die Ansicht vertreten, die Zunahme der Frauen- und Kinderarbeit zeuge von der Verelendung der Arbeiterklasse. Dieser Gedanke hat Herrn P. Struve offensichtlich sehr mißfallen. „Als ich Kautsky las", spottet er, „glaubte ich den wackeren Decurtins auf dem Züricher Kongreß von 1897 zu hören ..."[151] „Würde ich die Auffassung Kautskys von der Frauenarbeit teilen, so würde ich auch die praktischen Vorschläge der katholischen Sozialpolitiker in bezug auf sie akzeptieren."[152*] Wunderbar. Aber wie urteilt Herr P. Struve selbst über diese Frage? Hören Sie zu. Er gibt zu, daß in Deutschland die Frauen- und Kinderarbeit zwischen 1882 und 1895 tatsächlich außerordentlich zugenommen hat, weist jedoch darauf hin, daß sich der Anstieg der Frauen- und Kinderarbeit vorzugsweise im Handel und allgemein in solchen Zweigen vollzogen hat, wo in den Betrieben nicht selten Familienangehörige des Unternehmers mitarbeiteten. Daraus zieht er den beruhigenden Schluß, daß man die Meinung Kautskys cum grano salis[153] nehmen müsse. „Überhaupt", resümiert er, „ist die Entwicklung gar nicht so einförmig und eindeutig, wie sie sich im Schema der Verelendungstheorie ausnimmt."[154*] Dann folgt bei ihm der schon ganz und gar tröstliche Hinweis auf die Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo die Frauenarbeit in den Jahren 1850 bis 1890 *relativ* und die Kinderarbeit *absolut* zurückgegangen ist.

Es hat den Anschein, als ob der Kapitalismus eben jene Lanze ist, welche die von ihr verursachten Wunden selbst wieder heilt. In seinem „Anfangsstadium" ist er wohl ein wenig ausgelassen und schont weder erwachsene Männer noch Frauen noch Kinder und versucht, alles Lebendige und zur Produktion von Mehrwert Fähige unter seine Fittiche zu bekommen. Aber das sind lediglich die Irrtümer und Leidenschaften der Jugend. Mit dem Eintritt ins reife Alter wird der Kapitalismus milder und lockert nach und nach die straff angezogenen Zügel. Es verringert sich der Grad der Ausbeutung des Proletariats, und dann erhalten die von ihm gequälten Frauen und Kinder [185] schließlich die Möglichkeit, sich zu Hause auszuruhen, in jener häuslichen Atmosphäre, die sich ihrerseits immer mehr, und zwar nicht nur absolut,

---

[150] Henrik Ibsen: Peer Gynt. In: Henrik Ibsen: Dramen, Berlin 1977, S. 51.

[151] 1897 fand in Zürich ein Internationaler Kongreß zur Arbeiterfrage statt. Seine Einberufung war von den Sozialpolitikern Kaspar Decurtins und Favon von der Schweizer katholischen Partei ausgegangen. Unter den Teilnehmern befanden sich auch Vertreter von Arbeiterparteien anderer europäischer Länder. Heftig debattiert wurde über die Frauenarbeit in den Fabriken. Decurtins empfahl dem Kongreß, in einer Entschließung zu fordern, daß die Frauenarbeit in den Fabriken im Interesse der Familie verboten wird.

[152*] [[Archiv, S. 732-733.]]

[153] mit einer gehörigen Portion Salz, mit Vorbehalt, nicht ernst zu nehmen.

[154*] Ibid., S. 734.

sondern auch relativ, das heißt im Vergleich zu der häuslichen Atmosphäre der Herren Kapitalisten, verbessert. Dies alles ist so erfreulich, bewunderungswürdig, tröstlich und notwendig, daß wir wirklich nicht verstehen, warum sich P. Struve gegen die „*Einförmigkeit*“ äußert. Gewiß, die Einförmigkeit wirkt sehr niederdrückend, wenn sie uns „*im Schema der Verelendungstheorie*“ begegnet. *Doch im Schema des Reicherwerdens der Arbeiter und des Verarmens der Kapitalisten* empfindet man sie eher angenehm und sogar in keiner Weise ermüdend. Als Beweis können wir uns auf Herrn P. Struve selbst beziehen: Alle seine jetzigen ökonomischen Erörterungen sind höchst einförmig und monoton, aber man muß schon ein finsterer „Epigone“ von Marx sein, um nicht unter ihrem veredelnden Einfluß vor Rührung dahinzuschmelzen ...

Das Unglück besteht nur darin, daß die unerbittliche Wirklichkeit diesen edelmütigen Betrachtungen entschieden widerspricht. Bleiben wir bei der kapitalistischen Ausbeutung von Frauen und Kindern. Herr P. Struve hat vergessen, daß in Deutschland die Zahl der in der *Industrie* beschäftigten Frauen, die Zahl der *Lohnarbeiterinnen*, von 1883 bis 1895 *um 82 Prozent*, die Zahl der Männer dagegen nur *um 39 Prozent* gestiegen ist. Wenn uns die Einseitigkeit eines Epigonen nicht täuscht, bedeuten diese Zahlen *sowohl eine absolute als auch eine relative* Zunahme der Anzahl der vom Kapital ausgebeuteten Personen weiblichen Geschlechts. Was aber treibt die Frauen unter das schwere Joch des Kapitals? Ganz sicher nicht das vermeintliche „*Reicherwerden*“ des Proletariats!

Carroll D. Wright sagt tatsächlich, daß in den Vereinigten Staaten die Zahl der Frauen, die in der Industrie beschäftigt waren, 1850 *relativ* größer war als 1890, doch er fügt dabei selbst hinzu, daß es genaue Angaben über Frauenarbeit erst seit 1870 gibt.[155*] Was ist aber von diesem Zeitpunkt an zu beobachten? Zu beobachten ist eine *ständige – absolute und relative – Zunahme des Ausmaßes der Frauenarbeit*. In seinem elften Jahresbericht gibt derselbe C. D. Wright Zahlen an, aus denen nach seinen eigenen Worten hervorgeht, daß der Anteil der Frauen ab 10. Lebensjahr, die in allen Branchen beschäftigt sind, von 14,68 Prozent (der Gesamtzahl der weiblichen Bevölkerung – *G. P.*) im Jahre 1870 auf 17,22 Prozent im Jahre 1890 *gewachsen* ist, während sich der Anteil der Männer in derselben Zeit von 85,32 im Jahre 1870 auf 82,78 Prozent im Jahre 1890 *verringert* hat (Hervorhebung wiederum von uns), womit die in der vorliegenden Untersuchung (dem elften Jahresbericht des Kommissärs für Arbeit – G. *P.*) festgestellte Tatsache vollauf bestätigt wird [186] (fully corroborating), daß die Frauen bis zu einem gewissen Grade ihre Arbeitsplätze *zum Nachteil der Männer* einnehmen“ (Hervorhebung von uns).[156*]

In der Manufaktur- und Maschinenindustrie (manufacturing and mechanical industries) waren 1870 14,14 Prozent, 1890 aber bereits 20,18 Prozent der Gesamtbelegschaft Frauen.[157*]

„Darum ist die Tatsache absolut bewiesen (fact is absolutaly demonstrated), daß der Anteil der Frauen ... (der Lohnarbeiterinnen – *G. P.*) allmählich zunimmt.“[158*]

Mit derselben Schlußfolgerung wird Herr P. Struve in dem bekannten Buch von Sartorius [[„Die nordamerikanischen Gewerkschaften unter dem Einfluß der fortschreitenden Produktionstechnik“, Berlin 1886]] konfrontiert. Dort finden wir auf Seite 109 die nachstehende Tabelle, die über die *relative* und absolute Zunahme der Frauenarbeit in verschiedenen Staaten der Nordamerikanischen Union Auskunft gibt.

[155*] „Industrial Evolution“, p. 204.
[156*] „Eleventh annual Report of the Commissioner of Labor“, Washington 1897, p. 21.
[157*] Ibid., p. 22.
[158*] Ibid., p. 22.

	Frauenarbeit 1850	in Fabriken 1880	Bevölkerung 1850	1880
Pennsylvania	22.078	73.046	2.311.786	4.282.891
New Jersey	8.762	27.099	489.555	1.131.116
Illinois	493	15.233	815.470	3.077.871
New York	51.612	137.455	3.097.394	5.082.871
Ohio	4.437	18.563	1.980.329	3.198.062
New Hampshire	14.103	29.356	317.976	346.991

Hieraus ist ersichtlich, wessen Worte cum grano salis genommen werden müssen – die von Kautsky oder die von Herrn P. Struve?

Und die *Kinder*arbeit?

Im Zeitraum 1870-1880 hat sich in den Vereinigten Staaten die Zahl der arbeitenden Kinder im Alter zwischen 10 und 15 Jahren von 13,9 Prozent aller Kinder dieses Alters auf 16,82 Prozent erhöht. Dagegen ist diese Zahl von 1880 bis 1890 auf 10,34 Prozent *abgesunken*. Das erklärt sich aus der Wirkung der Fabrikgesetzgebung, die die Inanspruchnahme von Kinderarbeit erschwerte. Am meisten zurückgegangen ist die Kinderarbeit in den Staaten Neuenglands, wo das Gesetz einen besonders starken Einfluß ausübte. Aber dort, wo es schwächer wirkte, hat die Kinderarbeit *noch größere Ausmaße angenommen als in dem vorausgegangenen Jahrzehnt.*[159*]

[187] Die rechtfertigenden Winkelzüge der Herren Marx„kritiker“ sind ebensowenig wie die apologetischen Übungen der Vulgärökonomen in der Lage, den Blick des aufmerksamen Forschers von der Wahrheit abzulenken. Jeder, der Augen hat, sieht, daß die Entwicklung des Kapitalismus zu eben den Ergebnissen führt, von denen Marx gesprochen hat. Das *Kapital* begnügt sich nicht mit der Ausbeutung von erwachsenen Arbeitern, es ist *immer mehr darauf bedacht, auch Frauen und Kinder seiner Gewalt zu unterwerfen*. Diese zunehmende Unterwerfung der Frauen und Kinder bedeutet aber zweifellos eine Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage der Arbeiterklasse.

Die Fabrikgesetzgebung hat doch aber die weitere Ausbreitung der Kinderarbeit in den Fabriken zumindest in einigen Staaten Nordamerikas aufgehalten, sagt uns Herr Struve.[160*]

Ja, antworten wir! Aber das widerlegt nicht den Grundgedanken der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung, *modifiziert ihn nicht* einmal. Daß die Fabrikgesetzgebung imstande ist, gewisse Interessen der Arbeiter zu wahren, wird bereits im „Manifest der Kommunistischen Partei“ festgestellt.[161*] Es handelt sich jedoch nicht darum, ob die Fabrikgesetzgebung *einzelne* Interessen der Arbeiter geschützt oder nicht geschützt hat, sondern welches die *algebraische Summe* ist aus den für das Proletariat vorteilhaften Folgen der Fabrikgesetzgebung, die eine *positive* Größe bilden, und der Tendenz zur Verschlechterung der sozialen Lage der Arbeiterklasse, die dem Kapitalismus eigen ist und die eine *negative* Größe darstellt. Marx behauptet, daß diese algebraische Summe *keine positive Größe sein kann*, das heißt, die soziale Lage des Arbeiters verschlechtert sich *ungeachtet* der Vorteile, die ihm aus der Fabrikgesetzgebung erwachsen. Genau dasselbe, und nur das, behaupten bis heute seine „orthodoxen“ Anhänger. Und die sogenannten Marxkritiker sagen das *Gegenteil*. Sie versuchen zu beweisen, daß die berühmte „soziale Reform“ die soziale Lage des Arbeiters *schon gehoben* habe

[159*] Levasseur – L'ouvrier americain, I, p. 198.

[160*] Vgl. seine Bemerkung über einen möglichen Einfluß sozialer Reformen auf die Frauenarbeit. [[Archiv, S. 732.]]

[161*] „Diese Organisation der Proletarier ... erzwingt die Anerkennung einzelner Interessen der Arbeiter in Gesetzesform, indem sie die Spaltungen der Bourgeoisie unter sich benutzt. So die Zehnstundenbill in England.“ („Manifest“, Kapitel I, Bourgeois und Proletarier.) [MEW, Bd. 4, S. 471.]

und sie mit der Zeit noch mehr heben wird, so daß nach und nach, also etwa im nächsten geologischen Zeitalter, die *kapitalistische Produktionsweise* unmerklich in eine *sozialistische* übergehe. Wer hat recht? Alles, was wir bis jetzt erkannt haben, alle die Tatsachen und Erscheinungen, mit denen wir bis jetzt zu tun hatten, sprechen eindeutig für Marx und die „Orthodoxen“: In ökonomischer Hinsicht hat sich die Kluft zwischen Proletariat und Bourgeoisie *vergrößert*; die Arbeiterklasse ist *relativ* ärmer geworden, da sich ihr *Anteil* am Nationalprodukt relativ [188] verringert hat. Wie wichtig auch die Fabrikgesetzgebung und andere Palliativa der „sozialen Reform“ für die Arbeiterklasse gewesen sein mögen, sie konnten bei weitem nicht ein Gegengewicht darstellen gegen die für sie unvorteilhafte Tendenz des Kapitalismus, das Proletariat niederzuhalten. Das Proletariat befand sich in der Lage eines Menschen, der gegen eine mächtige Strömung schwimmt: Hätte er sich widerstandslos der Kraft des Wassers ergeben, wäre er *sehr weit* zurückgetrieben worden; aber er hat sich widersetzt, hat versucht, voranzukommen, und wurde deshalb von der Strömung *nicht so* weitzurückgedrängt, wie es unter Umständen *hätte sein können*; aber sie hat ihn eben *dennoch zurückgetrieben*, weil sie *eben bedeutend stärker war*.[162*]

X

Bis jetzt haben wir von einer *relativen* Verschlechterung der Lage der Arbeiter gesprochen. Aber wir haben nicht vergessen, daß einige „Kritiker“, unter ihnen Herr P. Struve, beweisen, daß es bei Marx keinesfalls um eine relative, sondern um ihre *absolute* Verschlechterung ging. Wenn man diese Herren hört, könnte man meinen, das ganze Gerede der „Orthodoxen“ von einer relativen Verelendung sei nicht mehr als die Sophismen von Streithähnen, die ihre Kräfte überschätzt haben, die sich besiegt fühlen, dies jedoch nicht eingestehen möchten. Ist das wirklich so?

In seiner Broschüre „*Lohnarbeit und Kapital*“, der bekanntlich Vorträge zugrunde liegen, die Marx *1847* im Brüsseler deutschen Arbeiterverein gehalten hat, beweist Marx, daß sogar in dem für die Arbeiter günstigsten Falle, wo dank einem raschen Wachstum des Kapitals die Nachfrage nach Arbeitskräften und damit auch der Arbeitslohn steigt, sich die Lage der *Arbeiter relativ verschlechtert*. „Das rasche Wachstum des produktiven Kapitals“, sagt er, „ruft ebenso rasches Wachstum des Reichtums, des Luxus, der gesellschaft-[189]lichen Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Genüsse hervor. Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich mit den vermehrten Genüssen des Kapitalisten, die dem Arbeiter unzugänglich sind, im Vergleich mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt. Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“[163*]

Was ist das anderes als eine Theorie der *relativen* Verschlechterung des Lebens der Arbeiterklasse?

[162*] Rowntree ist auf der Grundlage eines sorgfältigen Studiums von Angaben, die sich auf die Stadt York beziehen, zu folgenden Ergebnissen gelangt: 1) Zehn Prozent der Bevölkerung dieser Stadt verdienen in einer Woche weniger als 21 Schilling, 8 Pence und leben demzufolge in Verhältnissen, die er als primary poverty [Armut ersten Grades] bezeichnet. 2)17,93 Prozent derselben Bevölkerung leben zu Bedingungen der secondary poverty. Sie erhalten zwar mehr als 21 Schilling, 8 Pence, haben aber verschiedene – produktive oder unproduktive – Ausgaben zu bestreiten. (Poverty. A study of Town Life. second edition, p. 298.) Nach Meinung von Rowntree leben 25 bis 30% der gesamten Stadtbevölkerung, der Bevölkerung insgesamt, in Armut (Ibid., p. 30.) Da haben wir ihn, den „automatischen Sozialismus“! Die gleiche Armut, fügt Rowntree hinzu, hat ungeachtet des wachsenden Nationalvermögens auch in den Jahren „unerhörter Prosperität“ geherrscht. (Ibid., p. 304.) Es stimmt, was Goschen sagt: „Zahlen lügen nicht“.

[163*] Наёмный труд и капитал, Женева 1894, стр. 33-34. (MEW, Bd. 6, S. 412.)

Weiter. „Vermehrt sich also die Einnahme des Arbeiters mit dem raschen Wachstum des Kapitals, so vermehrt sich gleichzeitig die gesellschaftliche Kluft, die den Arbeiter vom Kapitalisten scheidet, so vermehrt sich gleichzeitig die Macht des Kapitals über die Arbeit, die Abhängigkeit der Arbeit vom Kapital. Der Arbeiter hat ein Interesse am raschen Wachstum des Kapitals, heißt nur: Je rascher der Arbeiter den fremden Reichtum vermehrt, desto fettere Brocken fallen für ihn ab, um desto mehr Arbeiter können beschäftigt und ins Leben gerufen, desto mehr kann die Masse der vom Kapital abhängigen Sklaven vermehrt werden ... Ist das Kapital rasch anwachsend, so mag der Arbeitslohn steigen; unverhältnismäßig schneller steigt der Profit des Kapitals. Die materielle Lage des Arbeiters hat sich verbessert, aber auf Kosten seiner gesellschaftlichen Lage. Die gesellschaftliche Kluft, die ihn vom Kapitalisten trennt, hat sich erweitert.“[164*]

Diese Zitate lassen unmißverständlich erkennen, daß Marx der Begriff der *relativen* Verschlechterung der Lage der Arbeiterklasse keineswegs fremd war, wie die Herren „Kritiker“ uns weismachen wollen. Auch ist daraus zu ersehen, daß Marx selbst dann noch von einer *Verarmung* der Arbeiterklasse gesprochen hätte, wenn in deren Lage eine *absolute* Verbesserung eingetreten wäre. Aber es ist wahr, daß Marx in der von uns zitierten Broschüre bei der Analyse des *tatsächlichen* Verlaufs der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft findet, daß das Wachstum des Kapitals nicht immer mit einer absoluten Verbesserung der Lage der Arbeiterklasse einhergeht. „*Je mehr das produktive Kapital wächst*“, sagt er, „*desto mehr dehnt sich die Teilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinerie aus. Je mehr sich die Teilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinerie ausdehnt, um so mehr dehnt sich die Konkurrenz unter den Arbeitern aus, je mehr zieht sich ihr Lohn zusammen.*“[165*] Des weiteren weist Marx darauf bin, daß die Entwicklung des [190] Kapitalismus immer neue Bevölkerungsschichten in die Reihen der Lohnarbeiter hinabstürzt, und beendet seine Broschüre mit der allgemeinen Schlußfolgerung:

„*Wächst das Kapital rasch, so wächst ungleich rascher die Konkurrenz unter den Arbeitern, d. h. desto mehr nehmen verhältnismäßig die Beschäftigungsmittel, die Lebensmittel für die Arbeiterklasse ab, und nichtsdestoweniger ist das rasche Wachsen des Kapitals die günstigste Bedingung für die Lohnarbeit.*“[166*] Wie man sieht, hat Marx seinerzeit angenommen, daß die relative Abnahme der Verdienstquellen unbedingt zu einer Senkung des Arbeitslohnes führen muß. Darum rechnete er damit, daß die Entwicklung des Kapitalismus eine Entwicklung zur Lohnminderung mit sich bringt. Das war eine Ansicht, die von vielen damaligen Sozialisten vertreten wurde.[167*]

Aber in der Broschüre „Lohnarbeit und Kapital“ sind die ökonomischen Auffassungen von Marx noch nicht voll ausgereift.[168*] Er macht dort noch keinen Unterschied zwischen dem Profit und dem Mehrwert, zwischen dem Arbeitslohn und dem Preis der Arbeitskraft. Darum wollen wir uns seinem Hauptwerk, dem „*Kapital*“, zuwenden.

Im ersten Band des „Kapitals“ sagt Marx, daß dank der wachsenden Arbeitsproduktivität der Preis der Arbeitskraft *fallen* kann, obwohl sich zur gleichen Zeit die Menge der Lebensmittel, die dem Arbeiter zur Verfügung stehen, *vergrößert*.[169*] Hier unterscheidet Marx also zwi-

[164*] Ebenda, S. 39. [Ebenda, S. 415/416.]
[165*] Ebenda, S. 47. [Ebenda, S. 422.] Hervorhebung nach dem Original.
[166*] Ebenda, S. 48. [Ebenda, S. 423.]
[167*] Vgl. zum Beispiel Louis Blanc – „Organisation du travail“, V éd., p. 40.
[168*] Vgl. die Bemerkung von Engels im Vorwort zu dieser Broschüre. („In den vierziger Jahren hatte Marx seine Kritik der politischen Ökonomie noch nicht zum Abschluß gebracht ...“ Seine Arbeiten aus dieser Zeit „enthalten Ausdrücke und ganze Sätze, die, vom Standpunkt der spätern Schriften aus, schief und selbst unrichtig erscheinen“. MEW, Bd. 22, S. 202.)
[169*] „Капитал“, т. I, стр. 454. [MEW, Bd. 23, S. 566.]

schen einer *relativen* und einer *absoluten* Verschlechterung der Lage des Arbeiters. An einer anderen Stelle desselben Bandes, wo Marx die Meinung Gladstones anführt, daß die „berauschende“ Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums in England die Armen weniger arm gemacht habe, bemerkt er: „Wenn die Arbeiterklasse ‚arm‘ geblieben ist, nur ‚weniger arm‘ im Verhältnis, worin sie eine ‚berauschende Vermehrung von Reichtum und Macht‘ für die Klasse des Eigentums produzierte, so ist sie relativ gleich arm geblieben. Wenn die Extreme der Armut sich nicht vermindert haben, haben sie sich vermehrt, weil die Extreme des Reichtums.“[170*]

Was ist das anderes als eine Theorie der *relativen* Verelendung der Arbeiterklasse?

Freilich weist Marx auch im „*Kapital*“ auf die Ursachen hin, die einem [191] *Absinken des Arbeitslohnes* förderlich sind. Doch nachdem er den überaus wichtigen Unterschied zwischen dem *Lohn*, den der Arbeiter erhält, und dem *Preis* seiner *Arbeitskraft* festgestellt hat, behauptet er schon nicht mehr, daß die Erhöhung des Ausbeutungsgrades unter allen Umständen zu einem Absinken des Einkommens führt. Nein, nach dem direkten und klaren Inhalt seiner abgeschlossenen Doktrin kann das Absinken des Preises der Arbeitskraft und die relative Verschlechterung der Lage des Arbeiters mit einer Erhöhung seines *Lohnes* einhergehen.[171*] Darum muß man wirklich den Scharfsinn derer bewundern, die glauben, Marx mit der Bemerkung widerlegen zu können, daß der Arbeitslohn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gestiegen ist. Ihr Scharfsinn verdient noch um so mehr gerühmt zu werden, weil sich dieser Hinweis – soweit er zutrifft – speziell auf die sogenannten gelernten Arbeiter bezieht, während Marx im „Kapital“ vornehmlich Beispiele aus dem Leben *ungelernter* Arbeiter anführt.[172*]

XI

Herr P. Struve ist äußerst unzufrieden mit jener Stelle im „Kapital“, wo Marx sagt, daß, je höher die Arbeitsproduktivität, um so stärker die Bindung der Arbeiter an die Mittel ihrer Beschäftigung und um so unsicherer ihre Existenzbedingungen. Der Leser wird sich an die berühmten Zeilen erinnern:

„Das Gesetz endlich, welches die relative Überbevölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation in Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der *Akkumulation von Kapital* entsprechende *Akkumulation von Elend*. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf Seite der Klasse, die *ihr eignes Produkt als Kapital produziert*.“[173*]

Nach Herrn P. Struves Meinung entsprechen diese Zeilen nicht mehr den Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft; wenn sie ihnen aber tatsächlich [192] entsprechen würden, dann wäre damit die „Entwicklung zum Sozialismus“ unmöglich gemacht.

Betrachten wir die Meinung unseres Kritikers etwas näher.

Stimmt es oder stimmt es nicht, daß mit dem Anstieg der Arbeitsproduktivität die Existenzbedingungen des Arbeiters immer unsicherer werden?

[170*] „Капитал“, т. I, стр. 562. [Ebenda, S. 681.]

[171*] Ibid., S. 556. [Ebenda, S. 675.] Vgl. auch die von Herrn P. Struve zitierten „[[Randglossen]]“ in der [[„Neuen Zeit“, IX. Jahrgang, S. 571.]]

[172*] So macht er in bezug auf die Nahrungs- und Wohnungszustände der englischen Arbeiter die Einschränkung: „Die Grenze dieses Buchs gebietet uns, hier vor allem den schlechtest bezahlten Teil des industriellen Proletariats und der Ackerbauarbeiter zu berücksichtigen.“ „Капитал“, т. I, стр. 563. [Ebenda, S. 683.]

[173*] Ibid., S. 556. [Ebenda, S .675.]

Leute, die diese Frage aufmerksam untersucht haben und die unseres Wissens noch von niemandem des „Dogmatismus“ verdächtigt wurden, sagen, daß dies richtig ist.

In der Tat, erinnern Sie sich an die Meinung der englischen Kommission zur Untersuchung der Depression in der Industrie. Die *Mehrheit* der Kommission vertrat die Auffassung, daß die zivilisierten Nationen gegenwärtig weit mehr Produkte erzeugen können, als der Weltmarkt benötigt.[174*] Das Mißverhältnis zwischen Produktivkraft und Konsumfähigkeit ruft eine Depression in der Industrie und damit ein Absinken der Profite hervor. Möge der Leser selbst darüber urteilen, *wie* sich ein derartiger Zustand, der aus dem hohen Entwicklungsniveau der gesellschaftlichen Produktivkräfte resultiert, auf die Existenzbedingungen der Arbeiter auswirken muß.

Die *Minderheit* hat ihren Standpunkt noch entschiedener und konkreter formuliert. Nach ihrer Meinung hat sich in den letzten vierzig Jahren (der Bericht ist 1886 erschienen) im Leben der zivilisierten Nationen ein sehr großer Wandel vollzogen. Ihre Arbeitsproduktivität ist auf solch einem hohen Entwicklungsstand angelangt, daß die Hauptschwierigkeit nun nicht mehr darin besteht, daß Waren entweder zu teuer oder schwer zu bekommen sind, sondern darin, eine Beschäftigung zu finden, ohne welche die gewaltige Mehrheit der Bevölkerung ihrer Existenzmittel beraubt wird.[175*] Soll der Leser wieder selbst urteilen, ob dies den oben angeführten Worten von Marx widerspricht oder ob es sie bestätigt.

Die Kommission hat nicht den geringsten Zweifel daran gelassen, welcher Art die Schwierigkeit war, die durch die Entwicklung der Arbeitsproduktivität heraufbeschworen wurde. Sie besteht nach ihren Worten darin, daß sich für die Arbeiterklasse die Verdienstquellen verringerten, daß also eine *relative Überbevölkerung entstand*. *Das ist aber genau das, was auch Marx sagte*.

Somit *verändern sich* in dem Maße, wie sich der Kapitalismus entwickelt, die Bedingungen des Verkaufs der Arbeitskraft *zum Nachteil ihrer Verkäufer*, was ausreichend die von uns angeführte und bewiesene Abnahme des *Anteils* der Arbeiterklasse am Nationaleinkommen erklärt. Mit dieser Feststellung wollen wir keineswegs bestreiten, daß sich der Arbeitslohn in einigen Produktionszweigen erhöht. Wir machen lediglich darauf aufmerksam, daß diese [193] Erhöhung von einem Absinken des Preises der Arbeitskraft begleitet wird und daß sie außerdem nicht ganz so bedeutend ist, wie die Apologeten des Kapitalismus glauben machen.

Giffen behauptet, daß das Lohnniveau von 1833 bis 1883 in einigen Zweigen der englischen Industrie um 100 und sogar mehr *Prozent* gestiegen ist.[176*] Das ist eine furchtbare Übertreibung, worauf schon seit langem von verschiedenen Seiten hingewiesen wird. Ein Vergleich der Zahlen aus dem Jahre 1823 mit denen der achtziger Jahre beweist aus dem einfachen Grunde sehr wenig, weil 1833, das heißt *vor der Reform der Armengesetzgebung*, viele Arbeiter mit Familie eine Unterstützung von ihrer Kirchengemeinde erhielten, wodurch das Lohnniveau zweifellos künstlich heruntergeschraubt wurde.[177*] Doch selbst dieser im wissenschaftlichen Sinne unzulässige Vergleich bestätigt nicht immer die erfreulichen Schlußfolgerungen

---

[174*] Siehe den von uns schon oft zitierten Schlußbericht dieser Kommission, S. XVII.

[175*] Ebenda, S. LIV.

[176*] „The Progress of the Working Classes in the last Half Century“, Rede, gehalten in der Statistischen Gesellschaft und nachgedruckt in Essays in Finance, second series, London 1886. Vergleiche von demselben Autor „Further Notes on the Progress of Working Classes“ etc. in Journal of the R. S. Society, March 1886. Diese Notes wurden ebenfalls in Essays in Finance aufgenommen.

[177*] Vgl. die diesbezügliche Bemerkung von B. Johnson in Discussion on Mr. Giffen’s Paper, Journal etc., March 1886, p. 96. Es liegt auf der Hand: Je größer die künstliche Senkung des Lohnniveaus vor dem Erlaß des Gesetzes von 1834 war, um so großartiger mußte die Verbesserung der materiellen Lage des Arbeiters nach dem Erlaß des Gesetzes erscheinen, als der Arbeitslohn zur einzigen Existenzquelle der arbeitenden Massen wurde.

des „ersten englischen Statistikers“. So belief sich der Monatslohn eines Matrosen 1833 auf 60 Schilling, er ist *auch in den achtziger Jahren auf dem gleichen Niveau* geblieben. Die Londoner Setzer verdienten 1833 im Durchschnitt bis zu 36 Schilling pro Woche; auch in den achtziger Jahren *war ihr Verdienst nicht höher*.[178*] Doch nicht darauf kommt es an. Wichtig ist vielmehr, daß in England die Lohnerhöhungen von einer ganzen Reihe von Erscheinungen begleitet wurden, die ihre für die Arbeiter vorteilhaften Folgen wesentlich abschwächten. In dem von uns betrachteten Zeitabschnitt entwickelte sich das städtische Leben sehr schnell, was zur Folge hatte, daß die notwendigen Ausgaben der Arbeiter sich bedeutend erhöhten, die Wohnungen wurden teuerer[179*], die Arbeiter waren [194] gezwungen, mit der Eisenbahn oder Straßenbahn zur Arbeit zu fahren, während früher die kurzen Entfernungen gestatteten, zu Fuß zu gehen usw. Außerdem waren jetzt unfreiwillige Ausfallstunden häufiger als früher. Ein Sekretär der Gewerkschaft der Gießer, Mr. Gay, hat aus den ihm zur Verfügung stehenden Unterlagen der Gewerkschaft errechnet, daß seine Kollegen durch erzwungene Ausfallstunden bis zu 20 Prozent ihrer Arbeitszeit einbüßen.[180*] Diese Zahl führt uns das Ausmaß jener Reservearmee von Arbeitern vor Augen, deren Existenz unser „Kritiker“ *in Abrede stellen* möchte.[181*] Hobson ist der Meinung, daß „die allgemeine Arbeitslage in England ein Zustand extremer Unbeständigkeit der ‚Beschäftigung‘ ist“ und daß „die Verluste an Energie und Zeit gegenwärtig weitaus größer sind, als sie vor fünfzig Jahren oder im 18. Jahrhundert waren.“[182*] Das wird dann verständlicherweise von den Gelehrten, die sich über den „automatischen Sozialismus“ der kapitalistischen Gesellschaft auslassen, nicht berücksichtigt.

Wie *leichtsinnig* die sehr „*ehrenwerten*“ Repräsentanten der Bourgeoisie werden, wenn sie sich über das „Reicherwerden“ der Arbeiter auslassen, zeigt uns das Beispiel des uns schon bekannten Goschen. Dieser führt als Argument für seinen „automatischen Sozialismus“ die Tatsache an, daß die Anzahl der Häuser, die eine Rente von *weniger als zehn Pfund* brachten, in den Jahren 1875 bis 1886 weitaus langsamer gestiegen ist als die Zahl der Häuser, deren Rente zwischen 10 und 20 Pfund schwankte. Er erklärt diese Tatsache damit, daß ein bedeutender Teil der Arbeiterklasse jetzt über einen größeren Wohlstand verfügt und deshalb nach teuerem Wohnraum verlangt. Aber er sieht selbst voraus, daß man ihn auf die allgemein bekannte *Verteuerung der Wohnungen* aufmerksam machen könnte.

Auf diesen unausbleiblichen Einspruch entgegnet er im voraus: „Also können doch die Arbeiter mehr Geld für ihre Wohnungen ausgeben.“[183*] Solch „objektiven“ Forschern ist eben nicht beizukommen.

[178*] Ein Hinweis desselben Johnson, ebenda, dieselbe Seite. Viele sehr entschiedene Einwände gegen Giffen wurden auch auf der Industrial Remuneration Conference vorgebracht. Lloyd Jones hat auf dieser Konferenz die dichterischen Freiheiten noch einiger anderer englischer Statistiker angeprangert. Siehe den Bericht von dieser Konferenz, S. 35.

[179*] Chadwick gibt an, daß die Wohnungen in London doppelt so teuer wurden. (Journal of the R. S. Society, March 1886, Discussion on Mr. Giffen’s Paper, p. 97.) Und Miss E. Simcox meint, daß durch die Verteuerungen der Wohnungen bis zu drei Fünftel jenes Zuwachses aufgezehrt wurden, den der Verdienst des Arbeiters infolge der Erhöhung des Lohnniveaus enthielt, siehe Industrial Rem. Conference Report, p 92.

[180*] Ibid., p. 30.

[181*] Natürlich verspürt nicht nur er diese Neigung. Levasseur sagt beruhigend: „En temps ordinaire, on peut dire vaguement qu’il se trouve sans ouvrage moins du dixime des ouvriers de l’industrie et probablement moins du vingtime des salariés (femmes et enfants compris).“ [Man kann ungefähr sagen, daß in normalen Zeiten weniger als ein Zehntel der Industriearbeiter und wahrscheinlich weniger als ein Zwanzigstel der Lohnarbeiter insgesamt (einschließlich Frauen und Kinder) ohne Beschäftigung sind.] („L’ouvrier americain“, t. I, p. 584.) Das ist aber durchaus nicht wenig, Herr Professor! „Moins du dixième“ – das ist ein gewaltiger, unwiederbringlicher Verlust, der durch den Widerspruch der Eigentumsverhältnisse der Gesellschaft, durch den Zustand der Produktivkräfte entsteht.

[182*] Вопросы нищеты и безработицы, С-Петербург 1900, стр. 239.

[183*] „Journal of the R. Society“, Dec. 1888, p. 602.

Die „wohlgesinnten“ Ökonomen wissen so gut wie wir, daß die Erhöhung [195] des Lohnniveaus an sich noch keineswegs eine Verbesserung der Lebensweise der Arbeiter bedeutet. Doch nicht selten gehen sie darüber, vermutlich im Interesse des „*sozialen Friedens*“, mit Stillschweigen hinweg. In anderen, weniger delikaten Fällen dagegen pochen sie auf die Akribie. Als Beispiel verweisen wir auf den weltberühmten *Levasseur*, der an einer Stelle seines Buches „La population Française“ sehr einsichtsvoll vermerkt: „Die Arbeiter, die das Dorf verlassen, verlockt die Aussicht auf eine hohe Bezahlung; sie berücksichtigen nicht die unfreiwilligen Ausfallstunden, die teuren Wohnungen und teuren Lebensmittel und alles das, was Ausgaben hervorruft; viele von ihnen haben ihre Lage verändert, ohne damit ihr Schicksal zu verbessern.“[184*] An anderen Stellen desselben Werkes jedoch hat derselbe ehrenwerte Gelehrte, der übrigens seine Schwäche für „die philosophischen Ansichten Bastiats über die gesellschaftliche Harmonie“ selbst eingesteht[185*], diese einsichtsvolle Aussage wieder vergessen und spricht, ausgehend von der Erhöhung des Lohnniveaus, von einer allseitigen Verbesserung des Lebens der Arbeiter.[186*]

Wenn der Leser dem Beispiel dieser „objektiven“ Gelehrten nicht folgen möchte und *immer alle* Seiten des Arbeiterlebens berücksichtigt, dann muß er mit uns darin übereinstimmen, daß sich sogar in Großbritannien die materielle Lage des Proletariats nur sehr geringfügig verbessert hat. Gewöhnlich wird auf den Rückgang des *Pauperismus* in diesem Lande als einen überzeugenden Beweis für den „*Fortschritt der arbeitenden Klassen*“ hingewiesen. Wie aber schon Marx sagte, „trügt die offizielle Statistik mehr und mehr über den *wirklichen* Umfang des Pauperismus im Grad, worin mit der Akkumulation des Kapitals der Klassenkampf und daher das Selbstgefühl der Arbeiter sich entwickeln“.[187*] Dem wäre noch hinzuzufügen, daß die Verringerung der Zahl versorgter Armer auch durch eine Reihe von gesetzlichen Verfügungen bedingt war, die die Unterstützung für alle Armen im allgemeinen und besonders für die *erwachsenen Arbeiter* mit wenigstens geringem Einkommen *immer mehr* erschwerte. Dank dieser unerhört grausamen Bestimmungen ist die Zahl der Armen, die eine derartige Hilfe bekamen, in England und Wales von 955.146 (5,5 Prozent der Bevölkerung) im Jahre 1849 auf 598.603 (1,95 Prozent der Bevölkerung) im Jahre 1879 *gesunken*. In der gleichen Zeit jedoch hat sich die Zahl der Armen in den Arbeitshäusern von 133.513 auf 214.382 *erhöht*. Das prozentuale Verhältnis dieser Kategorie der Armen zur Gesamtbevölkerung [196] ist allerdings fast das gleiche geblieben: im ersten Fall 0,77, im zweiten 0,70.[188*] Gerade die Konstanz der relativen Zahl der in Arbeitshäusern untergebrachten Armen muß zu dem Gedanken führen, daß die ominöse Verringerung des englischen Pauperismus eine *Fiktion ist, von der sich nur die täuschen lassen, die getäuscht werden wollen und die Augen ganz und gar nicht zum Sehen benutzen*. Miss Simcox sagt ganz richtig, daß die Statistik des englischen Pauperismus das wirkliche Ausmaß der englischen Armut nicht im entferntesten wiedergibt. „Mehr als 10 Prozent der Personen, die im Laufe eines Jahres sterben“, teilt sie mit, „sterben in Arbeitshäusern und in Krankenhäusern (die von Wohltätern unterhalten werden – *G. P.*), und diese Sterblichkeit entspricht einer Bevölkerung von zweieinhalb Millionen; somit fristen etwa dreieinhalb Millionen Einwohner unseres Landes entweder ein echtes Bettlerdasein, oder sie befinden sich in einer Lage, wo schon eine Krankheit genügt, sie zu wirklichen Bettlern zu machen.“[189*]

[184*] „La population Française“, t. II, p. 413. Vgl. auch H. Joly – „La France Criminelle“, Paris 1889, p. 350.
[185*] „L’ouvrier américain“, t. I, p. 593.
[186*] „La population Française“, t. III, p. 86 et suiv. Vgl. auch „L’ouvrier américain“, t. II, p. 215 et suiv.
[187*] „Капитал“, т. I, стр. 563-564. [MEW, Bd. 23, S. 683.]
[188*] [[F. Aschrott – „Das englische Armenwesen“, Leipzig 1886, S. 422]], vgl. auch seine Arbeit [[„Die Entwicklung des Armenwesens in England seit dem Jahre 1885“, Leipzig 1898, S. 64.]]
[189*] Industrial Remuneration Conference Report, p. 89.

XII

Das ist ein sehr düsteres Bild, aber auch dieses düstere Bild bringt die düstere Wirklichkeit nicht voll zum Ausdruck. Aus anderen Quellen wissen wir, daß die Zahl der Personen, die als Bettler sterben, um vieles größer ist, als Miss Simcox geglaubt hat. In den Arbeitshäusern und den dazugehörigen Krankenhäusern *stirbt ein Sechstel* der Bevölkerung Londons, der reichsten Stadt der Welt. Aber damit noch nicht genug. Es besteht Grund zu der Annahme, daß 20 bis 25 Prozent der englischen Bevölkerung in solch ärmlichen Verhältnissen sterben, daß sich die Kirchengemeinden gezwungen sehen, die Bestattungskosten zu übernehmen.[190*] Der bekannte Forscher Charles Booth hat ermittelt, daß in England und Wales ca. 20 Prozent aller Personen, die das 65. Lebensjahr erreicht haben, gezwungen sind, die öffentliche Wohlfahrt in Anspruch zu nehmen.[191*] Da es in der englischen Bevölkerung freilich auch Klassen gibt, wo es nur wenigen Alten widerfährt – wenn überhaupt jemandem –, in Armut zu geraten, ergibt sich für die Arbeiterklasse eine relativ noch höhere Zahl von [197] Armen. In London und in den zentralen Grafschaften fallen *40 bis 45 Prozent aller Proletarier im Alter in Armut*.[192*]

Das ist schrecklich im buchstäblichen Sinne des Wortes! Und angesichts solcher Tragik reden die Apologeten der Bourgeoisie von einer Diffusion des Reichtums, von einer Abstumpfung der gesellschaftlichen Widersprüche usw. usf. Man kann wahrhaftig sagen, ihr *Zynismus* ist grenzenlos. Und es darf uns nicht wundern, daß die Herren „Kritiker" des Marxismus diesem Zynismus gegenüber zu keiner *kritischen* Einstellung fähig sind und sich immer mehr dem Einfluß der Apologeten unterwerfen.

Wer die Lage der englischen Arbeiterklasse kennt, wird sich gleichfalls nicht wundern, wenn er hört, daß in England die *Selbstmordquote* gerade unter den Alten ab dem 55. Lebensjahr besonders hoch ist.[193*] Wenn man sein ganzes Leben lang so intensiv gearbeitet hat, wie es nur der angelsächsische Arbeiter tut, verlassen die alten Proletarier freiwillig das irdische Paradies, um in das himmlische überzusiedeln. Und je entwickelter der englische Arbeiter ist, um so häufiger greift er zum Selbstmord als dem sichersten Mittel, dem Elend zu entgehen. In den Grafschaften, wo bis zu 27 Prozent der Bevölkerung nicht ihren Namen schreiben können, kommen auf eine Million Einwohner 57,5 Selbstmordfälle; in den Grafschaften, wo nur 17 bis 25 Prozent nicht ihren Namen schreiben können, steigt die Zahl der Selbstmorde auf 69,2 pro eine Million Einwohner. Wo dagegen der Anteil der Menschen, die nicht schreiben können, 17 Prozent nicht übersteigt, registrieren wir die höchste Zahl von Selbstmorden: 80,3 auf eine Million Einwohner.[194*] Das ist auch verständlich. Je entwickelter ein Mensch, um so schwerer fällt es ihm, die Erniedrigungen zu ertragen, die mit der Armut wie überhaupt mit den Unbequemlichkeiten des Lebens verbunden sind. Oder ist hier vielleicht eine andere Erklärung zutreffender? Muß man nicht vielleicht annehmen, daß die Zahl der Personen, die nicht fähig sind, ihren Namen zu schreiben, wie wir das in Rußland erleben, sich mit der *Entwicklung der Industrie* verringert und daß die Zunahme der Selbstmordquote ein wohltätiges Ergebnis des wachsenden „*gesellschaftlichen*" *Reichtums* ist? In beiden Fällen kommen wir zu einer Schlußfolgerung, die für die kapitalistische Gesellschaft ganz und gar nicht schmeichelhaft ist – und auch nicht für jene Herren, die auf verschiedene Weise das Eiapopeia von der *Abstumpfung* der gesellschaftlichen *Widersprüche* angestimmt haben.

[190*] „Fifth and Final Report of the R. Commission of Labour", Part 1, London 1894, Report by W. Abraham, M. Austin, I. Mawdsley and I. Mann, p. 128.

[191*] „Pauperism", 1892, p. 54. „The aged Poor in England and Wales", London 1894, p. 38.

[192*] „Charles Booth", p. 39. Aber auch das ist noch nicht alles. In einigen Landkreisen stirbt jeder alte Arbeiter als Bettler. (Siehe „Fifth and Final Report of the Com. of Labour", p. 125, 128, 151.)

[193*] Vgl. Ogle – „On suicides in England and Wales", „Journal of the R. S. Society", March 1886.

[194*] Ogle, op. cit., p. 112.

[198] Trotz der Unerbittlichkeit, mit der die englische Bourgeoisie ihre „Wohltätigkeit“ praktiziert, wächst die Zahl der zu versorgenden Armen im reichen London rascher an als die Gesamtzahl seiner Bevölkerung.[195*] Wie kann man danach Marx und Engels der Übertreibung bezichtigen, die im „Kommunistischen Manifest“ schreiben: „*Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch rascher als Bevölkerung und Reichtum*.“[196]

Wenn schon in Großbritannien die Situation so ist, das dank seiner lang anhaltenden Vormachtstellung auf den Weltmarkt immerhin wenigstens etwas die Lage zumindest einiger Schichten seines Proletariats verbessern konnte, wie mag es dann erst in anderen Ländern aussehen, die nicht die Vorteile eines Industriemonopols für sich nutzen konnten? Einen gewissen Einblick gewinnen wir bereits durch die weiter oben angeführte Tatsache, daß ein *belgischer* Arbeiter gezwungen ist, seine Arbeitskraft unter ihrem Wert zu verkaufen. Führen wir hier einige Tatsachen an, die die Lage des *französischen Proletariers* charakterisieren.

Zwischen 1833 und 1843 kostete in Frankreich ein Kilogramm Weißbrot 34½ Centimes, 1894 kostete ein Kilogramm Brot in Paris 37½ bis 40 Centimes.[197*] Zwischen 1831 und 1840 kostete ein Kilogramm Rindfleisch (im Großhandel) 1 Franc und 5 Centimes, ein Kilogramm Schweinefleisch 78 Centimes; 1894 aber wurde Rindfleisch bereits für 1 Franc und 64 Centimes das Kilo, Schweinefleisch für 1 Franc und 54 Centimes verkauft.[198*] Im Jahre 1854 kosteten tausend Eier 52 Francs, heute 82.[199*] Hundert Kilogramm Kartoffeln (von der niedrigsten Sorte) kosteten 1849 von dreieinhalb bis viereinhalb Francs; jetzt kosten sie 7 bis 12½ Francs. Für ein Kilogramm Butter bezahlte man 1849 1 Franc und 28 Centimes bis 1 Franc 90 Centimes, gegenwärtig bezahlt man 2 Francs und 5 Centimes bis 4 Francs und 26 Centimes. Schließlich hat sich der Preis für Bohnen im Zeitraum von 1849 bis 1892 verdoppelt.[200*]

Nach Berechnungen von Pelloutier ist der Preis für Lebensmittel in Frankreich in den letzten dreißig Jahren um 22 bis 23 Prozent gestiegen, während sich das Lohnniveau im Durchschnitt um höchstens 17 Prozent erhöht hat.[201*] Fügt man dem noch die gewaltige Erhöhung der Wohnungsmieten in den Großstädten hinzu, dann kommt man unweigerlich zu dem Schluß, daß sich die materielle Lage des französischen Proletariers in diesen drei Jahr-[199]zehnten *nicht nur relativ, sondern auch absolut verschlechtert hat*. Diese Schlußfolgerung wird von der Statistik vollauf bestätigt, die uns zeigt, daß sich der französische Arbeiter jetzt schlechter ernährt, als er es vor fünfzig Jahren getan hat.[202*]

Die absolute Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage des französischen Proletariats zieht natürlich ein *Anwachsen des Pauperismus* nach sich: „*Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch rascher als Bevölkerung und Reichtum*.“ In dem Jahrfünft von 1886 bis 1891 ist die Bevölkerung der französischen Hauptstadt um 4,01 Prozent angewachsen, während sich die Zahl der Armen in dieser ville-lumière in derselben Zeit um 23,1 Prozent erhöht hat. Und das ist durchaus kein Jahrfünft besonderer Art. Nachstehende Tabelle zeigt, daß das Umsichgreifen der Armut in Paris schon seit langem wahrhaft erschütternde Ausmaße angenommen hat.

---

[195] * Hobson, op. cit., S. 21.
[196] MEW, Bd. 4, S. 473.
[197*] M. Pelloutier – „La vie ouvrière en France“, Paris 1900, p. 183.
[198*] Ibid., p. 186.
[199*] Ibid., p. 189.
[200*] Ibid., p. 191.
[201*] Ibid., p. 194.
[202*] Vgl. Pelloutier, op. cit., p. 187, 190, 194.

Jahr	Ausgaben von Paris für die Armen	Bevölkerung
1850	5.000.000	1.532.622
1870	10.000.000	
1892	18.000.000	2.386.232[203*]
1895	20.000.000	

Und denken Sie nicht, daß es nur in Paris so ist. Ähnlich liegen die Dinge überall in Frankreich. 1873 gab es in Frankreich schon 6.715 „Wohlfahrtsämter", die 806.000 Arme unterstützten, 1860 wurden von 11.351 Wohlfahrtsämtern bereits 1.115.900 Menschen unterstützt, und 1888 bestanden bereits 15.138 Wohlfahrtsämter, die 1.647.000 Arme betreuten?[204*] In 28 Jahren (von 1860 bis 1888) hat sich die Zahl der Armen um 42 Prozent erhöht, wogegen die Bevölkerung nur um 5,4 Prozent gewachsen ist. „*Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch rascher als Bevölkerung und Reichtum*."

XIII

Die bürgerlichen Ökonomen, die angesichts der Abnahme der offiziellen Zahlen der Pauper in England stolz ihr Haupt erheben, senken bescheiden ihren Blick vor der französischen Armenstatistik. Gerade zur rechten Zeit fällt ihnen dann ein, daß die Zahlen des offiziellen Elends an sich noch gar nichts aus-[200]sagen. Auch wir meinen, daß sie für sich genommen noch kein untrüglicher Gradmesser der ökonomischen Situation des Proletariats sind. Darum halten wir es für erforderlich, die Beweiskraft dieser Zahlen mit Hilfe anderer statistischer Angaben zu *überprüfen*.

In den fünfzig Jahren von 1838 bis 1888 hat die *Kriminalität* in Frankreich wie folgt zugenommen:

Die Anzahl der Verurteilten für	erhöhte sich um
Gewalttaten	51 Prozent
Eigentumsdelikte	69 Prozent
Sittlichkeitsdelikte	240 Prozent
Landstreicherei und Bettelei	430 Prozent[205*]

Die erschreckende Zunahme der strafrechtlich verfolgten Fälle von Landstreicherei und Bettelei bestätigt ganz unmißverständlich die für uns bis dahin noch zweifelhaft gebliebene Aussage der offiziellen Statistik des französischen Pauperismus. Wir müssen also zugeben, daß diese Statistik die Wahrheit sagt.

Man soll nicht sagen, daß Frankreich ein Land an der Schwelle des Niederganges sei. Dieses „zum Niedergang neigende Land" ist nach wie vor eines der reichsten Länder Europas. Außerdem ist das rasche Anwachsen des Pauperismus nicht nur in Frankreich zu beobachten. Die folgende Tabelle zeigt, wie sich die Zahl der zu versorgenden Armen in Brüssel und den angrenzenden großen Stadtgemeinden von 1875 bis 1895 erhöht hat.[206*]

[203*] Pelloutier, op. cit., p. 289.
[204*] Leroy-Beaulieu – „Traité theorique et pratique d'économie politique". Paris 1896, t. IV, p. 468.
[205*] H. Joly – „La France Criminelle", p. 20. Nach einer anderen Quelle wurden in Frankreich 1838 von 100.000 Einwohnern 16 wegen Landstreicherei und Bettelei verurteilt, wogegen es 1887 bereits 85 waren. (Siehe den interessanten Vortrag von Cavallieri: „Criminalité et vagabondage", der dem Genfer Kriminalistenkongreß vorgelegt und im Compte-Rendu des Kongresses abgedruckt wurde.)
[206*] Siehe „L'organisation de la Bienfaisance publique", par L. Bertrand, Bruxelles 1900, p. 16.

Gemeinden	Zahl der Einwohner, auf die ein zu Versorgender entfällt	
	1875	1894
Brüssel	9	4
Schaerbeek	16	12
Molenbeck	11	10
Laeken	16	25
Anderlecht	35	8
Saint Joost	24	15
Saint Gilles	25	20
Ixelles	20	17

[201] Mit Ausnahme von Laeken sehen wir in allen Gemeinden ein äußerst rasches Anwachsen der Armut. Kam in Anderlecht 1875 ein Versorgungsfall auf 35 Einwohner, so kommt heute schon einer auf 8 Einwohner. Brüssel überbietet das noch. Dort streckt ein Viertel der Bevölkerung seine Hand nach Almosen aus. In der Provinz, in Brügge, Ypern, Enghien, Nivelles, Tournai, sieht es nicht besser, sondern zum Teil *noch schlechter* aus: In einigen der genannten Städte kommt *auf zwei bis drei Einwohner* ein Fürsorgefall.[207*] Wie man sieht, gilt auch für Belgien: „Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch rascher als Bevölkerung und Reichtum."

Der Autor, von dem diese Angaben stammen, beeilt sich, einen Vorbehalt anzubringen, der von uns in diesem Artikel schon des öfteren gemacht wurde: Die Zahl der zu versorgenden Armen läßt noch nicht das wirkliche Ausmaß des Elends erkennen.[208*] Das wird natürlich auch niemand bestreiten wollen. Ohne Zweifel weist das schnelle Anwachsen dieser Zahl auch nicht auf einen steigenden Wohlstand der Arbeiterklasse hin. Welcher Arbeiter wird wohl eine Wohlfahrtseinrichtung um Hilfe angehen, wenn in ihm nicht die Armut über das Gefühl der Menschenwürde und des Klassenstolzes siegt?

In Deutschland, wo das Ausmaß der offiziellen Armut bedeutend geringer ist als in Belgien, stoßen wir auf folgende interessante Erscheinung. In Städten mit weniger als 20.000 Einwohnern beträgt der Anteil der zu versorgenden Armen 4,75 Prozent, in Städten von 50.000 bis 100.000 Einwohnern steigt er auf 6,39, und in Städten mit über 100.000 Einwohnern liegt er bereits bei 6,51 Prozent der Gesamtbevölkerung.[209*]

Hier zeigt sich wiederum, daß die Armut schneller wächst als die Bevölkerung, wenn nicht gar schneller als der Reichtum. Was sagt dazu Herr P. Struve?

Er würde vielleicht sagen, daß in Deutschland die Zahl der zu versorgenden Armen in den letzten Jahren stark zurückgegangen ist. Das stimmt. Aber warum ist sie zurückgegangen? Einfach deshalb, weil sich das *Fürsorgesystem geändert* hat.

Von einer solchen Änderung ist es aber noch weit bis zu einer *Verbesserung* der Lebenslage der Arbeiter.

Auch möge unser „Kritiker" bitte einmal zur Kenntnis nehmen, daß die *Kriminalität* nicht nur in Frankreich zunimmt, sondern in allen kapitalistischen Ländern, die in dieser Hinsicht untersucht wurden.[210*] In Deutschland kamen 1882 auf 100.000 Einwohner, die über 12 Jahre alt waren und die nicht im [202] Militärdienst standen, 1.043 Verurteilte, 1895 aber schon

[207*] Ibid., p. 17.
[208*] Ibid., p. 16.
[209*] Leroy-Beaulieu, op. cit., t. IV, p. 471.
[210*] Siehe E. Fern – „La sociologie criminelle". Paris 1893, p. 163 und folgende.

1.251.[211*] Worauf ist dieses Anwachsen der Kriminalität zurückzuführen? Die französischen Sozialisten (zum Beispiel Louis Blanc in seiner „Organisation du travail“) haben das schon als eine *Folge des immer schwieriger werdenden Existenzkampfes und insbesondere der Verarmung der Arbeiterklasse* betrachtet. Die Praxis hat die Einschätzung vollauf bestätigt. Der eben von mir zitierte Professor Liszt vertritt die Ansicht, daß die Abhängigkeit der Kriminalität von der wirtschaftlichen Lage allen bekannt ist und von niemandem mehr bestritten wird.[212*] Und er bemerkt, daß man unter der ökonomischen Lage vor allem die [[Gesamtlage der arbeitenden Klassen]] verstehen muß, ihre Lage mithin nicht nur in „finanzieller“, sondern auch in jeder anderen Hinsicht. Wir wissen schon, daß die Erhöhung des Lohnniveaus, mit der uns die bürgerlichen Ökonomen ständig in den Ohren liegen, noch keine allgemeine Verbesserung des Lebens der Proletarier bringt. Die Kriminalität, die um vieles schneller wächst als die Bevölkerung, führt uns diese unbestreitbare Wahrheit erneut vor Augen. Man beachte ferner, daß *die Kriminalität der Kinder weit schneller um sich greift als die der Erwachsenen*. Von 1826 bis 1880 hat sich in Frankreich die Gesamtzahl der Verbrechen, die von Erwachsenen begangen wurden, *verdreifacht*, während sich die Zahl der von Kindern begangenen Verbrechen *vervierfacht* hat.[213*] Nach 1888 hat die Kinderkriminalität noch rascher zugenommen. Gegenwärtig sind nach Fouillée mehr als die Hälfte der in Paris unter verschiedenartigen Beschuldigungen verhafteten Personen Minderjährige.

Parallel zur *Kinderkriminalität* wachsen auch die *Kinderprostitution* und der *Kinderselbstmord*, der früher zu den ganz seltenen Erscheinungen zählte. Und das erleben wir nicht nur

> In Paris, wo hinter breiten Avenuen
> Die Unzucht und das Laster blühen,

das erleben wir in ganz Frankreich und auch außerhalb Frankreichs. In dem sittenstrengen Deutschland ist die Zahl der jugendlichen Verbrecher von 1882 bis 1897 *um nahezu* 50 Prozent gestiegen.[214*] Auch hinsichtlich der *Prostitution* gibt es in diesem gottesfürchtigen Land eine Entwicklung. Während die Bevölkerung Berlins zwischen 1875 und 1890 jährlich um *3 bis 4 Prozent* gewachsen ist, erhöhte sich die Zahl der Prostituierten um *6 bis 7 Prozent*.[215*]

Muß man sich noch über die Gründe auslassen, die das Anwachsen der [203] Kriminalität und der Sittenverderbnis unter den Kindern hervorrufen? Um diese Gründe zu begreifen, genügt es, daran zu erinnern, daß in Frankreich die „kriminellen“ Kinder zu 60 Prozent *Bettler und Vagabunden* sind und daß 25 Prozent von ihnen *wegen Diebstahls* in die Hände der bürgerlichen Themis [Göttin der Gerechtigkeit und gesetzlichen Ordnung] geraten.[216*] Zu Hause *schlecht behandelt*, was wiederum durch das Anwachsen der Lohnarbeit der Frau bedingt ist, eignet sich das Kind die Gewohnheiten eines *Vagabunden* an und ist dann gezwungen, zu betteln und zu stehlen, um nicht Hungers zu sterben. *Die Zunahme der Kriminalität im allgemeinen und der Kinderkriminalität im besonderen* ist ein *unwiderlegbarer Beweis* für *die Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage des Proletariers*.

Es sei am Rande vermerkt, daß die Anerkennung dieser unbestreitbaren Tatsache die Sozialdemokratie noch nicht verpflichtet, die Forderungen christlicher Sozialisten nach einem Verbot der Frauenarbeit in den Fabriken zu unterstützen. Die Sozialdemokraten sind davon über-

---

[211*] [[Dr. Franz von Liszt – „Das Verbrechen als sozial-pathologische Erscheinung“. Dresden 1899, S. 12-14.]]
[212*] Ibid., S. 19.
[213*] A. Fouillée – „Les jeunes criminels“, „Revues des deux Mondes“, 1897, Janvier, p. 418.
[214*] Von Liszt, op. cit., S. 17.
[215*] Paul Hirsch – „Verbrechen und Prostitution“. Berlin 1897, S. 7. Vgl. auch das interessante Buch von Haussonville – „Salaires et misres de femmes“. Paris 1900. [203] Dieses Buch zeigt anschaulich, wie eng die Prostitution mit der Armut zusammenhängt.
[216*] Ferdinand Dreyfus – „Misères sociales“. Paris 1901, p. 8.

zeugt, daß ein solches Verbot die gesellschaftliche Lage des Arbeiters nicht nur nicht verbessern, sondern sie im Gegenteil noch weiter verschlechtern würde, weil das einen neuen und ungewöhnlich starken Impuls zum Entstehen und zur Festigung von extrem brutalen und grausamen Formen der Ausbeutung der Frau durch das Kapital gäbe. Die Entstehung und Festigung solcher Formen der Ausbeutung hat jedoch noch nie dazu beigetragen, die Existenzbedingungen der arbeitenden Masse zu verbessern. Ebendeswegen sprechen sich die Sozialdemokraten entschieden gegen den reaktionären Vorschlag der christlichen Sozialisten aus. Das ist ganz logisch, aber wenn hier Platz zu Spöttereien ist, dann dürften sich diese allenfalls gegen Herrn P. Struve richten, dem es in den Sinn gekommen ist, die angeblich inkonsequente Haltung Kautskys zu ironisieren, der in der Entwicklung der Frauenarbeit einen Beweis für die Verarmung der Arbeiterklasse sieht, zugleich aber die praktischen Vorschläge eines gewissen Decurtins nicht billigt.

XIV

Bei der Kriminalität darf nicht vergessen werden, daß mit ihrer raschen Ausbreitung besonders schnell auch die *Zahl der Rückfälligen* zunimmt.[217*] [204] „Unsere Strafen“, bemerkt dazu F. Liszt, „wirken nicht bessernd und nicht abschreckend, sie wirken überhaupt nicht präventiv, d. h. vom Verbrechen abhaltend; sie wirken vielmehr geradezu als eine Verstärkung der Antriebe zum Verbrechen.“[218*]

Das ist richtig. Aber ebenso richtig ist auch, daß die Rückfälligen ein Milieu bilden, das sich in sittlicher Hinsicht von dem der sogenannten *zufälligen Verbrecher* radikal unterscheidet. Das ist jenes Milieu, in dem leider nahezu unumschränkt, wenn nicht die Unwissenheit, so doch *der sittliche Verfall und die Roheit* herrschen. Und nicht nur der sittliche Verfall und die Roheit. Unter den Rückfälligen sind viele, die unverkennbare Degenerationserscheinungen aufweisen. Speziell auf sie treffen die Worte von Mawdsley zu: „Unter den Verbrechern gibt es eine Klasse, bei der eine Unvollkommenheit der physischen und geistigen Organisation festzustellen ist ..., ein hoher Anteil von Schwachsinnigen oder Epileptikern, die an Geisteskrankheiten leiden oder aus Familien mit Geisteskranken stammen.“[219*] Wer sich von der Richtigkeit dieser Worte überzeugen möchte, den verweisen wir auf das außerordentlich interessante Buch von Doktor *É. Lorand* „Les habitués des prisons de Paris“, das im vergangenen Jahr in Paris mit einem nicht minder interessanten Vorwort von *Lacassagne*[220*] erschienen ist. Den lächerlichen Übertreibungen der *Schule Lombrosos*[221] steht Lorand ebenso fern wie Lacassagne. Wer jedoch sein Buch aufmerksam liest, der wird daraus die unerschütterliche Gewißheit mitnehmen, daß die Gesellschaft in der Person der Rückfälligen sehr häufig *degenerierte Menschen* bestraft, die ein *passives, pathologisches Produkt des sozialhistorischen Prozesses* sind. Wenn aber die Zahl solcher Menschen zusammen mit der Zahl der Bettler, Vagabunden, Prostituierten, „Makro“ und der sonstigen Vertreter des Lumpenprole-

---

[217*] Ausgenommen von der allgemeinen Regel sind nur einige Schweizer Kantone, in denen sich sowohl die Gesamtzahl als auch der Prozentsatz der Rückfälligen verringert hat. Aber diese Kantone nehmen eine Sonderstellung ein und können deshalb kein Maßstab sein. Siehe dazu zum Beispiel John Cuenoud – „La criminalité à Genève au XIX siècle“. Genève 1891, p. 116-117. Vgl. Zuercher – [[„Die Selbstmorde im Kanton [204] Zürich in Vergleichung mit der Zahl der Verbrechen“ in der „Zeitschrift für schweizerische Statistik“ für 1898, VI. Lieferung.]] Zuercher weist nach, daß der Rückgang der Kriminalität von einem Anstieg der Selbstmordziffer begleitet war.

[218*] Op. cit., S. 16.

[219*] „Le crime et la Folie“. Paris 1890, p. 30.

[220*] Geschrieben 1901.

[221] Der italienische Jurist und Psychiater Cesare Lombroso ist einer der Väter der reaktionären „anthropologischen“ Richtung des bürgerlichen Strafrechts. Die Schule Lombrosos sieht die Ursachen der Kriminalität in der kapitalistischen Gesellschaft nicht in bestimmten sozialen Bedingungen, sondern in der biologisch-rassischen Natur des Menschen. Sie gehört damit zum geistigen Inventar des Faschismus.

tariats wächst, dann ist klar, daß wir nach wie vor berechtigt sind, mit Marx zu sagen: „*Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol* ...“[222] Das ist eine Tatsache, die die heutigen Bren-[205]tanoisten und Marx„kritiker“ ebensowenig wegschwatzen können, wie das Bastiat und seine eifrigsten Nachbeter vermocht haben. Und angesichts dieser unbestreitbaren Tatsache müssen wir uns doch sehr über diejenigen wundern, die den Gedanken von Marx und Engels, daß die gesellschaftliche Lage des Arbeiters im Mittelalter besser war als in der kapitalistischen Gesellschaft, für eine maßlose Übertreibung halten. Den Leuten, die die Widersprüche der heutigen Gesellschaft *abstumpfen* wollen, ist dieser Gedanke vielleicht unangenehm, daß er aber richtig ist, das wird nicht nur von Marxens „Epigonen“ anerkannt.[223*] An dieser Stelle tritt uns nun Herr P. Struve mit seinem Argument entgegen, das er für unwiderlegbar hält: Wenn die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol zugleich Akkumulation von Elend, von physischem und sittlichem Verfall auf dem anderen ist, wie kann es dann zu einer sozialistischen Revolution kommen? Kann etwa eine degenerierte Arbeiterklasse die größte aller Umwälzungen vollziehen, die es in der Geschichte je gegeben hat?[224*]

Dazu wäre zu sagen, daß Marx und Engels *niemals mit den entarteten Elementen des Proletariats als einer revolutionären Kraft gerechnet haben*. Das wird mit aller Deutlichkeit sowohl im „*Manifest der Kommunistischen Partei*“ als auch im Vorwort zu Engels’ Buch „[[Der deutsche Bauernkrieg]]“ herausgestellt.[225*] Aber die Entwicklung des Kapitalismus bringt nicht nur eine relative (und zum Teil auch absolute) Verschlechterung der Lage des Pro-[206]letariats mit sich und läßt nicht nur „*passive Produkte der gesellschaftlichen Zersetzung*“ entstehen. Sie regt außerdem auch das Denken derjenigen Proletarier an, die nicht zur Kategorie dieser passiven Produkte gehören, und sorgt dafür, daß sich aus ihnen eine ständig größer werdende *Armee der sozialen Revolution* bildet. Als Marx von dem wachsenden Elend usw. sprach, erwähnte er auch die wachsende „*Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse*“ (meine Hervorhebung)?[226] Schauen sie nach Frankreich oder nach Deutschland. Ungeachtet des raschen Anstiegs der Kriminalität, der Prostitution und anderer Merkmale des geistigen Verfalls *gewisser Elemente* der werktätigen Massen wird die Arbeiterklasse, *als Ganzes genommen*, immer bewußter und wird immer mehr vom sozialistischen Geist durchdrungen. *Die Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage des Proletariats ist durchaus nicht gleichzusetzen mit der Entstehung von Bedingungen, unter*

---

[222] MEW, Bd. 23, S. 675.

[223*] „La condition de l’ouvrier etait donc alors (im Mittelalter) très supportable, et j’ajouterai, avec les enseignements que in critique moderne nous fournit, qu’elle devait être supérieure à celle de nos ouvriers ... Ce serf prétendu ... avait une situation que soilicitent comme très enviable les ouvriers de notre temps.“ [Die Lage der Arbeiterklasse war damals (im Mittelalter) sehr erträglich, und ich würde hinzufügen, nach den Erkenntnissen der modernen Praxis muß sie besser gewesen sein als die unserer Arbeiter ... Dieser angebliche Leibeigene hat in Verhältnissen gelebt, die von den Arbeitern unserer Zeit als sehr beneidenswert angesehen würden.] P. Hubert-Valleroux – „Les Corporations d’Arts et Metiers“ etc., Paris 4885, p. 44-45. Vgl. auch Alfred Franklin – „La Vie privée d’autrefois. Arts et Métiers, Modes, Moeurs, Usages des Parisiens du XII^{e} au XVIII^{e} siècle. Comment on devenait patron“. Paris 1889. p. 65: La vérité qui se dégage d’une étude approfondie et impartiale du régime des corporations, c’est que la condition de l’ouvrier au troizième et quatorzième siècle était supérieure à la condition actuelle. [Eine gründliche und unparteiische Untersuchung des Innungswesens bringt die Wahrheit zutage, daß die Lage des Arbeiters im 13. und 14. Jahrhundert besser war als seine heutige Lage.]

[224*] Dieses Argument, wie auch den weitaus größten Teil aller übrigen, hat unser „Kritiker“ bei den bürgerlichen Marxgegnern entliehen. Siehe zum Beispiel Kirkup – „History of Socialism“, p. 160 (wir zitieren nach der zweiten Auflage, das betreffende Argument ist jedoch auch in der ersten enthalten).

[225*] Interessanterweise hat Bakunin gegen Marx und Engels gerade den Vorwurf erhoben, daß sie keinerlei Hoffnungen auf das „Lumpenproletariat“ setzen wollten, siehe „Государственность и анархия“. стр. 8.

[226] MEW, Bd. 23, S. 790/791.

denen sich sein Klassenbewußtsein nur sehr schwer entwickeln kann. Tatsächlich haben sich nur Anarchisten à la Bakunin einbilden können, daß *bereits die Armut an sich* der beste von allen möglichen sozialistischen Agitatoren sei. Doch auch der Wohlstand allein „suggeriert" bei weitem nicht immer den revolutionären Geist. *Alles hängt von den zeitlichen und räumlichen Umständen ab*.

Die „Kritiker", nach deren Ansicht die Verschlechterung der gesellschaftlichen Lage der Arbeiterklasse unvereinbar ist mit der Entwicklung ihres klassenmäßigen Selbstbewußtseins, haben ganz einfach die materialistische Erklärung der Geschichte nicht verstanden, obwohl sie sich so gerne auf sie berufen. Und dieses Unverständnis zeigt sich auch in den Äußerungen *über die ökonomischen Bedingungen, die für den politischen Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie notwendig sind*. Die politische Kraft jeder gegebenen Klasse, sagen diese Herrschaften, werde von ihrer ökonomischen und sozialen Kraft bestimmt. Deshalb setze das Anwachsen der politischen Kraft des Proletariats ein Anwachsen seiner ökonomischen Kraft voraus. Umgekehrt muß eine Schwächung der letzteren notwendigerweise eine Schwächung auch der politischen Bedeutung der Arbeiterklasse nach sich ziehen. So urteilen heute in Deutschland David, Woltmann, P. Kampffmeyer und viele andere Vertreter der „neuen Methode"[227*] Herr P. Struve wird diese Ansicht kaum uneingeschränkt teilen, die wie eine Art konservative Spielart des *Bakunismus* anmutet.[228*] Aber er ist auch mit Kautsky nicht einverstanden, der in seiner [207] Antwort an Bernstein auf dessen theoretische Schwäche hinweist. Nach des Herrn P. Struve ist für den Sieg des Proletariats eine „organisatorische Macht" erforderlich, die nur allmählich auf dem Boden der wirtschaftlichen Organisationen und Institutionen gewonnen werden kann.[229*] In dieser Meinung ist die Wahrheit eng mit dem Irrtum verflochten. Daß die Arbeiterklasse eine organisatorische Kraft benötigt wie jede andere Gesellschaftsklasse vor ihr, die zu neuen Produktionsverhältnissen hindrängte, steht außer Zweifel und ist auch niemals von den „orthodoxen" Marxisten bestritten worden. Warum glaubt aber Herr P. Struve, daß diese Kraft nur auf dem Boden der „wirtschaftlichen Organisationen" gewonnen werden kann, das heißt, wenn wir ihn richtig verstehen, auf dem Boden genossenschaftlicher Zusammenschlüsse und ähnlicher „wirtschaftlicher Institutionen"? Aber wenn sich die organisatorische Kraft des Proletariats nur in dem Maße entwickeln könnte, indem sich seine „wirtschaftlichen Institutionen" entwickeln, dann *würde sie niemals den Entwicklungsstand erreichen*, der für den Sieg über die Bourgeoisie notwendig und ausreichend ist, da in der kapitalistischen Gesellschaft die genannten Einrichtungen der Arbeiter im Vergleich zu den „Institutionen", die sich in den Händen der Bourgeoisie befinden, immer unbedeutend sein werden.

Richtig ist an den Ausführungen unseres „Kritikers" ferner, daß die organisatorische Kraft des Proletariats – wie auch jede andere Kraft – nur *allmählich* gewonnen werden kann. Aber warum muß dieser richtige Gedanke den Begriff der *sozialen Revolution* ausschließen? Hat doch die französische Bourgeoisie ihre organisatorische Kraft *auch* nur allmählich gewonnen und dennoch ihre soziale Revolution gemacht.

Im übrigen ist die Vorstellung über die Unvermeidlichkeit der *allmählichen* Gewinnung einer organisatorischen Kraft nur eine von den kleinen Kanonen, die Herr P. Struve neben vielen sehr großen Belagerungsgeschützen in der theoretischen Feuerstellung aufgebaut hat, die in seinem Artikel den ihm verhaßten Begriff der *sozialen Revolution* beschießt. Nach meinem ursprünglichen Plan hätten wir diese Feuerstellung in dem Artikel, den der Leser jetzt vor

---

[227*] Vgl. Kampffmeyer – [[„Wohin steuert die ökonomische und staatliche Entwicklung?", Berlin 1901, S. 32, 33, 351]] u. a.

[228*] Bakunins Auffassung vom Verhältnis Politik-Ökonomie habe ich in meiner Broschüre [[„Anarchismus und Sozialismus", Berlin 1894]], charakterisiert.

[229*] [[Archiv, I, 735.]]

sich hat, attackieren müssen. Dann sahen wir uns jedoch genötigt, von der ökonomischen Grundlage aus die Theorie von der Abstumpfung der gesellschaftlichen Widersprüche gründlich zu analysieren. Darum mußten wir den Angriff auf die Batterie, die gegen den Begriff der sozialen Revolution errichtet worden ist, bis zum nächsten Artikel zurückstellen. Dort werden wir mit unserem „Kritiker" die letzten Rechnungen begleichen. Und dort werden wir klarer sehen, welcher Art der „Marxismus" ist, den er gegenwärtig predigt. [208]

Dritter Artikel

I

Herr P. Struve liebt es bekanntlich, über „Gnoseologie" zu meditieren. Allerdings hat er es bis heute noch nicht für nötig (oder möglich) befunden, seine „gnoseologischen" Anschauungen auch nur einigermaßen systematisch und folgerichtig darzulegen. Es dürfte sogar zweifelhaft sein, ob es darüber bei ihm systematische Ansichten überhaupt gibt. Doch das hindert ihn nicht, sich bei jeder passenden und, was weit schlimmer ist, auch bei jeder unpassenden Gelegenheit auf die „Gnoseologie" zu berufen. Darum ist es nicht verwunderlich, daß „gnoseologische" Überlegungen seine Hauptwaffe im Kampf gegen die „*soziale Revolution*" darstellen.

Um uns zu zeigen, wie unhaltbar dieser „theoretische Pseudobegriff" ist, erklärt unser „Kritiker", wie jeder, der sich nicht an der *Erkenntnistheorie* versündigen möchte, den „Evolutionismus" zu verstehen habe. Diesbezüglich erfahren wir von ihm folgendes.

Das Evolutionsprinzip sage zwar nichts darüber aus, *warum* Veränderungen eintreten, aber es zeige uns sehr genau an, *wie* sie vor sich gehen. Es mache uns mit ihrer Form bekannt. Diese Form aber lasse sich mit einem Wort bestimmen: „*Stetigkeit*". Nur eine stetige Veränderung ist für uns vorstellbar. Deshalb muß die alte These natura non facit saltus (die Natur macht keine Sprünge) durch einen anderen Satz ergänzt werden: intellectus non patitur saltus (der Verstand duldet keine Sprünge). Hegel sagt, daß sich *quantitative Veränderungen*, wenn sie eine bestimmte Grenze überschreiten, in *qualitative* umschlagen. Und auf diese Formel berufen sich mit Vorliebe die orthodoxen Marxisten, die sich naiverweise einbilden, sie erkläre den Verlauf der sozialen Revolution wirklich. Jedoch in Wirklichkeit erkläre sie nicht die Erscheinungen, sondern umschreibe sie nur durch logische Kategorien.[230*] Und dabei weise gerade sie auf den stetigen Charakter der Veränderung hin. Deshalb sei eine Bezugnahme auf sie gar nicht überzeugend. Wir kommen ganz unweigerlich zu der Schlußfolgerung, daß der Begriff der „sozialen Revolution" keiner Kritik standhalte und in eine Reihe gestellt werden müsse mit dem Begriff der Willensfreiheit (im Sinne eines nichtkausalen Handelns), der Substantialität der Seele u. ä.; seit Kants Zeiten wissen wir, daß diese Begriffe für die Praxis sehr wichtig, aber für die Theorie gänzlich ungeeignet sind.

Soweit Herr P. Struve, der seine Ausführungen fleißig mit Zitaten aus Werken von Schuppe, Kant, Sigwart, Ziehen und sogar von Herrn F. Kistjakowski untermauert. Aber wenn Heine auch mit Recht feststellt, daß [209] Zitate einen Schriftsteller sehr gut schmücken, gelangen wir doch leider aufgrund der Argumente unseres Herrn „Kritikers" immer mehr zu der Erkenntnis, daß bei weitem nicht alle Schriftsteller, die sich mit Zitaten „schmücken", sich durch Klarheit und Folgerichtigkeit der Gedanken auszeichnen. Wenn der Begriff *soziale Revolution* keiner Kritik standhalte, dann fragt es sich, was denn von den sozialen Revolutionen zu halten ist, die in der Geschichte bereits stattgefunden haben. Soll man annehmen, daß sie *nicht stattgefunden* haben, oder soll man bekennen, daß sie keine Revolutionen in dem Sinne waren, den die orthodoxen Marxisten diesem Wort geben? Aber wenn wir wirklich

[230*] [[Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. XIV, Heft 5/6, S. 679.]]

behaupten würden, daß es zum Beispiel die Große Französische Revolution tatsächlich nicht gegeben hat, dann würde uns das doch kaum jemand glauben. Kämen wir dagegen auf die Idee, zu erklären, diese große Revolution sei derjenigen ganz unähnlich, von der die orthodoxen Marxisten sprechen, dann würden diese eigensinnigen Leute uns sofort unterbrechen und bemerken, daß wir die Sache nicht richtig darstellten. Nach Ansicht der orthodoxen Marxisten war die Große Französische Revolution eine soziale Revolution im vollen Sinne des Wortes. Freilich war das eine *Revolution der Bourgeoisie*, während jetzt, so denken die orthodoxen Marxisten, die *Revolution des Proletariats* auf der Tagesordnung steht. Das ändert jedoch an der Frage selbst nichts. Wenn der Begriff *soziale Revolution* deshalb unhaltbar sein soll, weil die Natur keine Sprünge mache und der Verstand sie nicht dulde, dann müssen diese entschiedenen Argumente selbstverständlich in gleichem Maße sowohl *auf die Revolution der Bourgeoisie als auch auf die Revolution des Proletariats* bezogen werden. Und wenn die Revolution der Bourgeoisie schon längst stattgefunden hat, unabhängig davon, daß Sprünge „*unmöglich*“ und Veränderungen „*stetig*“ sind, dann haben wir allen Grund, anzunehmen, daß zu gegebener Zeit auch die Revolution des Proletariats stattfinden wird, wenn sich ihr natürlich nicht noch andere Hindernisse entgegenstellen, gewichtigere als die, auf die uns Herr P. Struve in seinen „gnoseologischen“ Erörterungen hinweist.

Aber schauen wir uns diese Erörterungen doch etwas näher an.

Die Hegelsche „Formel“ *erklärt* die Erscheinungen *nicht*, sondern *umschreibt sie* nur. Nun gut. Aber das ist ja gar nicht das Problem. Das Problem besteht darin, ob die Beschreibung, die durch die „Formel“ gegeben wird, richtig oder falsch ist. Wenn die Beschreibung richtig ist, dann ist es klar, daß auch die „Formel“ richtig ist. Und ist die „Formel“ richtig, dann ist ebenso klar, daß Hegel recht hat. Aber wenn es klar ist, daß Hegel recht hat, dann ist wiederum klar, daß der *stetige Charakter der Veränderungen* – auf den überdies, wie Herr P. Struve selbst zugibt, die Hegelsche „Formel“ *hinweist* – die Möglichkeit eben jener „*Sprünge*“, von denen es heißt, daß die Natur sie nicht mache und der Verstand sie nicht dulde, keineswegs ausschließt. [210]

II

Man muß feststellen, daß sich die „*Sprünge*“ ziemlich ungeniert über unseren „Kritiker“ lustig machen, indem sie unaufhaltsam sogar in seine eigene Argumentation eindringen. Das läßt sich am besten mit einem Zitat belegen, das er bei Sigwart aufgegriffen hat.

Sigwart sagt: Wenn sich vor unseren Augen irgendein Ding verändert, zum Beispiel sich blaues Papier rötet oder ein auf den Ofen gelegtes Stück Wachs zerschmilzt, dann haben wir es mit einem *stetigen Prozeß* zu tun, der uns keinerlei Grund zu der Vermutung gibt, daß eine Substanz durch eine völlig andere ersetzt wird. Im Gegenteil, die Stetigkeit der Veränderungen, die sich an dieser Stelle vollziehen, überzeugt uns davon, daß das Ding sogar in dem Falle dasselbe geblieben ist, wenn sich all seine von uns unmittelbar wahrnehmbaren Eigenschaften verändert haben: die Farbe, die Temperatur, die äußere Gestalt usw.

Sigwarts Betrachtungen werden nun von unserem „Kritiker“ als Argument gebraucht, mit dem die Unhaltbarkeit des Begriffes *soziale Revolution* verdeutlicht werden soll. Doch in Wirklichkeit ist dieser Begriff dadurch nicht vernichtet, sondern eher noch gestützt. Sie antworten, soweit von einer Antwort die Rede sein kann, auf die Frage, *unter welchen Bedingungen und warum ein Gegenstand für uns weiterhin derselbe Gegenstand bleiben kann, unabhängig von den an ihm vollzogenen Veränderungen*. Aber wir finden auch nicht den Schatten eines Beweises für den Gedanken, daß in den uns umgebenden Gegenständen solche schnellen und grundlegenden Veränderungen, die man Sprünge nennen könnte, unmöglich sind. Es ist gerade umgekehrt. Eines der von Sigwart gewählten Beispiele führt uns sehr ein-

dringlich vor Augen, daß derartige Wandlungen durchaus möglich, ganz natürlich und nicht im geringsten verwunderlich sind. Wenn das auf den Ofen gelegte Wachs schmilzt, dann vollzieht sich in ihm eine ganze Revolution: Es *war* fest und *wurde* flüssig. Und obwohl diese grundlegende Veränderung natürlich einen mehr oder weniger „stetigen" Prozeß einer mehr oder weniger „*allmählichen*" Erwärmung des Wachses voraussetzt[231*], geht sie selbst doch nicht „*allmählich*", sondern eben *plötzlich* vor sich, sobald die für das Schmelzen erforderliche Temperatur erreicht ist. Hier vollzieht sich der zweifelfreieste „saltus" (Sprung). Doch Herr P. Struve möchte uns einreden, daß die Natur [211] keine Sprünge mache und der Verstand sie nicht dulde. Wie kann das sein? Vielleicht denkt er dabei nur an seinen eigenen Verstand, der tatsächlich *Sprünge* aus dem einfachen Grunde *nicht duldet*, weil er, wie man sagt, *die Diktatur des Proletariats* „*nicht dulden kann*".

Nachdem wir uns bemüht haben, die Ausführungen Sigwarts richtig zu verstehen, wollen wir sie auf die menschliche Gesellschaft anwenden. Das müßte etwa zu folgenden Überlegungen führen: Wir sind sicher, daß Frankreich zu Beginn des 19. Jahrhunderts Frankreich geblieben („genau dasselbe" Land) ist, obwohl in ihm Ende des 18. Jahrhunderts eine soziale Umwälzung stattgefunden hat, die bekannt ist unter dem Namen Große Revolution. Wir sind dessen sicher, weil erstens alle Veränderungen in diesem Lande, während und nach der Revolution, kontinuierlich auf einem bestimmten Territorium („an derselben Stelle") sich vollzogen; weil zweitens die Bevölkerung dieses Landes in vielerlei Hinsicht (zum Beispiel bezüglich der Rasse und der Sprache) im 19. Jahrhundert die gleiche war wie vor der Revolution; weil drittens ... – nun, es ist nicht nötig, alle diese „weil" aufzuzählen. Uns ging es darum, zu zeigen, daß es eine Sache ist, warum und wann ein Ding (oder Land) *für uns weiterhin* „*dasselbe*" *ist*, eine andere Sache, ob in der Organisation der menschlichen Gesellschaft (oder in den Eigenschaften der Dinge) rasche und tiefgreifende Veränderungen möglich und denkbar sind, die als Revolutionen (oder etwas Ähnliches) bezeichnet werden. Aber selbst wenn die von Herrn P. Struve zitierten Autoren uns auf die *erste* dieser Fragen eine völlig erschöpfende Antwort erteilt hätten, gäbe uns dieser erfreuliche Umstand doch nicht das mindeste Recht, ja nicht einmal einen Schimmer von Recht, die *zweite* Frage negativ zu beantworten.

Herr P. Struve wird uns vielleicht entgegenhalten, daß, wie auch immer es um das Sigwart-Zitat und einige andere seiner Zitate bestellt sein mag, auf jeden Fall aber das von ihm angeführte Kant-Zitat auf ebendiese zweite Frage antwortet. Lesen wir dieses Zitat in vollständiger Form: „Alle Veränderung ist ... nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich ... Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten, der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendlichen Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a.""[232*]

Hier könnte wirklich der Eindruck entstehen, daß „Sprünge" unmöglich sind, und vor uns taucht wieder die wahrhaft qualvolle Frage auf, wie man sich [212] dann wohl zu den „Sprüngen" verhalten soll, die in der Geschichte bereits stattgefunden haben. Aber nach einigem Nachdenken stellt sich heraus, daß auch dieses schreckliche Zitat längst nicht so schrecklich ist, wie unser „Kritiker" sich einbildet.

[231*] Der Leser wird wissen, daß die Stetigkeit der Erwärmung nicht zwingend ist. Wenn ich die Temperatur des Wachses bis auf a Grad erhöhe, danach seine Erwärmung abbreche und die Temperatur bis auf $^{a}/_{2}$ absinken lasse und dann erneut mit der Erwärmung beginne bis zu dem Punkt, wo das Wachs schmilzt, so ist das Ergebnis dasselbe wie bei einer kontinuierlichen Erwärmung – nur daß mehr Zeit und mehr Kalorien verbraucht werden.

[232*] „Критика чистого разума", перевод Н. М. Соколова, С.-Петербург, стр. 184. (Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 300.] Herr P. Struve zitiert nach der 2. deutschen Ausgabe von K. Kehrbach, in der die von ihm zitierten Zeilen auf den Seiten 194-195 stehen.

Bei Kant ist die Rede von *Zuständen*, die sich voneinander *nur dem Grad nach* unterscheiden?[233*] Was haben wir uns unter einer Reihe aufeinanderfolgender Zustände, die sich nur dem Grad nach unterscheiden, vorzustellen? Wir haben uns darunter eine Reihe von *quantitativen Veränderungen* vorzustellen. Kant sagt, daß diese Reihe in dem Sinne *stetig ist*, als in ihr *Sprünge* undenkbar sind. Angenommen, das sei richtig. Doch was hat dies mit der Frage zu tun, ob *beim Umschlagen quantitativer in qualitative Veränderungen* Sprünge möglich sind? Überhaupt nichts. Diese Frage läßt sich mit dem, was wir von Kant über die Unmöglichkeit von Sprüngen mit einem stetigen Prozeß von Quantitätsveränderungen erfahren haben, überhaupt nicht beantworten. Wir hatten weiter oben erwähnt, daß auch die „Formel" von Hegel, wie Herr P. Struve selbst zugibt, auf einen stetigen Charakter der Veränderungen hinweist. Jetzt können wir ergänzen, daß sie Veränderungen insoweit als stetige Veränderungen anerkennt, solange es sich noch um *quantitative* Veränderungen handelt. Beim Übergang der Quantität in Qualität hält sie jedoch Sprünge für unvermeidlich. Wenn Herr P. Struve Hegel und mit ihm auch die rechtgläubigen Marxisten widerlegen wollte, dann mußte er seine kritischen Schläge gerade auf diese Stelle richten. Er mußte zeigen, daß Quantität *nicht* in Qualität übergeht oder, wenn sie es doch tut, daß es dabei keine Sprünge gibt und auch nicht geben kann. Aber Herr P. Struve hat sich damit begnügt, daß er ein Zitat aus der „*Kritik der reinen Vernunft*" anbringt, welches besagt, daß *bei Veränderungen der Quantität* Sprünge nicht möglich sind. Eine seltsame Logik? Was für ein bewunderungswürdiger „Kritiker"!

Weiter sagt Kant, daß die jeweilige Größe der Realität entsteht, indem sie alle kleineren Grade durchläuft, die zwischen dem ersten und letzten Moment der Veränderung enthalten sind. Aber *wessen* Entstehung meint er, was wird hier nach Kants Ansicht hervorgebracht? Auf diese Frage antwortet er kategorisch: Nicht die Substanz entsteht, deren Quantität in der Natur immer unverändert bleibt, *sondern nur ein neuer Zustand der Substanz*?[234*] Gut. Wir nehmen das zur Kenntnis und fragen uns: Ist etwa die Entstehung des neuen *Zustandes* (der Substanz) die einzig denkbare Entstehung? Kann nicht etwa auch ein neues *Verhältnis* (zwischen den Teilen der Substanz) entstehen? Es [213] kann nicht nur entstehen, sondern es *entsteht* fortwährend. Und es entsteht nicht nur fortwährend, sondern es muß auch fortwährend entstehen, und zwar infolge eben jener Zustandsveränderungen der Substanz, von denen Kant im Grunde genommen spricht, *infolge ihrer Bewegung*. Diese Entstehung neuer Verhältnisse ist aber gerade das Gebiet, wo Quantität in Qualität übergeht und die „*stetige Veränderung*" zu „*Sprüngen*" führt.

III

Wenn sich Sauerstoff mit Wasserstoff verbindet, geht dann das neu entstandene Wassermolekül durch „alle unendlichen Grade" hindurch, die es vom Molekül des Wasserstoffs (oder Sauerstoffs) trennen? Wir glauben es nicht. Und wir glauben es aus dem einfachen Grunde nicht, weil man sich „Grade" zwischen Wasser und seinen beiden Bestandteilen nicht vorstellen kann. *Eine solche Stetigkeit ist undenkbar*; „*der Verstand duldet sie nicht*".

Noch ein Beispiel. Angenommen, in einem Lande besteht ein Gesetz, das den Arbeitstag auf neun Stunden begrenzt. Die Arbeiter finden trotzdem, daß sie zu lange arbeiten müssen, und fordern die Verkürzung des Arbeitstages auf acht Stunden. Der Gesetzgeber erfüllt schließlich ihre Forderung, und nun wird von einem bestimmten Tage an, sagen wir am ersten Januar des folgenden Jahres, der Achtstundentag zum Gesetz. Es fragt sich, kann man hier von, irgendwelchen „unendlichen Graden" sprechen, die das neue Gesetz vom alten trennen? Na-

[233*] „Wenn der Zustand b sich auch von dem Zustand a nur der Größe nach unterschiede, so" usw. Ebenda, S. 183 der russischen Übersetzung von Sokolow. (Hervorhebungen von uns.) [Ebenda, S. 299.]
[234*] Ebenda, S. 182, 183 derselben Übersetzung. (Hervorhebungen wiederum von uns.) [Ebenda, S. 298, 300.]

türlich nicht. Solche Grade gab es auch nicht; der Gesetzgeber hat die Arbeitszeit *auf einmal* um eine Stunde verkürzt. Hier war ein saltus, wenn auch selbstverständlich kein so schrecklicher wie die soziale Revolution, und wenn wir, da wir „*Sprünge nicht ertragen*“, von der „*Stetigkeit*“ zu reden anfangen, müssen wir doch bald einsehen, daß es sie *hier* nicht gab und daß der Verstand sie darum *hier* „*nicht duldet*“. Wie man sieht, geht es sogar in der „*sozialen Reform*“ nicht ohne Sprünge ab.

Und hier noch ein Beispiel, das etwas „*revolutionärer*“ ist. Am 24. Februar 1848 wurde im Pariser Rathaus die Republik ausgerufen. Möge Herr P. Struve uns erklären, worin die „unendlichen Grade“ zwischen der Julimonarchie und der Zweiten Republik bestanden und worin sie hätten bestehen *können*. Etwa nicht in jener revolutionären Bewegung des aufständischen Volkes von Paris, die allmählich die Widerstandskraft des Heeres untergrub und damit allmählich die Aussichten zur Erhaltung der Monarchie verringerte? Es wäre jedoch mehr als seltsam, den siegreichen *Volksaufstand* als einen Beweis für die Unmöglichkeit von *Sprüngen* auszugeben. Mit einer solchen Deutung würde Herr P. Struve gerade das Gegenteil von dem beweisen, was bewiesen werden soll.

Kant selbst bemerkt, daß sich nur jene Gegenstände *verändern*, die „*blei*-[214]*ben*“, das heißt, die fortfahren zu existieren. Das Entstehen ist – ebenso wie das Vergehen – *keineswegs eine Veränderung dessen, was entsteht oder vergeht*.[235*] Aber wenn das so ist, und genauso ist es tatsächlich, dann ist offensichtlich, daß die Veränderung im allgemeinen und demzufolge auch die allmähliche, *stetige* Veränderung *weder das Entstehen noch das Vergehen* erklärt. Wenn wir jedoch weder das Entstehen noch das Vergehen der Dinge erklären können, dann *verstehen wir sie* überhaupt *nicht*, und von unserem wissenschaftlichen Verhältnis zu ihnen kann keine Rede sein.

Die Stetigkeit, von der Kant spricht, ist dieselbe Stetigkeit, die vor ihm schon Leibniz unter dem Namen *Loi de continuité* zum *Gesetz* erhoben hat. Aber derselbe Leibniz hat erkannt, daß, hat man es mit „choses composées“[236] zu tun, wir finden, daß manchmal eine kleine Veränderung eine sehr große Wirkung hervorruft, mit anderen Worten, daß sie eine *Unterbrechung der Stetigkeit hervorruft* und einen *Sprung* auslöst. Solche Sprünge sind nach Leibniz nur in „einfachen Dingen“ („a l’égard des principes ou des choses simples“) unmöglich, weil sie der göttlichen Weisheit widersprechen würden.[237*] Die göttliche Weisheit einmal außer acht lassend, stellen wir fest, daß alle von uns angeführten Beispiele dem Bereich der choses composes entnommen sind. Das heißt, Leibniz selbst hätte gegen sie vom Standpunkt des „Gesetzes der Stetigkeit“ keinen Einwand erhoben. Was wir nicht sagen: „Er hätte keinen Einspruch erhoben“! Wenn er vorausgesehen hätte, so scheint es uns, welche Verwendung etwas später einige Schlauköpfe für sein „Gesetz“ finden würden, dann hätte er möglicherweise ihretwegen noch einen boshaften Vorbehalt angebracht – es sei denn, er hätte gefürchtet, jene immer sehr zahlreichen konservativen Gänse zu reizen, deren „Verstand“ seit langem „*Sprünge* nicht erträgt, besonders dort, wo es sich um das „komplizierte Ding“ handelt, das man „sozialpolitische Verhältnisse“ nennt. Nebenbei sei bemerkt, daß sich die Frage der Sprünge auch in den „einfachen Dingen“ durchaus nicht so einfach lösen läßt, wie Leibniz und Kant geglaubt haben. Nehmen wir zum Beispiel die uns schon bekannte Überlegung des Autors der „*Kritik der reinen Vernunft*“.

[235*] [[„Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend und nur sein Zustand wechselt.“ (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach, 2. Auflage, S. 179.)]]

[236] Zusammengesetzte Dinge.

[237*] Da ich Leibniz’ Werke nicht zur Hand habe, möchte ich wenigstens auf Ueberwegs [[Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1880, III. Teil, S. 130,]] hinweisen.

Er sagt, daß die neue Größe der Realität (A – B) durch alle kleineren Grade erzeugt wird, die zwischen den Momenten A und B enthalten sind. An-[215]genommen, das sei so, und nehmen wir zwei Grade, die sich direkt aufeinanderfolgend zwischen den genannten Momenten befinden. Es fragt sich, wie entsteht die Größe der Realität, die gleich der Differenz zwischen diesen beiden Graden ist? Hier gibt es nur zwei Möglichkeiten: 1) sie entsteht *auf einmal*, oder 2) sie entsteht *allmählich*. Wenn sie *allmählich* entsteht, dann bedeutet das, daß sie selbst viele Zwischenstufen durchläuft. Aber das widerspricht den Bedingungen unserer Aufgabe, da wir zwei Grade ausgewählt haben, die *unmittelbar* aufeinanderfolgen. Bleibt also nur die zweite Möglichkeit, bei der die Differenz zwischen den von uns gewählten Graden *sofort* entsteht. Aber diese Entstehung ist jedoch *sofort* eine von jenen *Sprüngen*, die angeblich unmöglich sind. Das heißt aber, daß es *nicht der Sprung* ist, den der Verstand *nicht erträgt*, sondern *gerade die Stetigkeit*.

Der These, die da lautet, *es gibt keine Sprünge, sondern nur die Stetigkeit*, kann man mit Recht die *Antithese* gegenüberstellen, wonach sich in der Wirklichkeit die *Veränderung immer in Sprüngen vollzieht, daß aber für uns eine Reihe von kleinen und rasch aufeinanderfolgenden Sprüngen zu einem „stetigen" Prozeß verschmilzt*.

Eine richtige Erkenntnistheorie wird natürlich diese *These* und diese *Antithese* zu einer Synthese vereinen. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, wie man sie auf dem Gebiet der „*einfachen Dinge*" miteinander aussöhnen kann Das würde uns zu weit weg führen.[238*] Hier reicht es aus, zu wissen und sich zu merken, daß in den „komplizierten Dingen", mit denen wir es bei der Erforschung der Natur und der Geschichte so oft zu tun haben, *die Sprünge eine stetige Veränderung voraussetzen und die stetige Veränderung unweigerlich zu den Sprüngen hinführt*. Das sind zwei notwendige *Momente* ein und desselben *Prozesses*. Eliminiert man gedanklich eines der Momente, so wird der ganze Prozeß unmöglich und undenkbar.[239*] [216]

IV

Alles fließt, alles verändert sich, sagte der „dunkle" Denker aus Ephesos.[240] Alles fließt, alles verändert sich, wiederholten und wiederholen die Anhänger der dialektischen Methode. Wenn aber alles fließt und alles sich verändert, wenn ständig eine Erscheinung in die andere übergeht, dann ist es nicht immer leicht, die *Grenzen* zu bestimmen, die eine Erscheinung von der anderen trennen. „Für alltägliche Fälle", schreibt Engels, „wissen wir z. B. und können mit Bestimmtheit sagen, ob ein Tier existiert oder nicht; bei genauerer Untersuchung finden wir aber, daß dies manchmal eine höchst verwickelte Sache ist, wie das die Juristen sehr gut wissen, die sich umsonst abgeplagt haben, eine rationelle Grenze zu entdecken, von der an die Tötung des Kindes im Mutterleibe Mord ist; und ebenso unmöglich ist es, den Moment des Todes festzustellen, indem die Physiologie nachweist, daß der Tod nicht ein

---

[238*] Es sei jedoch erwähnt, daß man hier vor allem die dialektische Natur der Bewegung zu berücksichtigen hätte.

[239*] Hegel hat schon vor langer Zeit gezeigt, wie unhaltbar die gängige Vorstellung ist, daß die Natur keine Sprünge mache. [[„Es hat sich aber gezeigt", sagt er, „daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Übergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Übergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist." (Wissenschaft der Logik. Hegels Werke, III. Band, zweite Auflage, S. 434.)]] Herr P. Struve bildet sich ein, daß die Zitate, die er so ungeschickt aus den Werken verschiedener Autoren zusammengetragen hat, diesen Hegelschen Gedanken widerlegen. Aber tatsächlich findet man darin auch nicht die Spur einer Widerlegung. Näheres über Hegels Theorie der Sprünge siehe in unserer Broschüre: „Ein neuer Verteidiger der Selbstherrschaft oder der Kummer des Herrn L. Tichomirow".

[240] Heraklit von Ephesos (um 540 bis um 480 v. u. Z.), einer der Begründer der Dialektik, wurde wegen seiner schwer zu verstehenden Gedankengänge der „Dunkle" genannt.

einmaliges, augenblickliches Ereignis, sondern ein sehr langwieriger Vorgang ist. Ebenso ist jedes organische Wesen in jedem Augenblick dasselbe und nicht dasselbe; in jedem Augenblick verarbeitet es von außen zugeführte Stoffe und scheidet andre aus, in jedem Augenblick sterben Zellen seines Körpers ab und bilden sich neue; je nach einer längeren oder kürzern Zeit ist der Stoff dieses Körpers vollständig erneuert, durch andre Stoffatome ersetzt worden, so daß jedes organisierte Wesen stets dasselbe und doch ein andres ist.“[241]

Herr P. Struve, dem diese Gedanken natürlich wohlbekannt sind, möchte die orthodoxen Marxisten beim Wort nehmen. Er wirft ihnen vor, sie erwarteten, dort eine Kluft zu finden, wo in Wirklichkeit lediglich ein sanfter und fast unmerklicher Übergang sein kann. Er wirft ihnen vor, daß ihr Gerede von der sozialen Revolution, das eine strenge, in Wirklichkeit unmögliche Abgrenzung zwischen zwei Gesellschaftsformationen, der kapitalistischen und der sozialistischen, bedeuten würde, jeglicher vernünftigen theoretischen Grundlage entbehrt.

Doch mit derartigen Argumenten kann man nur einen solchen Marxisten vom Wege abbringen, der es noch nicht vermocht hat, mit seiner Weltanschauung zurechtzukommen. Ein Marxist, der die Grundgedanken seiner Theorie durchdacht hat, weiß, daß die Entwicklung in Wirklichkeit keineswegs so vonstatten geht, wie die Herren „Kritiker“ es möchten. Wenn ich sehe, wie sich bei Erwärmung das Eis in Wasser und das Wasser in Dampf verwandelt, dann muß ich mich schon sehr anstrengen, um die *Sprünge* nicht zu bemerken, die hier durch eine *allmähliche* Veränderung vorbereitet werden. Gewiß, solche [217] Sprünge finden nicht überall statt. Aber selbst dort, wo es sie nicht gibt, oder dort, wo das, was sich uns als Sprung darstellt, in Wirklichkeit aus einer Reihe von allmählichen, für uns jedoch unmerklichen Übergängen besteht, selbst in diesen Fällen ist es uns oft durchaus möglich, die Erscheinungen mit solcher Genauigkeit abzugrenzen, wie es für das von uns verfolgte Ziel erforderlich ist. Obwohl der Tod ein mehr oder weniger langsam sich vollziehender Prozeß ist und kein plötzliches *Ereignis*, können wir dennoch in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die Lebenden von den Toten unterscheiden, und wenn wir sehen, daß Iwan mit einem Beil Semjon den Kopf abschlägt, dann können wir, ohne fehlzugehen, sagen, daß er einen Mord verübt und daß das Abschlagen von Semjons Kopf eben jene Handlung ist, die ihm das Leben kostet. Nicht anders verhält es sich mit den sozialpolitischen Erscheinungen. Die gesellschaftliche Evolution schließt soziale *Revolutionen* keineswegs aus, die ihre *Momente* sind. Die neue Gesellschaft entwickelt sich „im Schoße der alten“. Sobald aber die Zeit der „*Geburt*“ gekommen ist, reißt der langsame Entwicklungsgang ab, und die „alte Ordnung“ hört auf, die neue in ihrem „Schoß“ zu tragen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil *sie zusammen mit ihrem „Schoß“ verschwindet*. Das ist eben das, was wir als *soziale Revolution* bezeichnen. Wenn sich Herr P. Struve eine anschauliche Vorstellung von der sozialen Revolution machen möchte, dann verweisen wir ihn noch einmal auf die große soziale Umwälzung, die in Frankreich jenem „Ancien régime“ ein Ende setzte, in dem sich lange zuvor der dritte Stand herausgebildet hatte. Herr Struve meint, der kapitalistischen Ordnung werde es nicht beschieden sein, einen so schnellen und so gewaltsamen Tod zu sterben. Wir wollen ihn nicht daran hindern, das zu glauben, was ihm gefällt. Doch wir bitten ihn, zur Verteidigung seiner Ansicht etwas Überzeugenderes aufzubieten als seine unqualifizierten und ungereimten Auslassungen über die „*Stetigkeit*“.

Aber wenn die Argumente unseres „Kritikers“ auch unhaltbar im Sinne der Logik sind, so sind sie doch interessant in *psychologischer* Hinsicht. Es dürfte interessant sein, sie unter diesem Aspekt mit einigen Argumenten des Herrn Bernstein zu vergleichen.

Engels sagt in seinem Werk „Ludwig Feuerbach“, daß die Welt ein Komplex von Prozessen ist, worin die Dinge und ihre Gedankenbilder, die *Begriffe*, eine ununterbrochene Verände-

[241] MEW, Bd. 19, S. 204.

rung durchmachen. Herr E. Bernstein hat es für angebracht gehalten, diese Aussage von Engels einer „Kritik“ zu unterziehen. Er erklärt, daß [[prinzipiell]] diese These [[sicherlich richtig]] sei, ist aber im Zweifel, [[welche Tragweite wir dem ihr zugrunde liegenden Gedanken beilegen]] dürfen und wie man die Worte *kontinuierliche Veränderung* zu verstehen habe. Um zu verdeutlichen, was ihm eigentlich zweifelhaft erscheint, führt Herr Bernstein folgendes Beispiel an: Nach der Lehre der Physiologen sind die Bestandteile des menschlichen Organismus einem fortwährenden Wandel [218] unterworfen. In einem Zeitraum von höchstens zehn Jahren wird im Organismus der gesamte Stoff vollständig erneuert. Darum kann man sagen, daß jeder Mensch in jeder Minute nicht ganz der ist, der er eine Minute früher war, und daß er sich nach Ablauf einer gewissen Zeit in materieller Hinsicht total verändert. Nichtsdestoweniger bleibt er jedoch dieselbe *Persönlichkeit*, die er vorher war. Freilich, er altert und verändert sich. Er entwickelt sich, aber seine Entwicklung wird determiniert durch die Eigenschaften seines Organismus, und wenn man sie auch verlangsamen oder beschleunigen könnte, so ist es doch gänzlich ausgeschlossen, daß am Ende aus dem jeweiligen Menschen ein Wesen ganz anderer Art hervorgeht. Auf dieser Grundlage glaubt Herr E. Bernstein, daß der oben angeführte Gedanke von Engels in folgender Weise verändert werden müßte: Die Welt ist ein Komplex von fertigen Dingen und Prozessen. Wir sehen in ihr solche Prozesse, für deren Abwicklung weniger als eine Sekunde erforderlich ist, aber wir sehen auch solche, für die ganze Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende erforderlich sind und die vom Standpunkt der Praxis als *ewig* bezeichnet werden können. Im Interesse gewisser konkreter Ziele der Forschung und Darstellung ist es nicht nur möglich, sondern auch manchmal notwendig, von einigen spezifischen Merkmalen der Dinge zu abstrahieren. Die dialektischen Formeln indessen regen nach Herrn E. Bernsteins Meinung zu einer solchen Abstraktion sogar dann an, wenn diese entweder völlig unzulässig oder nur in begrenztem Rahmen zulässig ist. Und darin liege die Gefahr der dialektischen Formeln.

Wir wollen hier nicht die Frage berühren, inwieweit die *Korrektur* von Herrn Bernstein Engels *korrigiert*. Auch möchten wir uns nicht über die verblüffende, schülerhafte Naivität der „kritischen“ Überlegungen Herrn Bernsteins auslassen. Sein wichtigstes Merkmal als „Kritiker“ der philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus überhaupt ist seine Unkenntnis des von ihm kritisierten Gegenstandes.[242*] Doch das geht uns an dieser Stelle nichts an. Wir müssen uns lediglich den Sinn des Vorwurfes klarmachen, den Herr Bernstein den Dialektikern im allgemeinen und den Marxisten im besonderen macht. Dieser Vorwurf läuft darauf hinaus, daß sie unzureichend die spezifischen Eigenschaften der Dinge berücksichtigen. Das erinnert uns an das, was Herr P. Struve den orthodoxen Marxisten vorwirft.

Bei ihm läuft es darauf hinaus, daß diese Leute ihre Aufmerksamkeit zu sehr auf die spezifischen Merkmale der entgegengesetzten Begriffe *Kapitalismus* und *Sozialismus* richten und der Dialektik untreu werden, indem sie die all-[219]mähliche und stetige Entwicklung der Formen des gesellschaftlichen Lebens vergessen.[243*]

So haben wir es mit *zwei direkt gegensätzlichen Vorwürfen* zu tun. Nach Herrn Bernstein sehen die orthodoxen Marxisten vor lauter Entwicklung nicht die fertigen *Dinge*; nach Herrn Struve aber sehen sie wegen ihrer scharf umrissenen *Begriffe* nicht die *Entwicklung*. Nach Herrn Bernstein sind sie der Dialektik zu sehr ergeben; nach Herrn Struve sind sie ihr nicht ergeben genug.

Beide Vorwürfe entspringen ein und derselben Quelle: einem falschen Verständnis der Dialektik.

[242*] Über seine „kritischen“ Heldentaten siehe unseren Artikel „Cant wider Kant oder das geistige Vermächtnis des Herrn Bernstein“ in „Sarja“ Nr. 2-3. [Siehe vorliegende Ausgabe, S. 76 ff.]
[243*] [[Archiv, S. 688.]]

Herr Bernstein ist aus irgendeinem Grunde der Meinung, die Dialektik berücksichtige nicht das, was Hegel die *Rechte des Verstandes* genannt hat, das heißt, sie sorge sich nicht um eine genaue Begriffsbestimmung. Herr P. Struve denkt aus irgendeinem Grunde, es bedeute Verrat an der Dialektik, berücksichtige man die „Rechte des Verstandes".

In Wahrheit aber zeichnen sich die Menschen, die dialektisch zu denken verstehen, dadurch aus, daß sie sowohl von dem einen als auch von dem anderen Mangel frei sind. Sie wissen, daß die Entwicklung eines jeden „Dinges" zu seiner *Negation* und zum Übergang *in ein anderes* „*Ding*" führt. Aber genauso gut wissen sie auch, daß dieser Übergang von einem Ding zu einem anderen nur dann verstanden werden kann, wenn wir lernen, das eine Ding vom anderen zu unterscheiden und unsere diesbezüglichen Begriffe nicht in einem indifferenten Ganzen zusammenfließen lassen. In der Tat geht es doch eben *um die Entstehung verschiedener Dinge und nicht um die fortwährende Veränderung ein und desselben Dinges*. Mit Hegel könnte man sagen, daß nur derjenige der dialektischen Methode treu bleibt, der sowohl der *Vernunft* als auch dem *Verstand* gerecht zu werden vermag. Wer die Rechte der „Vernunft" außer acht läßt, wird zum *Metaphysiker*; wer die Rechte des „Verstandes" übersieht, verfällt in *Skeptizismus*.[244*]

Wer da glaubt, die Anhänger der dialektischen Methode *mißachteten* die Rechte des „Verstandes", der versteht die wahre Natur dieser Methode ebensowenig wie derjenige, der in dem *aufmerksamen Verhältnis* gegenüber diesen Rechten einen Verrat an der Dialektik erblickt. Das erste ist der Fall bei Herrn Bernstein, das zweite bei Herrn P. Struve.

Doch was geht das eigentlich die Herren Struve und Bernstein an? Es wäre äußerst falsch, anzunehmen, daß der sogenannten Marxismuskritik daran [220] gelegen sei, irgendein ernsthaftes theoretisches Bedürfnis zu befriedigen. Mit der Theorie haben die Herren „Kritiker" im Grunde genommen sehr wenig im Sinn. Sie möchten eine bestimmte praktische Tendenz unschädlich machen oder zumindest abschwächen: die *revolutionäre Tendenz* des fortschrittlichen Proletariats. Ihre „Kritik" dient ihnen als Waffe im „geistigen Kampf" mit dieser Tendenz, und ihre Argumente erscheinen ihnen nur insoweit nützlich, als sie dazu beitragen, den ihnen verhaßten Begriff der *sozialen Revolution* in einem ungünstigen Licht darzustellen. Dieses praktische Ziel rechtfertigt alle theoretischen Mittel. Und wenn der eine „Kritiker" gegen die orthodoxen Marxisten eine Beschuldigung vorbringt, die mit der Beschuldigung, die gleichzeitig von dem anderen „Kritiker" vorgebracht wird, gänzlich unvereinbar ist, so ist das kein *Widerspruch*, sondern nur eine *Vielfalt in der Einheit*. Beide „Kritiker" stimmen völlig darin überein, daß Karthago, gemeint ist der Begriff *soziale Revolution*, zerstört werden muß. Und das macht sie zu *Gesinnungsfreunden*, erzeugt unter ihnen ein Gefühl der gegenseitigen Sympathie. Aber welchen *Vorwand* man für die Zerstörung Karthagos wählen muß, das entscheidet jeder von ihnen für sich, ohne im geringsten daran Anstoß zunehmen, daß der selbst gewählte Vorwand die Vorwände, die seine Bundesgenossen ausgewählt haben, jeglichen Sinnes beraubt. Nicht umsonst wehren sich die Herren „Kritiker" gegen jegliche „Schablone"!

In theoretischer Hinsicht hat die von Herrn P. Struve vertretene Evolutionstheorie, wie wir gesehen haben, jenen grundlegenden Fehler, daß in ihr *Platz ist nur für die Veränderung schon entstandener Dinge, nicht aber für die Entstehung neuer Dinge*. Vor diesem Mangel jedoch verschließt sowohl Herr P. Struve selbst gern die Augen als auch die ganze gelehrte und halbgelehrte Groß- und Kleinbourgeoisie, die danach strebt, das sozialrevolutionäre Streben des Proletariats mit „geistigen Waffen" niederzuringen. Der konservative Klasseninstinkt, der sich immer über die Ideologen der höheren Klassen lustig macht, macht sich jetzt

[244*] Siehe dazu Hegels „große" Enzyklopädie, § 81 und den entsprechenden Zusatz. Vgl. auch [[„Die Phänomenologie des Geistes", Bamberg und Würzburg 1807]], S. 134 und folgende. Hegel bemerkt sehr richtig: [[„Das Etwas ist die erste Negation der Negation." (Werke, III, S. 114.)]]

lustig über die bürgerlichen „Gnoseologen“. Er zwingt sie, auf ihre zahlreichen eklatanten theoretischen Fehler stolz zu sein, sich wie ein Pfau zu spreizen und von oben auf diejenigen herabzuschauen, die solche Fehler vermeiden.

V

Der Leser weist uns vielleicht darauf hin, daß ja von einem *konservativen* Instinkt bei den Herren P. Struve und E. Bernstein gar keine Rede sein kann, weil beide – ungeachtet ihres Verhältnisses zur *sozialen Revolution* – doch als entschiedene Anhänger der *sozialen Reform* auftreten. Aber das ist es ja [221] gerade, daß sich das entschiedene Eintreten für soziale Reformen heute mit dem *konservativen Instinkt der Bourgeoisie* ganz ausgezeichnet verträgt.

Hören wir zum Beispiel einmal Herrn Werner Sombart.

„Was noch vor einem Menschenalter die hellsten Köpfe beschäftigen konnte“, schreibt er, „der Gedanke an eine nahe bevorstehende Ordnung des Wirtschaftslebens ohne kapitalistische Unternehmer: er lebt heute nur noch in der Vorstellungswelt einer absterbenden Generation sozialer Phantasten weiter. Heute wissen wir, daß der Ausschaltungsprozeß des Unternehmertums ein ganz langsamer, organischer ist ... Denn intensiv wie extensiv ist das kapitalistische Wirtschaftssystem ja noch auf Jahrhunderte hinaus im Vordringen begriffen ... Und wir wollen auch der Aussicht froh werden, noch recht lange geniale Unternehmer, königliche Kaufleute als Pfadfinder ökonomischen Fortschritts an der Spitze unseres Wirtschaftslebens neben des fast gleichwertigen Tantièmedirektoren der großen Aktiengesellschaften und den Leitern unserer staatlichen, städtischen und genossenschaftlichen Wirtschaften zu sehen.“[245*]

Die Perspektive, an der Spitze des ökonomischen Fortschritts königliche Kaufleute, Direktoren von Aktiengesellschaften, geniale Unternehmer und dergleichen zu sehen, ist untrennbar verbunden mit der Perspektive, diese ganze ehrenwerte Sippschaft „*an der Spitze*“ *der Ausbeuter von Lohnarbeit* zu sehen. Ein Mensch, „der mit Befriedigung“ die eine Perspektive „begrüßt“, begrüßt auch mit Befriedigung die andere. Ein solcher Mensch steht ohne Frage auf dem Standpunkt der Bourgeoisie. Ihm sind ihre Interessen teuer. Es ist sein Selbsterhaltungsinstinkt, der aus ihm spricht. Und nichtsdestoweniger verteidigt er leidenschaftlich den „*Sozialismus*“.

„Aber nicht als ob der gesamten Sphäre des Kapitalismus gegenüber nun die Ideale des Sozialismus zu kapitulieren brauchten“, versicherte er, „*sie werden vielmehr gerade auch auf kapitalistischem Boden weiter vordringen*. Mag man sie fassen als die Ideale einer planmäßigen Regelung der Produktion und Beherrschung der ursprünglich wilden Naturgewalten des Marktverkehrs durch gegenseitige Verständigung in Form von Kartellen, mag man sie erkennen in der zunehmenden Wahrung der Interessen der Arbeit gegenüber denen des Besitzes. Letzteres Ideal wird erstrebt durch die langsame Umgestaltung der herrschenden Wirtschaftsordnung in sozialistischem Sinne, wie sie im Arbeiterschutz, in der Arbeiterversicherung zum Ausdruck kommt, in Reformen der Gesetzgebung und Verwaltung also, durch welche das ur-[222]sprünglich rein privatrechtliche Lohnarbeiterverhältnis in ein öffentlich-rechtliches Verhältnis umgewandelt zu werden verspricht.“[246*]

Was sind die „Interessen des Eigentums“, das heißt die Interessen des kapitalistischen Eigentums, des Eigentums jener Kaufleute, Aktionäre und Unternehmer, denen Herr Werner Som-

[245*] „Во что бы то нистало! Из теории и истории профессионального движения.“ Перевод с немецкого напечатанный в приложении к русскому переводу книги В. Кулемана – „Профессионального движение“. С-Петербург 1901, стр. 95-96. [Werner Sombart: Dennoch! Aus Theorie und Geschichte der gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung, Jena 1900, S. 92/93.]

[246*] Ebenda, S. 96. Hervorhebungen von Herrn W. Sombart. [Ebenda, S. 93/94.]

bart mit solcher Befriedigung eine so lange Herrschaft prophezeit? Das sind die Interessen der Ausbeutung von Lohnarbeit. Die Interessen der Lohnarbeit gegenüber den Interessen dieses Eigentums zu verteidigen bedeutet, den Grad der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten zu verringern. Es fragt sich, ob durch die Reformen im Verhältnis der Arbeit zum Kapital, von denen die Anhänger der Theorie einer allmählichen „Unterhöhlung" des Kapitalismus nicht genug schwärmen können, dieser Grad verringert worden ist. Nein, bis jetzt gab es dies nicht. Vielmehr wissen wir ganz genau, daß trotz all diesen Reformen der *relative Anteil* der Arbeiterklasse am gesellschaftlichen Einkommen sich in allen führenden kapitalistischen Ländern *verringert*. Das aber bedeutet eine *Steigerung der Ausbeutungsrate der Arbeiterklasse und eine Zunahme ihrer Abhängigkeit von den Kapitalisten*. Also führen die genannten Reformen zu keinen *wesentlichen* Veränderungen in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen und beschränken keineswegs die *grundlegenden Rechte des kapitalistischen Eigentums*. Und wenn sich der ganze heute mögliche „Sozialismus" auf solche Reformen reduziert, dann braucht man sich überhaupt nicht zu wundern, daß die „sozialistischen Ideale" am besten auf *kapitalistischer* Grundlage realisiert werden. Die fortschrittliche Industriebourgeoisie der kapitalistischen Länder hat schon längst begriffen, daß die Verwirklichung *solcher* „Ideale" *ihr nicht nur nicht schadet, sondern beträchtlichen Nutzen bringt*. Das ist der Grund, weshalb sie, die früher so entschieden gegen staatliche Einmischung in das Verhältnis von Kapital und Arbeit sowie gegen die Gewerkschaften der Arbeiter auftrat, jetzt selber solche Einmischung fordert und die Bildung solcher Gewerkschaften unterstützt. Sie hat begriffen, daß – wie einer der bürgerlichen Pindars[247] des Trade-Unionismus es formulierte – „in einer großen mechanischen Werkstatt der Einzelankauf der Arbeitskraft sinnlos und abwegig ist".[248*] Und so treten dann ihre Publizisten und Gelehrten als überzeugte Verfechter solch eines „Sozialismus" auf.[249*]

[223] Als ein gelehrter Bourgeois, der gut weiß, „wo die Krebse überwintern", versteht es Herr Werner Sombart, mit wohlklingenden Worten über den *Sozialismus ... auf kapitalistischer Grundlage* zu räsonieren. Beachten Sie aber, lieber Leser, daß dieser Sozialismus nichts anderes ist als jene verrufene „*soziale Reform*", die uns von den Herren E. Bernstein, P. Struve e tutti frutti so nachdrücklich empfohlen und so sorgfältig ausgemalt wird. Wir behaupten nicht, daß sich die „sozialistischen Ideale" des Herrn W. Sombart mit den sozialreformerischen Plänen unserer „Kritiker" vollständig decken. Es ist möglich, daß sie im einzelnen auch voneinander abweichen. Doch mit Sicherheit kann man sagen, daß sich der „Sozialismus" des Herrn W. Sombart von der „sozialen Reform" des Herrn P. Struve auf keinen Fall mehr unterscheidet als eine von zwei Unterarten ein und derselben Gattung. *Das ist eine Variation* über *ein und dasselbe Thema*. Und ebendarum lobt Herr P. Struve so Herrn W. Sombart, und Herr W. Sombart setzt deshalb so große Hoffnungen in den „Neomarxismus" des Herrn P. Struve.[250*] Gleich und gleich gesellt sich gern. Und beide lassen sich von dem gleichen Klasseninstinkt leiten.

---

[247] Der altgriechische Dichter Pindar, ein Verfasser üppiger und feierlicher Oden, gilt Georgi Plechanow wie schon Karl Marx als Sammelbezeichnung für die verschiedensten Apologeten des Kapitalismus.

[248*] Paul Bureau – „Le Contrat de Travail, le Rôle des syndicats professionnels", Paris 1902, p. 257.

[249*] Übrigens verdient angemerkt zu werden, daß sich in England in allerjüngster Zeit das Verhältnis der öffentlichen Meinung der Bourgeoisie zu den Trade Unions radikal zu wandeln beginnt. Jetzt beschert uns fast jede Nummer der „Justice" einige neue [223] Meldungen über den Verlauf des „Krieges" gegen die Trade Unions („The war on Trade Unions"). Die englische Bourgeoisie scheint zu der Auffassung zurückzukehren, daß es die Trade Unions sind, die sie stören, mit anderen Ländern erfolgreich auf dem Weltmarkt zu konkurrieren. Wenn dieser „Krieg mit den Trade Unions" nicht bald beendet wird, dann entschwindet der „Sozialismus" der englischen Bourgeoisie in das Reich der Legende, womit erwiesen wäre, daß sogar er bei all seiner Ungefährlichkeit sich nur von Zeit zu Zeit, nur bis zu einer gewissen Grenze, mit dem Kapitalismus arrangieren konnte.

[250*] Siehe die dritte Auflage seines Werkes „Sozialismus und soziale Bewegung im XIX. Jahrhundert", Jena 1900, S. 126-127.

Herr Berdjajew gibt in seinem bekannten Buch ganz wunderbar die Vorstellung wieder, welche die Herren „Kritiker“ à la P. Struve von der allmählichen Reformierung der kapitalistischen Gesellschaft haben. „Die Korrekturen, die von der kapitalistischen Entwicklung selbst vorgenommen werden“, sagt er, „werden so lange die Löcher der bestehenden Gesellschaft stopfen, bis das ganze gesellschaftliche Gewebe völlig neu ist.“[251*] Besser läßt sich das gar nicht sagen. Aber diese Vorstellung gut zu formulieren bedeutet noch nicht, die in ihr enthaltenen Fehler zu beseitigen. Die Entstehung eines *neuen* „gesellschaftlichen Gewebes“ durch intensive Stopfarbeit des *alten* ist der *einzige Fall eines Übergangs von Quantität in Qualität, der von den Herren „Kritikern“ anerkannt wird*. Es ist jedoch ein zweifelhafter Fall. Wenn ich *Strümpfe* stopfe, dann *bleiben* dies auch Strümpfe, und sogar in dem extremen Fall, wo ihr ganzes „Gewebe“ vollständig erneuert wird, verwandeln sie sich doch nicht in *Handschuhe*. Genauso verhält es sich mit dem Stopfen der Löcher der kapitalistischen Gesellschaft. Die kapitalistische [224] Produktionsweise konnte sich durchsetzen, weil sie die feudale Zunftordnung *verdrängte*, nicht aber, weil sie diese „*gestopft*“ hat. Und es ist völlig unverständlich, wie und warum das Stopfen des kapitalistischen „Gewebes“ dazu führen könnte und sollte, *daß die kapitalistischen Produktionsverhältnisse* (wenn auch nur durch eine sehr langsame Veränderung) *beseitigt und durch sozialistische ersetzt werden*. Der von Herrn Berdjajew verwendete bildhafte Ausdruck hat lediglich die Unhaltbarkeit der von den Herren „Kritikern“ verteidigten Evolutionstheorie noch deutlicher hervortreten lassen. Diese kann, wie wir bereits festgestellt haben, *nur die Veränderung* schon vorhandener „Dinge“, nicht das *Entstehen* neuer, erklären. Jetzt ist uns ganz klar, daß sie *nur denen* als theoretischer Leitfaden dienen kann, *deren „sozialistische Ideale“ über das „stetige“ Stopfen der Löcher der kapitalistischen Gesellschaft nicht hinausgehen*. Denen aber, die nach der Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung streben, *nützt sie nicht das geringste*. Das ist gerade die Theorie der bürgerlichen *Sozialreform*, die gegen die Theorie der *sozialistischen Revolution des Proletariats* aufgeboten wurde.

Alten Plunder „stetig“ stopfen und sich dabei „stetig“ einbilden, daß sich der gestopfte *alte Plunder* „stetig“ in etwas ganz *Neues* verwandelt, das bedeutet, „stetig“ an ein Wunder zu glauben, das sich offen und „stetig“ über alle Gesetze des menschlichen Denkens lustig macht. Und ein solcher *Glaube*, der in theoretischer Hinsicht ein tatsächliches *widernatürliches Laster ist*, wird jetzt unter Jubelklängen gegen den angeblichen Utopismus der orthodoxen Marxisten in den Himmel gehoben. Oh, ihr „Kritiker“!

Aber tatsächlich sind nicht die orthodoxen Marxisten Utopisten, sondern die Theoretiker des „*Stopfens*“. Aber die Utopie dieser Theoretiker ist eine Utopie mit ganz besonderen, neuen Eigenschaften. In der Geschichte der Soziallehren hat es etwas Derartiges noch nie gegeben. Der Glaube an die wundertätige Kraft des „Stopfens“ verträgt sich in den Köpfen der Herren „Kritiker“ großartig mit jener unzerstörbaren und unbesiegbaren „Abstinenz“, die sich vernünftigerweise mit dem tröstlichen Bewußtsein zufriedengibt, daß, wie es irgendwo G. I. Uspenski sagt, in einer künftigen historischen Periode die Briefmarken um eine ganze Kopeke billiger werden. Mehr noch, diese Utopie ist ohne diese Abstinenz genauso undenkbar wie das „*Unten*“ ohne das „*Oben*“ und der *positive* Pol ohne den *negativen*. Der kleinbürgerliche enthaltsame „Verstand“ der Theoretiker des Stopfens „erträgt“ keine anderen „Sprünge“ als die Verbilligung der Briefmarken in irgendeiner ganz fernen Zukunft. Und sie gehorchen unbedingt der Stimme ihres Verstandes in allem, was die praktische Tätigkeit betrifft. In der Praxis haben sie die Epoche jenes *bewußten* Opportunismus eingeleitet, der um so mehr mit sich selbst zufrieden ist, je mehr und je besser sich seine Forderungen in das Schema des „*Stopfens*“ einordnen. Doch je mehr sie von dem stolzen Bewußtsein ihrer Abstinenz [225]

[251*] „Субъективизм и индивидуализм“, стр. 260.

erfüllt sind, um so fester wird ihre Überzeugung, daß es ihnen erlaubt sein muß, wenigstens *im Traum* sich auszulassen. Und so genehmigen sie sich großzügigerweise, daran zu *glauben*, daß ein Flicken, dem ein weiterer Flicken aufgesetzt wird, ein neues „*gesellschaftliches Gewebe*“ ergibt und daß die Verbilligung der Briefmarken den Anbruch eines goldenen Zeitalters markieren wird. Aber auch der Glaube ähnelt bei den Herren „Kritikern“ nicht dem vulgären, blinden Glauben eines normalen Sterblichen. Er ist *ganz und gar durchtränkt von Unglauben*, da die Herren „Kritiker“ an das *glauben*, was sie selbst als *theoretisch unhaltbar ansehen*. Das ist ein Glaube, zu dem nur Kantianer fähig sind, die zuerst sich und anderen zeigen, daß von den Argumenten, die zum Beweis der Existenz Gottes angeführt werden, kein einziges einer Kritik standhält, und die es dann auf sich nehmen, fest an Gott zu glauben. Die Psychologie solcher „gläubigen“ Menschen erinnert an die Psychologie des Gogolschen Podkolessin. Diese Person weiß in der Tiefe ihres Herzens ganz genau, daß sie nicht die geringste Lust zum Heiraten hat und auch niemals heiraten wird. Ihre Abneigung gegen die Fesseln des Ehebundes vermögen keine Kotschkarjows zu überwinden. Das hindert ihn aber nicht, zu bekennen: „Wenn man so allein und zumal ohne Beschäftigung nachgrübelt, dann sieht man ein, daß es schließlich wahrhaftig nötig scheint, zu heiraten. Denn wie sieht es in Wirklichkeit aus? Man lebt, man lebt dahin, und zum Schluß wird es einem völlig mies. ... man macht sich bald selber ein Gewissen daraus ...“[252] Ein Unterschied besteht nur insofern, als Podkolessin nicht über jene „kritische“ Bildung verfügt, durch die sich die Herren Reformer der neuen Schule auszeichnen. Unter dem Einfluß seiner eigenen Reden wird Podkolessin wenigstens manchmal, wenigstens für kurze Zeit, zu einem „Bräutigam“. Die Herren „Kritiker“ werden um keinen Preis weiter als bis zum „Stopfen“ gehen, da sie um keinen Preis von dem Gedanken ablassen, daß *die Erneuerung des gesellschaftlichen Gewebes eine Utopie ist*. Und wenn sich die Herren „Kritiker“ nicht über ihre Leser lustig machen, denen die „kritische“ Glückseligkeit vorenthalten wurde, wenn sie wirklich an das glauben, woran man nach ihren eigenen Worten unmöglich glauben kann, dann haben wir einen außerordentlich interessanten Fall von „*Bewußtseinsspaltung*“ vor uns.

„Jeder Sozialist“, schreibt Struve, „geht von dem Sozialismus als dem moralisch-politischen Ideale aus; er ist ihm die regulative Idee, an welcher die einzelnen Tatsachen und Handlungen ethisch-politisch gemessen und bewertet werden. Und nicht anders ist es auch mit einer Klasse, die, in einer Partei organisiert, als ethisch-politisches Subjekt ... einheitlich auftritt. Die sozialdemokratische Bewegung muß von einem Endziel ideal beherrscht werden [226] oder – sie wird sich auflösen. Der Glaube an das Endziel ist die Religion der Sozialdemokratie, und diese Religion ist keine ‚Privatsache‘, sondern die wichtigste öffentliche Angelegenheit der Partei.“[253*]

Und dieses angesichts der theoretischen Erkenntnis, daß das „Endziel“ eine Utopie ist! Nein, man kann sagen, was man will, aber so eine „*Religion*“ ist ohne „Bewußtseinsspaltung“ nicht möglich. Wir Sozialdemokraten indessen sind bei klarem Verstand und haben ein gutes Gedächtnis; wir leiden nicht an „Bewußtseinsspaltung“ und verspüren nicht das geringste Bedürfnis nach der „Religion“ des Herrn P. Struve. Wir sind ihm sehr dankbar für seine „*regulative Idee*“, aber auch diese benötigen wir nicht. Wir sprechen über das Endziel nicht, weil wir es für einen „*erhebenden Betrug*“ halten, sondern weil wir *von der Unausweichlichkeit seiner Verwirklichung fest überzeugt sind*. Ein offenkundig unerfüllbares Ideal ist für uns kein Ideal, sondern einfach eine amoralische *Nichtigkeit*. *Unser Ideal*, das Ideal der revolutionären Sozialdemokratie, ist die *Wirklichkeit der Zukunft*. Für seine Realisierung spricht der gesamte Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung unserer Zeit, und unsere Gewißheit, daß es einst Wirk-

[252] Nikolai Gogol: Die Heirat. In: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. V, Berlin 1952, S. 139.
[253*] [[Archiv, S. 698-699.]]

lichkeit sein wird, hat unseres Erachtens genausowenig mit der „Religion“ zu tun wie die mit den Herren „Kritikern“ geteilte Gewißheit, daß die Sonne, die heute „untergegangen“ ist, morgen nicht zögern wird, „aufzugeben“. Das ist eine Frage des mehr oder weniger fehlerfreien Wissens und keineswegs des mehr oder weniger festen religiösen Glaubens.

VI

Aber wieso ist unser „Kritiker“ so sehr davon überzeugt, daß unser „*Endziel*“ für *uns nur* ein Gegenstand des „*Glaubens*“ sein kann? Warum gestattet er uns nur deshalb, darüber zu sprechen, weil wir ein „göttliches Recht“ auf ein gehöriges Stück Utopie haben? Weil wir, wenn wir über dieses Endziel reden, den *Boden des Realismus* verlassen.

Was aber ist Realismus? Das ist der von Herrn P. Struve überprüfte, korrigierte, gereinigte und ergänzte Marxismus.

„Die in diesem Aufsatze vorgetragene realistische Auffassung ist ebenso auf die Marxschen Ideen und namentlich auf die Grundansicht des historischen Materialismus von der sich immer durchsetzenden Anpassung des Rechtes an die Wirtschaft begründet wie die unrealistische Betrachtungsweise, welche mit dem theoretischen Pseudobegriff der ‚sozialen Revolution‘ arbeitet. Marx versus Marx!“[254*]

[227] In unserem ersten Artikel zur Kritik unserer „Kritiker“ haben wir gezeigt, wie P. Struve die „Grundthese“ des historischen Materialismus von dem kausalen Zusammenhang zwischen Ökonomie und Recht gründlich mißverstanden hat. Wer diesen Artikel aufmerksam gelesen hat weiß, daß die „realistische Auffassung“ des Herrn „Kritikers“ auf einem „kardinalen“ Mißverständnis beruht. Und wer das weiß, der ist sich auch darüber im klaren, was man von einer „realistischen“ Kritik unseres „*Endziels*“ zu erwarten hat. Es kann jedoch nicht schaden, auch diese Kritik einer ausführlichen und sorgfältigen Kritik zu unterziehen.

Herr P. Struve bezeichnet die Marxsche Lehre vom Verhältnis zwischen Wirtschaft und Recht fälschlicherweise als die Grundthese des historischen Materialismus. Tatsächlich ist sie *nur eine der Grundthesen dieser Theorie*. Neben diese muß man die Marxsche Lehre vom Verhältnis der Wirtschaft zu den *Anschauungen und Gefühlen* der Menschen sowie zu den *Zielen* stellen, die sich die Menschen in ihrem historischen Handeln setzen.

Warum erscheinen uns einige dieser Ziele *utopisch*? Worin besteht überhaupt das Kriterium der „*Realität*“? Hören wir dazu Herrn P. Struve.

„Die Bewegung ist das historische [[Prius]]“, sagt er. „Der Sozialismus besitzt immer soviel Realität, als er in der aus der heutigen Wirtschaftsordnung entspringenden Bewegung enthalten ist, nicht mehr und nicht weniger.“[255*]

Der Sozialismus ist also in der aus der heutigen Wirtschaftsordnung entspringenden Bewegung enthalten. Und soweit er in dieser enthalten ist, ist er „*real*“. Sehr schön. Aber in welcher Weise ist der Sozialismus in der genannten Bewegung enthalten? Zweierlei wäre denkbar: 1) Entweder der Sozialismus ist in dem Maße darin enthalten, wie er in den Ansichten und den Gefühlen der Teilnehmer dieser Bewegung enthalten ist, oder 2) er ist darin in dem Maße enthalten, wie es den Teilnehmern dieser Bewegung *in der gegebenen Zeit gelingt, die sie umgebende Wirklichkeit entsprechend ihren Ansichten und Gefühlen zu verändern*. Wenn wir uns für die erste Auslegung entscheiden, so kommen wir zu dem Schluß, daß der Sozialismus insoweit „real“ ist, als er *von den Teilnehmern der Bewegung angestrebt wird*, die aus der heutigen historischen Ordnung entspringt, das heißt insoweit, als er ihr „Endziel“ ist. Dies

[254*] [[Archiv, S. 690.]]
[255*] [[Archiv, S. 698.]]

ist ein durchaus logischer Schluß. Aber er beraubt unsere „Kritiker“ jeder Handhabe, das Endziel der heutigen Sozialdemokratie als Utopie hinzustellen, findet doch das Streben nach diesem Ziel zweifellos seinen Niederschlag in den Ansichten und Gefühlen einer Unmenge Menschen, die sich jetzt der „aus der heutigen Wirtschaftsordnung entspringenden Bewegung“ anschließen.

Und zu welchem Schluß führt uns die *zweite* Auslegung? Wir kämen zu der [228] Erkenntnis, daß der Sozialismus insoweit real ist, als er im gegenwärtigen Augenblick verwirklicht werden kann, also gerade in der Zeit, wo wir mit Ihnen, verehrter Leser, über seine *Realität* sprechen: „nicht mehr und nicht weniger“. Alles, was in dieser Zeit nicht verwirklicht werden kann, erweist sich als *Utopie*. Ausgezeichnet. Doch in diesem Falle muß man *in den Bereich der Utopie nicht nur das Endziel der modernen Sozialdemokratie* einbeziehen, *sondern auch alle die Ziele, die sich mit ihren heutigen Kräften nicht realisieren lassen*. Auf solche Weise erweitert sich der Bereich der Utopie sehr stark, während der Bereich der „realistischen“ Tätigkeit sehr eingeengt wird. Mehr noch, als Utopist erweist sich bei uns nun jeder gesellschaftlich Tätige, der sich irgendein anderes Ziel setzt als das, sorglos zu sein gegenüber allen nur denkbaren anderen Zielen. Jedes andere Ziel ist unbedingt der *Zukunft zuzuordnen*; in jeder anderen Zielsetzung kommt unweigerlich die *Unzufriedenheit mit der Gegenwart* zum Ausdruck, und folglich läßt schon die Tatsache, daß sich ein bestimmtes Individuum dieses Ziel stellt, unzweideutig erkennen, daß sich das betreffende Individuum nicht mit dem zufrieden gibt, *was in der Gegenwart dank dem jetzt bestehenden gesellschaftlichen Kräfteverhältnis geschieht*; jedes andere Ziel ist gleichbedeutend mit dem Wunsch, dieses Verhältnis nach der einen oder anderen Seite hin zu verändern; jedes andere Ziel geht somit über die Grenzen der „*Realität*“ hinaus. Auch dies ist eine durchaus logische Schlußfolgerung. Aber Herr P. Struve und seine „kritischen“ Gesinnungsfreunde ziehen sie nicht. Obwohl sie insbesondere jene Auffassungen von der „Grund“bedingung der „Realität“ des Sozialismus unterstützen, aus der sich diese Schlußfolgerung notwendigerweise ergab, denken sie doch ihren Gedanken nicht zu Ende; sie bleiben auf halbem Wege stehen und betrachten jenen „Sozialismus“ als „Areal“, der sich zwar mit den bestehenden Verhältnissen nicht begnügt, aber in seinen Reformbestrebungen über das „Stopfen der Löcher“ nicht hinauszugehen wagt. Dabei erweisen sich natürlich alle die Aufgaben als *utopisch*, deren Lösung die Beseitigung der *kapitalistischen Produktionsverhältnisse* notwendig macht.

Da wir nun wissen, worin das von uns gesuchte Kriterium der „Realität“ besteht, entsteht bei uns noch die „verfluchte“ Frage, ob sich dieses Kriterium mit der *echten* – nicht durch die „Kritik“ entstellten – Marxschen Lehre von den *Zielen der geschichtlichen Bewegung der Menschheit* vereinbaren läßt.

Diese Frage müssen wir verneinen. Herr P. Struve präsentiert uns in einer leicht abgewandelten Form jene pseudorealistische Begriffsverwirrung, die ihren krassesten Ausdruck in dem „Credo“[256] traurigen Angedenkens gefunden hat und die sich darauf beschränkt, in verschiedenen Tonarten (aber immer [229] mit dem wissenschaftlichen Blick eines Kenners) den Gedanken zu wiederholen, daß unser Endziel erst dann, genauer gesagt nur dann, aufhören werde, eine Utopie zu sein, *wenn* die ganze Arbeiterklasse durch den Prozeß einer eigenständigen Entwicklung, ohne jegliche Beteiligung eines *revolutionären Bazillus* zu der Überzeugung gebracht wird, daß ihre Interessen die unverzügliche Verwirklichung dieses Zieles fordern.

Dieser Wirrwarr von Begriffen, dem bei uns vor einigen Jahren ziemlich viele Leute zum Opfer gefallen sind,[257*] könnte als eine bissige Parodie auf das berühmte Vorwort „[[Zur Kri-

[256] „Credo“ – programmatisches Manifest der russischen „Ökonomisten“. Es wurde von den Mitarbeitern der Zeitschrift „Rabotscheje Delo“ Jekaterina Kuskowa und Sergej Prokopowitsch verfaßt.
[257*] Siehe unser Vademecum для редакции „Рабочего Дела“, Женева 1900.

tik der Politischen Ökonomie]]“ verstanden werden, wenn die Menschen, die ihr verfallen waren, nicht einen unerschütterlichen Ernst bewahrt hätten.

VII

Die Quelle ihrer Irrungen war die folgende Stelle aus dem genannten Vorwort: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“[258]

Die Menschheit stellt sich nur solche Aufgaben, die sie lösen kann. Das heißt, wenn sie sich diese oder jene Aufgabe – sagen wir die vollständige Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse – noch nicht gestellt hat, dann bedeutet das zugleich, daß diese Aufgabe noch nicht gelöst werden kann. Die Lösung von Aufgaben anstreben, die zur Zeit unlösbar sind, kann aber nur derjenige, der den realen Boden verläßt und sich ins Reich der *Utopie* begibt.

So urteilen viele „Kritiker“, und wenn sich diese Ansicht bei ihnen erst einmal gefestigt hat, dann macht es ihnen schon nichts mehr aus, im Programm der Sozialdemokratie zwischen einem „realistischen“ und einem „utopischen“ Element zu unterscheiden. Der Vertreter der fortschrittlichen Bestrebungen bei der Umgestaltung der ökonomischen Verhältnisse ist heute bekanntlich die Arbeiterklasse. Worin bestehen die praktischen Aufgaben, mit deren Lösung sie gegenwärtig beschäftigt ist? Sie bestehen in der Verkürzung des Arbeitstages, der Verbesserung der sanitären Bedingungen der Arbeit, der Organi-[230]sierung von Gewerkschaften, von Genossenschaftsverbänden u. a. m. Die Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse wurde bisher vom Proletariat nicht zu den *praktischen Tagesfragen* gezählt. Daran sieht man, daß die zur Lösung dieser Aufgabe notwendigen materiellen Bedingungen sich noch nicht herausgebildet haben.

Allerdings gibt es im Proletariat eine Schicht, die für die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Warenzirkulation eintritt und sie an die Spitze ihres gesamten Programms gestellt hat. Diese Schicht besteht aus *Sozialdemokraten*, die das *ganze* Proletariat zu mobilisieren hoffen. Vielleicht geht diese Hoffnung eines Tages in Erfüllung, doch solange dies nicht der Fall ist, bleibt die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Zirkulation ein *utopisches* Element des sozialdemokratischen Programms. Real sind nur die Aufgaben, für deren Lösung die Mittel *schon* zur Verfügung stehen.

Eine Besonderheit dieser Kette von Syllogismen ist ihr *metaphysischer* Charakter. Die Leute, die sie ausgedacht haben, denken, wie alle Metaphysiker denken: „Ja – ja, nein – nein, was darüber ist, das ist vom Übel.“ Bei ihnen sind die materiellen Bedingungen zur Lösung einer gesellschaftlichen Aufgabe *entweder* gegeben *oder nicht* gegeben. Marxens Worte, daß die Bedingungen sich im *Prozeß ihres Werdens* befinden können, machen auf sie nicht den mindesten Eindruck oder verhelfen ihnen wenigstens in keiner Weise zu der Erkenntnis, wo der „*reale*“ Sozialismus endet und wo der „utopische“ beginnt.

Der Prozeß der Herausbildung der materiellen Bedingungen, die zur Lösung einer bestimmten gesellschaftlichen Aufgabe notwendig sind, kann nicht gleichzeitig von der *ganzen*

[258] MEW, Bd. 13, S. 9.

„Menschheit“ bemerkt werden, die im Laufe der Zeit diese Aufgabe zu lösen haben wird. Diese „Menschheit“ besteht aus Schichten und aus Einzelpersonen, die sich durch einen ungleichen Entwicklungsstand (Schichten) oder sogar durch ungleiche natürliche Anlagen (Einzelpersonen) auszeichnen. Was die einen als historische Notwendigkeit schon begriffen haben, wird von anderen oft noch nicht einmal geahnt. In einer Gruppe von Menschen, die auf einer Straße gehen, gibt es fast immer *Weitsichtige*, die alle Gegenstände aus großer Entfernung wahrnehmen, und *Kurzsichtige*, die dieselben Gegenstände nur aus der Nähe erkennen können. Heißt dies, daß man die Weitsichtigen zu den „Utopisten“ rechnen muß und als „Realisten“ nur die Kurzsichtigen anerkennen kann? Anscheinend nicht. Es scheint, daß die Weitsichtigen besser als andere die allgemeine Richtung des gemeinsamen Weges unterscheiden können und daß ihr Urteil darum der *Wirklichkeit* näher ist als das Urteil der Kurzsichtigen. Manch einer möchte vielleicht den Weitsichtigen vorwerfen, daß sie zu früh mit dem Gespräch über jene Gegenstände beginnen, an denen zur gegebenen Zeit alle vorübergehen müssen. Aber erstens bedeutet ein zu frühes Gespräch *über einen realen* [231] *Gegenstand* noch nicht, daß man den *realen Boden* verläßt. Und außerdem, wie soll man beurteilen, ob die Zeit schon gekommen ist oder nicht, um dieses oder jenes Gespräch zu beginnen? Stellen sie sich zum Beispiel folgendes vor: Je eher die Weitsichtigen, sagen wir, auf das Haus zu sprechen kommen, das irgendwo am Wege steht und in dem die Wanderer ihre verdiente Ruhe finden sollen, um so schneller werden sie sich ihm nähern, werden sie ihre Schritte beschleunigen. In einem solchen Falle *können* die Weitsichtigen *mit dem Gespräch gar nicht zu früh beginnen*, wenn die Wanderer nur ein wenig ihre Zeit zu schätzen wissen.

Die Funktion, die hier von den Weitsichtigen erfüllt wird, erinnert aber sehr an die Rolle, welche die Sozialdemokraten in der Gesamtbewegung der Arbeiterklasse spielen.

„Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andrerseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten. Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weitertreibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus ... Sie kämpfen für die Erreichung der unmittelbar vorliegenden Zwecke und Interessen der Arbeiterklasse, aber sie vertreten in der gegenwärtigen Bewegung zugleich die Zukunft der Bewegung.“[259*]

Was Marx und Engels hier über die *Kommunisten* der vierziger Jahre sagen, läßt sich in vollem Umfang auch auf die revolutionäre Sozialdemokratie unserer Zeit anwenden.

Sie kämpfen um die nächstliegenden Ziele der Arbeiterklasse, aber sie setzen sich auch für die Zukunft der Bewegung ein. Sich für die Zukunft der Bewegung einsetzen, das heißt für ihr Endziel kämpfen, und zwar jetzt – heute, morgen, übermorgen, zu jeder Minute. Wenn die Zukunft der Bewegung richtig verstanden wird, und richtig wird sie von denen verstanden, die es verstanden haben, sich über den Verlauf der modernen ökonomischen Entwicklung klarzuwerden, dann enthält die Verteidigung des Endziels nicht ein Gran Utopie.

In diesem Zusammenhang von Utopie zu sprechen bedeutet, dem Wort einen ganz willkürlichen Sinn zu geben. Das „Endziel“ ist hier genauso „*real*“, wie die ökonomische Entwicklung unserer Tage real ist.

[259*] „Манифест Коммунистической партии“ „Женева 1900, стр. 16-17 и 37. [MEW, Bd. 4, S. 474, 492.]

[232] Die revolutionäre Sozialdemokratie ist praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil des Proletariats aller zivilisierten Länder. Sie verhält sich zu dem übrigen Teil des Proletariats etwa so, wie sich in unserem Beispiel die *Weitsichtigen* zu den *Kurzsichtigen* verhalten.[260*] Sie sieht *schon* das, was andere Proletarier *noch nicht* sehen; sie erklärt ihnen, wohin ihre Zukunft geht, sie gibt ihrer Bewegung *einen Sinn* und *beschleunigt* sie. Nun sagen Sie uns in Gottes Namen, was daran „*utopisch*" ist und warum das nicht „*real*" sein soll?

Die Tatsache, daß die revolutionäre Sozialdemokratie dem Proletariat die Zukunft ihrer eigenen Bewegung, ihr „*Endziel*" erläutert, beweist, daß die materiellen Bedingungen, die zur Erreichung dieses Zieles notwendig sind, schon im Prozeß ihres Werdens begriffen sind und daß dieser Prozeß von schärferen Augen schon wahrgenommen werden kann. So stellt sich die Sache aus der Sicht der Marxschen Geschichtstheorie dar. Unsere „Kritiker" jedoch haben diese Theorie so total mißverstanden, daß sie jeden Versuch scharfsichtiger Menschen, den genannten Prozeß zu erfassen und sein Endergebnis zu bestimmen, zur Utopie erklären. Ach, ihr Herrschaften, habt ihr wieder einmal den Elefanten nicht gesehn.

VIII

Aber vielleicht haben die Herren „Kritiker" à la Struve trotzdem noch nicht begriffen, an welcher Stelle sie einen „Fehler" machen? Unterhalten wir uns noch ein wenig mit diesen hellsichtigen „Realisten". Wenden wir dabei jene zwar sehr elementare, zuweilen jedoch ganz unerläßliche pädagogische Methode an, die der große russische Aufklärer N. G. Tschernyschewski so häufig und mit so großem Erfolg praktiziert hat. Fangen wir mit dem Alphabet an, erklären wir alles Silbe für Silbe.

Die ökonomischen Verhältnisse bestimmen die *Anschauungen* der Menschen und ihr *Handeln*. Doch die Menschen erkennen nicht immer den Charakter ihrer eigenen ökonomischen Beziehungen, und ihre Anschauungen entwickeln sich nicht immer so schnell, wie sich die Entwicklung ihrer ökonomischen Verhältnisse vollzieht. Meistens ist es so, daß die *Anschauungen* in ihrer Entwicklung gegenüber der *Ökonomie* mehr oder weniger deutlich zurückbleiben. Die *neuen ökonomischen Verhältnisse* untergraben erst im Laufe der Zeit, nur allmählich, die *alten Anschauungen* und bringen *neue* [233] hervor. Die Ursache entsteht vor ihrer Wirkung. Dank dieser unbestreitbaren Tatsache erhalten einzelne Personen oder Personengruppen, die über einen entsprechenden Scharfblick verfügen, die Möglichkeit, an der Vorwärtsbewegung der Menschheit tätigen Anteil zu nehmen. Nachdem sie den Sinn der bestehenden ökonomischen Verhältnisse begriffen haben, machen sie auch die anderen, weniger scharfsichtigen Menschen mit dem entsprechenden Gedankengut vertraut und wirken dadurch auf ihre Ansichten und über diese auch auf ihr Handeln ein, was wiederum die weitere Entwicklung der jeweiligen ökonomischen Ordnung fördert.[261*] Doch alles fließt, alles verändert sich. Begreifen, was sich verändert, bedeutet, sich darüber klarzuwerden, wohin seine Entwicklung letztendlich führt. Anders kann es kein volles Verstehen geben, wie das schon seit Aristoteles' Zeiten bekannt ist. Das Bestreben, die letzte Phase, den endgültigen Ausgang des jeweiligen Entwicklungsprozesses vorherzubestimmen, ist nicht nur völlig legitim, sondern geradezu verpflichtend für alle, die ihn begreifen wollen. Deshalb müssen Menschen, die die ökonomischen Verhältnisse der modernen zivilisierten Gesellschaft begreifen möchten, all ihre Verstandeskräfte darauf richten, zu erfahren, wohin die Entwicklung dieser Verhältnisse geht und

[260*] Mit dem Unterschied, daß die Weitsichtigen auf kurze Entfernungen schlechter sehen als die Kurzsichtigen, wogegen die revolutionäre Sozialdemokratie auch die nächstliegenden Interessen der Arbeiter im allgemeinen besser versteht als diejenigen, die das „Endziel" nicht kennen.

[261*] In Wirklichkeit beschränkt sich der historische Prozeß der Erklärung und des Veränderns von Ansichten der Menschen auf die Erklärung und Veränderung von *ökonomischen* Ansichten. Lediglich um einer größeren Anschaulichkeit willen haben wir unsere Darstellung in dieser Weise vereinfacht.

womit ihr Entwicklungsprozeß *abschließt*. Wenn diese Menschen sich davon überzeugt haben, daß er mit der *Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und ihrer Ablösung durch sozialistische* enden wird, und wenn sie sich aufgrund ihrer Sympathie oder ihrer Klassenlage über einen solchen Ausgang freuen, *dann werden sie auch andere darauf hinweisen und sie dazu anregen, mit all ihren Kräften daran mitzuwirken*. Er wird zum *Endziel* all ihrer Bemühungen und die Grundlage ihres gesamten Programms. Und wenn sie sich in dieser Hinsicht nicht geirrt haben, wenn der „Gang der Dinge" tatsächlich in Richtung des Endziels geht, dann können sie mutig sagen, daß sie auf einem festen, realen Boden stehen und daß *nicht sie Utopisten sind, sondern jene, die ihr Endziel als Utopie ansehen*.

Das Endziel der revolutionären Sozialdemokratie unserer Zeit ist nicht mehr als der bewußte Ausdruck einer unbewußten Tendenz, die der Entwicklung der heutigen Gesellschaft innewohnt. Der moderne Sozialismus, zu dem sich die revolutionäre Sozialdemokratie bekennt, hat nur deshalb das Recht, sich *wissenschaftlich* zu nennen, weil er schließlich jene höchst wichtige theoretische Aufgabe zu lösen vermochte, die schon Schelling in seinem so inhaltsreichen „[[System des transzendentalen Idealismus]]" den Gesellschaftswissenschaften gestellt hat: zu erklären, wieso die bewußte („*freie*") Tätigkeit [234] des Menschen in der Geschichte das, was man als *historische Notwendigkeit* bezeichnet, nicht nur nicht ausschließt, sondern als notwendige Bedingung voraussetzt. Die *utopischen Sozialisten* gingen von diesen oder jenen abstrakten Prinzipien aus und stützten sich auf ihre Kraft. Die Anhänger des *wissenschaftlichen Sozialismus* gehen vom Bewußtsein der historischen Notwendigkeit aus und stützen sich auf ihre Kraft. Die einen wie die anderen haben bzw. hatten ein „Endziel". Doch das „Endziel" der Utopisten stand in einem ganz anderen Verhältnis zur Wirklichkeit als das „Endziel" der Anhänger des wissenschaftlichen Sozialismus. Darum liegt zwischen beiden ein ganzer Abgrund. Und darum fällt es den Anhängern des wissenschaftlichen Sozialismus so schwer, sich mit den utopischen Elementen abzufinden, die auch jetzt noch häufig in den Programmen von Sozialisten mit einer „großzügigen" Denkungsart anzutreffen sind. Sie haben für die Utopie nichts übrig und werden darum mit Kosenamen wie *Sektierer, Dogmatiker* und ähnlichen bedacht.

Um auf die geschichtliche Bewegung einzuwirken, muß man die bestehende ökonomische Ordnung begreifen. Die bestehende ökonomische Ordnung zu begreifen bedeutet aber, über ihren ganzen Entwicklungsprozeß, einschließlich seines *endgültigen Ausganges*, Bescheid zu wissen. Ist er erkannt, so wird dieser Ausgang unweigerlich zu unserem „Endziel", sobald wir versuchen, an der geschichtlichen Bewegung im *positiven* Sinne *teilzunehmen*. Wenn man das „*Endziel*" zur Tür hinauswirft, so dringt es durchs Fenster wieder hinein, wenn ihr dieses nicht mit Fensterläden verschließt und somit den Zugang für jedwedes Eindringen in den gegebenen Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung verschließt und jeder Versuchung, entsprechend den gewonnenen Einsichten zu *handeln*, Einhalt gebietet.

Damit das „Endziel" für den Sozialisten zu einer mehr oder weniger frommen Utopie wird, deren Undurchführbarkeit sich von selbst versteht, ist es erforderlich, daß er sich zunächst davon überzeugt, daß die heutige ökonomische Ordnung einen endgültigen Abschluß niemals erleben wird und ihrem ganzen Wesen nach auch niemals erleben kann. Wenn dieser Ausgang als unmöglich erkannt wurde, so hat er damit anerkannt, daß es theoretisch unhaltbar ist, das ganze Handeln darauf zu richten, als käme es darauf an, das Eintreten eines solchen Ereignisses zu beschleunigen. Ist mit einem endgültigen Abschluß nicht zu rechnen, dann wird damit auch das „*Endziel*" *seiner realen Grundlage beraubt*. Aber was bedeutet denn das Eingeständnis, daß ein endgültiger Abschluß nicht möglich ist? Es drückt die Überzeugung aus, daß sich *der Entwicklungsprozeß des Kapitalismus ständig fortsetzen wird, daß der Kapitalismus ewig oder zumindest für eine so unübersehbar lange Zeit bestehenbleibt, daß es keinen Sinn hat, über seine Beseitigung nachzudenken*. Das ist, wie man sieht, die uns schon bekann-

te Überzeugung des Herrn [235] W. Sombart, der uns die große und beruhigende Neuigkeit mitgeteilt hatte, daß der Sozialismus den Kapitalismus nicht ausschließe, daß also *sogar die Entwicklung des Sozialismus der kapitalistischen Produktionsweise kein Ende setze*. Das ist auch die Überzeugung von Herrn P. Struve und anderen „Kritikern".[262*] Ist ein Sozialist erst einmal zu dieser Überzeugung gelangt, dann bleibt ihm in der Tat nichts anderes übrig, als das „*Endziel*" seiner Partei in das Heiligtum frommer Utopien zu entrücken und als einzige gesellschaftliche Tätigkeit, die auf *realem Boden* steht, das *Stopfen von Löchern* anzuerkennen. Das heißt aber doch, das „Endziel" wird für den Sozialisten nur dann zur *Utopie, wenn er aufhört, Sozialist zu sein*.

IX

Herr P. Struve selbst fühlt, daß die Überzeugung von der praktisch unbegrenzten Festigkeit und „Anpassungsfähigkeit" der kapitalistischen Produktionsweise die notwendige Vorbedingung des Verhältnisses zum „*Endziel*" ist, das er als dem denkenden Menschen einzig würdiges empfiehlt. Eben zu dem Zweck, auch uns zu dieser Überzeugung zu bringen, hat er sich darangemacht, den Begriff *soziale Revolution* mit Hilfe jener tiefgründigen „gnoseologischen" Gedankengänge zu „kritisieren", die uns die völlige Untauglichkeit dieses „Pseudobegriffes" vor Augen führen sollten und die ganz vorzüglich in der berühmten Frage des Kosma Prutkow resümiert sind: „*Wo ist der Anfang jenes Endes, mit dem der Anfang endet*?" Und um uns auf die Übernahme der genannten Auffassung *einzustimmen*, hat er beteuert, daß die gesellschaftlichen Widersprüche allmählich „*abstumpfen*" und daß wir, wenn wir die Sache ohne die uns vom orthodoxen Marxismus anerzogenen Vorurteile betrachten, selber erkennen würden, daß der im Mehrprodukt verkörperte Mehrwert eine Funktion des gesamten gesellschaftlichen Kapitals sei.[263*] Bei einer so „*realistischen Auffassung*" wird der Begriff der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten in einen so dichten Nebel der „Kritik" gehüllt, daß wir überhaupt nicht mehr verstehen, weshalb und für wen – außer einigen „Utopisten", „Epigonen", „Dogmatikern" usw. – die Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse noch nötig ist. Und dann [236] löst sich die Frage des „*Endziels*" von selbst; bestenfalls wird dieses Ziel als ein „über uns stehender Betrug" ausgelegt. *Die „Kritik" des Herrn P. Struve ist voller Fehler und Mißverständnisse*. Sie hat jedoch jenen unbestreitbaren Vorzug, daß *sie von Anfang bis Ende ihrem eigenen „Endziel" treu bleibt.*

Die Herrschaften, die sich an die „*realistische Betrachtungsweise*" des Herrn P. Struve halten – und ihre Zahl ist bei uns Legion –, sprechen unablässig von „Kritik". Ohne „Kritik" machen sie keinen einzigen Schritt. Der „kritische" Dämon führt sie Tag und Nacht in Versuchung. Doch mutet es auf den ersten, flüchtigen Blick sehr merkwürdig an, daß die Kritik, der unsere „Kritiker" sich hingeben, diese so überaus empfänglich macht für eine gänzlich *unkritische Aneignung der Lehren der neuesten Vertreter der bürgerlichen Nationalökonomie*, bis hin zu einem gewissen Böhm-Bawerk, diesem Bastiat unserer Tage. Und je eifriger die Waffe der „Kritik" eingesetzt wird, um so vollständiger und fester wird die *Gesinnungsgleichheit* zwischen unseren „Kritikern" einerseits und den professionellen Verteidigern der Bourgeoisie andererseits. Der Geist der „Kritik", der die Herren „Kritiker" in Versuchung führt, erweist sich als der „*Hausgeist*" *der modernen Bourgeoisie.*

[262*] „Das einzige, was wir aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse behaupten dürfen, ist", versichert Herr S. Bulgakow, „daß die gegenwärtige ökonomische Entwicklung zum allmählichen Absterben der härtesten und rohesten Formen der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen führt." „Капитализм и земледелие", т. II стр. 456.

[263*] Dieses behauptet er in seinem Artikel „Основная антиномия теории трудовой ценности", „Жизнь", феврал 1900 г.

Aber merkwürdig ist dies eben nur auf den ersten flüchtigen Blick. Schaut man sich jedoch die ganze Sache näher an, wird alles ganz klar und verständlich.

Die historische Mission unserer „Kritiker" besteht darin, Marx zu „überprüfen", um aus seiner Theorie allen sozialrevolutionären Inhalt herauszuwerfen. Marx, dessen Name jetzt von den revolutionären Proletariern aller zivilisierten Länder immer wieder mit Begeisterung genannt wird, Marx, der die Arbeiterklasse zum *gewaltsamen* Sturz der heutigen Gesellschaftsordnung aufgerufen hat, Marx, der nach einem treffenden Ausdruck von Liebknecht ein Revolutionär sowohl vom *Gefühl* als auch von der *Logik* war, *dieser* Marx ist unserem gebildeten Kleinbürgertum, dessen Ideologen die Herren „Kritiker" sind, äußerst unsympathisch. Es fühlt sich abgestoßen von seinen radikalen Schlußfolgerungen, es erschrickt vor seiner revolutionären Leidenschaft. Aber in „heutiger Zeit" ist es schwierig, ganz ohne Marx auszukommen: *Seine* kritische Waffe ist im Kampf gegen die Konservativen aller reaktionären Schattierungen und gegen alle Utopisten der unterschiedlichsten volkstümlerischen Schattierungen unersetzbar. Darum muß die Marxsche Theorie vom revolutionären Unkraut befreit werden, muß man dem *Revolutionär* Marx, den *Reformer* Marx, den „*Realisten*" *Marx* gegenüberstellen. „*Marx versus Marx*!" Und schon arbeiten die „Kritiker" auf Hochtouren. Aus der Marxschen Theorie werden der Reihe nach alle die Leitsätze entfernt, die dem Proletariat als geistige Waffe in seinem revolutionären Kampf gegen die Bourgeoisie dienen können. Die Dialektik, der Materialismus, die Lehre von den gesellschaftlichen Widersprüchen als der Triebkraft des gesellschaftlichen [237] Fortschritts, die Werttheorie im allgemeinen und die Mehrwerttheorie im besonderen, die soziale Revolution, die Diktatur des Proletariats – alle diese notwendigen Bestandteile des Marxschen wissenschaftlichen Sozialismus, ohne die er seinen gesamten wesentlichen Inhalt verliert, werden zu *zweitrangigen Details* erklärt, die nicht mehr dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechen, die tendenziös, utopisch sind und deshalb im Interesse einer ungehinderten Entwicklung der Grundthesen dieses Denkers ausgemerzt werden müssen. „Marx versus Marx!" Die „kritische" Arbeit wird „stetig" fortgesetzt. Und mit der Zeit entsteigt dem Schmelztiegel der „Kritik" ein Marx, der uns meisterhaft die historische Notwendigkeit des *Entstehens der kapitalistischen Produktionsweise* beweist, der aber gegenüber all dem, was die Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus anbelangt, sehr skeptisch ist. Die „Kritik" bringt es fertig, aus dem *revolutionären* Marx einen *nahezu konservativen Marx* zu machen. Und das alles scheinbar mit Hilfe von dessen eigenen Aussagen. Eine derartige Verwandlung hat wahrhaftig außer ihm nur noch Aristoteles durchgemacht, den die mittelalterlichen Scholastiker aus einem heidnischen Philosophen zu einer Art christlichen Kirchenvater machten.

„In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode", sagt Marx, „weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Russe der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."[264*] Der wirkliche Marx ist diesem Geist der *Dialektik* bis zum Ende seiner Tage treu geblieben. Aber gerade das gefiel auch den Herren „Kritikern" nicht. Sie haben die Marxsche Theorie vom Standpunkt des „*Realismus*" „überprüft", und im Ergebnis dieser „Überprüfung" ist eine Doktrin herausgekommen, die *für den Kapitalismus ein* „*positives Verständnis*" *aufbringt, sich aber gleichzeitig weigert, seinen* „*notwendigen Untergang*" *zu erklären,* ihn nach seiner „*vergänglichen Seite*" hin zu analysieren. Nach dieser Seite hin

[264*] Siehe das Vorwort zur zweiten deutschen Ausgabe des ersten Bandes des „Kapitals", S. XIX. [MEW, Bd. 23, S. 27/28.]

analysiert der von unseren „Kritikern“ „überprüfte“ Marx lediglich die alten, vorkapitalistischen Produktionsweisen und die auf ihrer Grundlage entstandenen politischen Formen. So ist unser „Neomarxismus“ für die russische Bourgeoisie die zuverlässigste Waffe in ihrem Kampf um die geistige Vorherrschaft in unserem Lande.[265*]

[238] Herr P. Struve tritt für die „soziale Reform“ ein. Wir wissen aber bereits, daß diese anrüchige Reform nicht mehr ist als das Stopfen des „Gewebes“ der bürgerlichen Gesellschaft. In der Gestalt, die ihr die Theorie von Herrn P. Struve zuschreibt, stellt sie nicht nur keine Bedrohung für die Herrschaft der Bourgeoisie dar, sondern verspricht im Gegenteil noch, sie zu unterstützen, indem sie zur Festigkeit des „*sozialen Friedens*“ beiträgt. Und wenn unsere Großbourgeoisie bisher von dieser „Reform“ nichts wissen will, so stört dies unseren „*Neomarxismus*“ nicht, der beste und fortschrittlichste Ausdruck insbesondere der politischen Interessen der bürgerlichen Klasse *als Ganzes* zu sein. Die Theoretiker unseres Kleinbürgertums sehen weiter und urteilen besser als die Geschäftsleute, die Führer der Großbourgeoisie. Deshalb ist es klar, daß gerade den Theoretikern unserer Kleinbourgeoisie die führende Rolle in der Befreiungsbewegung unserer „Mittel“klasse zukommen wird. Wir würden uns überhaupt nicht wundern, wenn der eine oder andere unserer Kritiker in diesem Sinne *zu den ganz „bekannten“ Größen aufstiege und etwa zum Haupt unserer Liberalen würde*.[266]

[239] Es ist schon ziemlich lange her, da habe ich in unserer Zeitschrift „*Sozial-Demokrat*“ die Ansicht vertreten, daß sich die Theorie der Volkstümler endgültig überlebt hat und daß unsere bürgerliche Intelligenz, nachdem sie sich mit der Volkstümlerbewegung auseinandergesetzt hat, ihre Ansichten *europäisieren* muß.[267*] Inzwischen ist diese Europäisierung schon weitgehend vollzogen worden, allerdings in einer für uns unerwarteten Form. Als wir auf ihre Notwendigkeit hinwiesen, glaubten wir nicht, daß sie unter dem Banner des *Marxismus*, wenn auch eines „*überprüften*“, vor sich gehen würde. Man lernt eben nie aus ..., stellt richtig ein Sprichwort fest.

[265*] In ihrer Mentalität weichen die westeuropäischen Marx„kritiker“ von den russischen „Kritikern“ nur insoweit ab, als die westliche Bourgeoisie älter ist als die [238] russische. Einen wesentlichen Unterschied gibt es hier nicht, hat es nicht gegeben und kann es auch nicht geben. Es ist die gleiche Melodie, nur in einer etwas anderen Tonart. [„In ganz Europa, von Kasan bis London und von Palermo bis Archangelsk“, sagte Plechanow 1903 in einer Vorlesung in Bern, „entstand damals die sogenannte *revisionistische* Bewegung, deren Ziel es war (wie schon der Name sagt), die Grundideen der Marxschen Lehre zu überprüfen und zu revidieren ... Diese Revision zeichnete sich vor allem dadurch aus, daß sie die theoretischen Positionen der sozialdemokratischen Partei in ihrem Kampf gegen die bürgerlichen Parteien in vielfacher Beziehung *untergrub* und schwächte und diese Partei ihnen annäherte. ... Bei uns in Rußland, wo der Bernsteinianismus schon vor der Apostasie [Abfall von einem Glauben] des Herrn Bernstein existiert hatte, gebärdete sich der Revisionismus in der *legalen* marxistischen Literatur besonders wild und bahnte den Weg für das Eindringen der Ideen des Herrn Bernstein in die russische Sozialdemokratie.“ (Группа „Освобождение труда“, сб. VI, Москва/Ленинград 1926, стр. 45/46.)]

[266] Hier zeigt sich, mit welchem bemerkenswerten Scharfblick Georgi Plechanow die künftige politische Evolution der Vertreter des „legalen Marxismus“ vorausgesehen hat. Peter Struve, der sich eine Zeitlang als Marxist gefiel, ist nach 1900 endgültig in das Lager der Liberalen abgeschwenkt, wo er als Theoretiker des „Bundes der Befreiung“ wirkte. Nach dem Scheitern der Revolution von 1905 wurde er als Mitglied des ZK der Kadettenpartei zum Führer des äußersten rechten Flügels der Liberalen und beteiligte sich 1909 an der reaktionärmystischen Publikation „Wechi“. Während des Bürgerkrieges gehörte er der konterrevolutionären Regierung Denikins und Wrangels an. Als Emigrant redigierte er in Prag die Zeitschrift „Russkaja Mysl“, um die sich rechte Kadetten und Monarchisten zusammenschlossen. So sieht die politische Biographie eines der führenden „Kritiker“ des Marxismus in Rußland aus. Sergej Bulgakow vollendete seine Evolution mit der Annahme der Priesterwürde und gefiel sich in der Rolle eines militanten Verfechters der Rechtgläubigkeit. Michail Tugan-Baranowski nahm einen bedeutenden Platz im Lager der Liberalen ein und wirkte Ende 1917/Anfang 1918 in der weißgardistischen Regierung der Ukraine, der Zentralrada, mit.

[267*] Siehe die Inhaltsübersicht des Buches „Социал-демократ“ (Женева 1890).

Jetzt, wo wir nicht nur die Fehler des Herrn P. Struve kennen, sondern auch die raison d'être[268] seiner Fehler, jetzt, wo wir ihn nicht nur in bezug auf seine Begriffsverwirrung, sondern auch in bezug auf seine historische Berufung verstanden haben, jetzt können wir uns von ihm verabschieden und ihm alles Gute wünschen. Jetzt erwartet uns eine andere Aufgabe. Wir haben gesehen, wie unhaltbar die von Herrn P. Struve ersonnene „Kritik" der Marxschen Theorie der sozialen Entwicklung ist. Wir haben insbesondere gesehen, wie erfolglos sein Versuch war, die Unmöglichkeit von „*Sprüngen*" sowohl im Denken als auch im Leben selbst zu zeigen. Nun gilt es, zu zeigen, wie die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus jene „*Sprünge*" verstanden haben, die man als *soziale Revolutionen* bezeichnet, und wie sie sich die kommende *soziale Revolution des Proletariats* vorstellten. Das wird im folgenden Artikel geschehen, der als Beginn des *zweiten Teils* der „*Kritik unserer Kritiker*" gedacht ist. [240]

[268] Ursache

Karl Marx

Die Nummer fünfunddreißig der „*Iskra*“ erscheint am Tage der zwanzigsten Wiederkehr des Todestages von Karl Marx. Er nimmt in ihr auch den ersten Platz ein.

Wenn es zutrifft, daß die gewaltige internationale Bewegung des Proletariats die bedeutendste gesellschaftliche Erscheinung des 19. Jahrhunderts war, dann kommt man nicht umhin, zu bekennen, daß der Begründer der Internationalen Arbeiterassoziation der bedeutendste Mensch dieses Jahrhunderts war. Kämpfer und Denker in einem, hat er nicht nur die ersten Kader einer internationalen Arbeiterarmee organisiert, sondern für diese auch – in Zusammenarbeit mit seinem treuen Freund Friedrich Engels – jene mächtige geistige Waffe geschmiedet, mit deren Hilfe sie dem Gegner schon zahlreiche Niederlagen beigebracht hat und schließlich den vollständigen Sieg erringen wird. Wenn der Sozialismus zu einer Wissenschaft geworden ist, dann verdanken wir das Karl Marx. Und wenn die bewußten Proletarier heute genau begreifen, daß es zur endgültigen Befreiung der Arbeiterklasse einer sozialen Revolution bedarf und daß diese Revolution das Werk der Arbeiterklasse selbst sein muß, wenn sie heute unversöhnliche und unbeirrbare Feinde der bürgerlichen Ordnung sind, so zeigt sich darin der Einfluß des wissenschaftlichen Sozialismus. Vom Standpunkt der „praktischen Vernunft“ unterscheidet sich der wissenschaftliche vom utopischen Sozialismus dadurch, daß er die Grundwidersprüche der kapitalistischen Gesellschaft rigoros aufdeckt und unerbittlich die ganze naive Nutzlosigkeit all jener manchmal sehr scharfsinnigen und immer durchaus gutgemeinten gesellschaftlichen Reformpläne bloßlegt, die von den sozialistischen Utopisten verschiedener Schulen als der sicherste Weg zur Beendigung des Klassenkampfes und zur Aussöhnung des Proletariats mit der Bourgeoisie vorgeschlagen wurden. Der moderne Proletarier, der sich die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus angeeignet hat und ihrem Geist treu geblieben ist, muß sowohl der Logik als auch dem Gefühl nach Revolu-[241]tionär sein, das heißt, er muß zur „gefährlichsten“ Abart eines Revolutionärs gehören.

Marx ist die große Ehre zuteil geworden, für die Bourgeoisie der meist gehaßteste Sozialist des 19. Jahrhunderts zu sein. Aber gleichzeitig fiel ihm das beneidenswerte Glück zu, der meist verehrteste Lehrer des Proletariats dieser Epoche zu werden. Während sich um ihn herum alle Bosheit der Ausbeuter sammelte, wurde seinem Namen in den Kreisen der Ausgebeuteten eine immer größere Achtung entgegengebracht. Jetzt aber, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, sehen die bewußten Proletarier aller Länder in ihm ihren Lehrer und sind stolz auf ihn, weil er einer der universellsten und profundesten Köpfe, einer der gütigsten und selbstlosesten Charaktere war, die die Geschichte kennt.

„Der Heilige, zu dessen Gedenken der erste Mai gefeiert wird, heißt Karl Marx“, schrieb eine bürgerliche Zeitung in Wien Ende 1880. Und wirklich, die jährliche Maidemonstration der Arbeiter der ganzen Welt ist eine überwältigende, wenn auch unbeabsichtigte Ehrung des Andenkens dieses genialen Menschen, dessen Programm den alltäglichen Kampf der Arbeiter um bessere Bedingungen für den Verkauf ihrer Arbeitskraft mit dem revolutionären Kampf gegen die bestehende Wirtschaftsordnung zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt hat. Nur darf man diese Art von Ehrenbezeigung nicht mit einer religiösen Feier gleichsetzen; das moderne Proletariat schätzt seine „Heiligen“ um so höher, je mehr deren Wirken dazu beigetragen hat, jene glückliche Zeit näherzubringen, wo die befreite Menschheit ihr Himmelreich auf Erden errichtet, den Himmel aber den Engeln und den Spatzen überläßt ...[1]

[1] Nach Heinrich Heines Gedicht „Deutschland. Ein Wintermärchen“, in dem die beiden diesbezüglichen Strophen lauten:
Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten!

Zu den bösen Ungereimtheiten, die über Marx kolportiert wurden, gehört die Legende, der Autor des „Kapitals“ habe feindselige Gefühle gegenüber den Russen gehegt. Was ihm tatsächlich verhaßt war, ist der russische Zarismus, der stets die schändliche Rolle eines Weltgendarmen gespielt hat und jede Befreiungsbewegung, wo immer sie aufflammte, niederzuwalzen bereit war.

Alle wesentlichen Erscheinungen der inneren Entwicklung Rußlands hat Marx mit einem so tiefen Interesse und vor allem mit einer so ausgeprägten [242] Sachkenntnis verfolgt, wie sie bei kaum einem seiner westeuropäischen Zeitgenossen anzutreffen war. Der deutsche Arbeiter Leßner erzählt in seinen Erinnerungen, wie Marx sich über das Erscheinen der russischen Ausgabe des „Kapitals“ gefreut hat und was es ihm bedeutete, daß es in Rußland bereits Menschen gab, die fähig waren, die Ideen des wissenschaftlichen Sozialismus zu verstehen und weiterzugeben.[2] Aus dem Vorwort zur russischen Übersetzung des „Kommunistischen Manifestes“, das von ihm und Engels unterzeichnet ist, ersehen wir, daß seine Sympathie für die russischen Revolutionäre und der brennende Wunsch, sie recht bald als Sieger zu sehen, ihn sogar dazu verleitet hat, unsere damalige revolutionäre Bewegung beträchtlich zu überschätzen.[3] Und wie herzlich in seinem gastfreundlichen Hause[4*] russische Vertriebene aufgenommen wurden, das beweisen seine Beziehungen zu Lopatin und Hartmann. Sein Zwist mit Herzen war zum Teil auf ein zufälliges Mißverständnis zurückzuführen, zum Teil aber auch auf das absolut berechtigte Mißtrauen gegenüber jenem slawophilen Sozialismus, als dessen Verkünder in der westeuropäischen Literatur sich unser großartiger Landsmann nach den schweren Enttäuschungen der Jahre 1848-1851 leider hervorgetan hat. Die scharfe Form, in der Marx in der ersten Auflage des ersten Bandes des „Kapitals“ gegen diesen slawophilen Sozialismus aufgetreten ist, verdient nicht gerügt, sondern gelobt zu werden – besonders heute, wo dieser Sozialismus bei uns in Gestalt des Programms der Partei der sogenannten Sozialrevolutionäre zu neuem Leben erwacht.[5] Und was schließlich den [243] erbitterten Kampf

---

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

(Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden, Bd. 1, Berlin 1961, S .436.)

[2] Friedrich Leßner erinnert sich: „Anfang Oktober 1868 teilte mir Marx mit großer Freude mit, daß der erste Band des ‚Kapitals‘ ins Russische übersetzt und in Petersburg unter der Presse sei. Er hielt von der damaligen Bewegung in Rußland sehr viel und sprach mit großer Achtung von den Leuten, die dort so große Opfer für das Studium und die Verbreitung theoretischer Werke brächten, und von ihrem Verständnis für die modernen Ideen. Als dann das fertige Exemplar des russischen ‚Kapitals‘ aus Petersburg an ihn gelangte, wurde dieses Ereignis als ein bedeutsames Zeichen der Zeit für ihn, seine Familie und seine Freunde zu einem Freudenfest.“ (Friedrich Leßner: Erinnerungen eines Arbeiters an Karl Marx. Zu dessen zehnjährigem Todestage 14. März 1893. In: Friedrich Leßner: Ich brachte das Kommunistische Manifest zum Drucker, Berlin 1975, S. 173.)

[3] Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: [Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei“]. In: MEW, Bd. 19, S. 296.

[4*] „Marx’ Haus stand jedem zuverlässigen Genossen offen“, berichtet derselbe Leßner. [Siehe Friedrich Leßner: Erinnerungen eines Arbeiters an Karl Marx. Zu dessen zehnjährigem Todestage 14. März 1893. In: Friedrich Leßner: Ich brachte das Kommunistische Manifest zum Drucker, S. 169.]

[5] Die Partei der Sozialrevolutionäre entstand 1902 durch den Zusammenschluß mehrerer antimarxistischer Volkstümlergruppen. Die Sozialrevolutionäre vertuschten die Klassenwidersprüche innerhalb der Bauernschaft und ersetzten die marxistische Auffassung vom Klassenkampf durch einen Kampf „aller“ Werktätigen. In ihren theoretischen Anschauungen verbanden sich die Doktrinen der Volkstümlerbewegung mit [243] vulgarisierten und verfälschten Aussagen des Marxismus. Eine der Hauptmethoden ihres Kampfes war der individuelle Terror. Führer dieser Partei waren Wiktor Tschernow, Boris Sawinkow und Jekaterina Breschko-Breschkowskaja, die sich später als erbitterte Feinde der Revolution und der Sowjetmacht einen Namen gemacht haben.

anbelangt, den Karl Marx in der Internationalen Arbeiterassoziation gegen Bakunin geführt hat, so steht er in keinerlei Beziehung zur russischen Herkunft dieses Anarchisten, sondern erklärt sich ganz einfach aus ihren unversöhnlichen Meinungsverschiedenheiten.[6*] Als die Publikationen der Gruppe „Befreiung der Arbeit“ den Grundstein für die Verbreitung sozialdemokratischer Ideen unter den russischen Revolutionären schufen, drückte Engels in einem Brief an W. I. Sassulitsch[7] sein Bedauern darüber aus, daß dies nicht zu Lebzeiten von Marx geschehen ist, der das literarische Unternehmen dieser Gruppe freudig begrüßt haben würde. Was aber hätte der große Autor des „Kapitals“ erst gesagt, wäre es ihm vergönnt gewesen, unsere Gegenwart noch mitzuerleben und davon zu hören, daß er unter den russischen Arbeitern nun schon zahllose Anhänger hat? Müßte sein Herz nicht höher schlagen, wenn er von solchen Ereignissen erführe, wie sie sich unlängst in Rostow am Don zugetragen haben![8] Zu seiner Zeit war ein russischer Marxist [244] eine Seltenheit, und die fortschrittlicheren russischen Menschen hatten für diese Rarität bestenfalls ein mitleidiges Lächeln. Jetzt dagegen sind die Marxschen Ideen in der russischen revolutionären Bewegung tonangebend, und diejenigen russischen Revolutionäre, die sie in alter Gewohnheit ganz oder teilweise ablehnen, können in Wirklichkeit – trotz ihrer überwiegend sehr lautstarken revolutionären Phrasen – schon längst nicht mehr zu den progressiven Kräften gerechnet werden, sondern sind, ohne es selbst zu merken, in das große Lager der Zurückgebliebenen übergewechselt.

Viel Unsinniges ist auch immer wieder über seine häufigen Polemiken mit seinen Gegnern gesprochen worden. Friedfertige, aber einfältige Leute haben diese Polemiken auf eine angeblich nicht zu bändigende Leidenschaft zur Polemik zurückgeführt, die ihrerseits angeblich seinem angeblich schlechten Charakter entsprang. Tatsächlich hat jedoch der nahezu ununterbrochene literarische Kampf, den Marx vor allem zu Beginn seiner gesellschaftlichen Tätigkeit führen mußte, seinen Ursprung nicht in seinem individuellen Charakter, sondern in der gesellschaftlichen Bedeutung der von ihm verteidigten Idee. Er war einer der ersten Sozialisten, die es verstanden haben, sich sowohl in der Theorie als auch in der Praxis ganz auf die Position des Klassenkampfes zu stellen und die Interessen des Proletariats von den Interessen des Kleinbürgertums abzugrenzen. Es nimmt daher nicht wunder, daß er mit den Theoretikern des kleinbürgerlichen Sozialismus oftmals heftig zusammengestoßen ist, die damals speziell unter der deutschen „Intelligenz“ sehr zahlreich waren. Die Beendigung der Polemik

---

[6*] Der frühere „Marxist“ und jetzige Vulgärökonom M. Tugan-Baranowski wiederholt in seinen „Beiträgen zur neuesten Geschichte der politischen Ökonomie“ das anarchistische Gerede, Marx habe die Verbreitung der Verleumdung Bakunins in der Presse unterstützt. Es ist hier nicht der richtige Ort, die Argumente zu zerpflükken, mit denen diese Erfindung gewöhnlich gestützt wird. Wir werden darauf ausführlich in der „Sarja“ zu sprechen kommen, wo das leichtfertige Werk des Herrn Tugan-Baranowski eine gebührende Einschätzung erfahren wird. Man darf jedoch schon vorweg bemerken, daß sich unser ehemaliger „Marxist“ keineswegs die Mühe gemacht hat, seine Quellen einer Kritik zu unterziehen. Ohne Grund erneuert er eine Beschuldigung, die ihrerseits, da sie unbewiesen bleibt, zu einer *Verleumdung* wird. [Michail Tugan-Baranowskis Buch „Beiträge zur neuesten Geschichte der politischen Ökonomie“ erschien 1903 in einer Nummer der Zeitschrift „Mir Boshi“. Das Kapitel über Karl Marx ist voller Verleumdungen und Beschimpfungen von Marx. Die von Georg Plechanow angekündigte Rezension dieses Buches erschien jedoch nicht, weil die „Sarja“ nach der Nummer 2 vom August 1902 ihr Erscheinen einstellte.]

[7] „Vorerst wiederhole ich Ihnen, daß ich stolz darauf bin, zu wissen“, schreibt Friedrich Engels, „daß es unter der russischen Jugend eine Partei gibt, die sich offen und ohne Umschweife zu den großen ökonomischen und historischen Theorien von Marx bekennt und entschieden mit allen anarchistischen und den, wenn auch wenigen, slawophilen Traditionen ihrer Vorgänger gebrochen hat. Und Marx selbst wäre ebenso stolz darauf gewesen, wenn er noch etwas länger gelebt hätte.“ (Friedrich Engels an Vera Iwanowna Sassulitsch, 23. April 1885. In: MEW, Bd. 36, S. 303/304.)

[8] Gemeint ist der berühmte Rostower Streik von 1902. Anfang November begann dort der Aufstand der Eisenbahner, dem sich später auch andere Arbeiterstädte anschlossen. An dem Streik, der vom Don-Komitee der SDAPR geleitet wurde, waren bis zu 30.000 Werktätige beteiligt. Über seinen Verlauf hat die „Iskra“ ausführlich berichtet.

mit diesen Theoretikern hätte Verzicht auf den Gedanken bedeutet, das Proletariat zu einer besonderen Partei zusammenzuschließen, die ihr eigenes historisches Ziel hat und sich nicht in das Schlepptau der Kleinbourgeoisie begibt. „Unsre Aufgabe", erklärte Marxens „Neue Rheinische Zeitung" im April 1850, „ist die rücksichtslose Kritik, viel mehr noch gegen die angeblichen Freunde als gegen die offnen Feinde; und indem wir diese unsre Stellung behaupten, verzichten wir mit Vergnügen auf die wohlfeile demokratische Popularität."[9] Die offensichtlichen Gegner waren deshalb weniger gefährlich, weil sie das Klassenbewußtsein der Proletarier nicht mehr verdunkeln konnten, während die kleinbürgerlichen Sozialisten mit ihren „nichtklassengebundenen" Programmen unter den Arbeitern viele Anhänger fanden. Die Auseinandersetzung mit ihnen war unausweichlich, und sie wurde von Marx mit der ihm eigenen unvergleichlichen Meisterschaft geführt. Wir russischen Sozialdemokraten, die wir unter Bedingungen ähnlich denen im vorrevolutionären Deutschland arbeiten, dürfen sein Beispiel niemals aus dem Auge verlieren. Wir, die wir von den kleinbürgerlichen Theoretikern eines spezifisch „russischen Sozialismus" von allen Seiten umzingelt sind, [245] müssen ständig daran denken, daß die Interessen des Proletariats auch uns dazu verpflichten, unsere vermeintlichen Freunde – zum Beispiel die unseren Lesern gut bekannten „Sozialrevolutionäre" – schonungslos zu kritisieren, wie sehr diese schonungslose Kritik auch den friedfertigen, aber einfältigen Freunden des Friedens und der Eintracht zwischen den verschiedenen revolutionären „Fraktionen" mißfallen mag.

Die Lehre von Marx ist die moderne „Algebra der Revolution". Sie muß von all denen verstanden werden, die einen bewußten Kampf gegen die bei uns bestehenden Verhältnisse führen wollen. Dieses ist so unbestreitbar, daß sogar viele Ideologen der russischen Bourgeoisie eine Zeitlang das Bedürfnis verspürten, Marxisten zu werden. Die Marxschen Ideen waren für sie unentbehrlich in ihrem Kampf gegen die vorsintflutlichen Theorien der Volkstümler, die in einem krassen Widerspruch zu den neuen ökonomischen Verhältnissen Rußlands standen. Das haben diejenigen unter unseren jungen bürgerlichen Ideologen gut verstanden, die besser als andere mit der modernen gesellschaftswissenschaftlichen Literatur vertraut waren. Sie stellten sich unter das Banner des Marxismus und unter diesem Banner kämpfend, haben sie eine ziemlich große Popularität erreicht. Als dann die Volkstümler vernichtet waren und ihre alttestamentarischen Theorien sich in einen häßlichen Trümmerhaufen verwandelt hatten, beschlossen unsere frischgebackenen Marxisten, daß der Marxismus seine Schuldigkeit bereits getan habe und daß es nun an der Zeit sei, ihn einer strengen Kritik zu unterziehen. Diese „Kritik" wurde unter dem Vorwand betrieben, daß das gesellschaftliche Denken voranschreiten muß. Doch das einzige, was dabei herauskam, war, daß unsere gestrigen Verbündeten unter diesem Deckmantel eine *Rückwärts*bewegung vollzogen und sich auf den theoretischen Positionen der westeuropäischen sozialreformerischen Bourgeoisie niederließen.[10] Wie kläglich das Ergebnis des so großsprecherisch verkündeten „kritischen" Feldzuges auch anmutet und wie schwer es auch den russischen Sozialdemokraten gefallen sein mag, dieser „kritischen" Metamorphose von Leuten beizuwohnen, mit denen zusammen sie kurz zuvor noch gegen einen gemeinsamen Feind aufgetreten waren und denen sie sich später endgültig zu nähern gehofft hatten, sie mußten nach reiflicher Überlegung einsehen, daß das Abweichen unserer Neomarxisten auf den „heiligen Berg" des bürgerlichen Reformismus nicht nur ganz natürlich ist, sondern indirekt auch die Richtigkeit der von Marx erarbeiteten materialistischen Geschichtsauffassung bestätigt. In den Jahren 1895-1896 haben sich bei uns Leute für den Marxismus interessiert, die weder ihrer gesellschaftlichen Stellung noch ihrer geistigen und sittlichen Grundhaltung nach nicht das [246] geringste mit dem Proletariat noch mit

[9] Karl Marx/Friedrich Engels: Gottfried Kinkel. In: MEW, Bd. 7, S. 299.
[10] Plechanow denkt hierbei an die „legalen Marxisten" (Peter Struve, Michail Tugan-Baranowski, Sergej Bulgakow und andere).

seinem Befreiungskampf zu tun hatten. Eine Zeitlang war es in allen Petersburger Kanzleien Mode, in Marxismus zu machen. Wenn diese Zustände noch länger angedauert hätten, wäre durch sie bewiesen worden, daß sich die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus geirrt haben mit der Behauptung, die Denkweise werde durch die *Lebens*weise bestimmt und die oberen Klassen könnten nicht Träger der sozialrevolutionären Ideen unserer Zeit sein. Aber die Marx„kritik“, die unmittelbar nach Beendigung des Kampfes gegen die reaktionären Bestrebungen der Volkstümler einsetzte, hat ein weiteres Mal bewiesen, daß Marx und Engels recht hatten: Die Denkweise der „Kritiker“ wurde durch ihre gesellschaftliche Stellung bestimmt; als sie gegen den „Fanatismus des Dogmas“ zu Felde zogen, haben sie sich in Wirklichkeit nur gegen den sozialrevolutionären Inhalt der Marxschen Theorie aufgelehnt. Sie brauchten nicht jenen Marx, dessen ganzes Leben voller Arbeit, Kampf und Entbehrungen sich als ein heiliges Feuer des Hasses gegen die kapitalistische Ausbeutung darstellt: Marx als Führer des revolutionären *Proletariats* erschien ihnen anstößig und „unwissenschaftlich“. Sie brauchten *nur* den Marx, der im „Manifest der Kommunistischen Partei“ erklärt hat, daß er bereit ist, die Bourgeoisie insoweit zu unterstützen, als sie in ihrem Kampf gegen die absolute Monarchie und das Kleinbürgertum revolutionär ist. Sie haben sich nur für die *demokratische* Hälfte des sozialdemokratischen Programms von Marx interessiert. Das war völlig natürlich. Aber gerade diese ganz natürlichen Bestrebungen unserer „Kritiker“ haben offenkundig werden lassen, daß es keinen Grund mehr gibt, mit ihnen als Sozialisten zu rechnen. Ihr Platz ist in den Reihen der liberalen Opposition, der sie mit dem Redakteur des „Oswoboshdenije“[11], Herrn P. Struve, einen aufmerksamen, fleißigen und talentierten literarischen Wortführer vermachten.

Das Schicksal der Marxschen Theorie beweist – sie ist richtig. Und das nicht nur in Rußland. Bekanntlich haben westliche Gelehrte sie lange als eine mißratene Frucht des sozialrevolutionären Fanatismus geringgeschätzt. Aber das Leben ging weiter, und mit der Zeit ist selbst denjenigen, die alles durch die Brille bürgerlicher Beschränktheit sehen, immer klarer geworden, daß diese Frucht des sozialrevolutionären Fanatismus zumindest einen unbestreitbaren Vorzug besitzt: eine Methode, die sich bei der Erforschung des gesellschaftlichen Lebens als äußerst fruchtbar erweist. Je mehr die wissenschaftliche Erschließung der Kultur der Urgesellschaft, der Geschichte, des Rechts, der Literatur, Kunst vorangetrieben wurde, um so mehr näherten sich die Forscher [247] dem historischen Materialismus[12*], obwohl die meisten von ihnen entweder Marxens Geschichtstheorie überhaupt nicht kannten oder aber seine materialistischen – und das heißt in den Augen der heutigen Bourgeoisie unsittlichen und für die öffentliche Ruhe gefährlichen – Anschauungen wie das Feuer fürchteten. So erleben wir, wie sich die materialistische Anschauung in der Gelehrtenwelt allmählich schon ein Bürgerrecht erwirbt. Das vor kurzem in englischer Sprache erschienene Werk des amerikanischen Professors Seligman „Die ökonomische Auslegung der Geschichte“ läßt erkennen, daß das Bewußtsein um die große wissenschaftliche Bedeutung der Marxschen Geschichtstheorie nach und nach auch auf die offiziellen Adepten der Wissenschaft übergreift. Seligman gibt uns übrigens zu verstehen, aus welchen psychologischen Gründen bürgerliche Gelehrte bis jetzt daran gehindert wurden, diese Theorie richtig zu verstehen und zu akzeptieren. Er gibt unumwunden zu, daß Marxens sozialistische Konsequenzen die Gelehrten erschreckt haben. Und er versucht, seinen wissenschaftlichen Mitstreitern klarzumachen, daß man die sozialistischen Konsequenzen ausklammern kann und sich nur die ihnen zugrunde liegende Geschichtstheorie aneignet. Diese scharfsinnige Überlegung, die übrigens – zwar ein wenig schüchtern, aber

[11] „Oswoboshdenije“ – Halbmonatsschrift der liberal-monarchistischen Bourgeoisie. Sie wurde von 1902 bis 1905 unter der Redaktion von Peter Struve außerhalb Rußlands herausgegeben.

[12*] Von den neueren Autoren erinnern wir an Bücher, von den Steinen, Hildebrand, Espinas, Hoernes, Feuerherd, Grosse, Ciccotti und eine ganze Schule amerikanischer Ethnologen.

doch sehr deutlich – schon in den „Kritischen Bemerkungen“ des Herrn P. Struve angestellt wurde, ist ein neuer Beweis jener nicht mehr neuen Wahrheit, daß eher ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als daß sich ein Ideologe der Bourgeoisie auf den Standpunkt des Proletariats stellt. Marx war durch und durch Revolutionär. Er hat sich gegen den Gott Kapital aufgelehnt wie Goethes Prometheus gegen Zeus. Und wie Prometheus konnte er von sich sagen, es sei seine Aufgabe, Menschen zu formen, die es verstehen, menschlich zu leiden und menschlich zu genießen, und „dein nicht zu achten“, du menschenfeindliche Gottheit. Eben dieser Gottheit aber dienen die Ideologen der Bourgeoisie. Ihre Aufgabe ist es, deren Rechte mit geistigen Waffen zu verteidigen, so wie Polizei und Armee sie mit blanken Waffen und Feuerwaffen schützen. Beiden bürgerlichen Gelehrten findet nur die Theorie Anerkennung, die den Gott Kapital nicht gefährdet. Die Wissenschaftler Frankreichs und überhaupt der französisch sprechenden Länder sind in dieser Hinsicht wesentlich aufrichtiger als alle anderen. Schon der bekannte Laveleye hat gesagt, daß die Wirtschaftswissenschaft neugestaltet werden muß, weil sie seit der Zeit, wo der leichtfertige Bastiat die Verteidigung der bestehenden Ordnung kompromittiert hat, ihrer Bestimmung nicht mehr gerecht wird. Und vor kurzem hat A. Béchaux in einem Buch über die französische Schule der politischen Ökonomie die verschiedenen wirtschaftlichen Lehrmeinungen ohne Scheu [248] danach bewertet, welche von ihnen „für die Gegner des Sozialismus eine wirksamere Waffe abgibt“. Danach ist es wohl verständlich, daß sich die bürgerlichen Ideologen, die sich die Ideen von Marx zu eigen machen, unverzüglich unter das Zeichen der Kritik stellen. Das Maß ihrer „kritischen“ Einstellung zu Marx ist die Diskrepanz zwischen den Ansichten dieses unversöhnlichen und unbeirrbaren Revolutionärs und den Interessen der herrschenden Klasse. Verständlich ist auch, daß der folgerichtig denkende Bourgeois eher die historischen Ideen von Marx als richtig anerkennt als seine Wirtschaftstheorie; der historische Materialismus läßt sich leichter unschädlich machen als etwa die Lehre vom Mehrwert. Letztere, der einer der herausragenden bürgerlichen Marx„kritiker“ die vielsagende Bezeichnung „die Theorie der Ausbeutung“ gab, wird in den gebildeten und gelehrten Kreisen der Bourgeoisie für immer den Ruf des Unbegründeten bewahren. Die gelehrten und gebildeten Bourgeois unserer Zeit ziehen der Marxschen Wirtschaftstheorie die „subjektive“ Wirtschaftstheorie vor, die sich durch die wunderbare Eigenschaft auszeichnet, daß sie die Erscheinungen des ökonomischen Lebens der Gesellschaft außerhalb jeglichen Zusammenhangs mit ihren Produktionsverhältnissen betrachtet, in denen die Ausbeutung des Proletariats durch die Bourgeoisie ihre Wurzel hat und die man darum heute, wo die Entwicklung des Klassenbewußtseins der Arbeiter so rasche Fortschritte macht, am besten gar nicht erwähnen sollte.

Die ökonomischen, historischen und philosophischen Ideen von Marx können in der ganzen Wucht und Fülle ihres revolutionären Inhalts nur von den Ideologen des Proletariats aufgenommen werden, deren Klasseninteresse nicht auf die Bewahrung, sondern auf die Beseitigung der kapitalistischen Ordnung, auf die soziale Revolution gerichtet ist ... [249]

Materialismus militans. Antwort an Herrn Bogdanow

Erster Brief

„Tu l'as voulu, Georges Dandin!"[1]

Gnädiger Herr!

In Heft 7 des „Westnik Shisni" von 1907 war Ihr „*Offener Brief an Genossen Plechanow*" erschienen. Dieser Brief zeigt, daß Sie aus vielerlei Gründen mit mir unzufrieden sind. Der wichtigste Grund ist, wenn ich nicht irre, der, daß ich, nach Ihren Worten, nun schon drei Jahre lang mit dem Empiriomonismus auf Kredit polemisiere[2], ohne gegen ihn ernsthafte Argumente ins Feld zu [250] führen, wobei diese meine „Taktik", wiederum nach Ihren eigenen Worten, einen gewissen Erfolg habe. Des weiteren werfen Sie mir vor, daß ich Sie „systematisch" *Herr* Bogdanow tituliere. Außerdem sind Sie unzufrieden mit meiner Rezension der Bücher von Dietzgen: „Akquisit der Philosophie" und „Briefe über Logik"[3]? Nach Ihren Worten fordere ich die Leser auf, gegenüber der Philosophie Dietzgens mißtrauisch und vorsichtig zu sein, weil sie sich manchmal der Ihren nähere. Ich nenne noch einen Grund für Ihre Unzufriedenheit mit mir. Sie behaupten, daß einige meiner Gesinnungsfreunde nahezu „kriminelle" Anschuldigungen gegen Sie erheben, und Sie finden, daß ein Teil der Schuld an deren „Demoralisation" bei mir liege. Ich könnte die Liste der Vorwürfe noch fortsetzen, die Sie gegen mich erheben, aber das ist gar nicht nötig: Die von mir angeführten Punkte reichen völlig aus, um zu Erklärungen überzugehen, die durchaus von allgemeinem Interesse sein dürften.

Ich beginne mit einer Frage, die mir nur von zweitrangiger, wenn nicht gar drittrangiger Bedeutung zu sein scheint, die Sie aber offenbar für ziemlich wichtig halten, nämlich mit der Frage Ihres „Titels".

---

[1] Der allen drei Briefen vorangestellte Epigraph – „Tu l'as voulu, Georges Dandin" – „Du hast es ja selbst so gewollt, George Dandin" – ist Molières Komödie „Georges Dandin" (Erster Akt, siebenter Auftritt) entnommen. Ein vom Pech verfolgter Bauer erfährt von der Untreue seiner leichtsinnigen, aus adligem Hause stammenden Ehefrau. Doch das Weib ist so raffiniert, daß der Mann gezwungen wird, seinen Nebenbuhler wegen eines angeblich ungerechtfertigten Verdachtes um Verzeihung zu bitten. Allein geblieben, gesteht der Bauer sich ein, daß es dumm war, sich mit so einer Frau zu verbinden: „... du hast es ja selbst so gewollt, George Dandin." Georgi Plechanow spielt hier auf Alexander Bogdanow an, der in seinem „Offenen Brief" Plechanow zur Kritik des Empiriomonismus herausgefordert hat.

[2] „Sie persönlich haben sich darauf beschränkt, immer wieder nur mitzuteilen, daß Sie mich und meine Ansichten entschieden ablehnen", schreibt Alexander Bogdanow. „Aber ihre Argumente bleiben nach wie vor irgendwo im Verborgenen ... Es sind nun schon bald drei Jahre, Genosse Plechanow, daß Sie gegen den ‚Empiriomonismus' auf Kredit polemisieren ..." (Вестник жизни, 1907, № 7, стр. 48-50.) In der Tat ist Georg Plechanow bis zum Erscheinen der vorliegenden Briefe mit keiner umfassenden Stellungnahme gegen den Machismus hervorgetreten, sondern hat sich mit einzelnen kritischen Bemerkungen in anderen Arbeiten begnügt. In O. L. Schklowskis Erinnerungen (Пролетарская революция, 1927, № I) wird geschildert, wie W. I. Lenin im Mai-Juni 1905 seinen Unwillen darüber zum Ausdruck brachte, daß es Georg Plechanow „mit zornigen Redensarten bewenden läßt und faktisch noch keinen einzigen Artikel gegen Bogdanow und seine Freunde geschrieben hat"; (Ebenda, S. 13.) In einem Brief an Maxim Gorki vom 24. März 1908 erklärte W. I. Lenin: „Plechanow ist ihnen gegenüber im Grundsätzlichen *völlig* im Recht, ist aber nicht imstande oder nicht gewillt [250] oder zu träge, das *konkret*, gründlich und einfach darzulegen ..." (W. I. Lenin: Briefe, Bd. II, S. 150.) Im Laufe der Zeit wurde es Georg Plechanow immer klarer, daß man in der Presse gegen den Machismus offensiv auftreten mußte. Augenscheinlich haben dazu auch Briefe einfacher Parteiarbeiter beigetragen, die ihn auf diese Notwendigkeit hinwiesen. Einige davon werden im Plechanow-Archiv aufbewahrt. (См.: Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. V, Москва 1938, стр. 308-312.)

[3] Georg Plechanows Aufsatz „Joseph Dietzgen", eine Rezension der Bücher „Das Akquisit der Philosophie und Briefe über Logik" von Joseph Dietzgen sowie „Antonio Labriola und Josef Dietzgen" von Ernest Untermann, erschien 1907 in der Nummer 7-8 der Zeitschrift „Sowremenny Mir".

Sie empfinden den „Titel“ Herr in meinem Umgang mit Ihnen als eine Kränkung, wozu ich Ihnen gegenüber kein Recht hätte. Aus diesem Anlaß beeile ich mich, Ihnen zu versichern, gnädiger Herr, daß es niemals in meiner Absicht lag, Sie zu kränken. Da Sie jedoch das *Recht* erwähnen, nehme ich an, Sie halten es für eine meiner sozialdemokratischen *Pflichten*, Ihnen den Titel „Genosse“ zuzuerkennen. Aber – mögen Gott und unser Zentralkomitee mich dafür verurteilen! – eine solche Pflicht kann ich für mich nicht anerkennen. Ich kann sie aus dem einfachen und einleuchtenden Grunde nicht anerkennen, da *Sie mein Genosse nicht sind*. Sie sind es deshalb nicht, weil *Sie und ich zwei diametral entgegengesetzte Weltanschauungen vertreten*. Und soweit es sich für mich darum handelt, meine Weltanschauung zu verteidigen, sind Sie für mich kein Genosse, sondern ein ganz entschiedener und unversöhnlicher Gegner. Warum soll ich heucheln? Warum soll ich Worten einen völlig falschen Sinn geben?

Schon Boileau hat irgendwann einmal dazu geraten, die Katze als Katze zu bezeichnen usw. Ich folge diesem vernünftigen Rat: Ich bezeichne ebenfalls [251] die Katze als eine Katze und Sie als einen Empiriomonisten. Als *Genossen* bezeichne ich nur diejenigen, die meine Denkweise teilen und die jene Sache unterstützen, der ich mich verschrieben habe – schon lange, bevor bei uns die Bernsteinianer, Machisten und sonstigen „Marxkritiker“ auf den Plan getreten sind. Denken Sie einmal nach, Herr Bogdanow, versuchen Sie einmal unvoreingenommen zu sein und sagen Sie, ob ich denn wirklich „*keinerlei Recht*“ habe, so zu verfahren? Bin ich etwa *verpflichtet*, mich anders zu verhalten?

Weiter. Sie irren sich gewaltig, gnädiger Herr, wenn Sie glauben, ich machte mehr oder weniger durchsichtige Anspielungen darauf, daß man Sie in möglichst kurzer Zeit, wenn nicht „aufhängen“, so doch aus dem Marxismus „ausweisen“ sollte. Falls jemand die Absicht hätte, so mit Ihnen zu verfahren, würde er vor allem erkennen müssen, daß es gänzlich *unmöglich* ist, diesen strengen Vorsatz *auszuführen*. Nicht einmal Dumbadse wäre – trotz seiner märchenhaften Macht – in der Lage, aus seinem Herrschaftsbereich einen Menschen auszuweisen, der dort gar nicht lebt.[4] Ebensowenig hätte ein ideologischer Pompadour[5] die Möglichkeit, aus dieser oder jener Lehre einen „Denker“ auszuweisen, der *außerhalb ihrer Grenzen* steht. Daß aber Sie eben außerhalb des Marxismus stehen, das ist all denen klar, die wissen, daß das ganze Gebäude dieser Lehre auf dem *dialektischen Materialismus* beruht, und die begreifen, daß Sie als überzeugter Machist nicht auf dem materialistischen Standpunkt stehen und auch nicht stehen können. Denjenigen, die das nicht wissen und nicht begreifen, möchte ich nachstehende Zeilen entgegenhalten, die aus Ihrer eigenen Feder geflossen sind.

In bezug auf das Verhältnis verschiedener Philosophen zum „Ding an sich“ beliebten Sie folgendes zu schreiben:

„Die goldene Mitte bilden Materialisten einer mehr kritischen Nuance, die sich von der unbedingten Nichterkennbarkeit des Dinges an sich losgesagt haben, es aber gleichzeitig für *prinzipiell* verschieden von der Erscheinung halten, daher für in der Erscheinung stets nur undeutlich erkennbar, dem Inhalt nach außerhalb der Erfahrung (das heißt offenbar den „Elementen“ nach, [252] welche anders als die Elemente der Erfahrung sind), aber in den Grenzen dessen liegt, was man als Formen der Erfahrung zu bezeichnen pflegt, also in den Grenzen

[4] Der Schwarzhunderter Iwan Dumbadse hat sich einen Namen gemacht durch die Willkür und Gesetzlosigkeit, die er 1906 und später als Stadthauptmann in Jalta praktizierte. Menschen, die ihm aus irgendwelchen Gründen mißliebig erschienen, pflegte er aus der Stadt auszuweisen. Der Name Dumbadse wurde im ersten Brief dreimal erwähnt. Für den Sammelband „Von der Verteidigung zum Angriff“ änderte Georgi Plechanow den Text so ab, daß nur noch eine, die erste Erwähnung übrigblieb. An die Stelle der beiden an deren traten jetzt „ideologischer Pompadour“ und „dieser oder jener Inquisitor“.

[5] Pompadour – Typus eines bornierten und starrköpfigen Provinzgewaltigen aus dem Werk des russischen Satirikers Michail Saltykow-Schtschedrin „Pompadour und Pompadourin“.

von Zeit, Raum und Kausalität. Dies ungefähr ist der Standpunkt der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und unter den neueren Philosophen der Standpunkt Engels' und seines russischen Anhängers Beltow."[6*]

Diese ‹ihrem „Inhalt" nach ziemlich linkischen› Zeilen müßten sogar denen zu denken geben, die, allgemein gesprochen, in philosophischen Dingen etwas leichtsinnig sind. Selbst diesen Leuten müßte jetzt klar sein, daß Sie den Standpunkt von Engels ablehnen. Wer aber weiß, daß Engels auch in der Philosophie mit dem Verfasser des „Kapitals" völlig einer Meinung war, der wird leicht verstehen, daß Sie, wenn Sie den Standpunkt von Engels ablehnen, *damit* den Standpunkt von Marx ablehnen und sich seinen „*Kritikern*" anschließen.

Bitte erschrecken Sie nicht, gnädiger Herr, halten Sie mich nicht für einen philosophischen Pompadour und bilden Sie sich nicht ein, daß ich Ihre Zugehörigkeit zu den Marxgegnern eigens zum Zwecke Ihrer „Ausweisung" konstatiere. Ich wiederhole, man kann aus den Grenzen einer Lehre keinen Menschen ausweisen, der außerhalb dieser Grenzen steht. Was aber die Marxkritiker anbelangt, so weiß heute jeder, selbst wenn er in keinem Seminar studiert hat, daß diese Herren den Boden des Marxismus verlassen haben und kaum irgendwann einmal dorthin zurückkehren werden.

Der „Entzug des Leibes" ist eine noch um vieles grausamere Maßnahme als die „Ausweisung". Und da ich gelegentlich fähig war, auf Ihre, gnädiger Herr, „Erhängung" (wenn auch nur in Anführungsstrichen) anzuspielen, so könnte ich natürlich gegebenenfalls auch mit dem Gedanken Ihrer „Ausweisung" liebäugeln. Aber auch hier lassen Sie sich ganz unnötigerweise Angst einjagen oder verfallen in eine ganz unbegründete Ironie.

Ich sage Ihnen ein für allemal: Ich hatte niemals die Absicht, irgendwann irgend jemanden „aufzuhängen". Ich wäre ein äußerst schlechter Sozialdemokrat, wenn ich nicht die uneingeschränkte Freiheit der theoretischen Untersuchung anerkennen würde. Aber ich wäre ein ebenso schlechter Sozialdemokrat, wenn ich nicht begreifen würde, daß die *Freiheit der Untersuchung* einhergehen und ergänzt werden muß durch die *Freiheit der Menschen, sich entsprechend ihren Ansichten zu organisieren*.

Ich bin überzeugt – und muß man davon nicht überzeugt sein? –, daß Menschen, die in den wichtigsten Fragen der Theorie auseinandergehen, vollauf berechtigt sind, auch in der Praxis auseinanderzugehen, das heißt, sich in verschiedenen Lagern zu organisieren. Ich bin sogar überzeugt, daß es [253] „Situationen" gibt, wo sie *verpflichtet sind, das zu tun*. Wissen wir doch noch aus der Zeit Puschkins:

Man spanne nicht vor einen Wagen
Ein feurig Roß, ein scheues Reh.[7]

Im Namen dieser unanfechtbaren und unbestreitbaren *Freiheit der Gruppierung* habe ich die russischen Marxisten mehr als einmal dazu aufgefordert, sich zur Propaganda ihrer Ideen in einer besonderen Gruppe zu vereinigen und sich von anderen Gruppen, die die einen oder anderen Ideen von Marx nicht teilen, zu distanzieren. Ich habe mehr als einmal, und mit einer durchaus begreiflichen Heftigkeit, den Gedanken geäußert, daß in ideologischer Hinsicht jede Unklarheit großen Schaden stiftet. Und ich glaube, daß gegenwärtig die ideologische Unklarheit bei uns besonders schädlich ist, wo unter dem Einfluß der Reaktion und unter dem Vorwand einer Überprüfung theoretischer Werte der Idealismus aller Couleurs und Schattierungen in unserer Literatur regelrechte Orgien feiert und wo einige Idealisten – sicher im Interes-

[6*] А. Богданов, Эмпириомонизм, кн. II, стр. 39, Москва 1905.
[7] Alexander Puschkin: Poltawa (Deutsch von Bruno Tutenberg). In: Gesammelte Werke in sechs Bänden, Bd. 2. Poeme und Märchen, Berlin/Weimar 1973, S. 248.

se der Propagierung ihrer Ideen – ihre Ansichten als einen Marxismus vom allerneuesten Schlage ausgeben. Ich bin fest davon überzeugt, daß wir es jetzt mehr denn je nötig haben, uns von diesen Idealisten theoretisch abzugrenzen, und ich trete rückhaltlos für diese meine feste Überzeugung ein. Ich verstehe, daß das manchmal für den einen oder anderen Idealisten unangenehm sein kann – besonders, wenn er zu denen gehört, die ihre idealistische Ware unter der Flagge des Marxismus feilbieten möchten. Nichtsdestoweniger behaupte ich ganz entschieden, daß diejenigen, die mir in diesem Zusammenhang einen Anschlag auf irgend jemanden *Freiheit* („Ausweisung") oder sogar *Leben* („Erhängen") unterstellen, eine durch und durch engstirnige Auffassung von eben der Freiheit zeigen, in deren Namen sie mich anklagen.

Wenn ich meine Gesinnungsfreunde dazu aufrufe, sich von den Leuten zu trennen, die ihre geistigen Genossen nicht sein können, dann nutze ich das unbestreitbare Recht eines jeden „Menschen und Bürgers". Wenn jedoch Sie, Herr Bogdanow, aus diesem Anlaß einen so lachhaften Spektakel entfachen und mich verdächtigen, ich hätte es auf Ihre Person abgesehen, dann demonstrieren Sie damit nur, wie schlecht Sie dieses unbestreitbare Recht begriffen haben.

Sie, der Sie kein Marxist sind, wollen um jeden Preis, daß wir Marxisten Sie als unseren *Genossen* ansehen. Sie erinnern mich an jene Mutter bei Gleb Uspenski, die ihrem Sohn schrieb, da er so weit von ihr entfernt wohne und keine Anstalten mache, sie wiederzusehen, werde sie sich über ihn bei der Polizei beschweren und verlangen, daß die Obrigkeit ihr die Möglichkeit gibt, ihn „etappenweise zu umarmen". Bei Uspenski hat der Kleinbürger, an den [254] diese mütterliche Drohung gerichtet war, bei der Erinnerung an die Mutter vor Rührung geweint. Wir russischen Marxisten werden bei solchen Anlässen keine Träne vergießen. Aber das hindert uns nicht, Ihnen eindeutig zu erklären, daß wir unser Recht auf Abgrenzung in seinem ganzen Umfang nutzen und daß es weder Ihnen noch sonst jemandem‹, wer dies auch sei,› gelingen wird, uns „etappenweise zu umarmen".

Aber ich muß noch eines hinzufügen. Selbst wenn ich wirklich diesem oder jenem Inquisitor ähnlich wäre, selbst wenn ich wirklich der Meinung wäre, daß es Menschen geben kann, die wegen ihrer Überzeugungen den Tod verdient hätten (wenn auch nur in Anführungsstrichen), Sie, Herr Bogdanow, würde ich trotzdem nicht dazurechnen. Ich würde mir dann sagen: „*Das Recht auf Hinrichtung* erwirbt man sich durch Talent. Unser Theoretiker des Empiriomonismus hat nicht die Spur von Talent. Er ist der Todesstrafe nicht würdig!"

Sie, gnädiger Herr, fordern von mir immer wieder Aufrichtigkeit; seien Sie also nicht beleidigt, wenn ich nun auch aufrichtig bin.

Sie kommen mir ungefähr so vor wie der alte Wassili Tredjakowski seligen Angedenkens: wie ein Mann, der zwar einen beträchtlichen Tatendrang entwickelt, aber – o weh! – sehr wenig Begabung zeigt. Um sich mit Menschen wie dem seligen Professor der Beredsamkeit und der poetischen Tricks abzugeben, benötigt man gewaltige Kräfte, um der Langenweile zu wehren. Ich besitze nicht so viel davon. Und das ist der Grund, weswegen ich Ihnen bis jetzt nicht geantwortet habe – trotz ihrer direkten Herausforderungen.

Ich habe mir gesagt: J'ai d'autres chats à fouetter.[8] Und daß ich ehrlich war und nicht nur einen Vorwand gesucht habe, dem polemischen Geplänkel mit Ihnen zu entrinnen, das wird durch mein Handeln bewiesen. Habe ich doch seit der Zeit, da Sie begannen, mich herauszufordern, in der Tat – traurige Notwendigkeit! – nicht wenige „Katzen durchgeprügelt". Freilich, Sie haben sich mein Schweigen anders erklärt. Sie haben offenbar geglaubt, ich hätte

[8] Ich habe andere Katzen zu verprügeln. Soll heißen: genug andere Arbeit.

nicht den Mut, Ihre philosophische Festung anzugreifen, und zöge es vor, leere Drohungen gegen Sie auszustoßen, Sie „auf Kredit“ zu kritisieren. Ich will Ihnen nicht das Recht auf Selbstbetrug streitig machen, aber ich habe meinerseits auch das Recht, Ihnen zu sagen: Sie betrügen sich selbst. In Wirklichkeit habe ich es ganz einfach nicht für notwendig befunden, mit Ihnen zu streiten, weil ich annahm, daß sich die bewußten Vertreter des russischen Proletariats selbst ein Urteil über Ihre *philosophischen Weisheiten* zu bilden vermögen. Außerdem – wie ich schon sagte – j’ avais d’autres chats à fouetter. So hatten mir schon Ende 1907, also gleich nachdem Ihr Offener Brief an mich im „Westnik Shisni“ erschienen war, einige meiner Genossen geraten, mich [255] mit Ihnen zu befassen. Ich entgegnete ihnen, daß es nützlicher sei, sich mit Herrn Ar. Labriola zu befassen, dessen Ansichten Ihr Gesinnungsfreund, Herr A. Lunatscharski, in Rußland als eine Waffe zu nutzen gedenkt, die „auf orthodoxe Marxisten“ zugeschnitten ist. Mit einem Nachwort dieses Herrn Lunatscharski versehen, hat das Buch von Herrn A. Labriola bei uns den Weg für den Syndikalismus frei gemacht. Ich zog es also vor, mich zunächst mit ihm zu beschäftigen[9] und meine Antwort auf Ihren Offenen Brief noch zurückzustellen. Ehrlich gesagt, aus Angst vor der Langenweile hätte ich auch jetzt noch gezögert, Ihnen, Herr Bogdanow, zu antworten, wenn es nicht eben jenen Herrn Anatoli Lunatscharski gäbe. Während Sie nach Tredjakowskis Manier in Ihrem „Empiriomonismus“ schwelgten, ist er – unser Hansdampf in allen Gassen – als Verkünder einer neuen Religion hervorgetreten.[10] Diese Verkündigung könnte weit größere praktische Bedeutung haben als die Propaganda Ihrer ‹vermeintlich› philosophischen Ideen. Zugegeben, ich bin wie Engels der Meinung, daß gegenwärtig „alle Möglichkeiten der Religion erschöpft sind“.[11*] Aber ich übersehe nicht, daß diese Möglichkeiten eigentlich nur für *bewußte Proletarier* erschöpft sind. Außer den bewußten Proletariern gibt es indes auch noch solche mit halbem oder gar keinem Bewußtsein. Im Entwicklungsprozeß *dieser* Elemente der Arbeiterklasse kann die religiöse Predigt zu einer nicht unbedeutenden negativen Größe werden. Und schließlich haben wir neben den Proletariern mit halbem oder gar keinem Bewußtsein noch eine große Zahl von „Intellektuellen“, die sich selbstredend für vollkommen *bewußt* halten, in Wirklichkeit aber *unbewußt* von jeglicher Modeströmung angetan sind und sich „heutigentags“ – alle reaktionären Epochen sind sub-[256]jektiv, sagte Goethe[12] – sehr gerne jeder Art von Mystizismus hingeben. Für solche Leute, gnädiger Herr, sind Phantasien wie die neue Religion Ihres Gesinnungsfreundes ein gefundenes Fressen. Auf so eine Fiktion stürzen sie sich wie die Fliegen auf den Honig. Da aber ziemlich viele dieser Herrschaften, die sich gierig an alles klammern, was ihnen das letzte Buch zu sagen hat, bedauerlicherweise ihre Verbindungen

[9] Georgi Plechanows Arbeit „Kritik der Theorie und Praxis des Syndikalismus. Erster Teil Arturo Labriola“, die eine Kritik von dessen Buch „Reformismus und Syndikalismus enthält, erschien 1907 in Nummer 11 und 12 des „Sowremenny Mir“. (См. Г. В. Плеханов: Сочинения, т. XVI, стр. 3 сл.)

[10] Anatoli Lunatscharski war ein Vertreter des sogenannten Gottbildnertums und verkündete in mehreren Artikeln die Notwendigkeit einer neuen Religion. Er sah die Zukunft des „wissenschaftlichen Sozialismus in seiner religiösen Bedeutung“. 1907 erschien in den Nummern 10 und 11 der Zeitschrift „Obrasowanije“ der Artikel „Die Zukunft der Religion“, den Georgi Plechanow in seiner Rezension „P. J. Tschaadajew“ als eine „religiöse Offenbarung des Propheten A. Lunatscharski“ bezeichnet.(Г. В. Плеханов: Сочинения, т. XXIII, стр. 15.) 1908 brachte Anatoli Lunatscharski das Buch „Religion und Sozialismus“ heraus, in dem er das Gottbildnertum theoretisch zu begründen versuchte. Georgi Plechanow kritisierte die Ansichten Anatoli Lunatscharskis in dem Artikel „Noch einmal über die Religion“, dem zweiten aus der Artikelserie „Über das sogenannte religiöse Suchen in Rußland“, der 1909 in der Nummer 10 des „Sowremenny Mir“ veröffentlicht worden ist. (См. Г. В. Плеханов: Избранные философские произвеения, т. III, Москва 1957, стр. 370-389.)

[11*] Siehe *Engels*’ Artikel [[Die Lage Englands]], der zuerst in den „[[Deutsch-Französischen Jahrbüchern]]“ erschien und im „[[Nachlass]]“ etc., Bd. I, S. 484 nachgedruckt wurde. [MEW, Bd. 1, S. 544.]

[12] „Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung.“ (Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe, Bd. 1, Leipzig 1968, S. 154.)

zum Proletariat noch nicht ganz abgebrochen haben[13*], können sie auch das Proletariat mit ihren mystischen Schwärmereien vergiften. Aus diesem Grunde meine ich, daß wir Marxisten nicht nur dem neuen Evangelium des Anatoli eine entschiedene Abfuhr erteilen müssen, sondern auch der nicht mehr neuen Philosophie von Ernst (Mach), die Sie, Herr Bogdanow, mehr oder weniger für unseren russischen Hausgebrauch zurechtgemacht haben. Und nur darum habe ich mich entschlossen, Ihnen zu antworten.

Ich weiß, viele Genossen waren erstaunt darüber, daß ich es bis jetzt nicht für notwendig befunden hatte, mich mit Ihnen auseinanderzusetzen. Aber das ist eine alte Geschichte, die ewig neu bleibt. Schon als Herr Struve seine bekannten „Kritischen Bemerkungen" herausgebracht hatte[14], rieten mir einige meiner ‹damals nicht sehr zahlreichen› Gesinnungsfreunde[15], die diese Bemerkungen mit Recht als das Werk eines Menschen ansahen, der noch zu keiner folgerichtigen Denkweise gelangt war, gegen ihn aufzutreten. Noch mehr wurde ich in dieser Richtung bedrängt, nachdem derselbe Herr Struve in den „Woprossy Fiossofii i Psichologii" seinen Aufsatz „Über Freiheit und Notwendigkeit" veröffentlicht hatte.[16] Ich erinnere mich, wie Lenin, der mit mir im Sommer des Jahres 1900 zusammentraf, mich fragte, warum ich diesen Artikel unbeachtet gelassen hatte.[17] Meine Antwort an Lenin war sehr einfach: [257] Die Gedanken, die Herr Struve in dem Aufsatz „Über Freiheit und Notwendigkeit" darlegt, hatte ich schon vorher in meinem Buch „Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung" widerlegt. Demjenigen, der dieses Buch gelesen und verstanden hatte, mußte klar sein, worin der neue Fehler des Autors der „Kritischen Bemerkungen" bestand. Mich aber mit denen zu unterhalten, die mein Buch nicht gelesen oder nicht verstanden hatten, war mir die Zeit zu schade. Ich habe keineswegs die Verpflichtung gefühlt, für unsere marxistische Intelligenz die Rolle einer Schtschedrinschen Eule zu spielen, die unentwegt dem Adler nachjagt, um ihn nach der Lautiermethode zu unterrichten: Ihre Majestät, sagen Sie ABC. Bei Schtschedrin hing die Eule dem Adler dermaßen zum Halse raus, daß er sie zuerst anherrschte („Mach, daß du fortkommst, alte Vogelscheuche!") und gleich darauf in Stücke riß.[18] Ich weiß nicht, ob mir von seiten der mehr oder weniger marxistisch eingestellten russischen Intelligenz irgendwelche Gefahren gedroht hätten, wenn ich ihr als lehrhafte

[13*] Sie werden sie bald abbrechen. Die gegenwärtige Begeisterung für alle möglichen antimaterialistischen „Ismen" ist der symptomatische Ausdruck dessen, daß sich die „Weltanschauung" unserer Intelligenz dem „Komplex" von Ideen nähert, denen die heutige Bourgeoisie anhängt. Doch vorläufig halten sich viele intelligente Gegner des Materialismus noch für Ideologen des Proletariats und versuchen – zuweilen nicht ohne Erfolg –, das Proletariat zu beeinflussen.

[14] Die „Kritischen Bemerkungen zur ökonomischen Entwicklung Rußlands" erschienen 1894. W. I. Lenin setzte sich mit dieser Schrift auseinander in „Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve".

[15] Im Text des „Golos. Sozial-Demokrata": einige von meinen Genossen.

[16] Struves Aufsatz „Freiheit und historische Notwendigkeit" ist 1897 in der Zeitschrift „Woprossy Filossofii i Psichologii", Heft 36 (1) erschienen.

[17] W. I. Lenin hat mehr als einmal betont, daß Georg Plechanow in der Presse gegen Peter Struve auftreten müsse. In einem Brief an Alexander Potressow vom 2. September 1898 schreibt er: „... ich bin aufs äußerste erstaunt darüber, daß der Autor der ‚Bei-[257]träge zur Geschichte des Materialismus' (gemeint ist Georg Plechanow – *d. Red.*) sich nicht in der russischen Literatur geäußert hat, nicht entschieden gegen den Neukantianismus auftritt und es Struve und Bulgakow überläßt, über Einzelfragen dieser Philosophie zu polemisieren, als gehöre sie bereits zu den Auffassungen der russischen Schüler (d. h. der Marxisten – *d. Red.*)." (W. I. Lenin: Briefe, Bd. I. S. 15.) In einem Brief an Alexander Potressow vom 27. Juni 1899 zeigt sich W. I. Lenin unzufrieden damit, daß Georg Plechanow weiterhin schweigt: „Ich begreife nur eins nicht, wie konnte Kamenski die Artikel Struves und Bulgakows gegen Engels im ‚Nowoje Slowo' unbeantwortet lassen! Können Sie mir das nicht erklären?" (Ebenda, S. 31.) In den Jahren 1901/1902 tritt Georg Plechanow gegen Peter Struve in seiner Schrift „Eine Kritik unserer Kritiker. Erster Teil. Herr P. Struve in der Rolle eines Kritikers der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung" auf. (Siehe vorliegenden Band, S. 106 ff.)

[18] Die Eule, die dem Adler nach der Lautiermethode das Abc beibringen will, ist eine Gestalt aus Michail Saltykow-Schtschedrins Märchen „Der Adler als Mäzen".

Eule gegenübergetreten wäre. Aber ich war weder geneigt noch in der Lage, diese undankbare Rolle zu spielen, weil ich andere praktische und – vor allem – theoretische Aufgaben zu lösen hatte. Ich wäre wohl in der Theorie weit vorangekommen, wenn ich jedesmal „reagiert" hätte, wo von mir gefordert wurde und wird, ich solle mich dazu „äußern". So haben beispielsweise einige Leser gewünscht, daß ich zur erotischen Literatur unserer Tage (also zu Herrn Arzybaschew und seiner Zunft) Stellung nehme, während andere mich gefragt haben, wie ich über die Tänze der Frau Isadora Duncan denke. Wehe dem Schriftsteller, der es sich einfallen läßt, auf alle geistigen Schrullen einer so launischen und nervösen Dame wie der ‹russischen› Intelligenz einzugehen. Nehmen wir allein die philosophischen Grillen dieser Madame! Ist es lange her, daß sie sich über Kant ausgelassen hat? Ist es lange her, daß sie von uns eine Antwort auf die Kantianische „Kritik" an Marx verlangt hat? Gar nicht lange ist es her! Es war [258] erst vor so kurzer Zeit, daß die Bastschuhe, in denen unsere leichtsinnige Dame dem Neukantianismus nachgelaufen ist, noch nicht abgelaufen sind. Nach Kant aber kamen Avenarius und Mach. Und nach diesen beiden Ajaxen des Empiriokritizismus erschien Joseph Dietzgen. Ihm wiederum sind jetzt Poincaré und Bergson gefolgt. „Kleopatra hatte viele Liebhaber!" Aber möge mit ihnen kämpfen, wer immer will, ich habe dazu um so weniger Lust, als ich nicht den geringsten Wert darauf lege, unserer heutigen Intelligenz zu gefallen: Sie ist nicht die Heldin meines Romanes.

Doch wenn ich mich auch nicht verpflichtet fühle, mit den zahlreichen Liebhabern unserer russischen Kleopatra Krieg zu führen, so bedeutet das ja nicht im mindesten, daß ich kein Recht hätte, beiläufig über sie ein Urteil abzugeben; solch eine Meinungsäußerung gehört gleichfalls zu den unabdingbaren Rechten eines Menschen und Bürgers. So habe ich mich zum Beispiel noch nie mit der Kritik der christlich-dogmatischen Theologie befaßt und werde es wahrscheinlich auch niemals tun. Deswegen kann mir aber doch keineswegs das Recht abgesprochen werden, bei passender Gelegenheit über dieses oder jenes christliche Dogma meine Meinung zu sagen. Was würden Sie, Herr Bogdanow, von einem orthodoxen Theologen halten, der aufgrund meiner beiläufigen Bemerkungen über christliche Dogmen – derartige Bemerkungen wird man sicherlich in meinen Werken finden können – gegen mich die Anschuldigung erheben würde, ich kritisierte das Christentum „auf Kredit"? Ich hoffe, Sie hätten genügend gesunden Menschenverstand, um darüber mit den Schultern zu zucken. Wundern Sie sich, gnädiger Herr, daher nicht, daß ich nicht weniger gesunden Menschenverstand besitze, das heißt mit den Schultern zucke, wenn ich höre, wie Sie mir meine beiläufigen Äußerungen über den Machismus anlasten, die Sie als Kritik „auf Kredit" bezeichnen.

Für alle Fälle habe ich weiter oben bereits Ihre Meinung über den philosophischen Standpunkt von Engels angeführt, die selbst bei ganz begriffsstutzigen Leuten keinerlei Zweifel darüber aufkommen lassen dürfte, wie es um Ihr Verhältnis zur Philosophie des Marxismus bestellt ist. Aber jetzt erinnere ich mich daran, daß Sie, als ich Ihnen vor kurzem auf einer russischen Versammlung in Genf[19] in meiner Rede diese Zeilen vorhielt, aufzuspringen be-

[19] Im Sammelband „Von der Verteidigung zum Angriff" heißt es: auf einer philosophischen Versammlung. Es handelt sich um einen von zwei Disputen, die 1908 in Genf auetragen wurden. Auf der Zusammenkunft im Juni hat Alexander Bogdanow ein philosophisches Referat gehalten, und Josif Dubrowinski ist ihm mit einer scharfen Kritik des Machismus entgegengetreten, wobei er sich auf die von W. I. Lenin ausgearbeiteten „Zehn Fragen an den Referenten" stützte (siehe W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 5/6). Auf der zweiten Zusammenkunft, von der Georg Plechanow hier spricht, war Abram Deborin der Referent, und als Opponenten traten auf: seitens der Materialisten – Georg Plechanow, seitens der Machisten Alexander Bogdanow und Anatoli Lunatscharski. Wie Abram Deborin bezeugt, hat Georg Plechanow seine dortige Rede in die beiden [259] ersten Briefe einfließen lassen. Im Plechanow-Archiv werden Bleistiftnotizen im Umfang von vier Seiten aufbewahrt, die höchstwahrscheinlich als Konzept dieses Genfer Auftretens zu verstehen sind. (Литературное наследие Г. В. Плеханов, сб. V, стр. 238/239.) Am Ende dieser Notizen stellt Georg Plechanow fest: „Ich bin der Meinung, daß die Philosophie des Proletariats schon existiert, Bogdanow aber sucht ihre Elemente noch bei Mach."

[259]liebten und mir zuriefen: „So habe ich früher gedacht, aber jetzt sehe ich, daß ich mich geirrt habe.“ Das ist eine überaus wichtige Erklärung, und ich, wie auch jeder Leser, der sich für unseren philosophischen Disput interessiert, ist verpflichtet, sie zur Kenntnis zu nehmen und sich nach ihr zu richten ..., wenn Ihr logischer Sinn nur dazu ausreicht, daß man sich nach ihr richten könnte.

Früher beliebten Sie zu meinen, der philosophische Standpunkt von Engels sei der Standpunkt der goldenen Mitte, und Sie lehnten ihn als einen nicht stichhaltigen Standpunkt ab. Jetzt belieben Sie anders zu denken. Was soll das heißen? Vielleicht, daß Sie den Engelsschen Standpunkt jetzt als befriedigend ansehen? Ich wäre sehr froh, dies von Ihnen zu erfahren – allein schon deshalb, weil ich mir dann das Langweilige einer philosophischen Auseinandersetzung mit Ihnen ersparen könnte. Aber bis jetzt ist mir diese Genugtuung nicht widerfahren: Sie haben nirgends erklärt, daß Sie sich aus einem Saulus in einen Paulus verwandelt, das heißt, daß Sie dem Machismus den Rücken gekehrt haben und ein dialektischer Materialist geworden sind. Ganz im Gegenteil. Im dritten Buch Ihres „Empiriomonismus“ äußern Sie genau die gleichen philosophischen Ansichten wie im zweiten Buch desselben Werkes, jenem Buch, aus dem ich das Zitat entnommen habe, das von Ihrer totalen Nichtübereinstimmung mit Engels zeugt. Was hat sich denn da nun geändert, Herr Bogdanow?

Ich werde Ihnen sagen, was ‹sich geändert hat›. Als das zweite Buch Ihres „Empiriomonismus“ gedruckt wurde – und das war keineswegs zu Adams Zeiten, das war frühestens im Jahre 1905 –, da hatten Sie noch Mut genug, Engels und Marx zu kritisieren, von denen Sie so weit abwichen und weiterhin abweichen, wie nur ein Idealist von einem Materialisten abweichen kann. Dieser Mut gereichte Ihnen natürlich zur Ehre. Wenn der Denker schlecht ist, der sich fürchtet, der Wahrheit in die Augen zu sehen, so ist erst recht derjenige schlecht, der ihr in die Augen geschaut hat, aber sich fürchtet, der Welt das mitzuteilen, was er gesehen hat. Am allerschlechtesten jedoch ist der, der seine philosophischen Überzeugungen um irgendeines praktischen Vorteils willen für sich behält. *Solch ein* Denker gehört offensichtlich zur Gattung der Moltschalins. Noch einmal, Herr Bogdanow, der Mut, den Sie noch 1905 bewiesen haben, macht Ihnen Ehre. Schade nur, daß er Ihnen so schnell wieder abhanden gekommen ist.

Sie haben erkannt, daß das, was Sie „meine Taktik“ nennen – und was in [260] Wirklichkeit nichts anderes ist als die einfache Feststellung der ‹für alle› offenkundigen Tatsache, daß Sie zu den Marx„kritikern“ gehören –, einen, wie Sie selbst sich auszudrücken beliebten, gewissen Erfolg hat, das heißt, daß unsere orthodoxen Marxisten aufhören, Sie als ihren Genossen anzusehen. Sie sind darüber erschrocken und haben sich gegen mich ihre eigene „Taktik“ zurechtgelegt. Sie haben begriffen, daß es für Sie bequemer ist, mit mir zu kämpfen, wenn Sie sich zugleich mit den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus solidarisch erklären und mich sozusagen zu deren Kritiker stempeln. Anders ausgedrückt, Sie haben sich entschlossen, auf mich jene „Taktik“ anzuwenden, die in die Worte gekleidet wird: die Schuld auf einen Unbeteiligten abwälzen. Nachdem der Entschluß gefaßt war, schrieben Sie jene kritische Analyse meiner Erkenntnistheorie, die im dritten Buch des „Empiriomonismus“ zu finden ist und in der ich – im Gegensatz zum zweiten Buch – nicht mehr als Anhänger von Marx und Engels figuriere. Der Mut hat Sie im Stich gelassen, Herr Bogdanow, und Sie tun mir leid. Aber man muß gerecht selbst gegenüber Leuten sein, die unter dem Mangel an Mut leiden. Darum will ich Ihnen sagen, daß Sie entgegen Ihrer Gewohnheit in diesem Falle nicht wenig Scharfsinn bewiesen haben. In dieser Hinsicht haben Sie hier womöglich sogar den ‹berühmten› Mönch Gorenflot übertroffen.

Die Franzosen wissen, wer dieser Mönch ist. Den Russen dürfte er weniger bekannt sein, so daß ich sie mit zwei Worten mit ihm bekannt machen muß.

Einmal, an einem – ich weiß nicht welchem – Fastentag gelüstete es dem Mönch Gorenflot, ein Hühnchen zu verspeisen. Aber das war doch Sünde. Wie kann man es anstellen, am Hühnchen zu naschen und trotzdem keine Sünde zu begehen? Der Mönch Gorenflot hatte eine großartige Idee. Er packte das verführerische Huhn und vollzog an ihm die heilige Taufe, wobei er ihm den Namen „Karausche“ oder den eines anderen Fisches gab. Der Fisch ist bekanntlich eine Fastenspeise; er darf an Fastentagen gegessen werden. So hat denn unser Gorenflot sein Hühnchen verzehrt, sich darauf berufend, daß es ja bei der heiligen Taufe zum Fisch erklärt worden sei.

Sie, Herr Bogdanow, sind genauso vorgegangen wie dieser ‹durchtriebene› Mönch. Sie haben sich gelabt und laben sich weiter an der idealistischen Philosophie des „Empiriomonismus“. Aber meine „Taktik“ ließ Sie spüren, daß dies in den Augen orthodoxer Marxisten eine theoretische Sünde ist. Und so vollzogen Sie, ohne lange zu überlegen, an Ihrem „Empiriomonismus“ die heilige Taufe und tauften ihn zur philosophischen Lehre von Marx und Engels. Diese geistige Nahrung wird Ihnen ja kein orthodoxer Marxist jemals versagen. Es war also ein zweifaches Interesse, das Sie dabei verfolgten: Sie können sich auch fernerhin am „Empiriomonismus“ gütlich tun und rechnen sich gleichzeitig zur Familie der orthodoxen Marxisten. Und Sie rechnen sich nicht nur dazu, sondern sind (das heißt, Sie erwecken den Anschein, es zu sein) noch [261] böse auf diejenigen, die Sie nicht für „ihresgleichen halten“ wollen. Ganz so der Mönch Gorenflot! Nur war Gorenflot listig im kleinen, während Sie Herr Bogdanow, im großen sind. Ebendeshalb meine ich, daß Sie in Ihrem Scharfsinn den berühmten Mönch übertroffen haben.

Aber – o weh! – im Kampf *gegen Tatsachen* ist sogar der glänzendste Scharfsinn machtlos. Gorenflot konnte seinem Hühnchen den Namen Fisch geben, dadurch hört es nicht auf, ein Hühnchen zu sein. Genauso können auch Sie, Herr Bogdanow, Ihren Idealismus als Marxismus ausgeben, und werden dadurch doch nicht zu einem dialektischen Materialisten. Und je eifriger Sie sich bei diesem Geschäft Ihrer neuen „Taktik“ bedienen, umso deutlicher wird sich zeigen, nicht nur daß Ihre philosophischen Anschauungen mit dem dialektischen Materialismus von Marx und Engels gänzlich unvereinbar sind, sondern auch – was weit schlimmer ist –, daß Sie ganz einfach nicht zu begreifen vermögen, was diesen Materialismus in erster Linie auszeichnet.

Im Interesse der Sachlichkeit muß festgestellt werden, daß für Sie der Materialismus insgesamt ein Buch mit sieben Siegeln geblieben ist. Daraus erklären sich auch die zahllosen Schnitzer, die Ihnen bei der Kritik meiner Erkenntnistheorie unterlaufen sind.

Ich will nur einen anführen. Während Sie mich 1905 als Anhänger von Engels bezeichneten, attestieren Sie mir jetzt, daß ich ein Schüler Holbachs sei. Was berechtigt Sie dazu? Nur der Umstand, daß Ihre neue „Taktik“ Ihnen vorschreibt, mich nicht als Marxisten anzuerkennen. Einen anderen Grund haben Sie nicht. Und ebendeshalb, weil Sie keinen anderen Grund haben, mich einen Schüler Holbachs zu nennen, als Ihr Bedürfnis, sich die „taktische“ Weisheit des Mönches Gorenflot zunutze zu machen, offenbaren Sie uns sogleich Ihre schwache Seite, Ihre völlige Hilflosigkeit in den Fragen der materialistischen Theorie. In der Tat, wenn Sie nur ein wenig über die Geschichte des Materialismus Bescheid wüßten, dann wäre Ihnen klar, daß man mich nicht als einen Holbachianer – einen holbachien, wie sich irgendwann einmal Rousseau ausgedrückt hat – bezeichnen kann. Da Sie mich aufgrund der von mir vertretenen Erkenntnistheorie als Holbachianer bezeichnen, halte ich es nicht für unnütz, Sie davon in Kenntnis zu setzen, daß diese Theorie wesentlich mehr mit der Lehre Priestleys[20*] zu tun hat als mit der Lehre Holbachs. In anderer Hinsicht aber ist die philosophische Weltanschauung,

[20*] Siehe seine „Disquisitions relating to Matter and Spirit“ sowie seine Polemik mit Price.

die ich vertrete, von den Ansichten Holbachs weiter entfernt als etwa von denen eines Helvétius[21*] oder sogar La Mettries. Jeder, der mit den Werken des letzteren vertraut ist, kann [262] sich davon leicht überzeugen. Aber das ist ja gerade das Schlimme, daß Sie weder die Werke La Mettries noch die Werke Helvétius' noch die Werke Priestleys kennen und schließlich auch nicht die Werke Holbachs selbst, für dessen Schüler Sie mich auszugeben beschlossen, womit ich von Ihnen – wahrscheinlich wegen zu geringer Erfolge beim Verstehen des dialektischen Materialismus – aus der Schule von Marx und Engels ausgeschlossen wurde. Das ist ja eben das Schlimme, daß Sie den Materialismus überhaupt nicht kennen, weder seine Geschichte noch seinen jetzigen Entwicklungsstand. Und es ist nicht nur *Ihr* Elend, Herr Bogdanow, es ist seit langem das Elend aller Gegner des Materialismus. Nicht erst heute erleben wir, daß sich sogar Leute für berechtigt halten, gegen den Materialismus aufzutreten, die von ihm überhaupt keine Vorstellung haben. Es versteht sich, daß dieser löbliche Brauch allein deshalb so zählebig sein konnte, weil er voll und ganz den Vorurteilen der herrschenden Klassen entsprach. Doch darüber später.

Sie geben mich dem Autor des „Système de la nature" deshalb in die Lehre, weil ich, nach Ihren Worten, den Materialismus *im Namen* von Marx mit Hilfe von Holbach-Zitaten darlege.[22*] Aber erstens zitiere ich in meinen philosophischen Aufsätzen nicht nur Holbach. Und zweitens – und das ist die Hauptsache – haben Sie in keiner Weise begriffen, *warum* ich oftmals Holbach und andere Materialisten des 18. Jahrhunderts zitieren mußte. Ich habe das ‹ganz und gar› nicht zu dem Zwecke getan, um die Ansichten von Marx darzulegen, wie Sie zu behaupten belieben, sondern zu dem Zweck, den Materialismus gegen jene unsinnigen Vorwürfe zu verteidigen, die von seinen Gegnern im allgemeinen und von den Neukantianern im besonderen *gegen ihn* erhoben wurden.

Wenn zum Beispiel Lange in seiner berüchtigten, dem Wesen nach aber ganz haltlosen „Geschichte des Materialismus" sagt: „Der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge"[23], dann halte ich es für meine Pflicht, nachzuweisen, daß Lange die historische Wahrheit entstellt. Und da er dies gerade in einem Kapitel tut, das Holbach gewidmet ist, muß ich, um ihn zu überführen, Holbach zitieren, eben den Schriftsteller, dessen Anschauungen von Lange entstellt werden. Ungefähr aus demselben Grunde mußte ich den Autor des „Système de la nature" in meiner Polemik mit den Herren Bernstein und C. Schmidt zitieren. Diese Herrschaften haben gleichfalls über den Materialismus großen Unsinn geredet, und ich war gezwungen, ihnen zu zeigen, wie schlecht sie den Gegenstand kennen, über den sie glaubten, Glossen machen zu können. Übrigens hatte ich in meinem Streit mit ihnen nicht mehr nur Holbach zu zitieren, sondern auch La Mettrie, [263] Helvétius und besonders Diderot. Zugegeben, alle diese Schriftsteller repräsentieren den Materialismus des 18. Jahrhunderts, und jemand, der sich in der Sache nicht auskennt, könnte wohl die Frage stellen: Warum eigentlich verweist Plechanow gerade auf die Materialisten des 18. Jahrhunderts? Meine Antwort darauf ist sehr einfach: Weil die Gegner des Materialismus – nehmen wir zum Beispiel Lange – das 18. Jahrhundert als die ausgesprochene Blütezeit dieser Lehre ansahen. ‹Lange bezeichnet den Materialismus des 18. Jahrhunderts direkt als klassischen Materialismus.›

Wie sie sehen, Herr Bogdanow, des Rätsels Lösung ist nicht schwer. Aber Sie, der Sie sich die pfiffige Taktik des Mönches Gorenflot einmal zu eigen gemacht haben, sind ja gar nicht daran interessiert, *des Rätsels Lösung zu finden*, sondern sie *zu verbergen*. Aber ich kann ver-

[21*] Siehe seine bemerkenswerten Versuche einer materialistischen Geschichtsinterpretation, auf die ich in dem zweiten meiner „Beiträge zur Geschichte des Materialismus" eingegangen bin.
[22*] Эмпириомонизм, кн. III, стр. X-XI.
[23] Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus. Erstes Buch, Leipzig 1905, S. 494.

stehen, daß es nicht in Ihrem Interesse ist, das Rätsel zu lösen. Aber wissen Sie was? Wer des Rätsels Lösung mit Vorbedacht verbirgt, kommt kaum ohne Sophismen aus, zur Sophistik aber benötigt man mehr oder weniger das, was Hegel die *Meisterschaft im Umgang mit Gedanken* genannt hat. Sie jedoch, obwohl Sie den listigen Gorenflot nachzuahmen versuchen, sind, allgemein gesprochen, von einer solchen Meisterschaft sehr weit entfernt.[24] Darum sind Ihre Sophismen in jeder Beziehung plump und ungeschickt. Das ist für Sie sehr unangenehm. darum würde ich Ihnen raten, sich immer dann, wenn Sie merken, daß Sie Sophismen nötig haben, hilfesuchend an Herrn Lunatscharski zu wenden. Er offeriert Ihnen diese weitaus eleganter und ansprechender. Und das ist für die Kritik wesentlich günstiger. Ich weiß nicht, wie es andere empfinden, aber mir ist es um vieles sympathischer, die elegante Sophistik des Herrn Lunatscharski zu zerpflücken als Ihr, Herr Bogdanow, unbeholfenes sophistisches Gerede.

Ich weiß nicht, ob Sie meinen wohlmeinenden – wenn auch, wie Sie sehen, nicht ganz uneigennützigen – Rat befolgen werden. Einstweilen jedoch muß ich mich mit Ihren linkischen sophistischen Erfindungen begnügen. Inzwischen habe ich auch wieder neue Kräfte gegen die Langeweile gesammelt, und ich kann mit Ihrer Entlarvung fortfahren.

Indem Sie mich zu Holbach in die Lehre schickten, wollten Sie mich in den Augen Ihrer Leser herabsetzen. In Ihrem Vorwort zur russischen Ausgabe der Machschen „*Analyse der Empfindungen*“ schreiben Sie, daß ich und meine Genossen der Philosophie von Mach „die Philosophie der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts in den Formulierungen des Barons Holbach“ entgegensetzen, „eines waschechten Ideologen der Bourgeoisie, der auch den gemäßigt sozialistischen Sympathien E. Machs sehr fernsteht“. Da führen Sie uns doch gleich Ihre unwahrscheinliche Unkenntnis des Gegenstandes und Ihre erz-[264]komische Ungeschicklichkeit im „Umgang mit Gedanken“ in ihrer häßlichen Nacktheit vor!

Baron Holbach steht tatsächlich den gemäßigt-sozialistischen Sympathien Machs sehr fern. Wie könnte es auch anders sein! Ihn trennen von diesen Sympathien rund anderthalb Jahrhunderte. Man muß aber wirklich schon ein würdiger Nachfolger Tredjakowskis sein, um diesen Umstand Holbach selbst oder einem seiner Gesinnungsfreunde des 18. Jahrhunderts anzulasten. Ist doch Holbach nicht auf seinen eigenen Wunsch hin zeitlich hinter Mach *zurückgeblieben*. Wollte man so urteilen, dann könnte man zum Beispiel Kleisthenes vorwerfen, daß er selbst dem opportunistischen Sozialismus des Herrn Bernstein „sehr fernstand“. Jedes Gemüse zu seiner Zeit, Herr Bogdanow! Aber in einer Gesellschaft, die in Klassen gespalten ist, erscheint zu jeder Zeit nicht wenig philosophisches Gemüse auf Gottes Erdboden, aus dem sich die Menschen nach ihrem Geschmack die eine oder andere Sorte auswählen. Schon Fichte hat richtig gesagt: wie der Mensch, so auch seine Philosophie. Aus diesem Grunde erscheint mir die unbestreitbare und sogar übermäßige Sympathie des Herrn Bogdanow für die „gemäßigt-sozialistischen Sympathien E. Machs“ recht seltsam.

Bis jetzt hatte ich angenommen, daß Herr Bogdanow nicht nur unfähig sei, sich für „gemäßigt-sozialistische Sympathien“, welcher Art auch immer, zu erwärmen, sondern daß er als ein Mann der „*extremen*“ Denkart darauf bedacht sei, sie als einen unserer Zeit unwürdigen Opportunismus anzuprangern. Jetzt sehe ich, daß ich mich geirrt habe. Und nach einigem Nachdenken verstehe ich, warum ich mich geirrt habe. Ich hatte für einen Moment außer acht gelassen, daß Herr Bogdanow zu den Marx„kritikern“ gehört. Nicht umsonst heißt es: Wer erst ins Stolpern kommt, ist nah dem Fall. Bei Herrn Bogdanow begann es mit der Zurückweisung des dialektischen Materialismus und endete mit einer offensichtlichen und sogar

[24] Im „Golos Sozial-Demokrata“ lautet dieser Satz: „Sie jedoch sind, wahrscheinlich wegen Ihrer engen geistigen Verwandtschaft mit dem seligen Tredjakowski, von einer solchen Meisterschaft sehr weit entfernt.“

übermäßigen Sympathie für die „gemäßigt-sozialistischen Sympathien“ Machs. Das ist ganz natürlich: „Wer A sagt, muß auch B sagen.“

Daß Holbach ein Baron war, ist eine unbestreitbare historische Wahrheit. Aber warum haben Sie, Herr Bogdanow, Ihre Leser auf seine Baronswürde besonders hingewiesen? Man sollte meinen, daß Sie es nicht aus Liebe zu solchen Titeln taten, sondern einfach deshalb, weil Sie uns, den Verteidigern des dialektischen Materialismus, den angeblichen Schülern des *Barons*, eins auswischen wollten. Nun gut, das ist Ihr Recht. Aber wenn Sie schon gegen uns sticheln möchten, Verehrtester, dann vergessen Sie doch nicht, daß man von einem Ochsen nicht zwei Häute abziehen kann. Sie selbst sagen ja, daß Baron Holbach *ein waschechter Ideologe der Bourgeoisie* war. Es ist folglich klar, daß sein Baronstitel für die soziale Bestimmung seiner Philosophie keinerlei Bedeutung haben kann. Es handelt sich ausschließlich darum, welche [265] Rolle diese Philosophie zu ihrer Zeit gespielt hat. Und daß sie zu ihrer Zeit eine im höchsten Grade revolutionäre Rolle gespielt hat, das können Sie aus vielen allgemein zugänglichen Quellen erfahren, wie übrigens auch von Engels, der über die französische philosophische Revolution des 18. Jahrhunderts sagt: „Die Franzosen in offnem Kampf mit der ganzen offiziellen Wissenschaft, mit der Kirche, oft auch mit dem Staat; ihre Schriften jenseits der Grenze, in Holland oder England gedruckt, und sie selbst oft genug drauf und dran, in die Bastille zu wandern.“[25*] Sie können mir glauben, gnädiger Herr, wenn ich Ihnen sage, daß auch Holbach zusammen mit anderen Materialisten jener Zeit zu diesen revolutionären Schriftstellern gehörte. Darüber hinaus muß aber noch etwas gesagt werden.

Holbach und überhaupt die damaligen französischen Materialisten waren nicht sosehr Ideologen der Bourgeoisie als vielmehr Ideologen des dritten Standes in jener geschichtlichen Epoche, wo dieser Stand ganz und gar von revolutionärem Geist durchdrungen war. Die Materialisten bildeten den linken Flügel der ideologischen Armee des dritten Standes. Und als sich dieser Stand seinerseits in „cela“ aufteilte, als aus ihm einerseits die Bourgeoisie und andererseits das Proletariat hervorging, da stützten sich die Ideologen des Proletariats gerade deshalb auf diese Lehre, weil sie die am meisten revolutionäre philosophische Lehre ihrer Zeit war. Der Materialismus wurde zur Grundlage des Sozialismus und Kommunismus. Darauf hat Marx schon in seinem Buch „Die heilige Familie“ hingewiesen. Er schrieb dort:

„Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußern Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen.“[26*]

Marx bemerkt weiter: „Bezeichnend für die sozialistische Tendenz des Materialismus ist *Mandevilles*, eines älteren englischen Schülers von Locke, *Apologie der Laster*. Er beweist, daß die Laster in der *heutigen* Gesellschaft *unentbehrlich* und *nützlich* sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft.“[27*]

Marx hat recht. Es bedarf wirklich keines großen Scharfsinnes, um den notwendigen Zusammenhang zwischen Materialismus und Sozialismus einzusehen. Aber etwas Scharfsinn ist dazu dennoch erforderlich. Das ist der [266] Grund, weswegen diejenigen [[„Kritiker“]], denen jeglicher Verstand abgeht, den von Marx erwähnten Zusammenhang nicht bemerken und denken, man könne für den Sozialismus eintreten und ihn sogar neu „begründen“, indem man gegen den Materialismus zu Felde zieht. Mehr noch, jene Anhänger des Sozialismus, denen

[25*] „Людвиг Фейербах“. СПБ 1906 г., стр. 30. [MEW, Bd. 21, S. 265.]
[26*] Anlage I zu *Engels* „Людвиг Фейербах“, СПБ 1906 г., стр. 87. [MEW, Bd. 2, S. 138.]
[27*] Anlage I zu *Engels* „Людвиг Фейербах“, СПБ 1906 г., стр. 88. [Ebenda, S. 138/139.]

jeglicher Verstand abgeht, sind bereit, für jede andere Philosophie Interesse zu zeigen, nur nicht für die materialistische. Daraus erklärt sich denn auch, daß sie, wenn sie sich anschikken, über den Materialismus ihre Glossen zu machen, so unverzeihlichen Unsinn reden.

Sie, gnädiger Herr, haben den notwendigen Zusammenhang zwischen Materialismus und Sozialismus gleichfalls nicht bemerkt. Warum? Darauf zu antworten überlasse ich dem Leser. Ich selbst begnüge mich mit dem Hinweis, daß Sie uns Marxisten sogar die Verbreitung der Ideen des französischen Materialismus als eine Tat anlasten, die mit den Aufgaben der sozialistischen Propaganda in unserer Zeit nicht übereinstimmt. Sie haben sich auch hier, wie wir es bei Ihnen gewohnt sind, sehr weit von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus entfernt.

In dem Artikel „Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge"', der zuerst 1874 in Nummer 73 der Zeitung „[[Volksstaat]]" abgedruckt war und später in den Sammelband „[[Internationales aus dem ‚Volksstaat']]" aufgenommen wurde, hat Engels mit Genugtuung festgestellt, daß die deutschen sozialdemokratischen Arbeiter [[mit Gott einfach fertig sind]] und daß sie leben und denken wie Materialisten.[28*] Auf Seite 44 desselben Bandes fügt er hinzu, daß es in Frankreich sicher nicht anders ist. „Aber wenn nicht", räumt er ein, „so wäre doch nichts einfacher, als dafür zu sorgen daß die prachtvolle französische materialistische Literatur des vorigen Jahrhunderts (also des achtzehnten, Herr Bogdanow – G. P.) massenhaft unter den Arbeitern verbreitet würde, jene Literatur, in der der französische Geist nach Form und Inhalt bisher sein Höchstes geleistet hat und die – den damaligen Stand der Wissenschaft berücksichtigt – [[dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hochsteht]] und der Form nach nie wieder erreicht worden ist."[29]

Wie Sie sehen, Herr Bogdanow, hat Engels nicht nur nicht gefürchtet, daß jene „Philosophie der Naturwissenschaft" im Proletariat Verbreitung findet, die Sie als die Philosophie „waschechter Ideologen der Bourgeoisie" zu bezeichnen belieben, sondern er hat die massenhafte Verbreitung ihrer Ideen unter den französischen Arbeitern direkt empfohlen, falls diese Arbeiter noch keine Materialisten sind. Wir russischen Anhänger von Marx und Engels meinen, daß es nützlich ist, diese Ideen zu verbreiten, unter anderem im russischen Proletariat, dessen bewußte Vertreter leider noch längst nicht alle auf [267] dem materialistischen Standpunkt stehen. Aus dieser Überlegung heraus hatte ich vor zwei Jahren die Absicht, eine Bibliothek des Materialismus in russischer Sprache herauszugeben, in der die Werke der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die wahrhaftig ihrer Form nach unvergleichlich und ihrem Inhalt nach bis jetzt überaus lehrreich sind, den ersten Platz eingenommen hätten. Diese Sache ist nicht zustande gekommen. Bei uns ist es unendlich leichter, die Produkte jener zahlreichen Schulen der modernen Philosophie abzusetzen, die Engels verächtlich als eklektische Bettelsuppe bezeichnete, als Arbeiten, die in der einen oder anderen Weise dem Materialismus gewidmet sind. Ein markantes Beispiel dafür ist die von mir ins Russische übertragene und in jeder Hinsicht bemerkenswerte Schrift von Engels „Ludwig Feuerbach", die sich sehr schlecht verkauft. Unsere Leserschaft steht dem Materialismus heute gleichgültig gegenüber. Aber frohlocken Sie darüber nicht zu früh, Herr Bogdanow. Das ist ein schlechtes Zeichen. Es läßt erkennen, daß unsere Leserschaft sogar in solchen Zeiten, wo sie sich ganz und gar einem scheinbar sehr mutigen und „fortschrittlichen" theoretischen „Suchen" hingibt, noch immer einen langen konservativen Zopf hinter sich herträgt. Das historische Unglück des armseligen russischen Denkens besteht darin, daß es sich selbst in den Zeiten seines höchsten revolutionären Aufschwungs äußerst selten von dem Einfluß der bürgerlichen Ideologie des

[28*] Ein Avis für Sie, Herr Bogdanow, und besonders für Ihren Gesinnungsgenossen, den heiligen Anatoli, Gründer einer neuen Religion.
[29] MEW, Bd. 18, S. 532.

Westens frei zumachen versteht, von dem Einfluß jener Gedanken, die bei den jetzt im Westen herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen nicht anders als konservativ sein können.

Der bekannte Renegat der französischen Befreiungsbewegung des 18. Jahrhunderts La Harpe schreibt in seinem Buch „Réfutation du livre de l'Esprit", daß, als er zum ersten Mal mit einer Widerlegung Helvétius' hervortrat, seine Kritik bei den Franzosen fast gar keine Resonanz gefunden hatte. Später dagegen habe sich, nach seinen Worten, ihre Einstellung dazu geändert. La Harpe selbst erklärt das damit, daß sein erstes Auftreten in die vorrevolutionäre Epoche fiel, wo das französische Publikum noch nicht die Möglichkeit hatte, in der Praxis zu sehen, zu welch gefährlichen Folgen die Verbreitung materialistischer Gedanken führt. In diesem Falle hat der Renegat die Wahrheit gesprochen. Die Geschichte der französischen Philosophie *nach* der Großen Revolution zeigt mit unübertrefflicher Klarheit, daß die ihr eigenen antimaterialistischen Tendenzen ihre Wurzel in den Schutzinstinkten der Bourgeoisie haben, die in der einen oder anderen Weise mit dem alten Regime fertig geworden war und darum ihre frühere revolutionäre Leidenschaft über Bord warf und konservativ wurde. Und mehr oder minder gilt das nicht nur für Frankreich. Wenn die Ideologen der heutigen Bourgeoisie überall voll hochmütiger Verachtung auf den Materialismus blicken, dann muß man schon sehr naiv sein, um nicht zu bemerken, daß sich hinter dieser hochmütigen [268] Verachtung ein gutes Stück ängstlicher Heuchelei verbirgt. Die Bourgeoisie fürchtet den Materialismus als eine revolutionäre Lehre, die imstande ist, dem Proletariat jene theologischen Scheuklappen von den Augen zu reißen, mit deren Hilfe seine Feinde seine geistige Entwicklung aufhalten wollen. Daß es sich tatsächlich so verhält, hat wiederum Engels so gut wie kein anderer aufgezeigt. In seinem Aufsatz „[[Über historischen Materialismus]]"[30], der in den Nummern 1 und 2 der „[[Neuen Zeit]]" 1892-1893 abgedruckt war und ursprünglich als Vorwort zur englischen Ausgabe der berühmten Broschüre „Die Entwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus" erschien, gibt Engels dem englischen Leser eine materialistische Erklärung der Tatsache, warum die Ideologen der englischen Bourgeoisie den Materialismus nicht lieben.

Engels weist darauf hin, daß der Materialismus, der zuerst in England und dann in Frankreich einen aristokratischen Charakter hatte, bald darauf in dem zweiten Land zu einer revolutionären Doktrin wurde, „und zwar in solchem Maß, daß während der großen Revolution die von englischen Royalisten in die Welt gesetzte Lehre den französischen Republikanern und Terroristen die theoretische Fahne lieferte und den Text für die ‚Erklärung der Menschenrechte' abgab". Das allein genügte, die „ehrwürdigen" Philister des umnebelten Albion in Schrecken zu versetzen. „Je mehr also der Materialismus", fährt Engels fort, „das Credo der französischen Revolution wurde, desto fester hielt der gottesfürchtige englische Bourgeois an seiner Religion. Hatte nicht die Schreckenszeit in Paris bewiesen, was daraus entsteht, wenn dem Volk die Religion abhanden kommt? Je mehr der Materialismus sich von Frankreich über die Nachbarländer ausbreitete und durch verwandte theoretische Strömungen ... Verstärkung erhielt, je mehr in der Tat auf dem Kontinent Materialismus und Freidenkertum überhaupt die notwendige Qualifikation eines gebildeten Menschen wurde, desto zäher hielt die englische Mittelklasse an ihren mannigfachen religiösen Glaubensbekenntnissen. Sie mochten noch so sehr voneinander abweichen, entschieden religiöse, christliche Bekenntnisse waren sie alle."[31]

Die nachfolgende innere Geschichte Europas mit ihrem Klassenkampf und bewaffneten Aufstand der Proletarier hat den englischen Bourgeois noch mehr von der Notwendigkeit der Religion als Zaumzeug für das Volk überzeugt. Heute jedoch wird diese Überzeugung von

[30] Siehe Friedrich Engels: Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft"]. In: MEW, Bd. 19.
[31] Ebenda, S. 537, 538.

der Bourgeoisie des ganzen Kontinents geteilt. „Der puer robustus“, heißt es weiter bei Engels, „war hier in der Tat täglich mehr malitiosus geworden.[32*] Was blieb dem französischen [269] und deutschen Bourgeois als letzte Hülfsquelle anders, als ihre Freigeisterei stillschweigend fallenzulassen ...? Einer nach dem andern nahmen die Spötter ein äußerlich frommes Wesen an, sprachen mit Achtung von der Kirche, ihren Lehren und Gebräuchen, und machten selbst von den letzteren soviel mit, als nicht zu umgehn war. Französische Bourgeois wiesen am Freitag Fleisch zurück, und deutsche Bourgeois schwitzten in ihren Kirchenstühlen ganze endlose protestantische Predigten durch. Sie waren mit ihrem Materialismus ins Pech geraten. ‚Die Religion muß dem Volk erhalten werden‘ – das war das letzte und einzige Mittel zur Rettung der Gesellschaft vor totalem Untergang.“[33]

Damals begann auch – füge ich hinzu – zusammen mit der „Rückkehr auf Kant“ jene Reaktion gegen den Materialismus, die bis heute die Richtung des europäischen Denkens überhaupt und insbesondere der Philosophie charakterisiert. Die reumütigen Bürger bezeichnen diese Reaktion mehr oder weniger heuchlerisch als den besten Beweis des Erfolges der philosophischen „Kritik“. Aber wir Marxisten, die wir wissen, daß die Entwicklung des Denkens von der Entwicklung des Lebens abhängt, lassen uns nicht ohne weiteres durch solche mehr oder weniger heuchlerischen Hinweise von unserem Standpunkt abbringen. Wir können die soziologische Grundlage dieser Reaktion bestimmen. Wir wissen, daß sie durch das Erscheinen des revolutionären Proletariats auf der historischen Weltbühne ausgelöst wurde. Und da wir nicht den geringsten Grund haben, das revolutionäre Proletariat zu fürchten, es vielmehr für eine Ehre halten, seine Ideologen zu sein, werden wir uns [270] auch nicht vom Materialismus lossagen. Im Gegenteil, wir verteidigen ihn vor der feigen und ungerechten „Kritik“ der bürgerlichen Schlauköpfe.

Zu der eben erst von mir angeführten Ursache für die Ablehnung des Materialismus durch die Bourgeoisie muß man noch eine weitere hinzufügen, die übrigens gleichfalls ihren Ursprung in der Psychologie der Bourgeoisie als der herrschenden Klasse der heutigen kapitalistischen Gesellschaft hat. Jede Klasse, die die Macht errungen hat, neigt natürlich zur *Selbstzufriedenheit*. Die Bourgeoisie aber, die in einer Gesellschaft die Macht ausübt, deren Grundlage der erbitterte Konkurrenzkampf der Warenproduzenten ist, kann natürlich nur zu einer Selbstzufriedenheit neigen, die ohne altruistische Zugaben ist. Das wertvolle „Ich“ eines jeden würdigen Vertreters der Bourgeoisie erfüllt völlig sein ganzes Denken und Handeln. Bei Sudermann, „[[Das Blumenboot]]“, II act, I sc., sagt die Baronin Erfflingen belehrend zu ihrer jüngeren Tochter: „Menschenkinder unseres Schlages sind dazu da, aus den Dingen dieser Welt

---

[32*] ‹Puer robustus et malitiosus (der starke und böswillige Knabe) ist eine Anspielung auf die Beurteilung des Volkes durch Hobbes. Übrigens ist der Materialismus selbst im [269] System von Hobbes nicht gänzlich frei von revolutionärem Geist. Die Ideologen der Monarchie haben auch damals schon gut verstanden, daß eine Monarchie von Gottes Gnaden etwas völlig anderes ist als eine Monarchie im Sinne von Hobbes. Lange sagt richtig: [[„Daß jede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch ‚Macht geht vor Recht‘ ist als Trost der Tyrannen unnötig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Konsequenzen seines Systems und malt die Vorteile eines absolutistischen Erbkönigtums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert“ (*F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus. Erstes Buch, Leipzig 1902, S. 244)]]. Auf die revolutionäre Rolle des Materialismus in der Antike hat schon Lukrez hingewiesen, der über Epikur sehr schön schreibt: „Als das Leben der Menschen, häßlich anzusehen, auf der Erde lag, von der wuchtigen Last der Religion niedergedrückt, die aus dem Reiche des Himmels ihr Haupt vorstreckte und gräßlich anzusehen drohend über den Menschen stand, da wagte ein Mann aus Griechenland zuerst, sein sterbliches Auge dagegen zu erheben und sich dagegen zu stellen. Ihn hielten nicht die Fabeln über die Götter zurück, nicht Blitze, nicht der Himmel mit seinem drohenden Donner usw.“ [Lukrez: Von der Natur der Dinge, Berlin 1972, S. 39.] Daß der Idealismus in der Athener Gesellschaft eine konservative Funktion erfüllte, wird sogar von Lange zugegeben, der im allgemeinen gegen den Materialismus sehr ungerecht ist.›

[33] MEW, Bd. 19, S. 542/543.

eine Art von heiterem Panorama zu machen, das an uns vorüberzieht. Oder vielmehr vorüberzuziehn scheint.“[34] Mit anderen Worten, Leute vom Schlage dieser famosen Baronin, die, nebenbei bemerkt, einem bürgerlichen Geschlecht entstammt, müssen sich so erziehen, daß sie alles, was in der Welt sich vollzieht, ausschließlich vom Standpunkt ihrer persönlichen, mehr oder weniger angenehmen Erlebnisse betrachten.[*35] *Sittlicher Solipsismus* – mit diesen zwei Worten kann man die Stimmung der typischen Repräsentanten des zeitgenössischen Bürgertums am besten charakterisieren. Es braucht uns nicht [271] zu wundern, daß aus einer derartigen Geisteshaltung heraus Systeme entstehen, die außer subjektiven „Erlebnissen“ nichts anerkennen und die unausbleiblich zum theoretischen Solipsismus führen, wenn sie nicht durch die Unlogik ihrer Begründer davor bewahrt würden.

Im folgenden Brief, gnädiger Herr, werde ich Ihnen zeigen, mit welcher himmelschreienden Unlogik sich die von Ihnen so geschätzten Mach und Avenarius vor dem Solipsismus retten.[36] Dort werde ich auch nachweisen, daß es auch für Sie, der Sie es nützlich finden, in einigen Details von ihnen abzuweichen, keine andere Rettung vor dem Solipsismus gibt als die absurdesten Ungereimtheiten. Jetzt muß ich jedoch die Frage nach meinem Verhältnis zum französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts abschließen.

Ich bin nicht weniger als Engels entzückt von dieser reichen, inhaltlich vielfältigen und der Form nach bestechenden Lehre[37*], aber ebenso wie Engels weiß ich, daß die Naturwissenschaften seit der Blütezeit dieser Lehre weit vorangeschritten sind und daß wir die damaligen Ansichten der Physik, Chemie oder Biologie (und seien es auch nur die von Holbach) heute so nicht mehr vertreten können. Ich unterschreibe nicht nur die kritischen Bemerkungen, die Engels in seinem „Ludwig Feuerbach“ über den französischen Materialismus gemacht hat, sondern ich habe diese Bemerkungen meinerseits, wie Ihnen bekannt ist, durch Quellenhinweise ergänzt und untermauert.[38] Darum kann der unvoreingenommene Leser, der das weiß, nur lachen, wenn er von Ihnen hört, daß ich bei der Verteidigung des Materialismus auf der Philosophie der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts in ihrem Gegensatz zu derselben Philosophie des 20. Jahrhunderts bestehe (Ihr Vorwort zur russischen Ausgabe der „Analyse

---

[34] Hermann Sudermann: Das Blumenboot, Stuttgart/Berlin 1905, S. 49.

[35*] ‹„Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalitè“, sagt Maurice Barrès, „sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des règles de vie, et en attendant que nos maitres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. C’est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d’ailleurs) *de Sous l’oeil des Barbares*.“ (Maurice Barrès, Le culte du Moi. Examen de trois idéologies, Paris 1892.) [Unsere Moral, unsere Religion, unser Nationalgefühl sind gescheitert, habe ich festgestellt, wir können ihnen keine Lebensregeln entnehmen, und solange unsere Lehrer uns das Vertrauen in sie nicht zurückgeben, ist die einzige Realität, an die wir uns halten können, unser eigenes Ich. Das ist der Schluß des (übrigens recht unvollständigen) ersten Kapitels des Buches *Unter den Augen der Barbaren*.] Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Haltung von vornherein auf den Idealismus und noch dazu auf seine schwächste Abart, den subjektiven Idealismus, hinzielt. Für den Materialismus können sich Leute überhaupt nicht erwärmen, deren Horizont durch ihr kostbares „Ich“ begrenzt wird. Und es gibt doch Menschen, die den Materialismus für eine *unsittliche* Lehre halten! Diejenigen, die auch nur ein wenig mit der modernen französischen Literatur vertraut sind, braucht man nicht darauf hinzuweisen, in welchem Hafen Barrès mit seiner „*Ich*“-*Kultur* schließlich gelandet ist.› [Maurice Barrès predigte zunächst einen schrankenlosen Individualismus, später wurde er zu einem militanten Ideologen der imperialistischen Reaktion, was seinen Niederschlag insbesondere in seiner Trilogie „Le roman de l’énergie nationale“ (1897-1902) gefunden hat.]

[36] Im Text des Sammelbandes „Von der Verteidigung zum Angriff“ fehlt der Name Avenarius und der folgende Satz ist weggelassen. Diese Korrektur läßt erkennen, wie sich Georgi Plechanows Absichten hinsichtlich des nächsten Briefes verändert haben. Offensichtlich wollte er darin ursprünglich Kritik sowohl an Ernst Mach als auch an Richard Avenarius üben. Tatsächlich jedoch hat er sich dann im zweiten Brief vornehmlich mit Ernst Mach beschäftigt.

[37*] Ich sage „vielfältig“ deshalb, weil es im französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts mehrere Strömungen gab, die zwar untereinander verwandt, aber trotzdem verschieden waren.

[38] Georgi Plechanow meint seine „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“.

der Empfindungen“). Noch mehr wird er auflachen, wenn er daran denkt, daß auch Haeckel Materialist ist. Oder würden Sie etwa sagen, daß Haeckel gleichfalls nicht auf der Höhe der Naturwissenschaft unserer Zeit steht? Sie haben, wie ersichtlich, in Ihrem Fensterchen Licht genausoviel wie Mach und seine Gesinnungsfreunde.

Freilich stimmt es, daß man unter den Naturforschern des 20. Jahrhunderts nicht viele findet, die wie Haeckel am materialistischen Standpunkt festhalten, aber das spricht nicht gegen Haeckel, sondern für ihn, weil es zeigt, daß er sich [272] nicht dem Einfluß der antimaterialistischen Reaktion gebeugt hat, deren soziologische Grundlage ich weiter oben mit Engels’ Hilfe bestimmt habe. Hier geht es, gnädiger Herr, nicht um die Naturwissenschaft, nicht in ihr liegt hier die Kraft.[39*]

Wie es auch um die Naturwissenschaft steht, es ist jedenfalls sonnenklar, daß Sie, ein Verteidiger der Machschen Philosophie, sich niemals als Anhänger von Marx und Engels ausgeben dürfen. Hat doch Mach selbst (im Vorwort zur russischen Ausgabe seiner „Analyse der Empfindungen“ und auf Seite 292 des russischen Textes) seine Verwandtschaft mit Hume bekannt. Und erinnern Sie sich, was Engels über Hume sagt?

Er sagt: Wenn sich die deutschen Neukantianer bemühen, die Ansichten von Kant zu neuem Leben zu erwecken, und die englischen Agnostiker – die Ansichten von Hume, so „*ist das ... wissenschaftlich ein Rückschritt*.“[40*] Das dürfte wohl schon eindeutig genug sein und wird Ihnen kaum gefallen, der Sie uns davon überzeugen möchten, daß man *unter der Fahne* von Hume und Mach *voranschreiten* kann und soll.

Sie müssen wirklich von allen guten Geistern verlassen gewesen sein, Herr Bogdanow, als Sie sich ausdachten, mich aus der Schule von Marx und Engels auszuschließen und zu einem Schüler Holbachs zu machen. Damit haben Sie, abgesehen von der Sünde wider die Wahrheit, nur Ihr erstaunliches polemisches Ungeschick demonstriert.

Schauen Sie doch einmal selbst, was Sie da zu sagen belieben: „Grundlage und Wesen des Materialismus ist nach den Worten des Gen. Beltow die Idee von der Priorität der ‚Natur‘ gegenüber dem ‚Geist‘. Die Definition ist sehr [273] weitläufig, und sie erweist sich im vorliegenden Falle als etwas unbequem.“[41*]

Lassen wir die Unbequemlichkeiten zunächst beiseite und erinnern wir uns, daß diese Ihre Zeilen unmittelbar nach Ihrer Erklärung geschrieben wurden, der zufolge ich den Materialismus „im Namen von Marx mit Hilfe von Holbach-Zitaten“ darlege. Danach wäre anzunehmen, daß meine Definition über „Grundlage und Wesen“ des Materialismus von Holbach übernommen ist und meinem Anspruch, im Namen von Marx zu sprechen, zuwiderläuft. Wie

---

[39*] ‹Um sich davon zu überzeugen, braucht man zum Beispiel nur einmal die Rede durchzulesen, die der bekannte Naturforscher Reinke am 10. Mai 1907 im preußischen Herrenhaus anläßlich des von Haeckel gegründeten „[Deutschen] Monistenbundes“ gehalten hat. Der Kieler Botaniker scheut keine Mühe, sich und seinen Hörern einzureden, daß der Fanatiker „Haeckel“ seinen Unwillen nur durch die wissenschaftliche Haltlosigkeit des von ihm propagierten „materialistischen Monismus“ (wie er ganz richtig die Haeckelsche Lehre nennt) hervorgerufen habe. Aber jeder, der sich die Mühe macht, seine Rede aufmerksam zu lesen, wird feststellen, daß Reinke nicht die Wissenschaft verteidigt, sondern das, was er das „Licht der alten Weltanschauung“ nennt. Es ist müßig, darüber zu meditieren, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen dieses „Licht“ entstanden ist, das sich in den Augen Reinkes und ähnlicher Gelehrter so angenehm ausnimmt. (Die Rede ist enthalten in der Broschüre „[[Haeckels Monismus und seine Freunde“, von *J. Reinke*, Leipzig 1907]].)› (Der „Monistenbund“ war 1906 von Ernst Haeckel mit dem Ziel gegründet worden, den religiösen Obskurantismus zu bekämpfen und für die „monistische“ Weltanschauung zu werben. Da er nicht völlig konsequent war, verzichtete Ernst Haeckel auf den Begriff „Materialismus“ und bezeichnete seinen naturgeschichtlichen Materialismus als „Monismus“. Siehe Georgi Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, Berlin 1958, S. 27.]

[40*] „Людвиг Фейербах“, СПБ 1906 г., стр. 43. Hervorhebungen von mir – G. P. [MEW, Bd. 21, S. 276.]

[41*] „Эмпириомонизм“, кн. III, стр. 11.

haben denn aber die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus den Materialismus definiert?

Engels schreibt, daß sich die Philosophen hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis des Seins zum Denken in zwei große Lager gespalten haben: „Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgendeiner Art annahmen ..., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiednen Schulen des Materialismus.“[42*]

Das ist aber ja genau das, was ich über „Grundlage und Wesen des Materialismus“ gesagt habe! Hieraus folgt denn doch, daß ich – zumindest in diesem Falle – sehr wohl das Recht hatte, den Materialismus im Namen von Marx und Engels darzulegen, ohne der Unterstützung von Holbach zu bedürfen.

Haben Sie denn gar nicht daran gedacht, gnädiger Herr, in welche Lage Sie sich bringen, wenn Sie die von mir akzeptierte Definition des Materialismus angreifen? Sie möchten mich attackieren, und es stellt sich heraus, daß Sie Marx und Engels attackiert haben. Sie möchten mich aus der Schule dieser Denker ausschließen, und es zeigt sich, daß *Sie* als Marx„*kritiker*“ auftreten. Das ist natürlich kein Verbrechen, aber es ist eine Tatsache, und noch dazu eine in diesem Falle sehr lehrreiche. ‹Sie zeugt abermals davon, daß es Ihnen an Mut mangelt. Ihr Wunsch ist es, Engels zu kritisieren, aber Sie scheuen sich, offen gegen ihn aufzutreten. Darum schreiben Sie seine Gedanken Holbach und Plechanow zu. Und das ist für Sie im höchsten Grade bezeichnend.› Mir geht es überhaupt nicht darum, Sie zu *verfolgen*, sondern darum, Sie *einzuordnen*, d. h. meinen Lesern verständlich zu machen, zu welcher Kategorie von Schlauköpfen Sie eigentlich gehören.

Ich hoffe, daß ihnen das jetzt schon einigermaßen klar ist. Aber ich muß Sie darauf aufmerksam machen: Das, was wir bei Ihnen bisher gesehen haben, sind nur Blüten. Die Früchte werden wir im folgenden Brief verspeisen, wo wir einen Spaziergang durch den Garten Ihrer Kritik an meiner Erkenntnistheorie [274] unternehmen. Dort, werden wir sehr saftige und schmackhafte Früchte finden.

Jetzt aber muß ich schließen. Auf Wiedersehen, gnädiger Herr. Möge Sie der liebe Gott des Herrn Lunatscharski beschützen!

G. W. Plechanow

Zweiter Brief

„Tu l’as voulu, Georges Dandin!“

Gnädiger Herr! Dieser Brief gliedert sich natürlicherweise in zwei Teile. Erstens halte ich mich für *verpflichtet*, auf jene „kritischen“ Einwände zu antworten, die Sie gegen „meinen“ Materialismus vorgebracht haben. Zweitens möchte ich von meinem *Recht* Gebrauch machen, zum Angriff überzugehen und die Grundlagen jener „Philosophie“ zu überprüfen, in deren Namen Sie mich attackieren und mit deren Hilfe Sie Marx „ergänzen“ wollen, nämlich der Philosophie Machs. Ich bin mir dessen bewußt, daß der erste Teil manchen Leser langweilen wird. Aber ich bin gezwungen, Ihnen zu folgen, und wenn es bei unserem gemeinsamen Spaziergang durch Ihren „kritischen“ Garten wenig Lustiges gibt, dann darf man dafür nicht mir die Schuld geben, sondern muß sich bei dem bedanken, der diesen Garten angepflanzt und geplant hat.

[42*] „Людвиг Фейербах“, стр. 41. [MEW, Bd. 21, S. 275.]

I

Sie kritisieren „meine“ Definition der Materie, die Sie nachstehenden Zeilen meines Buches „Eine Kritik unserer Kritiker“ entnehmen: „Im Gegensatz zum ‚Geist‘ bezeichnen wir als ‚Materie‘ das, was *auf unsere Sinnesorgane einwirkt und dadurch in uns diese oder jene Empfindungen hervorruft*. Was aber ist es eigentlich, das auf unsere Sinnesorgane einwirkt? Auf diese Frage antworte ich mit Kant: das *Ding an sich*. Also ist die Materie nichts anderes als die Gesamtheit der Dinge an sich, da diese Dinge die Quelle unserer Empfindungen sind.“[43]

Diese Passage löst bei Ihnen Heiterkeit aus.

„Mithin“, so belächeln Sie mich, „wird die ‚Materie‘ (oder die ‚Natur‘ als Antithese zum ‚Geist‘) durch die ‚Dinge an sich‘ sowie durch deren Eigenschaft bestimmt, ‚auf unsere Sinnesorgane einzuwirken und dadurch Empfindungen [275] hervorzurufen‘. Was aber sind diese ‚Dinge an sich‘? ‚Das, was auf unsere Sinnesorgane einwirkt und dadurch in uns Empfindungen hervorruft‘. Das ist alles. Eine andere Definition können Sie bei Gen. Beltow nicht finden, es sei denn, Sie werten als solche die wahrscheinlich negativ gemeinte Charakteristik: *nicht* ‚Empfindung‘, *nicht* ‚Erscheinung‘, *nicht* ‚Erfahrung‘.“[44*]

Warten Sie ab, gnädiger Herr! ... Vergessen Sie nicht, daß rira bien, qui rira le dernier.[45]

Ich definiere die Materie keineswegs „*durch*“ die Dinge an sich. Ich behaupte nur, daß *alle* Dinge an sich materiell sind. Und unter der Materialität der Dinge verstehe ich – das haben Sie richtig gesagt – ihre Fähigkeit, in der einen oder anderen Weise, unmittelbar oder mittelbar, auf unsere Sinne einzuwirken und dadurch in uns diese oder jene Empfindungen hervorzurufen.

In meinem Streit mit den Kantianern hielt ich mich für berechtigt, mich auf den einfachen Hinweis auf diese Fähigkeit der Dinge zu beschränken, weil ja ihr Vorhandensein von Kant nicht nur nicht bezweifelt, sondern bereits auf der ersten Seite seiner „Kritik der reinen Vernunft“ kategorisch eingestanden wurde. Aber Kant war inkonsequent. Während er auf der ersten Seite des eben von mir genannten Werkes das Ding an sich als Quelle unserer Empfindungen anerkannte, war er gleichzeitig keineswegs abgeneigt, diese Dinge als etwas Nichtmaterielles anzusehen, d. h. als etwas, das unseren Sinnen nicht zugänglich ist. Diese seine Neigung, die ihn in einen Widerspruch mit sich selbst gebracht hat, zeigte sich in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ besonders deutlich. Wegen dieser Neigung erschien es mir ganz natürlich, in der Auseinandersetzung mit seinen Schülern darauf zu bestehen, daß die Dinge an sich – nach seinem eigenen Eingeständnis – die Quelle unserer Empfindungen sind, d. h. die Merkmale der Materialität besitzen. Auf diese Weise habe ich Kants Inkonsequenz sichtbar gemacht und seine Schüler auf die logische Notwendigkeit hingewiesen, sich für eines der beiden unversöhnlichen Elemente jenes Widerspruches zu entscheiden, aus dem ihr Lehrer keinen Ausweg gefunden hatte. Ich habe ihnen gesagt, daß sie nicht bei dem Kantschen Dualismus stehenbleiben können und daß sie *entweder* zum subjektiven Idealismus *oder aber* zum Materialismus gelangen müssen.[46*] Als sich dann unser Disput in einer solchen Richtung entwickelte, hielt ich es für nützlich, das entscheidende Kriterium anzuführen, das den subjektiven Idealismus vom Materialismus unterscheidet und das – wie es vielleicht sogar Ihnen, Herr Bogdanow, bekannt ist, obwohl Sie sich in der Geschichte der Philosophie überhaupt

[43] Г. В. Плеханов: Избранние философские произведения, т. I, стр. 485/486.
[44*] Эмпириомонизм“, кн. III, СПБ 1906 г., стр. XIII.
[45] Wer zuletzt lacht, lacht am besten.
[46*] ‹Siehe dazu die Aufsätze „Conrad Schmidt gegen K. Marx und F. Engels“ und „Materialismus oder Kantianismus?“ in meinem Sammelband „Критика наших критиков“. СПБ 1906 г., стр. 167-202.›

nicht aus-[276]kennen – darin besteht, daß der subjektive Idealismus die Materialität der Dinge bestreitet, der Materialismus erkennt sie an.[47*]

So hat sich das abgespielt. Aber Sie, der Sie die Sache ganz und gar nicht verstanden haben – und, wie man sieht, auch jetzt nicht imstande sind, sie zu verstehen –, Sie klammerten sich sogleich an Worte, deren Sinn Ihnen „unbegreiflich" geblieben ist, und fielen mit Ihrer billigen Ironie über mich her. Eile mit Weile, Herr Bogdanow!

Ich fahre fort. Da ich im Streit mit Ihnen sogar noch häufiger als im Streit mit den Kantianern gezwungen bin, daran zu appellieren, was der wichtigste Unterschied des Materialismus vom subjektiven Idealismus ist, bemühe ich mich mit Hilfe einiger – wie ich hoffe, recht überzeugender – Zitate, Ihnen diesen klarzumachen.

Der berühmte subjektive Idealist (und englische Bischof) George Berkeley schreibt in seinem Buch „Of the Principles of Human Knowledge": „Es besteht in der Tat eine auffallend verbreitete Meinung, daß Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objekte (all sensible objects), eine natürliche oder reale (natural or real) Existenz haben, welche von ihrem Percipiertwerden durch den denkenden Geist verschieden sei (being perceived by the understanding)."[48*] Diese Überzeugung jedoch beruhe auf einem offensichtlichen Widerspruch: „Denn was sind die vorhin erwähnten Objekte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was percipieren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen (ideas or sensations)?"[49*] Licht, Figuren, Bewegung, Ausdehnung usw. sind uns als unsere Empfindungen durchaus bekannt. Wir würden uns jedoch in Widersprüche verwickeln, wenn wir anfingen, sie für Zeichen oder Gestalten der Dinge zu halten, die außerhalb des Denkens existieren.[50*]

Im Gegensatz zu den subjektiven Idealisten behauptet der Materialist Feuerbach: „Der Beweis, daß etwas *ist*, hat keinen andern Sinn, als daß etwas [[*nicht nur Gedachtes* ist]]."[51*]

[277] Genauso hat Engels in seiner Polemik mit Dühring der idealistischen Ansicht von der *Welt als einer Vorstellung* seine Auffassung entgegengehalten, daß die wirkliche Einheit der Welt [[in ihrer Materialität besteht]].[52*]

Bedarf es hiernach noch einer Erläuterung, was wir Materialisten unter der Materialität der Dinge verstehen? Für alle Fälle will ich sie geben.

Als materielle Gegenstände (Körper) bezeichnen wir solche Gegenstände, die unabhängig von unserem Bewußtsein existieren und, indem sie auf unsere Sinne wirken, in uns bestimmte *Empfindungen* hervorrufen, welche ihrerseits unseren Vorstellungen von der Außenwelt, das heißt von ebendiesen materiellen Gegenständen, und von deren Wechselbeziehungen zugrunde liegen.

Das dürfte genügen. Ich will nur noch eines hinzufügen: Mach, dessen „Philosophie" Sie, gnädiger Herr, als die „Philosophie" der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts ansehen,

---

[47*] Der absolute Idealismus teilt natürlich auch nicht die materialistische Auffassung an der Materie. Seine Lehre von der Materie als vom „Anderssein" des Geistes interessiert uns hier jedoch nicht, wie sie mich auch in meiner Kontroverse mit den Neukantianern nicht interessiert hat.

[48*] The Works of *George Berkley* D. D. formerly bishop Cloyne, Oxford MDCCCLXXI, vol. I, p. 157-158. [Berkeley's Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1906, S. 22/23.]

[49*] Ebenda, dieselbe Seite.

[50*] Ebenda, S. 200.

[51*] [Ludwig] [[*Feuerbachs* [sämtliche] Werke. B. II, [Leipzig 1846,] S. 308.]] Man könnte mich fragen: *Ist* denn etwa nicht das, was ist, nur in Gedanken? Es ist, antworte ich darauf, einen Ausdruck von Hegel leicht abwandelnd, indem es als *Widerspiegelung der wirklichen Existenz* existiert.

[52*] „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft", V. Auflage, S. 31. [MEW, Bd. 20, S. 41.]

steht in der uns interessierenden Frage voll und ganz auf dem Standpunkt Berkeleys, also eines Idealisten des 18. Jahrhunderts. Ja, er drückt sich sogar fast genauso aus wie dieser ehrwürdige Bischof. „Nicht die Körper erzeugen Empfindungen", sagt er, „sondern *Elementenkomplexe* (Empfindungskomplexe) bilden die Körper. Erscheinen dem Physiker die Körper als das Bleibende, Wirkliche, die ‚*Elemente*' *hingegen* als ihr flüchtiger vorübergehender Schein, so beachtet er nicht, daß alle ‚Körper' nur Gedankensymbole für *Elementenkomplexe* (Empfindungskomplexe) sind."[53*]

Ihnen, Herr Bogdanow, ist sicher gut bekannt, was Ihr Lehrer über diesen Gegenstand sagt. Gänzlich unbekannt ist Ihnen aber allem Anschein nach, was Berkeley darüber gesagt hat. Sie kommen mir vor wie Molières Jourdain, der jahrzehntelang nicht geahnt hat, daß er Prosa redet. Sie haben sich die Ansichten von Mach über die Materie zu eigen gemacht, aber Sie haben in Ihrer Naivität einfach nicht geahnt, daß das rein *idealistische Ansichten* sind. Darum hat Sie meine Materiedefinition in Staunen versetzt; darum auch sind Sie nicht dahintergekommen, warum ich in meiner Auseinandersetzung mit den Neukantianern auf die Materialität des Dinges an sich Wert legen mußte. Drolliger Monsieur Jourdain! Armer Herr Bogdanow!

Wenn Sie sich nur ein wenig in der Geschichte der Philosophie auskennen würden, dann wüßten Sie genau, daß die Materiedefinition, die Sie belustigend fanden, nicht mein Privateigentum, sondern das Gemeingut sehr [278] vieler Denker des materialistischen und sogar des idealistischen Lagers ist. So haben sich zum Beispiel im 18. Jahrhundert die Materialisten Holbach und Joseph Priestley[54*] an sie gehalten. Und neulich erst hat ein Idealist (allerdings kein subjektiver), Ernest Naville, in einer Gedenkrede, die er in der Französischen Akademie hielt, auf die Frage „Was ist Materie?" geantwortet: C'est ce qui se révèle à nos sens (das, was sich unseren Sinnen offenbart)."[55*] Sie ersehen daraus, gnädiger Herr, wie verbreitet „meine" Materiedefinition ist.[56*] Aber denken Sie nicht, daß ich Ihre „kritischen" Schläge

---

[53*] „Анализ ощущении", пер. Г. Котляра, изд. Скирмунта, стр. 33. [Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, Jena 1922, S. 23. – In seinen Anmerkungen zu Ernst Machs Buch bemerkt Georg Plechanow ironisch: „Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern die Elementenkomplexe bilden die Körper. Sehr schön, sie bilden auch andere Menschen." (Литературное наследие Г. В. Плеханова, сб. V, стр, 223.)]

[54*] Nach der Lehre des Letzteren ist die Materie ein object of any of our senses, das heißt ein Gegenstand, der auf irgendeinen unserer Sinne wirkt. (Disquisitions [relating to matter and spirit, London 1777], S. 142.)

[55*] „La Matière. Memoire present à l'Institut de France" etc., p. 5. Die Gedenkrede wurde im April dieses Jahres gehalten.

[56*] ‹Zur Bestimmung der Gnoseologie Platons schreibt Windelband: „Gibt es in den Begriffen ein Wissen, das sich zwar an den Wahrnehmungen, aber nicht aus ihnen entwickelt, und das von ihnen wesentlich verschieden bleibt, so müssen auch die Ideen, welche der Gegenstand der Begriffe sind, eine eigne und eine höhere Wirklichkeit bilden neben den Gegenständen der Wahrnehmung. Die letzteren aber sind in allen Fällen die Körper und ihre Bewegung, oder, wie Platon mit echt griechischer Betonung sagt, die *sichtbare* Welt: folglich müssen die Ideen, das Objekt der *begrifflichen* Erkenntnis eine eigene, davon geschiedene Wirklichkeit, eine *unsichtbare* und *unkörperliche* Welt darstellen. (Платон, стр. 84 [Wilhelm Windelband: Platon, Stuttgart 1900, S. 80/81].) Das reicht aus, um zu verstehen, warum ich bei meiner Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus die Materie als Quelle unserer Empfindungen definiert habe. Damit habe ich auf das wichtigste Kriterium hingewiesen, das die materialistische Gnoseologie von der idealistischen unterscheidet. Herr Bogdanow hat das nicht verstanden und sich mokiert, wo es angebracht gewesen wäre, nachzudenken. Mein Kontrahent meint, man könne aus meiner Definition lediglich erfahren, daß Materie nicht Geist ist. Das zeigt erneut, daß er die Geschichte der Philosophie nicht kennt. Der Begriff „Geist" hat sich dadurch entwickelt, daß von den Eigenschaften der materiellen Gegenstände abstrahiert wurde. Es ist falsch, zu sagen: Materie ist Nicht-Geist. Vielmehr muß es heißen: der Geist (d. h. natürlich der Begriff des Geistes) ist Nicht-Materie. Windelband behauptet, die Eigenart der Platonschen Erkenntnistheorie bestand „in dem Verlangen, daß die höhere Welt die unsichtbare, die immaterielle Welt sein müsse". (S. 85 [Ebenda, S. 81].) Dieses Verlangen konnte selbstverständlich erst aufkommen, nachdem sich bei den Menschen aufgrund der menschlichen Erfahrung schon längst der Begriff der „*sichtbaren*", materiellen Welt gebildet hatte. Die Eigenart der materialistischen Kritik des Idealismus bestand darin, die Haltlosigkeit der Forderung sichtbar zu machen, man müsse die Existenz einer höheren – einer „unsichtbaren" und „immateriellen" – „Welt" anerkennen. Die Materialisten erklärten, daß es nur jene materielle

von mir wenden und an eine andere Adresse senden will, weil ich mich auf ihre Verbreitung beziehe. Mitnichten! Ich bin selbst in der Lage, sie zu parieren. Und dazu bedarf es ja auch gar keiner großen Kühnheit und Gewandtheit; denn die von [279] Ihnen ausgeteilten Schläge sind sehr schwach und ungeschickt und darum nicht im geringsten zu fürchten.

Wenn ich die Materie als Quelle unserer Empfindungen definiere, dann halten Sie es ganz unangebrachterweise für „wahrscheinlich", daß ich die Materie negativ als *nicht* Erfahrung charakterisiere. Ich finde es sogar befremdend, wie Sie sich so sehr irren konnten: Viele Seiten des Buches „Eine Kritik unserer Kritiker", das Sie zitieren, hätten Ihnen doch meinen Erfahrungsbegriff verdeutlichen müssen. Auch die von Ihnen zitierten Anmerkungen zu Engels' „Ludwig Feuerbach" könnten Ihnen meine Definition erklären. In einer von diesen Anmerkungen habe ich, in der Auseinandersetzung mit den Kantianern, gesagt: „Jede Erfahrung und jede produktive Tätigkeit des Menschen ist ein *aktives* Verhältnis zur Außenwelt, ist ein gewolltes Hervorbringen bestimmter Erscheinungen. Aber da die Erscheinung das Ergebnis der Wirkung der Dinge als solcher ist (Kant sagt: die Dinge *affizieren* mich), so zwinge ich mit meinem Erfahrungsakt oder mit der Herstellung dieses oder jenes Produktes das Ding als solches, mein Ich in einer bestimmten, vorher von mir festgelegten Weise zu ‚affizieren'. Folglich kenne ich zumindest einige seiner Eigenschaften, und zwar diejenigen, über die ich es veranlasse, zu wirken."[57*] Die Erfahrung beruht folglich auf einer Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und dem *außerhalb desselben befindlichen* Objekt. Daraus ist außerdem ersichtlich, daß ich in einen unverzeihlichen Widerspruch mit mir selbst geraten würde, wenn ich es mir hätte einfallen lassen, das Objekt negativ, mit den Worten „*nicht* Erfahrung", zu definieren. Ich bitte Sie – gerade die „Erfahrung"! Genauer gesagt: *eine von zwei notwendigen Bedingungen der Erfahrung*.

Auf der nächsten Seite Ihres Buches (XIV), Herr Bogdanow, formulieren Sie den merkwürdigen Gedanken, den Sie mir zuschreiben, etwas anders. Dort hört es sich so an, als ob meiner Meinung nach die „Dinge an sich" erstens existieren, noch dazu außerhalb unserer Erfahrung, und zweitens dem Gesetz der Kausalität unterworfen sind. Das ist wiederum im höchsten Grade merkwürdig.

Wenn die Dinge an sich „dem Gesetz der Kausalität unterworfen" sind, dann dürfte klar sein, daß sie nicht außerhalb der Erfahrung existieren. Wie kommt es nur, daß Sie das nicht erfaßt haben, als Sie mir zwei sich gegenseitig ausschließende Thesen unterschoben? Sollten Sie aber wirklich geglaubt haben, daß ich mir in diesem Falle selbst widerspreche, dann hätten Sie sofort die Aufmerksamkeit des Lesers auf meine unverzeihliche Unlogik lenken müssen, weil diese Entdeckung allein schon genügt hätte, „meine" ganze Erkenntnistheorie zu Fall zu bringen. Sie sind mir ein schlechter Polemiker, Herr [280] Bogdanow! Oder haben Sie vielleicht von der Enthüllung meines Widerspruchs nur deshalb Abstand genommen, weil Ihnen dunkel bewußt wurde, daß er nur in Ihrer Vorstellung vorhanden ist? Wenn ja, so hätten Sie sich in Ihr „Erlebnis" hineindenken sollen, um aus dem getrübten Bewußtsein ein klares zu machen. Wären Sie so verfahren und hätten Sie sich überzeugt, daß mein Widerspruch tatsächlich nur eine Frucht Ihrer Phantasie ist, dann hätten Sie ihn mir sicher nicht präsentiert, und Ihnen wäre so eine große Blamage erspart geblieben. Also muß man auch hier wieder sagen: Sie sind ein schlechter, ein ungeschickter Polemiker, Herr Bogdanow!

Wir fahren fort und stellen zuallererst fest, daß die Formulierung „Die Dinge an sich existieren außerhalb unserer Erfahrung" sehr unglücklich ist. Sie kann bedeuten, daß die Dinge unserer Erfahrung überhaupt *unzugänglich* sind. So verstand es Kant, der dabei, wie oben ange-

---

Welt gibt, die wir (in der einen oder anderen Weise, mittelbar oder unmittelbar) mit Hilfe unserer Sinnesorgane erkennen, und daß es keine andere Erkenntnis als die geben kann, die auf der Erfahrung beruht.›

[57*] „Людвиг Фейербах", СПБ 1906 г., стр. 118.

führt, in einen Widerspruch mit sich selbst geriet.[58*] Und genauso verstehen es fast alle Neukantianer, mit denen in diesem Falle auch Mach übereinstimmt; bei ihm verbindet sich mit den Worten „Ding an sich“ stets die Vorstellung von irgendeinem *x*, das jenseits unserer Erfahrung liegt. Angesichts einer solchen Vorstellung über das, was man als Ding an sich bezeichnet, ist es nur logisch, wenn Mach das Ding an sich als eine völlig unnötige metaphysische Beigabe zu unseren aus der Erfahrung geschöpften Begriffen ansieht. Sie, Herr Bogdanow, betrachten diese Angelegenheit mit den Augen Ihres Lehrers und können offenbar nicht einmal für einen Augenblick annehmen, daß es Menschen gibt, die den Terminus „Ding an sich“ nicht in dem Sinne verwenden, wie die Kantianer und Machisten. Damit erklärt sich auch die Tatsache, daß Sie mich, der ich weder zu den Neokantianern noch zu den Machisten gehöre, nicht verstehen können.

Dabei ist die Sache ziemlich einfach. Selbst wenn ich mich dazu entschließen würde, die unglückliche Formulierung „Die Dinge an sich existieren außerhalb unserer Erfahrung“ zu benutzen, dann würde sie bei mir keineswegs bedeuten, daß die Dinge an sich unserer Erfahrung *unzugänglich* sind, sondern nur, daß sie selbst dann existieren, wenn sie aus irgendeinem Grunde von unserer Erfahrung nicht erfaßt werden.

Wenn ich „unsere Erfahrung“ sage, meine ich die menschliche Erfahrung. Nun wissen wir jedoch, daß es eine Zeit gegeben hat, wo auf unserem Planeten noch keine Menschen lebten. Aber wenn es keine *Menschen* gab, gab es auch nicht ihre *Erfahrung*. Und dennoch war die Erde da. Das heißt, sie existierte (auch ein Ding an sich!) *außerhalb* der menschlichen Erfahrung. *Warum* [281] existierte sie außerhalb der Erfahrung? Etwa deshalb, weil sie überhaupt nicht Gegenstand der Erfahrung werden konnte? Nein, sie existierte *nur* deshalb außerhalb der Erfahrung, weil es noch keine Organismen gab, die nach ihrer Beschaffenheit fähig waren, zu Erfahrung zu gelangen.[59*] Mit anderen Worten: „Existierte *außerhalb* der Erfahrung“ bedeutet soviel wie existierte noch *vor* der Erfahrung. Weiter nichts. Seitdem es aber die Erfahrung gibt, existiert das Ding an sich nicht mehr bloß außerhalb derselben, sondern auch in ihr und bildet für sie eine unerläßliche Bedingung. Kurz gesagt: Die Erfahrung ist das Ergebnis der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, aber das Objekt hört auch dann nicht auf zu existieren, wenn zwischen ihm und dem Subjekt keinerlei Wechselwirkung stattfindet, das heißt, wenn keine Erfahrung vorhanden ist. Die bekannte These „ohne Subjekt kein Objekt“ ist grundfalsch.[60*] Das Objekt hört auch dann nicht auf zu existieren, wenn das Subjekt noch nicht da ist oder schon nicht mehr existiert. Auch dem muß jeder zustimmen, für den die Schlußfolgerungen der modernen Naturwissenschaft keine hohle Phrase sind: Wir haben gesehen, daß im Sinne der heutigen Evolutionstheorie ein Subjekt erst dann auftritt, wenn das Objekt eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht hat.

Wer behauptet, daß es ohne Subjekt kein Objekt gibt, wirft ganz einfach zwei völlig verschiedene Begriffe durcheinander: die Existenz des Objektes „an sich“ und seine Existenz in der *Vorstellung des Subjekts*. Wir haben kein Recht, diese beiden Existenzformen gleichzusetzen. So existieren zum Beispiel Sie, Herr Bogdanow, erstens „an sich“ und zweitens in der Vorstellung, sagen wir, des Herrn Lunatscharski, der Sie für einen tiefgründigen Denker hält. Die Verwechslung des Objektes „an sich“ mit dem Objekt, wie es sich dem Subjekt darstellt, ist auch die Quelle jenes Wirrwarrs, mit dem die Idealisten aller Couleurs und aller Schattierungen den Materialismus „*zu Fall bringen*“.

[58*] Über diesen Widerspruch bei Kant siehe in meinem Buch „Eine Kritik unserer Kritiker“, S. 167 und folgende. [Georg Plechanow meint seinen Artikel „Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels“.]

[59*] Freilich sind auch Tiere fähig, Erfahrungen zu machen. Wir können sie jedoch hier außer acht lassen, da es zur Klärung meines Erfahrungsbegriffs genügt, auf die *menschliche* Erfahrung hinzuweisen.

[60*] ‹[[Kein Objekt ohne Subjekt]], sagt Schuppe. Das ist die „immanente Philosophie“, die im Grundsätzlichen mit der Lehre von Mach und Avenarius identisch ist.›

Die Einwände, die Sie, gnädiger Herr, gegen mich erheben, beruhen auf eben dieser Verwechslung. Wirklich, Sie sind unzufrieden mit „meiner“ Definition der Materie als der Quelle unserer Empfindungen. Aber untersuchen wir doch einmal etwas genauer, wodurch eigentlich Ihre Unzufriedenheit hervorgerufen wird.

Sie stellen „meine“ Materiedefinition mit der These gleich, die lautet: „Eine einschläfernde Kraft ist das, was den Schlaf hervorruft“ (S. XIII). Sie haben diesen Ausspruch bei einer Gestalt Molières entlehnt, aber Sie haben ihn wie [282] üblich schlecht wiedergegeben. Die Molièresche Gestalt sagt: „Opium schläfert ein, *weil* es eine einschläfernde Kraft hat.“ Die Komik besteht hier darin, daß der Mensch etwas für die Erklärung einer Tatsache hält, was in Wirklichkeit nur eine neue Methode ihrer Konstatierung ist. Hätte sich die Molièresche Figur mit der einfachen Konstatierung der Tatsache begnügt, hätte sie gesagt: „Opium schläfert ein“, so wäre ihren Worten durchaus nichts Lächerliches eigen. Rufen Sie sich jetzt ins Gedächtnis zurück, was ich sage: „Die Materie ruft in uns bestimmte Empfindungen hervor.“ Ähnelt das der Erklärung der Molièreschen Gestalt? Keine Spur. Ich erkläre nicht, sondern stelle lediglich fest, was ich für eine unbestreitbare Tatsache halte. Und genauso machen es alle anderen Materialisten. Wer die Geschichte des Materialismus kennt, der weiß, daß kein Vertreter dieser Lehre der Frage nachgegangen ist, *warum* die Dinge der Außenwelt die Fähigkeit haben, in uns Empfindungen hervorzurufen. Allerdings haben einige englische Materialisten manchmal geäußert, daß das auf Gottes Willen hin geschieht. Aber wenn sie diesen frommen Gedanken äußerten, dann verließen sie den Standpunkt des Materialismus. So ergibt sich, mein Herr, daß Sie sich wieder einmal recht erfolglos über mich lustig gemacht haben. Wenn aber ein Mensch grundlos über einen anderen lacht, setzt er sich selbst der Lächerlichkeit aus.

Rira bien, qui rira le dernier.

Sie meinen, daß die Definition „Materie ist das, was als Quelle unserer Empfindungen dient“ eine Formel ohne Inhalt sei. Aber Sie meinen das einzig und allein deshalb, weil Sie ganz durchdrungen sind von den gnoseologischen Vorurteilen des Idealismus.

Indem Sie mich mit der Frage bedrängen, was in uns die Empfindungen hervorrufe, wollen Sie doch im Grunde genommen nur, daß ich Ihnen sage, was wir denn eigentlich von der Materie kennen, außer ihrer Wirkung auf uns. Und wenn ich dann antworte, daß uns neben dieser Wirkung nicht das mindeste über sie bekannt ist, dann verkünden Sie triumphierend: Wir wissen also gar nichts von ihr! Worauf gründet sich aber dieser Ihr Triumph? Er gründet sich auf die idealistische Überzeugung, daß, wenn man die Dinge nur über ihre Eindrücke, die sie in uns hervorrufen, kennt, dann bedeutet das, sie überhaupt nicht zu kennen. Diese Auffassung ist von Mach auf Sie übergegangen, der sie von Kant entlehnt hat, und dieser wiederum hat sie von Platon übernommen.[61*] Aber wie ehrenwert diese Auffassung hinsichtlich ihres Alters auch sein mag, sie ist trotzdem völlig falsch.

[283] *Eine andere Kenntnis von den Dingen als die, die von den Eindrücken ausgeht, welche sie in uns erzeugen, gibt es nicht und kann es nicht geben.* Wenn ich anerkenne, daß die Materie uns nur durch die Empfindungen bekannt ist, die sie in uns hervorruft, dann heißt das ganz und gar nicht, daß ich die Materie für etwas „Unbekanntes“ und Unerkennbares halte. Im Gegenteil. Es bedeutet, daß sie erstens erkennbar und daß sie zweitens von der Menschheit in dem Maße bereits erkannt ist, wie sie sich mit ihren Eigenschaften dank den Eindrük-

[61*] ‹„Deshalb bildet den Kern des Platonischen Philosophierens der *Dualismus*, der darin zwischen den beiden Erkenntnisarten, dem Denken und dem Wahrnehmen, und ebenso zwischen ihren beiden Objekten, der immateriellen und der materiellen Welt, statuiert wird.“ (В. Винделбанд, Платон, стр. 85-86 [Wilhelm Windelband: Platon, S. 82].)›

ken vertraut machen konnte, die sie in dem langen Prozeß ihrer tierischen und historischen Existenz von dieser Materie gewonnen hat.

Wenn das aber so ist, wenn wir das Ding nur mit Hilfe jener Eindrücke zu erkennen vermögen, die es in uns erzeugt, dann müßte jedem denkenden Menschen klar sein, daß wir, sobald wir von diesen Eindrücken *abstrahieren*, über das Ding durchaus nur das eine aussagen können: daß es existiert.[62*] Wer daher von uns verlangt, wir sollten ein Ding definieren, indem wir von diesen Eindrücken abstrahieren, stellt eine erzdumme Forderung. Ihrem logischen Sinn oder, besser gesagt, ihrem logischen Unsinn nach gleicht diese Forderung der Frage, in welcher Beziehung zum Subjekt das Objekt steht, wenn es in gar keiner Beziehung zu ihm steht. Und Sie, gnädiger Herr, stellen mir gerade diese läppische Frage, verlangen, daß ich Ihnen sage, wie die Materie beschaffen ist, wenn sie in uns keinerlei Empfindungen hervorruft. Ich soll Ihnen also sagen, welche Farbe die Rose hat, wenn sie von niemandem betrachtet wird, wie sie duftet, wenn keiner an ihr riecht usw. Ihre Frage ist so abgeschmackt, daß schon die Fragestellung jegliche Möglichkeit einer vernünftigen Antwort ausschließt.[63*]

Mach folgend, der *in diesem Falle* ein treuer Schüler Berkeleys ist (da haben wir sie, die „Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts"!), sagen Sie, Herr Bogdanow, folgendes: Wenn uns das Objekt nur durch jene Empfindungen und demzufolge auch Vorstellungen bekannt sein kann, die es in uns hervorruft, indem es auf irgendeine Art mit uns in *Berührung* kommt, dann besteht für uns keinerlei logische Notwendigkeit, anzuerkennen, daß es unabhängig von diesen Empfindungen und Vorstellungen existiert. Auf diesen Einwand, der all meinen jetzt recht zahlreichen idealistischen Widersachern unwiderlegbar erscheint, habe ich bereits an der Stelle geantwortet, wo Sie „meine" Materiedefinition entdeckt haben.[64*] Entweder Sie können sie nicht oder Sie wollen [284] sie nicht begreifen, und darum wiederhole ich meine Antwort im zweiten Teil dieses Briefes, wo ich die Machsche „Philosophie" analysiere, weil ich fest entschlossen bin, wie Fichte sich ausdrückte, „zum Verständnis zu zwingen"[65], wenn nicht Sie – bei Ihnen habe ich wenig Hoffnung –, so doch zumindest jene Leser, die kein Interesse an der Verteidigung idealistischer Vorurteile haben. Doch bevor ich meine Antwort auf diese Frage wiederhole, werde ich das wichtigste der „kritischen Argumente", die Sie gegen mich ins Feld führen, behandeln und nach Gebühr einschätzen.

Sie „formulieren genau" in meinen „authentischen Worten" den folgenden Gedanken: „Ihren (der Dinge an sich – G. P.) Formen und Beziehungen untereinander entsprechen Formen und Beziehungen der Erscheinungen, wie Hieroglyphen dem entsprechen, was durch sie bezeichnet wird." Und Sie nehmen diesen Gedanken zum Anlaß einer längeren Erörterung, in der es heißt:

„Hier wird von der ‚Form' und den ‚Beziehungen' der Dinge an sich gesprochen. Es wird also vorausgesetzt, daß sie beides besitzen. Wunderbar. Aber haben sie auch eine ‚Gestalt'? Dumme Frage, sagt der Leser: Wie kann man eine *Form* haben, ohne eine Gestalt zu haben? Das sind doch zwei Ausdrücke für ein und dasselbe. Ich denke auch so. Aber was lesen wir in den Anmerkungen des Genossen Plechanow zur russischen Übersetzung von Engels' ‚Ludwig Feuerbach':

Aber die ›Gestalt‹ ist ja gerade das Ergebnis der Wirkung, die von den Dingen an sich auf uns ausgeübt wird; *ohne diese Wirkung haben sie keinerlei ›Gestalt‹*. Wir würden uns also keine

---

[62*] [[„Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase usf.", sagt Hegel. (*Hegel*, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch, Nürnberg 1813]].) [Berlin 1975, S. 107.]

[63*] ‹Aber gerade darum bemühen sich die Herren Empiriomonisten und „Empiriosymbolisten" um eine entsprechende Antwort. Mit diesbezüglichen Versuchen von Petzoldt und P. Juschkewitsch habe ich mich in meinem Artikel „Der kleinmütige Idealismus" auseinandergesetzt, der im Sammelband enthalten ist.›

[64*] „Критика наших критиков". СПБ 1906 г., стр. 193-194.

[65] Johann Gottlieb Fichte nannte eine seiner Schriften „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verständnis zu zwingen".

Rechenschaft darüber ablegen, welcher Begriff sich mit dem Wort ›Gestalt‹ verbindet, wenn wir die ›Gestalt‹ der Dinge, wie sie in unserem Bewußtsein existiert, jener ›Gestalt‹ gegenüberstellten, die ihnen sozusagen wirklich haftet ... Folglich haben die Dinge an sich selber keine Gestalt. Ihre ›Gestalt‹ existiert nur im Bewußtsein jener Subjekte, auf die sie einwirken ...'" (S. 112 in der Ausgabe von 1906, desselben Jahres, in dem der angeführte Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker" erschienen ist.)

„Setzen Sie in diesem Zitat überall an Stelle des Wortes ‚Gestalt' sein Synonym ‚Form' ein, das hier im Sinn vollständig mit ihm zusammenfällt, und der Genosse Plechanow hat in glänzender Weise den Genossen Beltow widerlegt."

Da haben wir es! Plechanow widerlegt in glänzender Weise Beltow, das heißt sich selbst. Das ist sehr boshaft gesagt. Aber gemach, gnädiger Herr, rira bien, qui rira le dernier. Erinnern Sie sich, unter welchen Umständen ich den von [285] ihnen kritisierten Gedanken geäußert habe und welches seine *wahre* „Gestalt" war.

Er wurde von mir in dem Streit mit Conrad Schmidt vorgebracht, der die Lehre der *Identität* von Sein und Denken dem Materialismus zuschrieb und, zu mir gewandt, sagte: Wenn ich „im Ernst" meine, daß die Dinge an sich auf mich einwirken, dann müßte ich auch anerkennen, daß Raum und Zeit objektiv existieren und nicht nur als Formen der Anschauung, die dem Subjekt eigen sind. Darauf habe ich geantwortet: „Daß Raum und Zeit Bewußtseinsformen sind und daß darum ihr erstes Unterscheidungsmerkmal die *Subjektivität* ist, das war schon Thomas Hobbes bekannt, und das wird heute kein einziger Materialist in Abrede stellen. Die Frage ist lediglich, ob nicht diesen Bewußtseinsformen bestimmte Formen oder Beziehungen der Dinge entsprechen. Die Materialisten können selbstverständlich diese Frage nicht anders als mit ja beantworten. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie jene schlechte (richtiger ausgedrückt: alberne) Identität akzeptieren, die ihnen in dienlicher Naivität die Kantianer unter Einschluß des Herrn Schmidt aufnötigen möchten.[66*] Nein, die Formen und Beziehungen der Dinge an sich können nicht so beschaffen sein, wie sie uns *erscheinen*, das heißt, wie sie uns in unseren Kopf ‚übertragen' erscheinen. Unsere Vorstellungen von den Formen und Beziehungen der Dinge sind nicht mehr als *Hieroglyphen*, aber diese Hieroglyphen zeigen diese Formen und Beziehungen genau an, und das genügt, um die Wirkung der Dinge an sich auf uns untersuchen und unsererseits auf sie einwirken zu können."[67*]

Wovon ist in diesen Zeilen die Rede? Von nichts anderem, Herr Bogdanow, als von dem, worüber ich mich mit Ihnen weiter oben unterhalten habe. Davon, daß *das Objekt an sich eine* Sache ist und eine *andere* – das Objekt in der Vorstellung des Subjekts. Jetzt fragt es sich: Habe ich logisch ein Recht, das Wort „Form" durch das Wort „Gestalt" zu ersetzen, das nach Ihren Worten sein Synonym ist? Versuchen wir es und schauen wir, was dabei herauskommt: „Das Raum und Zeit Bewußtseinsgestalten sind und daß darum ihr erstes Unterscheidungsmerkmal die *Subjektivität* ist, das war schon Thomas Hobbes bekannt, und das wird heute kein einziger Materialist in Abrede stellen ..." Warten Sie, wie ist das möglich? Was versteht man wohl unter subjektiven Bewußtseins„gestalten"? Bei mir wird das Wort „Gestalt" im Sinne jener anschaulichen Vorstellung gebraucht, die sich im Bewußtsein des Subjekts vom Objekt bildet. Es handelt sich um die „sinnliche Wahrnehmung" eines Gegenstandes. Mithin könnte in dem jetzt von uns untersuchten Text der Ausdruck „Bewußtseinsgestalten" – wenn das Wort „Gestalt" wirklich nur [286] ein Synonym für das Wort „Form" ist – nichts anderes bedeuten als die anschauliche Vorstellung des Bewußtseins vom Bewußtsein. Ohne darauf einzugehen, ob eine solche anschauliche Vorstellung dieser Art möglich

[66*] Zur Frage der Identität von Sein und Denken kann ich jetzt auf meine „Основные вопросы марксизма", СПБ. 1908, S. 9 und folgende verweisen. (Georgi Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, S. 17-26.]

[67*] „Критика наших критиков", стр. 233-234.

ist, möchte ich Ihre gelehrte Aufmerksamkeit, gnädiger Herr, auf den Umstand lenken, daß sich uns hier Raum und Zeit als anschauliche Vorstellung *des Bewußtseins* vom Bewußtsein darstellen würden. Das allerdings ist dann schon kompletter Blödsinn, ungereimtes Zeug, das natürlich Thomas Hobbes nicht bekannt war und das natürlich kein einziger Materialist anerkennt. Was hat uns auf diesen Unsinn gebracht? Der unbegründete Glaube an Ihre Fähigkeit zur Analyse philosophischer Begriffe. Wir haben geglaubt, das Wort „Gestalt" sei ein Synonym des Wortes „Form", haben das zweite durch das erste ersetzt und sind zu einer solchen Plattheit gelangt, daß es einem schwerfällt, sie auszusprechen. Ist also „Gestalt" kein Synonym für „Form"? Nein! Der Begriff „Gestalt" kann niemals ein Synonym für den Begriff „Form" sein, weil er diesen bei weitem nicht deckt. Schon Hegel hat in seiner „Logik" sehr exakt nachgewiesen, daß die „Form" eines Gegenstandes nur in einem bestimmten und noch dazu *vordergründigen* Sinne mit seiner „Gestalt" identisch ist: im Sinne der äußeren Form. Eine tiefere Analyse hingegen läßt uns die Form als das „Gesetz" des Gegenstandes oder besser gesagt, als dessen *Struktur* begreifen. Und dieser wichtige Beitrag Hegels[68*] zur logischen Lehre von der Form war bei uns den Leuten, die sich mit Philosophie befaßt haben, schon in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bekannt. Damit Sie das erkennen, möchte ich Ihnen zum Beispiel die folgenden Zeilen aus einem Brief D. Wenewitinows an die Gräfin „[[N. N.]]" zum Lesen empfehlen. „Sie sehen jetzt", sagt Wenewitinow, nachdem er den Begriff der Wissenschaft bestimmt hat, „daß das Wort *Form* nicht die äußere Erscheinung der Wissenschaft wiedergibt, sondern ein allgemeines Gesetz, dem sie notwendigerweise folgt." (Wenewitinows Werke, St. Petersburg 1855, S. 125.) Es ist sehr, sehr schade, Herr Bogdanow, daß Ihnen unbekannt geblieben ist, was dank Wenewitinow schon vor achtzig Jahren zumindest einigen vornehmen russischen Damen bekannt war.

Nun noch eine Frage. In welchem Sinne habe ich gegenüber Conrad Schmidt den Ausdruck „Bewußtseinsform" benutzt? Im Sinne der *äußeren Erscheinung* des Bewußtseins, wie Wenewitinow sagen würde? Natürlich nicht. Das Wort „Form" wurde von mir im Sinne von „Gesetz" und „Struktur" des Bewußtseins gebraucht. Darum konnte das Wort „Form" für mich niemals ein Synonym des Wortes „Gestalt" sein, und man muß schon von der Philosophie [287] ganz und gar nichts verstehen, um den Vorschlag zu machen, das eine durch das andere auszutauschen, wie Sie es voller Hohn gegen mich tun.

Rira bien, qui rira le dernier.

Manchmal müssen Menschen nur deshalb lange Auseinandersetzungen führen, weil sie in ihre Worte einen unterschiedlichen Sinn hineinlegen. Das sind langweilige und fruchtlose Streitereien. Aber noch um vieles langweiliger und noch um vieles fruchtloser sind solche Dispute, wo ein Mensch mit seinen Worten einen bestimmten Begriff verbindet, während sein Gegner mit denselben Worten reinweg gar keine bestimmten Begriffe verbindet, so daß er sich erlauben kann, mit ihnen zu spielen, wie es ihm beliebt. Leider bin ich jetzt gezwungen, mit Ihnen gerade so einen Disput zu führen. Als ich das Wort „Form" verwendete, *wußte ich*, was man darunter zu verstehen hat. *Sie* haben das aufgrund Ihrer frappierenden Unkenntnis der Philosophiegeschichte *nicht gewußt*, und Ihnen ist nicht einmal aufgefallen, daß es hier etwas gibt, das untersucht und bedacht zu werden verdient. Sie haben sich ein Spiel mit Worten erlaubt, wie es sich nur ein Mensch erlauben kann, der überhaupt nicht ahnt, wie wenig die entsprechenden Begriffe miteinander gemein haben. Es kam, wie es kommen mußte. Ich habe mich nicht nur selbst gelangweilt, sondern war genötigt, die Langeweile auch über den Leser auszubreiten, indem ich ihm die totale Inhaltslosigkeit Ihres „Wortspiels" vor Au-

[68*] ‹Wenn ich von diesem Beitrag Hegels spreche, dann soll das nicht heißen, daß Hegel als erster den Unterschied zwischen den Begriffen „*Gestalt*" und „*Form*" *herausgefunden* hätte, sondern ich behaupte nur, daß er besser als andere große Idealisten *diesen Unterschied bestimmt hat*.›

gen führte. Und Sie, gnädiger Herr, haben sich gerade dadurch lächerlich gemacht, daß Ihr „Wortspiel“ bar jeden Inhalts war. Wozu hatten Sie das nötig?

Ihr „Wortspiel“, bewunderungswürdig durch seine Inhaltslosigkeit, ist noch in einer anderen Hinsicht bemerkenswert, was zu beurteilen ich dem Leser überlassen möchte, falls es dieser nicht schon satt hat, meiner Kontroverse mit Ihnen noch weitere Beachtung zu schenken.

Ich denke an jene „Hieroglyphen“, über die an der gleichen Stelle meines von Ihnen zitierten Aufsatzes gesprochen wird, wo auch von den Bewußtseinsformen die Rede ist.

Dieser Aufsatz („Noch einmal Materialismus“) entstand Anfang 1899. Den Ausdruck „Hieroglyphen“ verwendete ich dort in Anlehnung an Setschenow, der schon Anfang der neunziger Jahre (in dem Artikel „Gegenständliches Denken und Wirklichkeit“) geschrieben hatte: „Wie auch immer die Gegenstände als solche, unabhängig von unserem Bewußtsein, beschaffen sein mögen und selbst wenn unsere Eindrücke von ihnen nur bedingte Zeichen sind, so entspricht doch in jedem Falle der von uns gefühlten Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Zeichen eine wirkliche Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Mit anderen Worten, die vom Menschen an den wahrgenommenen Gegenständen gefundenen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten sind wirkliche [288] Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten.“[69] Merken Sie, gnädiger Herr, daß der in meinem Aufsatz „Noch einmal Materialismus“ ausgesprochene Gedanke, der Ihnen als Vorwand eines wahrhaft skandalösen Wortspiels diente, voll und ganz mit dem eben angeführten Gedanken von Setschenow übereinstimmt? Und ich habe die Ähnlichkeit meiner Ansichten mit denen Setschenows auch keineswegs verheimlicht; vielmehr wird sie in einer der Anmerkungen zur ersten Auflage meiner Übersetzung von Engels’ „Feuerbach“ (Erscheinungsjahr 1892) noch hervorgehoben. Darum hätten Sie sehr wohl wissen können, mein gnädiger Herr, daß ich in Fragen dieser Art auf dem Standpunkt der materialistischen Physiologen meiner Zeit und nicht auf dem der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts stand. Aber das nur nebenbei. Wichtig ist hier, was ich in einer Neuauflage meiner Übersetzung des „Ludwig Feuerbach“, die 1905 im Ausland und 1906 in Rußland erschienen ist, erklärt habe: daß ich zwar weiterhin die betreffenden *Ansichten* Setschenows teile, seine *Terminologie* mir jedoch stellenweise zweideutig erscheine.

„Wenn er unterstellt“, habe ich gesagt, „daß unsere Eindrücke nur bedingte Zeichen der Dinge an sich sind, dann behauptet er damit eigentlich, daß die Dinge an sich irgendeine uns unbekannte ‚Gestalt‘ haben, die unserem Bewußtsein nicht zugänglich ist. Aber die ‚Gestalt‘ ist ja gerade das Ergebnis der Wirkung, die von den Dingen an sich auf uns ausgeübt wird; *ohne diese Wirkung haben sie keinerlei ‚Gestalt‘*. Die ‚Gestalt‘ der Dinge, wie sie in unserem Bewußtsein existiert, jener ‚Gestalt‘ gegenüberzustellen, die Ihnen sozusagen wirklich eigen ist, heißt, sich keine Rechenschaft darüber zu geben, welcher Begriff sich mit dem Wort ‚Gestalt‘ verbindet. Auf einer solchen Ungenauigkeit beruht, wie schon oben gesagt, die ganze ‚gnoseologische‘ Scholastik des Kantianismus. Ich weiß, daß Herr Setschenow nicht zu dieser Scholastik tendiert, und sagte bereits, daß seine Erkenntnistheorie völlig richtig ist. Aber wir dürfen unseren philosophischen Gegnern nicht terminologische Zugeständnisse machen, die uns daran hindern, unsere eigenen Gedanken peinlich genau zum Ausdruck zu bringen.“[70*] Diese meine Bemerkung lief im wesentlichen auf eines hinaus: Hätte das Ding an sich nur dann eine Farbe, wenn wir es betrachten, nur dann einen Geruch, wenn wir es riechen usw., und verstünden wir unsere Vorstellung von ihm als bedingtes Zeichen, dann könnte daraus der Schluß gezogen werden, daß nach unserer Meinung seiner Farbe, seinem Geruch usw., die in unseren Empfindungen existieren, irgendeine Farbe an sich, irgendein Geruch an sich

[69] См. И. М. Сеченов: Избрание философские и психологические произведения. Москва 1947, стр. 359.
[70*] S. 102-103 der Auslandsausgabe, S. 111-112 der Petersburger.

usw. – mit einem Wort, irgendwelche *Empfindungen an sich* entsprechen, die nicht zum Gegenstand unserer *Empfindungen* werden können. Das wäre jedoch eine Entstellung der von mir [289] geteilten *Ansichten Setschenows*, und darum habe ich mich 1905 gegen *Setschenows Terminologie* ausgesprochen.[71*] Da ich mich aber früher selber dieser etwas zweideutigen Terminologie bedient hatte, legte ich Wert darauf, dies anzumerken. „Ich mache diese Einschränkung auch deshalb", fügte ich hinzu, „weil ich mich in der Anmerkung zur ersten Auflage dieser Broschüre von Engels selbst noch nicht ganz genau ausgedrückt habe. Erst in der Folge spürte ich alle Unzulänglichkeiten einer solchen Ungenauigkeit."[72*] Nach dieser Einschränkung, so möchte man meinen, dürfte wohl jedes Mißverständnis ausgeschlossen sein. Aber für Sie, mein gnädiger Herr, ist sogar das Unmögliche möglich. Sie tun so, als wüßten Sie von dieser Einschränkung nichts, und lassen sich abermals in ein klägliches Spiel mit Worten ein, bei dem Sie die Terminologie, an die ich mich *jetzt* halte, mit der Terminologie gleichsetzen, an die ich mich *früher* gehalten und die ich selbst verworfen habe, weil ich sie etwas zweideutig fand. Die „Schönheiten" einer derartigen „Kritik" springen jedem unvoreingenommenen Menschen sofort ins Auge, und ich habe gar kein Bedürfnis, sie zu beschreiben. Viele meiner Widersacher aus dem idealistischen Lager „kritisieren" jetzt bereits nach Ihrem Beispiel meine philosophischen Anschauungen, indem sie an der schwächsten Seite jener Terminologie herumkritisieren, die ich selbst für unbefriedigend erklärt hatte, noch bevor sie ihre kritische Feder ergriffen. Es ist sehr gut möglich, daß manche dieser Herrschaften zum ersten Mal durch mich erfahren haben, warum eigentlich die genannte Terminologie unbefriedigend ist.[73*] Sie brau-[290]chen sich nicht zu wundern, wenn ich ihre mehr oder weniger umfangreichen Werke ohne Antwort lasse. Nicht jede „Kritik" verdient eine Antikritik.

[71*] Die Unzulänglichkeit dieser Terminologie ist mir bei der abermaligen Lektüre Kants „Kritik der reinen Vernunft" klargeworden, wo ich auf die vielsagenden Sätze, aus der ersten Ausgabe, stieß: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen *sinnlicher* Anschauung befreie, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, *anzunehmen*, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch." („Критика чистого разума", пер. Н. М. Соколова, стр. 218.– Anmerkung. [Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, S. 347/348.]) Ich möchte unterstreichen, daß es keine andere Anschauung gibt als die sinnliche, daß uns dies aber nicht hindert, die Dinge dank den Eindrücken zu kennen, die sie auf uns machen. Aber das haben Sie, Herr Bogdanow, natürlich nicht verstanden. Es ist schon ein Kreuz mit Ihnen! Da sieht man einmal, wozu es führt, wenn jemand das Studium der Philosophie gleich mit Mach beginnt!

[72*] „Людвиг Фейербах", S. 112 der Petersburger Ausgabe.

[73*] ‹Damit will ich keineswegs sagen, daß meine Kritiker im Recht wären, wenn ich mich weiterhin an die alte Terminologie halten würde. Nein, selbst in diesem Falle hätten ihre Argumente keine Gültigkeit, wie überhaupt die Einwände, die von Idealisten gegen Materialisten erhoben werden, niemals stichhaltig sein können. Hier kann es höchstens einen graduellen Unterschied geben, und man muß zugeben, daß sich meine verehrten Gegner als im höchsten Grade schwach erwiesen haben. Dennoch dürfte meine Absage an einen früher von mir gebrauchten Terminus diesen Herrschaften [290] zum ersten Mal den Blick für das geöffnet haben, was sie dann als die schwächste Seite „meines" Materialismus hinzustellen begannen. Ich bin sehr froh, daß ich ihnen eine Gelegenheit gab, sich auszuzeichnen. Es tut mir jedoch sehr leid, daß es sogar der Gegner des Idealismus W. Iljin für nötig befunden hat, in seinem Buch „Materialismus" usw. über meine Hieroglyphen herzuziehen. Mußte er sich in diesem Falle denen zugesellen, die schon den unbestreitbaren und offensichtlichen Beweis dafür geliefert haben, daß das Pulver nicht von ihnen erfunden wurde!› [Tatsache ist, daß Georg Plechanow, als er die marxistische Erkenntnistheorie erläuterte und verteidigte, einem Irrtum unterlag, wenn er meinte, die Vorstellungen der Menschen seien nicht Kopien der wirklichen Dinge und Naturvorgänge, sondern nur konventionelle Zeichen, Hieroglyphen. Bekanntlich hat W. I. Lenin die agnostizistische Hieroglyphentheorie von Hermann Helmholtz scharf kritisiert und festgestellt, daß „Plechanow bei der Darstellung des Materialismus zwar einen offenkundigen Fehler gemacht" habe und daß sich die russischen „Machisten ... mit besonderer Freude auf Plechanows ‚Hieroglyphen' gestürzt" hätten, wobei sie „unter der Flagge der Kritik des ‚Hieroglyphismus'" ihre Absage an den Materialismus durchzuschmuggeln versuchten. (W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 237 und 231.)]

Ich wende mich wieder Ihnen zu, Herr Bogdanow. Sie haben boshaft darauf angespielt, daß die zweite Auflage meiner Feuerbach-Übersetzung in demselben Jahre (1906) erschienen ist, in dem mein Sammelband „Eine Kritik unserer Kritiker“ herauskam. Was veranlaßte Sie zu diesem Hinweis? Ich werde es Ihnen sagen. Sie haben selbst erkannt, daß es lächerlich und dumm ist, sich an jenen Ausdruck von mir zu klammern, den ich selbst für unbefriedigend erklärt habe, bevor es irgendeinem meiner Gegner eingefallen ist, ihn zu kritisieren. Und so haben Sie sich entschlossen, den Leser davon zu überzeugen, daß ich 1906 mich selbst „in glänzender Weise widerlegt“ habe, indem ich mich gleichzeitig auf zwei verschiedene Terminologien stützte. Sie hielten es nicht für erforderlich, danach zu fragen, aus welcher Zeit jener polemische Artikel stammt, der in den 1906 gedruckten Sammelband aufgenommen wurde. Ich habe schon gesagt, daß er Anfang 1899 verfaßt worden ist. Es war mir nicht möglich, die Terminologie dieses polemischen Artikels zu korrigieren – aus einer Überlegung heraus, die ich bereits im Vorwort der zweiten Auflage meiner „Monistischen Geschichtsauffassung“ formuliert habe, wo es heißt: „Ich habe hier nur *Schreib- und Druckfehler* verbessert, die sich in die erste Auflage eingeschlichen hatten. Ich habe mich nicht für berechtigt gehalten, an meinen *Argumenten* etwas zu ändern, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil mein Buch ein *polemisches* Werk ist. Eine Änderung an einem *polemischen* Werk würde bedeuten, daß man seinem Feind mit einer neuen Waffe entgegentritt, während man ihn zwingt, mit der alten zu kämpfen. Die Methode ist ... nicht statthaft ...“[74]

[291] Wieder haben Sie sich mächtig blamiert, Herr Bogdanow. Diesmal sind Sie hereingefallen, weil Sie der Stimme Ihres literarischen Gewissens nicht genügend Aufmerksamkeit schenkten. Es hat Ihnen doch gesagt, daß Sie eine Dummheit begehen, wenn Sie eine Terminologie bekritteln, die ich bereits aufgegeben habe. Die Moral der Geschichte: Literarische Gewissensbisse sind solche „Erlebnisse“, deren Geringschätzung manchmal sehr unangenehme Folgen haben kann. Ich rate Ihnen, das nicht zu vergessen, Herr Bogdanow.

Wir sehen also, daß der „Genosse Plechanow“ keineswegs den „Genossen Beltow“ widerlegt. Aber Ihnen genügte es nicht, mir nur einen Widerspruch anzulasten. Ihr Plan war weitgehender. Nachdem Sie den „Genossen Plechanow“ in einen Gegensatz zum „Genossen Beltow“ gebracht haben, fahren Sie fort: „Aber einen Augenblick später wird sich der Genosse Plechanow am Genossen Beltow grausam rächen“ (S. XV). Machen Sie wieder in Schadenfreude? Nun denn wohl bekomm’s! Doch ... rira bien, qui rira le dernier.

Sie zitieren meine Anmerkungen zu „Feuerbach“. Dort heißt es u. a., daß die Gestalt des Objektes von der Beschaffenheit des Subjektes abhängt. „Ich weiß nicht, wie eine Schnecke sieht“, sage ich, „aber ich bin überzeugt, daß sie anders sieht als ein Mensch.“ Dann äußere ich folgende Überlegung: „Was ist *für mich* die Schnecke? Ein Teil der Außenwelt, der auf mich in einer bestimmten Weise wirkt, die durch meine Beschaffenheit bedingt ist. Unterstelle ich also, daß die Schnecke auf irgendeine Art die Außenwelt ‚sieht‘, so bin ich gezwungen, anzuerkennen, daß diese ‚Gestalt‘, in der sich die Außenwelt der Schnecke darstellt, selbst durch die Eigenschaften dieser real existierenden Welt bedingt ist.“

Dieser Gedankengang scheint Ihnen, dem Machisten, jeder vernünftigen Grundlage zu entbehren. Als Sie ihn zitieren, unterstreichen Sie das Wort „Eigenschaften“ und ereifern sich:

„Durch die Eigenschaften! Die ‚Eigenschaften‘ der Gegenstände, zu denen auch ihre ‚Form‘ und überhaupt ihre ‚Gestalt‘ gehört, diese ‚Eigenschaften‘ sind aber doch offensichtlich ‚gerade das Ergebnis der Wirkung, die von den Dingen an sich auf uns ausgeübt wird; ohne diese Wirkung haben sie keinerlei ›Eigenschaften‹‘! Der Begriff ‚Eigenschaft‘ ist ja genauso *empirischen* Ursprungs wie die Begriffe ‚Gestalt‘ und ‚Form‘. Er ist ihr Gattungsbegriff, der

[74] Georg Plechanow: Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin 1975, S. 17.

ebenso wie diese auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung geschöpft wird! Woher sollen denn die Dinge an sich ihre ‚Eigenschaften' haben? Ihre Eigenschaften existieren nur im Bewußtsein der Subjekte, auf die sie wirken!"[75*]

Sie wissen schon, Herr Bogdanow, wie leichtfertig Sie zu Werke gegangen sind, als Sie die „Gestalt" zum Synonym der „Form" erklärten. Jetzt habe ich die Ehre, Ihnen zur Kenntnis zu geben, daß Sie ebenso leichtfertig zu Werke [292] gegangen sind, als Sie die „Gestalt" des Gegenstandes mit seinen „Eigenschaften" gleichsetzten und mir die ironische Frage stellten, wo denn wohl die „Dinge an sich" ihre „Eigenschaften" hernehmen. Sie bilden sich ein, diese Frage müsse mich niederschmettern, da Sie mir ja die Meinung zugeschrieben hatten, daß die „Eigenschaften" der Dinge nur im Bewußtsein der Subjekte existieren, auf die sie wirken. Indessen habe ich einen solchen Gedanken niemals geäußert, der nur den subjektiven Idealisten, zum Beispiel Berkeley, Mach und ihren Anhängern zur Ehre gereicht. Was ich sage, ist etwas ganz anderes, und das müßte u. a. auch Ihnen bekannt sein, der Sie meine Anmerkungen zu „Feuerbach" gelesen und sogar zitiert haben.

Gleich nach der Feststellung, daß eine Schnecke die Außenwelt anders sieht als ein Mensch, bemerkte ich: „Daraus folgt jedoch nicht, daß die Eigenschaften der Außenwelt nur subjektive Bedeutung haben. Ganz und gar nicht! Wenn sich Mensch und Schnecke von einem Punkt *A* zu einem Punkt *B* bewegen, dann ist für beide gleichermaßen die Gerade die kürzeste Entfernung zwischen diesen zwei Punkten. Würden diese beiden Organismen auf einer gebrochenen Linie gehen, *dann müßten sie für ihre Fortbewegung mehr Arbeit verausgaben*. Das heißt, *die Eigenschaften des Raumes* haben *auch eine objektive Bedeutung*, wenn sie sich auch den Organismen, die auf verschiedenen Entwicklungsstufen stehen, unterschiedlich darstellen."[76*]

Was gab Ihnen danach noch das Recht, mir eine subjektiv-idealistische Auffassung von den Eigenschaften der Dinge anzudichten, nach der diese nur im Bewußtsein des Subjektes existieren? Vielleicht wollen Sie sagen, daß der Raum keine Materie ist. Nehmen wir an, dies sei richtig, und sprechen wir über die Materie.

Da man sich bei Ihnen, wenn es um Philosophie geht, einer populären Ausdrucksweise befleißigen muß, wähle ich folgendes Beispiel: Wenn das Ding an sich, wie es weiter oben mit Hegels Worten gesagt wurde, nur eine Farbe hat, sofern es betrachtet wird, einen Geruch nur, wenn man es riecht, usw., dann ist sonnenklar, daß wir ihm, sobald es nicht mehr betrachtet oder nicht mehr gerochen wird, nicht die Fähigkeit nehmen, in uns erneut eine Farbempfindung zu wecken, sofern wir es abermals betrachten, eine Geruchsempfindung, sofern wir es abermals an die Nase halten, usw. Diese Fähigkeit ist eben seine Eigenschaft als Ding an sich – eine Eigenschaft also, die *unabhängig* ist vom Subjekt. Ist das verständlich?

Falls Sie Lust haben, dies in die Sprache der Philosophie zu übertragen, wenden Sie sich an Hegel, auch ein Idealist, aber kein subjektiver, was *hier* allein wichtig ist. Der geniale Alte wird Ihnen dann auseinandersetzen, daß das Wort „Eigenschaft" in der Philosophie ebenfalls einen doppelten Sinn hat: Die [293] Eigenschaften eines Dinges treten erstens in seinen *Beziehungen zu anderen* Dingen in Erscheinung. Aber damit ist dieser Begriff nicht erschöpft. Warum zeigt sich ein Ding in seinen Beziehungen zu anderen so, ein zweites jedoch anders? Unbestreitbar deshalb, weil dieses zweite Ding *für sich genommen* nicht so beschaffen ist wie das erste.[77*]

[75*] „Эмпириомонизм", кн. III, стр. XV.
[76*] „Людвиг Фейербах", Anmerkungen, S. 112-113.
[77*] [[„Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind erstlich seine bestimmten Beziehungen auf *anderes* ... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetztsein *an sich* ... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern." (*Hegel*, „Wissenschaft der Logik". Erster Band, zweites Buch, S. 148, 149.)]] (Berlin 1975, S. 110.]

Das ist wirklich so. Das Ding an sich hat nur dann eine Farbe, wenn es betrachtet wird. Wenn aber die Rose in einer solchen Situation eine rote, die Kornblume dagegen eine blaue Farbe hat, dann ist klar, daß man die Ursachen dieses Unterschiedes in den unterschiedlichen Eigenschaften suchen muß, mit denen jene Dinge an sich ausgestattet sind, von denen wir eines als Rose, ein anderes als Kornblume bezeichnen – unabhängig von dem Subjekt, das sie betrachtet.

Indem das Ding an sich auf uns einwirkt, ruft es in uns eine Reihe von Empfindungen hervor, auf deren Grundlage sich unsere Vorstellung von ihm bildet. Ist diese Vorstellung erst einmal da, so verdoppelt sich die Existenz des Dinges: Es existiert erstens an sich und zweitens in unserer Vorstellung. Genauso verhält es sich mit seinen Eigenschaften – sagen wir, seiner Struktur –, auch diese existieren erstens an sich und zweitens in unserer Vorstellung. Das ist alles.

Wenn ich sagte, daß die „Gestalt“ eines Dinges nur das Ergebnis der Wirkung ist, die es auf uns ausübt, dann verstand ich darunter die Eigenschaften des Dinges, wie sie sich *in der Vorstellung des Subjektes widerspiegeln* ([[im subjektiven Sinne aufgefaßt]], würde Hegel sagen, und in Marxens Sprache müßte es heißen: wie sie übertragen in die Sprache des menschlichen Bewußtseins existieren). Aber indem ich diesen Gedanken äußerte, habe ich damit nicht im entferntesten behaupten wollen, daß die Eigenschaften der Dinge nur in unserer Vorstellung existieren. Im Gegenteil, meine Philosophie sagt Ihnen ja deshalb nicht zu, weil sie ohne zu zweifeln neben der Existenz des Objektes in der Vorstellung des Subjektes auch ein vom Bewußtsein des Subjektes unabhängiges „Objekt an sich“ anerkennt. Diese Philosophie sagt – *in diesem, äußerst seltenen Falle mit den Worten Kants gesprochen* –, daß die Schlußfolgerung unsinnig ist, wonach eine Erscheinung ohne das existiere, was in ihr erscheint.[78*]

„Aber das ist Dualismus“, sagen uns Leute, die zum idealistischen „Monis-[294]mus“ à la Mach, Verworn[79*], Avenarius u. a. neigen. Nein, gnädige Herren, antworten wir, hier kann von Dualismus überhaupt keine Rede sein! Man könnte uns natürlich mit vollem Recht dann des Dualismus bezichtigen, wenn wir das Subjekt mit seinen Vorstellungen vom Objekt trennen würden. Aber dieses Vergehens machen wir uns in keiner Weise schuldig. Weiter oben habe ich bereits gesagt, daß die Existenz des Subjektes eine bestimmte Entwicklungsstufe des Objektes zur Voraussetzung hat. Was bedeutet dies? Nicht mehr und nicht weniger, als daß das *Subjekt selbst ein Bestandteil der objektiven Welt* ist. Wie sagt es doch Feuerbach so schön: Ich empfinde und denke durchaus nicht als ein dem Objekt gegenüberstehendes Subjekt, vielmehr als *Subjekt-Objekt*, als wirkliches, materielles Wesen. Und das Objekt ist für mich nicht nur der Gegenstand, den ich empfinde, es ist auch Grundlage, notwendige Bedingung meiner Empfindung. Die objektive Welt existiert nicht außer mir, sie ist auch in mir selbst, sie steckt auch in meiner eigenen Haut. Der Mensch ist nur ein Teil der Natur, ein Teil des Seins; daher ist kein Platz für einen Widerspruch zwischen seinem Denken und seinem Sein.[80*]

An anderer Stelle ([[Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist]]) bemerkt er: „... psychologisches Objekt bin *ich mir selbst*, aber physiologisches bin ich einem *andern*.“[81*]

[78*] „Критика чистого разума“, стр. XV. [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 29.]

[79*] ‹Jetzt möchten sich einige Gesinnungsfreunde Machs, zum Beispiel J. Petzoldt, von Verworn abgrenzen, weil sie ihn selbst als einen Materialisten ansehen. Verworn ist tatsächlich Idealist, aber er ist genauso ein Idealist wie Mach, Avenarius und Petzoldt. Nur ist er konsequenter als sie: Er fürchtet sich nicht vor den idealistischen Schlußfolgerungen, vor denen jene noch zurückschrecken und vor denen sie sich mit den lächerlichsten Sophismen zu schützen suchen.›

[80*] [Ludwig Feuerbach’s sämtliche] [[„Werke“, X, [Leipzig 1866,] S. 193.]]

[81*] (Ludwig Feuerbach’s sämtliche] [[„Werke“, II, S. 348-349.]]

Und schließlich stellt er fest: „... mein Körper als Ganzes ist mein ‚Ich', mein wirkliches Wesen. Es ist nicht ein abstraktes Wesen, das denkt, vielmehr gerade dieses wirkliche Wesen, dieser Körper."[82] Wenn das aber so ist – und nach materialistischer Auffassung muß es so sein –, dann läßt sich unschwer begreifen, daß die subjektiven „Erlebnisse" nichts anderes sind als das Selbstbewußtsein des Objektes, das sich darin seiner selbst wie auch jenes großen Ganzen (der „Außenwelt") bewußt wird, zu dem es selbst gehört. Der mit Denken begabte Organismus existiert nicht nur „*an sich*" und nicht nur „*für andere*" (im Bewußtsein anderer Organismen), sondern auch „*für sich*". Sie, Herr Bogdanow, existieren nicht nur als ein gegebenes Stück Materie und nicht nur im Kopf des heiligen Anatoli[83], der Sie für einen tiefgründigen Denker hält, sondern auch in Ihrem eigenen Kopf, der dieses Stück Materie erkennt, das [295] aus Ihnen eben einen Bogdanow und keinen anderen werden läßt.[84*] So erweist unser vermeintlicher Dualismus als ein unbestreitbarer Monismus. Aber nicht nur das. Es ist der einzig wahre, das heißt der einzig mögliche, Monismus. Denn, *wie* löst doch gleich der Idealismus die Antinomie von Subjekt und Objekt? Der Idealismus erklärt, das Objekt sei nur ein „Erlebnis" des Subjektes, also existiere für sich genommen gar nicht. Das aber bedeutet, wie schon Feuerbach sagte, die Aufgabe nicht zu *lösen*, sondern *ihrer Lösung auszuweichen*.[85*]

Das alles ist so einfach wie das kleine Einmaleins. Aber das alles bleibt für Sie, Herr Bogdanow, nicht nur „unerkannt", sondern auch „unerkennbar", weil Sie schon in der Jugend von Ihrer philosophischen Amme Mach verdorben wurden und seit dieser Zeit unfähig sind, selbst die einfachsten und eindeutigsten Wahrheiten des heutigen Materialismus zu begreifen. Und wenn Ihnen die eine oder andere dieser einfachen und klaren Wahrheiten zum Beispiel in meinen Werken begegnet, nimmt sie in Ihrem Kopf sogleich eine scheußliche „Gestalt" an, und Sie schreien unter dem Einfluß dieses „Erlebnisses" auf wie die Gänse bei der Rettung des Kapitols und bringen gegen mich Einwände vor, die im Umkreis von hundert Werst ein wahrhaft qualvolles Durcheinander und die fatalste Langeweile erzeugen.

In Shakespeares „Kaufmann von Venedig" sagt Bassanio über Graziano: „Seine vernünftigen Gedanken sind wie zwei Weizenkörner in zwei Scheffeln Spreu versteckt: Ihr sucht den ganzen Tag, bis Ihr sie findet, und wenn Ihr sie habt, so verlohnen sie das Suchen nicht."[86]

Um die Wahrheit zu sagen, Herr Bogdanow: Sie sind dem Graziano nicht ähnlich. *Ihre* „Spreu" enthält nicht ein einziges Weizenkorn. Und obendrein fault es schon über 150 Jahre auf der philosophischen Tenne und ist seit langem von Mäusen zerfressen, obwohl Sie es ganz unbefangen als ein Produkt der allerletzten „naturwissenschaftlichen" Ernte ausgeben. Ist es etwa angenehm, in diesem Mäusegift herumzuwühlen? Und Sie können es noch nicht einmal fassen, warum ich keine Eile hatte, mit Ihnen in eine Polemik einzutreten ...

Aber ich habe ganz vergessen, daß Sie nicht nur ein *erfolgloser*, sondern auch „ein *nicht gerade mutiger* „Kritiker" von Marx und Engels sind. Bei der „Kritik" [296] ihrer philosophischen Ansichten versuchen Sie jetzt, Ihrem Leser zu versichern, daß Sie eigentlich nur mit mir nicht einverstanden sind, den Sie in dieser Angelegenheit zu dem Baron Holbach in die Lehre geschickt haben. Diese Ihre jetzige ... Unaufrichtigkeit zwingt mich, Sie noch einmal an jene gute alte, wenngleich noch gar nicht so sehr alte Zeit zu erinnern – an das Jahr 1905,

---

[82] Siehe Georgi Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, S. 21.

[83] Gemeint ist Anatoli Lunatscharski.

[84*] ‹Nach Spinoza ist das Ding (res) ein Körper (corpus) und gleichzeitig die Idee eines Körpers (idea corporis). Da aber derjenige, der sich selbst erkennt, auch ein Bewußtsein von diesem seinem Bewußtsein hat, ist das Ding ein Körper (corpus), die Idee eines Körpers (idea corporis) und schließlich die Idee der Idee eines Körpers (idea ideae corporis). Daran sieht man, wie nahe die Lehre Spinozas an den Materialismus Feuerbachs heranreicht.›

[85*] Ср „Основные вопросы марксизма", стр. 9 и след. (Siehe Georg Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, S. 20 ff.]

[86] William Shakespeare: Dramatische Werke. Zweiter Band, Berlin/Weimar 1964, S 170.

wo Sie mich noch ohne Umschweife in der Philosophie als einen Gesinnungsgenossen von Engels anerkannten. Sie wissen selbst, gnädiger Herr, daß Sie damals der Wahrheit näher waren. Und für den Fall, daß mancher naive Leser das nicht wissen sollte, bringe ich ziemlich lange Auszüge aus dem schon in meinem ersten Brief zitierten Aufsatz von Engels „[[Über historischen Materialismus]]“. In seinem ersten Teil verteidigt Engels unter anderem den Materialismus gegen die Agnostiker. Das wollen wir uns jetzt einmal näher ansehen.

Als für uns im Moment unwesentlich lasse ich die kritischen Bemerkungen beiseite, die Engels den Erwägungen der Agnostiker über das Sein Gottes widmet, und führe statt dessen nahezu vollständig das an, was sich auf das „Ding an sich“ und seine Erkennbarkeit bezieht.

Nach Engels’ Worten gibt der Agnostiker zu, daß all unser Wissen auf den [[Mitteilungen]] beruht, die wir durch unsere äußeren Sinne empfangen. Aber nachdem er das angenommen hat, fragt der Agnostiker, woher wir denn wissen, ob unsere Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben. Engels antwortet darauf mit den Worten Fausts: „Im Anfang war die Tat.“ „In dem Augenblick“, schreibt er, „wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen [[wahrnehmen]], zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften [[mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen]].“[87]

Fehler in unseren Überlegungen über die Dinge werden nach Engels’ Meinung verursacht entweder dadurch, daß die unserem Versuch zugrunde gelegte Wahrnehmung unvollständig und oberflächlich war, oder dadurch, daß wir sie mit den Erlebnissen anderer Wahrnehmungen in einen solchen Zusammenhang gebracht haben, der [[durch die Sachlage]] nicht gerechtfertigt ist. [297] „Solange wir unsre Sinne richtig ausbilden und gebrauchen und unsre Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, solange werden wir finden, daß die Erfolge unsrer Handlungen den Beweis liefern für die [[Übereinstimmung]] unserer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge. Nicht in einem einzigen Fall, soviel bis heute bekannt, sind wir zu dem Schluß gedrängt worden, daß unsre wissenschaftlich kontrollierten Sinneswahrnehmungen in unserem Gehirn Vorstellungen von der Außenwelt erzeugen, die ihrer Natur nach von der Wirklichkeit abweichen, oder daß zwischen der Außenwelt und unsren Sinneswahrnehmungen von ihr eine angeborne [[Unverträglichkeit]] besteht.“[88]

Der „neukantianische Agnostiker“ gibt sich jedoch nicht geschlagen. Er hält entgegen, daß wir möglicherweise die Eigenschaften eines Dinges richtig wahrnehmen, aber nicht durch irgendwelchen Sinnes- oder Denkprozeß das Ding an sich selbst erfassen können; es ist somit jenseits unserer Kenntnis. Doch auch dieses Argument, das – wie zwei Wassertropfen – dem gleicht, was Mach über das Ding an sich denkt, bringt Engels nicht in Verlegenheit. Er erklärt, daß hierauf schon vor langer Zeit Hegel geantwortet hat: „Wenn ihr alle Eigenschaften eines Dings kennt, so kennt ihr auch das Ding selbst; es bleibt dann nichts als die Tatsache, daß besagtes Ding außer uns existiert, und sobald eure Sinne euch diese Tatsache beigebracht haben, habt ihr den letzten Rest dieses Dings, Kants berühmtes unerkennbares Ding an sich,

[87] Friedrich Engels: Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“]. In: MEW, Bd. 19, S. 530.
[88] Ebenda, S. 531.

erfaßt.“[89] Dieser Hegelschen Überlegung fügt Engels noch hinzu, daß zu Kants Zeiten unsere Kenntnis der materiellen Dinge fragmentarisch genug war, um hinter jedem von ihnen noch irgendein geheimnisvolles Ding an sich vermuten zu lassen. „Aber seitdem sind diese unfaßbaren Dinge eines nach dem andern durch den Riesenfortschritt der Wissenschaft gefaßt, analysiert und, was mehr ist, reproduziert worden. Und was wir *machen* können, das können wir sicherlich nicht als unerkennbar bezeichnen.“[90]

Ich habe die Ehre, Herr Bogdanow, Ihnen mitzuteilen – falls Sie das wirklich nicht bemerkt haben –, daß hier Engels in wenigen Worten die Grundlagen derselben Erkenntnistheorie dargestellt hat, die ich bis jetzt vertreten habe und weiter vertreten werde. Ich erkläre mich im voraus bereit, alle meine gnoseologischen Ansichten, bei denen sich herausstellen sollte, daß sie diesen Grundlagen widersprechen, zu verwerfen – so sehr bin ich von der unerschütterlichen Richtigkeit der letzteren überzeugt. Wenn Sie glauben, daß einige zweit- oder drittrangige Einzelheiten meiner Erkenntnistheorie tatsächlich mit der Engelsschen Lehre nicht übereinstimmen, dann machen Sie sich [298] doch die Mühe, es zu beweisen. Wie langweilig es für mich auch ist, mit Ihnen zu streiten – in einem solchen Falle brauchten Sie auf meine Antwort nicht lange zu warten. Zunächst jedoch fordere ich Sie auf, die „Parabolen zu lassen“ und uns allen, Ihren freiwilligen und unfreiwilligen Lesern, eine Antwort auf die Frage zu geben: *Teilen Sie die materialistische Anschauung, die Engels auf den von mir angeführten Seiten darlegt*?

Aber erinnern Sie sich, auf „die verdammte Frage“ ist uns eine direkte Antwort zu geben, ohne alle „Parabolen“ und „frommen Hypothesen“.[91] Da Sie eine starke Neigung zu „frommen Hypothesen“ und überflüssigen „Parabolen“ haben, warne ich Sie: Klammern Sie sich nicht an einzelne Worte, sondern sprechen Sie zur Sache. *Nur* dann können wir unseren Disput mit einigem Nutzen für die Leserschaft austragen. Doch wenn diese Bedingung erfüllt ist, dann wird sich auch die ganze Auseinandersetzung bis zum äußersten vereinfachen.

Ich sage das nicht umsonst. Zu gut kenne ich die Gepflogenheiten Ihres „philosophischen“ (hm!) Denkens, und ich sehe zum Beispiel die Möglichkeit eines solchen Ablenkungsmanövers voraus.

Engels sagte, daß man heute schon nicht mehr annehmen kann – wie das zu Kants Zeiten statthaft war –, daß sich hinter jedem Ding der uns umgebenden Natur ein geheimnisvolles und für uns unerreichbares Ding an sich verbirgt. In diesem Zusammenhang sind Sie, Herr Bogdanow, fähig, den großen Theoretiker des Marxismus dem Hause Machs zuzuordnen, indem Sie erklären, er habe die Existenz der Dinge an sich *negiert*. Aber so ein Sophismus ist derart kläglich, daß es sich wirklich nicht lohnt, auf ihn einzugehen.

Daß sich nach Engels’ Lehre die Existenz der Dinge *nicht* auf ihre Existenz in unserer Vorstellung *beschränkt*, erhellt aus seiner kategorischen Anerkennung „der außer uns bestehenden Wirklichkeit“, die *unserer Vorstellung von ihr entsprechen, aber auch nicht entsprechen kann*. Engels verneint *lediglich* die Existenz des Kantschen Dinges an sich, das heißt eines solchen, das angeblich dem Kausalitätsgesetz nicht unterworfen und unserer Erkenntnis nicht zugäng-

---

[89] Ebenda.
[90] Ebenda.
[91] Die von Georg Plechanow in Anführungsstriche gesetzten Worte stammen aus Heinrich Heines Gedicht „Zum Lazarus“:
Laß die heil’gen Parabolen,
Laß die frommen Hypothesen –
Suche die verdammten Fragen
Ohne Umschweif uns zu lösen.
(Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden, Bd. 2, Berlin 1961, S. 209.)

lich ist. Aber da bin ich mit ihm wieder völlig einverstanden, wie Sie leicht feststellen können, wenn Sie sich in meine Artikel gegen Conrad Schmidt vertiefen, die in dem Buch „Eine Kritik unserer Kritiker“ nachgedruckt und von Ihnen in der Auseinandersetzung mit mir ja auch zitiert [299] worden sind. „Zweideutigkeiten“ aller Art sind also von dieser Seite völlig überflüssig.

Sie sind um so unangebrachter, weil entsprechend der von mir zu Beginn des Briefes angeführten Auffassung von Engels die wirkliche Einheit der Welt, die unabhängig von unserer Vorstellung existiert, eben gerade in ihrer Materialität besteht. Das ist genau jene Ansicht, die ich in meinem Streit mit den Neukantianern ausgesprochen hatte und die Sie dann zum Anlaß für Ihre „unqualifizierten“ Angriffe auf meine Materiedefinition genommen haben.

Die Logik hat ihre Gesetze. Da sind alle „frommen Hypothesen“ machtlos. Wenn Sie, Herr Bogdanow, wirklich Marxist sein wollen, dann müssen Sie vor allem gegen Ihren Lehrer Mach vorgehen und sich vor dem „verbeugen“, was er nach dem Beispiel des Bischofs von Cloyne seligen Angedenkens zu „verbrennen“ versucht. Sie müssen zugeben, daß die „Körper“ nicht nur logische Symbole für Empfindungskomplexe sind, sondern die Grundlage dieser Empfindungen darstellen und unabhängig von ihnen existieren. Einen anderen Ausweg gibt es nicht. Man kann nicht Marxist sein und die philosophische Grundlage des Marxismus negieren.

Denjenigen, der wie Mach die Körper als einfache logische Symbole für Empfindungskomplexe ansieht, erwartet das gleiche Schicksal, das unweigerlich allen subjektiven Idealisten beschieden ist: Er gelangt zum Solipsismus oder verstrickt sich, wenn er vor diesem bewahrt bleiben möchte, in unlösbare Widersprüche. So ist es auch Mach ergangen. Sie glauben es nicht, Herr Bogdanow? Ich werde Ihnen das mit um so größerem Vergnügen beweisen, als ich mit der Aufdeckung der schwachen Seiten Ihres Lehrers zugleich auch *Ihre* „philosophischen“ Schwächen aufdecke: Die Abschrift ist niemals besser als das Original. Und sich mit dem Original zu befassen ist immerhin angenehmer, als die Abschrift durchzusehen, noch dazu eine so fade Abschrift, wie es Ihre „empiriomonistischen“ Übungen sind.

II

Ich trenne mich also von Ihnen, gnädiger Herr, und gehe zu Mach über. Uff! Da fällt mir aber ein Stein vom Herzen. Und auch der Leser, davon bin ich überzeugt, wird große Erleichterung verspüren.

Mach will mit der Metaphysik kämpfen. Gleich das erste Kapitel seines Buches „Analyse der Empfindungen“ ist „antimetaphysischen Vorbemerkungen“ gewidmet. Aber gerade diese Vorbemerkungen zeigen, daß in ihm die Rudimente der idealistischen Metaphysik noch allzu lebendig sind.

Er selbst erzählt, was ihm den Anstoß zum philosophischen Denken gegeben hat und welchen Charakter es bei ihm angenommen hat: [300] „Ich habe es stets als besonderes Glück empfunden, daß mir sehr früh (in einem Alter von 15 Jahren etwa) in der Bibliothek meines Vaters *Kants* ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik‘ in die Hand fielen. Diese Schrift hat damals einen gewaltigen unauslöschlichen Eindruck auf mich gemacht, den ich in gleicher Weise bei späterer philosophischer Lektüre nie mehr gefühlt habe. Etwa 2 oder 3 Jahre später empfand ich plötzlich die müßige Rolle, welche das ‚Ding an sich‘ spielt. An einem heitern Sommertag im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als *eine* zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden.“[92*]

[92*] 3. Mах, Анализ ощущений, стр. 34, Anmerkung. [Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 24.]

Wir sehen daraus, daß die Denkarbeit bei Mach so ähnlich verlaufen ist wie seinerzeit bei Fichte, der auch den transzendentalen Idealismus Kants als Ausgang nahm und auch bald zu dem Schluß kam, daß das Ding an sich eine ganz „müßige Rolle“ spielt. Doch während sich Fichte in der Philosophie gut auskannte, sagt Mach von sich selbst, daß er sie [[doch nur als Sonntagsjäger durchstreifen]] konnte.[93*] Darum ist aus den philosophischen Ansichten Fichtes trotzdem ein ziemlich geschlossenes, wenn auch an inneren Widersprüchen leidendes System hervorgegangen, wogegen Machs „antimetaphysische“ Sonntagsausflüge „im Freien“ zu äußerst jämmerlichen Ergebnissen führten.

Urteilen Sie selbst. Die ganze Welt ist Mach „plötzlich“ als ein Komplex von Empfindungen erschienen und sein „*Ich*“ als ein Teil dieses Komplexes. Wenn aber das „*Ich*“ nur einen Teil der Welt bildet, dann ist klar, daß nur ein verschwindend kleiner Teil des weltweiten Empfindungskomplexes dem „*Ich*“ angehört, während der übrige und unvergleichlich größere Teil „*außerhalb des Ichs*“ existiert, ihm als Außenwelt, als „*Nicht-Ich*“, gegenübersteht. Was folgt daraus? Daß wir ein „*Ich*“ und ein „*Nicht-Ich*“, das heißt ein Subjekt und ein Objekt haben, also dieselbe Antinomie, die – wie Engels richtig bemerkt – die Grundfrage aller neueren Philosophie darstellt und über die sich Mach erfüllt von einer erhabenen Verachtung der „Metaphysik“ erheben wollte. Das ist kein so schlechtes Ergebnis seiner Sonntagsausflüge. Aber es ist nicht das einzige. Wir werden gleich sehen, daß die Machschen Reflexionen „im Freien“ auch zu anderen, weniger bemerkenswerten Resultaten geführt haben.

Ist die Antinomie von Subjekt und Objekt, von „*Ich*“ und Außenwelt einmal gegeben, so muß sie in der einen oder anderen Weise aufgelöst werden. Das setzt aber eine Klärung der Beziehungen voraus, in denen die beiden Bestandteile der genannten Antinomie zueinander stehen. Mach betrachtet die ganze [301] Welt als *einen* Komplex miteinander verbundener Empfindungen. Offenbar glaubt er damit zugleich die Frage beantwortet zu haben, wie sich denn eigentlich das „*Ich*“ zur Außenwelt und die Außenwelt zum „*Ich*“ verhalte. „Aber ist das wirklich eine Antwort?“ möchte ich da mit Heine sagen.

Angenommen, die Empfindungen, aus denen das „*Ich*“ besteht, „hängen“ tatsächlich mit denen „zusammen“, die zum Bestand der Außenwelt gehören.

Diese Annahme enthält jedoch nicht einmal Andeutungen über den *Charakter* dieses Zusammenhanges. Mach billigt zum Beispiel den Solipsismus nicht. Er sagt: „[[Es gibt keinen isolierten Forscher]].“[94*] Und hat damit natürlich recht. Aber schon, wenn wir die Existenz von nur *zwei* Forschern voraussetzen, bedrängen uns von allen Seiten gerade jene metaphysischen Fragen, die Mach mit dem uns schon bekannten coup d’état[95] „im Freien“ loszuwerden gedachte. Nennen wir den einen dieser beiden „Forscher“ *A*, den anderen *B*. *A* wie auch *B* hängen mit dem großen Empfindungskomplex zusammen, der – nach Machs Beteuerung, die jedoch völlig unbegründet ist – das Universum, „die ganze Welt“ darstellt. Es fragt sich aber: Können *A* und *B* von ihrer beider Existenz wissen? Diese Frage möchte auf den ersten Blick fast überflüssig erscheinen: natürlich können sie, weil, wenn sie es nicht könnten, jeder von ihnen im Verhältnis zum anderen ein unzugängliches und unerkennbares Ding an sich wäre; aber jenes Ding wurde an jenem Sonntag als nichtexistierend erklärt, an dem die ganze Welt Mach als ein Empfindungskomplex erschienen ist. Aber die Sache wird dadurch kompliziert, daß der „Forscher“ *A* von dem „Forscher“ *B* erkannt werden kann, und umgekehrt. Wenn *A* von der Existenz des *B* erfahren hat, dann heißt das, daß er sich von ihm eine bestimmte Vorstellung gemacht hat. Von diesem Augenblick an existiert jedoch *B* nicht mehr nur *an sich selbst*, als ein Teil des großen, weltweiten Empfindungskomplexes, sondern auch im Bewußt-

[93*] [[„Erkenntnis und Irrthum“, Leipzig 1905, Vorwort, S. VI-VII.]]
[94*] [[„Erkenntnis und Irrthum“, S. 9.]]
[95] Staatsstreich.

sein des *A*, der ebenfalls nicht mehr als ein Teil dieses Komplexes ist. Mit anderen Worten, der Forscher *B* ist für den Forscher *A* ein *Objekt*, das außer ihm existiert und in ihm, dem Forscher *A*, einen bestimmten Eindruck hervorruft. Was wir hier vor uns haben, ist demnach nicht allein die Antinomie von Subjekt und Objekt, sondern auch bereits eine Andeutung, wie sie aufgelöst werden könnte: Das Objekt existiert außerhalb des Subjekts, wird aber dadurch nicht gehindert, im Subjekt bestimmte Eindrücke hervorzurufen. Das Ding an sich, das wir dank der sonntäglichen Entdeckung des Herrn Mach fast schon für immer verloren glaubten, erscheint plötzlich wieder. Zugegeben, Mach hat gegen ein unerkennbares Ding an sich Krieg geführt, während wir es jetzt mit einem Ding zu tun haben, das dem Bewußtsein durchaus zugänglich ist: Der „Forscher" [302] *B* kann von dem „Forscher" *A* „erforscht" werden und sich bei diesem mit dem gleichen Dienst revanchieren. Das zeigt, das wir einen Schritt vorangekommen sind, einen Schritt voran jedoch nur gegenüber dem transzendentalen Idealismus Kants, keineswegs gegenüber dem Materialismus, der – wie wir, Herr Bogdanow, nach allem bisher Gesagten sehr gut wissen – die Unerkennbarkeit der Dinge an sich *verneint*. – Wodurch unterscheidet sich die „Philosophie" Machs vom Materialismus?

Der Materialist sagt, daß jeder unserer beiden Forscher nichts anderes ist als ein „Subjekt-Objekt", ein wirkliches materielles Wesen, ein Körper, der die Fähigkeit besitzt, zu fühlen und zu denken. Der gegen die Metaphysik aufbegehrende Mach aber wendet darauf ein: Da die Körper nur „logische Symbole für Elementenkomplexe (Empfindungskomplexe)" sind, haben wir nicht das geringste logische Recht, unsere Forscher als materielle Wesen anzuerkennen, sondern sind verpflichtet, sie für Teile des weltweiten Empfindungskomplexes zu halten. Ich will zunächst nicht widersprechen und nicht streiten. Sind wir für einen Moment damit einverstanden, daß unsere „Forscher" sozusagen kleine Empfindungskomplexe sind. Aber unsere Nachgiebigkeit hilft uns keineswegs aus unseren Schwierigkeiten: Wir bleiben weiterhin in völliger Unkenntnis darüber, auf welchem Wege *A* von der Existenz und den Eigenschaften des *B* erfährt. Würden wir mit dem Materialismus annehmen, daß *B* durch seinen Organismus und durch sein Handeln in *A* bestimmte Empfindungen wachruft, die dann bestimmten Vorstellungen zugrunde gelegt werden, so käme dabei der reinste Unsinn heraus: Ein Empfindungskomplex ruft in einem anderen Empfindungskomplex eine bestimmte Empfindung hervor? Das wäre noch schlimmer als die berühmte „Philosophie", nach der die Erde von den Walen gehalten wird, die Wale im Wasser schwimmen und das Wasser sich auf der Erde befindet. Aber selbst Mach, wie wir noch sehen werden, wendet sich gegen solche Annahmen.

Aber lassen wir uns nicht von unserem interessanten Gegenstand abbringen.

Die Annahme, *B* werde dem *A* dadurch bekannt, daß er in ihm bestimmte Empfindungen erzeugt, hat uns eine Ungereimtheit eingebracht. Zu der gleichen Ungereimtheit führt uns – wie wir weiter oben gesehen haben – die Annahme, daß *B* der Erkenntnis des *A* verschlossen ist. Was nun? Wo finden wir eine Antwort auf die uns ständig bedrängende Frage? Vielleicht rät man uns, auf Leibniz zurückzugreifen und an die „prästabilierte Harmonie" zu appellieren.[96] Da wir gerade sehr entgegenkommend sind, könnten wir uns auch [303] damit abfinden, aber der unerbittliche Mach beraubt uns auch dieser letzten Hoffnung: Er erklärt die prästabilierte Harmonie zu einer [[monströsen Theorie]].[97*]

[96] Nach der Leibnizschen Monadologie besteht die Welt aus einfachen und unteilbaren Substanzen, individuellen und unwiederholbaren Monaden. Diese können sich unter äußerer Einwirkung nicht verändern und können keinen physischen Einfluß aufeinander ausüben. Die Einheit und Übereinstimmung der Monaden aber, die innere [303] Einheit des Universums, kommt nach Leibniz von Gott, von der durch Gott geschaffenen „prästabilierten Harmonie".

[97*] [[„Erkenntnis und Irrthum", S. 7.]]

Wir sind bereit, auch darauf zu verzichten – wozu brauchen wir eine monströse Theorie! –, doch unglückseligerweise stoßen wir auf Seite 38 der russischen Ausgabe der „Analyse der Empfindungen“ auf die folgende Stelle:

„Die unbefangene wissenschaftliche Betrachtung wird leicht dadurch getrübt, daß eine für einen besonderen engbegrenzten Zweck passende Auffassung von vornherein zur Grundlage *aller* Untersuchungen gemacht wird. Dies geschieht z. B., wenn alle Erlebnisse als in das Bewußtsein sich erstreckende ‚Wirkungen‘ einer Außenwelt angesehen werden. Ein scheinbar unentwirrbares Knäuel von metaphysischen Schwierigkeiten ist hiermit gegeben. Der Spuk verschwindet jedoch sofort, wenn man die Sache sozusagen in mathematischem Sinne auffaßt, und sich klar macht, daß nur die Ermittlung von *Funktionalbeziehungen* für uns Wert hat, daß es *lediglich die Abhängigkeiten der Erlebnisse voneinander* sind, die wir zu kennen wünschen. Zunächst ist dann klar, daß die Beziehungen auf unbekannte, nicht gegebene Urvariable (Dinge an sich) eine rein fiktive und müßige ist.“[98]

Mach erklärt kategorisch, es sei töricht, unsere Erlebnisse auf die Einwirkung der Außenwelt, die bis zu unserem Bewußtsein vordringe, zurückzuführen. Wir glauben Mach und sagen uns: Wenn in diesem Augenblick unser „Erlebnis“ darin besteht, daß wir die Stimme eines anderen Menschen hören, dann wäre es ein grober Fehler, dieses „Erlebnis“ durch die Wirkung der Außenwelt auf uns erklären zu wollen, das heißt, genaugenommen, jenes Teils der Außenwelt, der unseren Gesprächspartner ausmacht. Jede Annahme einer solchen Wirkung ist – dafür verbürgt sich Mach – überlebte Metaphysik. Demnach bleibt uns nur die Vermutung, daß wir die Stimme des anderen Menschen nicht deshalb hören, weil er spricht (und durch die Luftbewegung auf uns wirkt), sondern weil wir ein „Erlebnis“ haben, dank dem uns unser Gesprächspartner als ein Sprechender erscheint. Und wenn unser Gesprächspartner unsere Antwort vernimmt, dann erklärt sich das ebenfalls nicht daraus, daß die von uns in Bewegung gesetzte Luft in ihm bestimmte Gehörempfindungen weckt, sondern dadurch, daß er ein „Erlebnis“ hat, bei dem es ihm so vorkommt, als ob wir ihm antworten. Das ist in der Tat sehr einleuchtend, und hier gibt es wirklich keinerlei „metaphysische Schwierigkeiten“. Nur ist das [304] ja – nach Ihrem Willen! – gerade wieder jene Theorie der „prästabilierten Harmonie“, die Mach als monströs bezeichnet?[99*]

Mach will uns beweisen, daß für uns nur die Ermittlung von Funktionalbeziehungen Wert hat, das heißt die Klärung der Abhängigkeit *unserer* Erlebnisse voneinander. Wir wollen uns abermals darauf einlassen und uns sagen: Wenn es nur auf die Ermittlung der funktionalen Abhängigkeit *unserer* Erlebnisse voneinander ankommt, dann haben wir gar kein Recht, ein von diesen Erlebnissen unabhängiges Sein anderer Menschen anzuerkennen. Dies würde nur ein ganzes Knäuel „metaphysischer Schwierigkeiten“ schaffen. Aber das ist noch nicht alles: Die gleichen Überlegungen lassen uns zu der Erkenntnis gelangen, daß wir nicht, ohne uns an der Logik zu versündigen, die Existenz jener „Elemente“ anerkennen können, die nicht zu unserem „*Ich*“ gehören und das „*Nicht-Ich*“, die Außenwelt, bilden. Es gibt überhaupt nichts *außer unseren Erlebnissen*. Alles übrige ist Einbildung, ist „Metaphysik“. Es lebe der Solipsismus![100]

---

[98] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 28.

[99*] An einer anderen Stelle („Анализ ощущений“ русск. перевод, стр. 265. [Jena 1922, S. 270].) sagt Mach: „Die Empfindungen verschiedener Sinne *eines* Menschen, so wie die Sinnesempfindungen *verschiedener* Menschen sind gesetzmäßig voneinander abhängig. Darin besteht die Materie.“ Möglich. Doch die eigentliche Frage lautet, ob hier – vom Standpunkt Machs – eine andere Abhängigkeit als die prästabilierte Harmonie zulässig ist.

[100*] Hans Cornelius, den Mach als einen Gesinnungsfreund ansieht, gibt offen zu, daß er aus dem Solipsismus keinen wissenschaftlichen Ausweg kennt. (Siehe seine [[„Einleitung in die Philosophie“, Leipzig 1903, S. 323]].)

Wenn Mach glaubt, von dieser unbestreitbaren „Schwierigkeit“ loskommen zu können, indem er zwischen dem „*Ich*“ im engeren[101*] und dem „*Ich*“ im weiteren Sinne[102*] unterscheidet, so irrt er sich gründlich. Sein erweitertes „*Ich*“ impliziert tatsächlich, wie er mit ruhiger Miene versichert, die Außenwelt, zu der unter anderem andere „*Ichs*“ gehören. Aber diesen Unterschied hat schon Fichte gemacht, bei dem das „*Ich*“ sich ein „*Nicht-Ich*“ gegenüberstellt, in das auch andere Individuen einbezogen sind.[103*] Das hat Fichte jedoch nicht daran gehindert, ein subjektiver Idealist zu bleiben. Und zwar hat es ihn aus dem einfachen Grunde nicht gehindert, weil das „*Nicht-Ich*“ bei ihm, wie auch bei Berkeley und wie bei Mach, nur in der Vorstellung des „*Ich*“ existierte. Da der Ausweg aus den Grenzen des „Ich“ für Fichte ‹äußerst fest› verschlossen war durch die Negation des Seins des Dinges an sich, entfiel auch jede theoretische Möglichkeit, sich vom Solipsismus zu befreien. Aber der Solipsismus ist gleichfalls kein Ausweg. Darum sucht Fichte die Rettung im [305] absoluten „*Ich*“. „Mein absolutes Ich“, schrieb er an Jacobi, „ist offenbar nicht das Individuum ... Aber das Individuum muß aus dem absoluten Ich deducirt werden. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten.“[104] Leider hat das die „Wissenschaftslehre“ nicht getan. Es ist Fichte nicht gelungen, mit dem Solipsismus theoretisch fertig zu werden. Und es gelingt auch Mach nicht. Aber Fichte, der ein großer Meister im Umgang mit philosophischen Begriffen war, hat wenigstens erkannt, worin die schwache Stelle seiner Philosophie besteht. Mach hingegen, ‹möglicherweise› ein guter Physikspezialist, aber ‹zweifellos› ein schlechter Denker, erkennt absolut nicht, daß seine „Philosophie“ nur so strotzt vor ‹gänzlich unannehmbaren und haarsträubenden› Widersprüchen. Zwischen diesen Widersprüchen bewegt er sich mit einer so ‹unerschütterlichen› Seelenruhe, wie sie wohl einer besseren Sache würdig wäre.

Schauen Sie sich mal das folgende an, Herr Bogdanow! Mach besinnt sich auf die Frage, ob wohl auch die anorganische Materie Empfindungen kennt, und führt dazu aus:

„Wenn man von den geläufigen verbreiteten physikalischen Vorstellungen ausgeht, nach welchen die Materie das *unmittelbar* und zweifellos gegebene *Reale* ist, aus welcher sich alles, Unorganisches und Organisches, aufbaut, so ist die Frage natürlich. Die Empfindung muß ja dann in diesem Bau irgendwie plötzlich entstehen, oder von vornherein in den Grundsteinen vorhanden sein. Auf *unserm* Standpunkt ist die Frage eine Verkehrtheit. Die Materie ist für uns nicht das erste Gegebene. Dies sind vielmehr die *Elemente* (die in gewisser bekannter Beziehung als Empfindungen bezeichnet werden).“[105*]

Hier ist Mach – man muß ihm das zugute halten – vollkommen logisch. Nicht weniger logisch ist er auch auf der folgenden Seite, wo er zunächst wiederholt, daß die Materie nichts anderes ist als eine bestimmte Art des Zusammenhangs der Elemente, und dann richtig schlußfolgert: „Die Frage nach der Empfindung der Materie würde also lauten: ob eine bestimmte Art des Zusammenhanges der Elemente (die in gewisser Beziehung auch immer Empfindungen sind) empfindet? In dieser Form wird die Frage niemand stellen wollen.“[106*]

So ist es. Ganz und gar unlogisch sind jedoch die folgenden Zeilen, die der logischen (*nach Mach*) Darlegung über die Materie vorausgehen: „Denke ich mir, daß während ich empfinde, ich selbst oder ein anderer mein Gehirn mit allen physikalischen und chemischen Mitteln beob-

---

[101*] Siehe [[„Erkenntnis und Irrthum“, S .6.]]

[102*] Ebenda, S. 29.

[103*] ‹Dem ist noch hinzuzufügen, daß selbstverständlich *nicht nur Fichte allein* diese Unterscheidung getroffen hat. Sie hat sich *nicht nur allen Idealisten, sondern sogar auch den Solipsisten sozusagen von selbst aufgedrängt*.›

[104] J. G. Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi, 30. August 1795. In: Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe, Bd. III. 2, Stuttgart/Bad Canstatt 1970, S. 392.

[105*] „Анализ ощущений“, стр. 197. [Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 198.]

[106*] „Анализ ощущений“, стр. 197. [Ebenda, S. 199.]

achten könnte, so würde es möglich sein zu ermitteln, an welche Vorgänge des Organismus Empfindungen [306] bestimmter Art gebunden sind. Dann könnte auch die oft aufgeworfene Frage, wie weit die Empfindung in der organischen Welt reicht, ob die niedersten Tiere, ob die Pflanzen empfinden, wenigstens nach der Analogie, ihrer Lösung näher geführt."[107]

Ich will hier nicht die Frage aufwerfen, woher dieser „andere", der „mein" Gehirn beobachten könnte, kommen soll. Wir wissen bereits, daß in der Machschen „Philosophie" grundsätzlich unklar ist, wo etwas hergenommen wird. Aber wir haben uns an *diese* Unlogik unseres „Philosophen" schon gewöhnt; sie interessiert uns schon nicht mehr. Für uns ist etwas anderes wichtig. Wir haben von Mach gehört: „Die Frage nach der Empfindung der Materie würde lauten: ob eine bestimmte Art des Zusammenhanges der Elemente (die in gewisser Beziehung auch immer Empfindungen sind) empfindet?" Und wir waren mit ihm darin einig, daß in dieser Formulierung die Frage sinnlos ist. Wenn es sich aber so verhält, dann ist es ebenso sinnlos, zu fragen, „ob die niedersten Tiere, ob die Pflanzen empfinden". Aber Mach verliert nicht die Hoffnung, diese seiner Meinung nach sinnlose Frage ihrer Lösung „näher zu führen". Und zwar wie? „Wenigstens nach der Analogie." Nach der Analogie womit? Mit dem, was in meinem Gehirn vor sich geht, wenn ich bestimmte Empfindungen habe. Und was ist mein Gehirn? Ein Teil meines Körpers. Und was ist der Körper? Materie. Und was ist Materie? Eine „bestimmte Art des Zusammenhanges der Elemente". Gleich Mach müßten wir nun schlußfolgern: Die Frage, was in meinem Gehirn vor sich geht, wenn ich eine bestimmte Empfindung habe, würde lauten: Was geschieht in einer bestimmten Art des Zusammenhanges einer bestimmten Art von „Elementen", die zum „*Ich*" gehören und „in gewisser Beziehung auch immer Empfindungen sind", in der Zeit, wo dieses „Ich" empfindet? Die Frage ist von Machs Standpunkt genauso eine logische Unmöglichkeit wie die Frage, ob die anorganische Materie empfindet. Nichtsdestoweniger begegnet sie uns in der „Analyse der Empfindungen" in der einen oder anderen Form nahezu auf Schritt und Tritt. Warum ist das so?

Weil Mach in seiner Eigenschaft als Naturforscher ständig, wenn auch vollkommen unbewußt, auf eine *materialistische* Position gedrängt wird. Und jedesmal, wenn er diesen Übergang vollzieht, gerät er in einen logischen Widerspruch mit der *idealistischen Grundlage* seiner eigenen „Philosophie". Hier ein Beispiel. Mach sagt: „Ich bin vielmehr mit der überwiegenden Zahl der Physiologen und modernen Psychologen überzeugt, daß die Willenserscheinungen aus den organisch-physischen Kräften, wie wir kurz, aber allgemein verständlich sagen wollen, begreiflich sein müssen."[108*] Dieser Satz [307] hat, „wie wir kurz, aber allgemein verständlich sagen wollen", nur dann einen Sinn, wenn er aus der Feder eines Materialisten fließt.[109*]

Ein weiteres Beispiel. „Die Anpassung an die chemischen Lebensbedingungen", lesen wir auf Seite 91 desselben Buches, „welche sich durch die *Farbe* kundgeben, erfordert *Lokomotion* in viel ausgiebigerem Maße, als die Anpassung an jene, die durch Geschmack und Geruch sich äußern."[110]

---

[107] Ebenda, S. 198.

[108*] „Анализ ощущений", стр. 141-142. [Ebenda, S. 140.]

[109*] ‹(Ich sage „nur der Feder eines Materialisten", weil der Machsche Satz voraussetzt, daß das Bewußtsein, also unter anderem auch die „Willenserscheinung", durch das „Sein" (durch die materielle Struktur der Organismen, an denen die genannten Erscheinungen beobachtet werden) bestimmt wird. Darum ist es absurd, zu sagen, daß das Sein nur ein Sein in der Vorstellung oder in der Empfindung von Wesen ist, bei denen sich „Willenserscheinungen" zeigen. Es ist unter allen Umständen auch ein „Sein an sich". Bei Mach dagegen kommt es so heraus, als ob einerseits die Materie nur einer der Zustände (eines der „Erlebnisse") des Bewußtseins ist und als ob andererseits die Materie, d. h. die materielle Struktur des Organismus, jene „Erlebnisse" *bedingt*, die unser Denker als Willenserscheinungen bezeichnet.›

[110] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 86.

Das ist ein sehr gelungener, aber gleichzeitig wiederum ein durch und durch materialistischer Gedanke.[111*]

Ein drittes Beispiel. Mach sagt: „Wenn an einem unorganischen oder auch in einem organischen Körper irgend ein Vorgang eintritt, der durch die augenblicklichen Umstände vollkommen bestimmt ist, und welcher ohne weitere Folgen auf sich selbst beschränkt bleibt, so werden wir kaum von Zweck sprechen. So, wenn durch einen Reiz Lichtempfindung oder Muskelzuckung erregt wird.“[112*] Auch dem kann man nur zustimmen. Aber der von Mach betrachtete Fall setzt eine solche Reizung des Organs des gegebenen Subjekts voraus, deren *Folge* die Empfindung ist. Das ist eine rein materialistische Auffassung vom Ursprung der Empfindungen, und diese rein materialistische Auffassung paßt einfach nicht zusammen mit der Machschen Lehre, wonach [308] der Körper nur ein Symbol (eines gewissen Komplexes von Empfindungen) ist.

Der in Mach schlummernde Naturforscher neigt zum Materialismus. Anders kann es auch nicht sein: Eine nichtmaterialistische Naturwissenschaft ist unmöglich. Der in demselben Mach schlummernde „Philosoph“ dagegen neigt zum Idealismus. Und auch das ist wiederum völlig verständlich: Die öffentliche Meinung der heutigen (konservativen) Bourgeoisie, die gegen das heutige (revolutionäre) Proletariat kämpft, steht dem Materialismus ausgesprochen feindlich gegenüber; eine ganz große Ausnahme ist, wenn sich in unseren Tagen ein Naturforscher – wie etwa Haeckel – offen zum materialistischen Monismus bekennt. In Machs Brust wohnen zwei Seelen. Daraus resultiert seine Inkonsequenz.[113*]

Im übrigen muß ich ihm wieder Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er kommt *nicht nur* mit der Frage Idealismus *oder* Materialismus schwer zurecht. Er begreift nicht nur den Materialismus nicht. Er begreift auch den Idealismus nicht.

Sie glauben es nicht, Herr Bogdanow? Dann lesen Sie. Mach beklagt sich darüber, daß man es vermochte, ihn einmal zu einem Idealisten – einem Berkeleyaner, ein anderes Mal zum Materialisten zu machen. Er hält diese Anschuldigungen für unbegründet. „Ich glaube daran unschuldig zu sein“, sagt er.“[114*] Auf S. 288 (der russischen Ausgabe) wiederholt sich dieser

---

[111*] ‹Es gibt bestimmte „chemische Lebensbedingungen“. Die Anpassung des Organismus an sie „äußert sich“ unter anderem „durch Geschmack und Geruch“, das heißt durch den Charakter der diesem Organismus eigenen Empfindungen. Es fragt sich: Kann man danach, ohne in einen schreienden Widerspruch zu geraten, noch sagen, daß die von uns erwähnten „chemischen Lebensbedingungen“ nur ein Komplex der dem betreffenden Organismus eigenen Empfindungen sind? Man sollte meinen: nein. Doch nach Mach kann man es nicht nur, sondern muß man es. Mach hält sich unerschütterlich an die „philosophische“ Überzeugung, daß die Erde von Walen gehalten wird, Wale im Wasser schwimmen und das Wasser sich auf der Erde befindet. Dieser seiner Überzeugung ist er zu Dank verpflichtet für jene große Entdeckung, die meinen jungen Freund F. W. Adler so entzückt hat (siehe seine Broschüre [[„Die Entdeckung der Weltelemente“, Sonderabdruck aus Nr. 5 der Zeitschrift „Der Kampf“, Wien 1908]]). Allerdings gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß mein junger Freund mit der Zeit, wenn er sich in den Grundproblemen der Philosophie besser auskennt, über seine heutige naive Schwärmerei für Mach selber lachen wird.›

[112*] ‹S. 80.› [Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 85.]

[113*] ‹Für den „scharfsinnigen Leser“, mit dem sich seinerzeit N. G. Tschernyschewski in seinem Roman „Was tun?“ herumgeschlagen hat, füge ich noch folgende Bemerkung hinzu. Ich will keineswegs sagen, daß Mach und die ihm artverwandten Denker ihre quasiphilosophischen Ansichten *bewußt* den „geistigen“ Bedürfnissen der heutigen Bourgeoisie anpassen. Die Angleichung des gesellschaftlichen (oder Klassen-) Bewußtseins an das gesellschaftliche (oder Klassen-) Sein geht in solchen Fällen meistens für die betreffenden Individuen unmerklich vor sich. In dem uns interessierenden Fall hat die Anpassung des Bewußtseins an das Sein schon lange vor der Zeit stattgefunden, wo Mach seine „Sonntagsausflüge“ durch die Philosophie begann. Machs Schuld besteht lediglich darin, daß er es nicht verstanden hat, gegenüber der herrschenden philosophischen Strömung seiner Zeit eine kritische Haltung einzunehmen. Aber diese Sünde begehen viele Menschen, selbst weit begabtere als er.›

[114*] „Analyse der Empfindungen“, S. 49 der russischen Ausgabe. In der 4. deutschen Ausgabe befindet sich diese Stelle auf S. 39.

„Protest“. Aber auf der Seite 292 schreibt Mach, sein recht „eigentümliches“ Verhältnis zu Kant definierend: „Sein kritischer Idealismus war, wie ich in größter Dankbarkeit anerkenne, der Ausgangspunkt meines ganzen kritischen Denkens. Es war mir aber unmöglich, denselben beizubehalten. Vielmehr habe ich mich sehr bald den Ansichten *Berkeleys* wieder genähert, welche in *Kants* Schriften mehr oder weniger latent enthalten sind. Durch sinnesphysiologische Studien und durch *Herbart* kam ich zu Auffassungen, verwandt den Humeschen, ohne damals *Hume* noch zu kennen. Auch heute noch muß ich *Berkeley* und *Hume* [309] gegenüber *Kant* als die weitaus konsequenteren Denker ansehen.“[115] Wie man sieht, gibt es also doch keinen Rauch ohne Feuer. Und was für ein Feuer: Wir haben hier eine echte Flamme vor uns, kann man sagen! In der Tat ist der *Machismus nichts weiter als Berkeleyanismus, kaum geändert und neu eingepinselt mit der Farbe der „Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts*“. Nicht umsonst hat Mach sein Werk „Erkenntnis und Irrtum“ Wilhelm Schuppe gewidmet, der – wer wollte es leugnen – ein Idealist vom reinsten Wasser ist, wie man aus seiner „[[Erkenntnistheoretischen Logik]]“[116] leicht ersehen kann.

Aber – spricht man über die Machsche Philosophie, kommt man ohne zahlreiche „Aber“ nicht aus – dieser Philosoph hat auch Anschauungen, die ihn offensichtlich von Berkeley wegführen. So sagt er: „Arten sind ja wirklich zugrunde gegangen, und neue wohl ebenso zweifellos entstanden. Der lustsuchende und schmerzleidende Wille muß also wohl weiter reichen als an die Erhaltung der Art. Er erhält die Art, wenn es sich lohnt, er vernichtet sie, wenn ihr Bestand sich nicht mehr lohnt.“[117*]

Was für ein „Wille“ ist gemeint? Wessen „Wille“? Woher stammt er? Berkeley würde natürlich antworten: Es ist Gottes Wille. Und damit wären in den Augen eines Gläubigen viele Mißverständnisse ausgeräumt. Eine solche Antwort hätte außerdem noch den Vorteil, daß sie als ein neues Argument für die religiösen Ansichten Ihres Freundes, Herr Bogdanow, des heiligen Anatoli, geeignet ist. Doch Mach sagt nichts über Gott. Lassen wir darum die „Hypothese Gott“ fallen und achten wir auf die folgenden Worte unseres „Denkers“: „Man kann den *Schopenhauerschen* Gedanken der Beziehung von Willen und Kraft ganz wohl annehmen, ohne in beiden etwas Metaphysisches zu sehen.“[118*] Wie sie sehen, erscheint auf der Bildfläche Schopenhauer, und unweigerlich stellt sich uns die Frage, wie kann man in Schopenhauers Gedanken der Beziehung von Willen und Kraft nichts „Metaphysisches sehen“. Mach gibt darauf keine Antwort und wird es kaum jemals tun. Aber wie dem auch sei, Tatsache ist, daß, indem er über den Willen spricht, der die Art erhält, wenn es sich lohnt, sie zu erhalten und sie vernichtet, wenn es sich nicht lohnt, sie zu erhalten, Mach einer Metaphysik schlechtester Sorte verfällt.

Und noch etwas. Auf S. 45 der „Analyse der Empfindungen“ spricht Mach von der „Natur des *Grünen an sich*“ (seine Hervorhebung), einer Natur, die unverändert bleibt, unter welchem Aspekt wir sie auch immer betrachten.[119] [310] Aber wie denn das: „da Grüne an sich“? Hat doch derselbe Mach uns versichert, daß es keine Dinge „an sich“ geben kann? Sieh mal einer an! Das Ding an sich erweist sich stärker als Mach. Er jagt es zur Tür hinaus, es fliegt zum Fenster wieder hinein, nachdem es die völlig unsinnige Gestalt der „Farbe an sich“ angenommen hat. Was für eine unbesiegbare Kraft!

Unwillkürlich möchte man ‹(wie einst Ludwig Büchner)› ausrufen:

---

[115] Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 299.
[116] Dieses Buch ist 1878 erschienen.
[117*] Max, Анализ ощущений, стр. 74. [Ebenda, S. 67/68.]
[118*] Ebenda, S. 74, die Anmerkung. [Ebenda, S. 67.]
[119] Hier folgt der Satz: „In der deutschen Originalausgabe figuriert an der entsprechenden Stelle ‚das Grüne an sich‘.“ In der Fußnote erscheint der Hinweis: S. 36 der 4. Ausgabe.

[[O Ding an sich,
Wie lieb' ich dich,
Du, aller Dinge Ding!]]

Wie geht das zu? Was ist das für eine Philosophie? Nun, meine Herren, gerade darum handelt es sich ja, daß dies überhaupt keine Philosophie ist. Mach erklärt das selbst: „[[Es gibt vor allem keine Machsche Philosophie]]", sagt er im Vorwort zu „[[Erkenntnis und Irrtum]]". Das gleiche lesen wir in der „Analyse der Empfindungen" „Noch einmal: Es gibt keine Machsche Philosophie!"[120*]

Was wahr ist, ist wahr! Eine Machsche Philosophie gibt es wirklich nicht. Darum nicht, weil Mach jene philosophischen Begriffe, die er zu benutzen versuchte, überhaupt nicht verdaut hat. Freilich hätte sich selbst dann kaum etwas zum Besseren gewendet, wenn er auf die Rolle des Philosophen ernsthaft vorbereitet gewesen wäre. Der subjektive Idealismus, auf dessen Position er sich begeben hatte, würde ihn auch dann entweder zum Solipsismus, den er nicht wollte, oder zu einer ganzen Reihe auswegloser logischer Widersprüche und zur Aussöhnung mit der „Metaphysik" geführt haben. Es gibt keine Machsche Philosophie. Das ist sehr wichtig für uns als russische Marxisten, die man nun schon mehrere Jahre mit der Machschen „Philosophie" belästigt und denen man beständig zuredet, sie sollten diese nichtexistierende Philosophie mit der Lehre von Marx verbinden. Noch wichtiger ist jedoch, daß es eine von unheilbaren Widersprüchen freie Philosophie à la Mach, genauer gesagt – à la Berkeley oder Fichte, gar nicht geben kann. Heute zeigt es sich deutlicher denn je: Der subjektive Idealismus war auch im 18. Jahrhundert ein totgeborenes Kind der Philosophie. Im Zeitalter der modernen Naturwissenschaft könnte er gar nicht atmen. Darum müssen sich mehr und mehr sogar diejenigen von ihm lossagen, die ihn zu neuem Leben erwecken möchten. Wie gesagt: Die Logik hat ihre Gesetze.

Nun darf ich mich wohl von Ihnen verabschieden, Herr Bogdanow. Erlauben Sie mir nur noch eine Bemerkung. Sie haben sich in Ihrem Offenen Brief an mich darüber beklagt, meine philosophischen Gesinnungsfreunde in Rußland würden Ihnen alles mögliche andichten. Das stimmt nicht. Ich verzichte auf den Versuch, Sie davon zu überzeugen, daß diejenigen, die von Ihnen be-[311]schuldigt werden, Ihre Gedanken *vorsätzlich* entstellt zu haben – so verstehe ich Sie –, zu anständig sind, um sich so etwas zu erlauben. Ich betrachte die Sache einmal ganz nüchtern und frage, *wozu denn Ihre Gedanken entstellen, wenn die Wahrheit, die man über sie erzählen kann, schlimmer als jede Lüge ist*?

Der Sie wegen dieser – o weh! – unbestreitbaren Möglichkeit aufrichtig bedauernde

G. Plechanow.

[120*] Ebenda, S. 203. [Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, S. 229.]

Dritter Brief

„Tu l'as voulu, Georges Dandin!"

Gnädiger Herr!

Ein ganzes Jahr ist verflossen, seitdem ich meinen zweiten Brief an Sie verfaßt habe. Ich glaubte, mich niemals mehr mit Ihnen auseinandersetzen zu müssen. Und doch greife ich abermals zur Feder, um nun diesen *dritten* Brief an Sie zu schreiben. Und zwar aus folgendem Grunde.

I

Sie sind unverkennbar ein Schüler Machs. Aber Schüler gibt es verschiedene: bescheidene und unbescheidene. Die Bescheidenen treten für die Interessen der Wahrheit ein und legen es nicht darauf an, ihre eigene Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen. Die Unbescheidenen hingegen denken vor allem daran, ihre eigene Persönlichkeit in einem günstigen Licht darzustellen. Den Interessen der Wahrheit gegenüber sind sie gleichgültig. Die Geschichte des Denkens weist aus, daß beinahe immer die Bescheidenheit direkt proportional und die Unbescheidenheit umgekehrt proportional dem Talent des Schülers ist. Nehmen wir zum Beispiel Tschernyschewski. Er war im höchsten Grade bescheiden. Wenn er die philosophischen Ideen Feuerbachs darstellte, war er stets bereit, sogar seine eigenen geistigen Beiträge voll und ganz dem Lehrer zuzurechnen. Daß er dessen Namen unerwähnt ließ, erklärt sich einzig und allein aus den Zensurbedingungen. Er tat alles, was er konnte, um den Leser wissen zu lassen, wo die philosophischen Leitsätze, die der „Sowremennik" verteidigte, ihren Ursprung hatten. Und so war es nicht nur in der Philosophie. In der Lehre vom Sozialismus war Tschernyschewski ein Anhänger der genialen westeuropäischen Utopisten. Und wenn er seine sozialistischen Ansichten vorträgt und verteidigt, weist er mit der ihm eigenen Bescheidenheit den Leser immer wieder darauf hin, daß sie eigentlich nicht von ihm stammen, [312] sondern von seinen „großen westlichen Lehrern". Dabei hat Tschernyschewski in seinen Aufsätzen sowohl über Philosophie als auch über Sozialismus ein hohes Maß von Intelligenz, von Folgerichtigkeit, von Wissen und von Talent bewiesen. Ich wiederhole: Die Bescheidenheit eines Schülers ist beinahe immer direkt proportional und die Unbescheidenheit umgekehrt proportional seinem Talent. Sie gehören zu den Unbescheidenen, und darum haben Sie bei der Verbreitung der Machschen „Philosophie" in Rußland Eigenschaften an den Tag gelegt, die denen, durch die sich Tschernyschewski bei der Verbreitung der Philosophie Feuerbachs auszeichnete, diametral entgegengesetzt sind. Ihnen ist es darum zu tun, selbständig und originell zu erscheinen. Sie tun jetzt verwundert, weil ich mich in meinem zweiten Brief, nachdem ich Ihre quasikritischen Bemerkungen zu einigen meiner philosophischen Gedanken widerlegt habe, darauf beschränke, auf jene unlösbaren und wahrhaft belächelnswerten Widersprüche einzugehen, in die sich Mach verwickelt hat, statt mich mit Ihren eigenen Hirngespinsten zu befassen. Jeder Mensch, der mit der Logik nicht völlig auf Kriegsfuß steht, wird verstehen, daß mit dem Zusammenbruch der *Grundlage* einer philosophischen Lehre auch jene *überbauten* zusammenbrechen müssen, die darauf von den Schülern des Denkers, der diese Grundlage hervorgebracht hat, errichtet werden könnten. Und wenn allen bekannt wäre, wie Sie zu Mach stehen, dann würde jeder sofort begreifen, daß von da an, wo der Machismus in die Brüche geht, auch von Ihren „philosophischen" Konstruktionen kein Stein auf dem anderen bleiben kann. Aber Sie als unbescheidener Schüler haben alles mögliche unternommen, um die Leser über Ihr wirkliches Verhältnis zu Ihrem Lehrer im unklaren zu lassen. Darum finden sich vielleicht auch jetzt noch Menschen, die es beeindruckt, wenn Sie mit lässiger Gebärde – wie zum Beispiel auf einer öffentlichen Versammlung bald nach dem Erscheinen meines zweiten Briefes – beweisen, daß die gegen Machs „Philosophie" erhobenen Einwände Sie nicht betreffen. Wegen dieser Leute greife ich jetzt zur Feder; ich möchte sie von ihrem Irrtum befreien. Als ich meine beiden ersten

Briefe an Sie schrieb, stand mir zuwenig Platz zur Verfügung, um mich sowohl mit dem Original als auch mit der Abschrift beschäftigen zu können. Selbstverständlich habe ich dem Original den Vorzug gegeben. Jetzt brauche ich mich mit dem Platz nicht so einzuschränken. Außerdem habe ich in diesen Tagen etwas Zeit, so daß ich mich mit Ihnen beschäftigen kann.

II

Sie belieben zu sagen: „Bei Mach habe ich viel gelernt; ich glaube, daß auch Genosse Beltow von diesem hervorragenden Gelehrten und Denker, dem [313] großen Zerstörer wissenschaftlicher Fetische, manches Interessante erfahren könnte. Den jungen Genossen aber würde ich raten, sich nicht daran zu stoßen, daß Mach kein Marxist ist. Sollen sie sich ein Beispiel am Genossen Beltow nehmen, der so vieles bei Hegel und Holbach gelernt hat, die, wenn ich nicht irre, auch keine Marxisten waren. Ich kann mich nicht als Machist in der Philosophie bekennen. In der allgemeinen philosophischen Konzeption habe ich von Mach nur das eine übernommen – die Vorstellung von der Neutralität der Erfahrungselemente bezüglich des ‚Physischen' und ‚Psychischen', von der allgemeinen Abhängigkeit dieser Charakteristika von der *Verknüpfung* der Erfahrung. In allem übrigen hingegen – in der Lehre von der Genesis der psychischen und physischen Erfahrung, in der Lehre von der Substitution, in der Lehre von der ‚Interferenz' der Komplex-Prozesse im allgemeinen Weltbild, das auf diesen Prämissen beruht, gibt es bei mir mit Mach nichts Gemeinsames. Mit einem Wort, ich bin viel weniger ‚Machist', als Genosse Beltow ‚Holbachianer' ist, was uns hoffentlich beide nicht hindert, gute Marxisten zu sein."[121*]

Ich werde Ihrem Beispiel nicht folgen; ich werde weder mir selbst noch meinem Gegner Komplimente machen. Was den letzteren, also Sie, gnädiger Herr, betrifft, so muß ich leider wiederum unfreundlich sein und Sie an das erinnern, was ich in den vorausgegangenen Briefen gesagt habe: daß man niemals ein „guter Marxist" sein kann, wenn man die *materialistische* Grundlage der Weltanschauung von Marx und Engels ablehnt.[122*] Sie sind nicht nur himmelweit davon entfernt, „ein guter Marxist zu sein", sondern Ihnen ist das zweifelhafte Glück zuteil geworden, bei all denen Sympathien zu wecken, die sich den Ruf eines Marxisten bewahren und gleichzeitig ihre Weltanschauung dem Geschmack unserer heutigen bürgerlichen Übermenschen anpassen möchten. Aber das nur nebenbei. Ich habe Ihre Worte nur angeführt, um zu zeigen, mit welch hohem Maß von Selbstgefälligkeit Sie Ihr Verhältnis zu Ihrem Lehrer Mach charakterisieren. Wollte man Ihren Worten Glauben schenken, dann hätten Sie mit ihm in einer ganzen Reihe von Fragen, die für den „Empiriomonismus" äußerst wichtig sind, sehr wenig gemein. Schlimm ist nur, daß man Ihnen in diesem Falle nicht glauben darf: Sie sind geblendet [314] von Eigendünkel. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur jenen unbestreitbaren und höchst einfachen Umstand in Betracht zu ziehen, daß Sie selbst dort, wo Sie sich unabhängig von Ihrem Lehrer wähnen, lediglich die bei ihm entlehnte Lehre verderben. Sie verderben sie, aber *Sie bleiben gleichzeitig ihrem Geist völlig treu*, so daß Ihr ganzer „Empiriomonismus" nicht mehr darstellt als die Verwandlung zur *offensichtlichen* Absurdität, was bei Ihrem Lehrer schon eine Absurdität *in der Potenz* (ein [[absurdum an sich]], wie Hegel sagen würde) war. Was hat das mit Selbständigkeit zu tun? Wo gibt es hier auch nur eine Spur von Unabhängig-

[121*] А. Богданов, „Эмпириомонизм", кн. III, СПБ. 1906, стр. XII.

[122*] Hierzu noch ein kleiner Hinweis. In seinem Vorwort zur zweiten Auflage des „Anti-Dühring" sagte Engels: „Marx und ich waren wohl ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten." (Ф. Энгельс, Философия, политическая экономия, социализм, СПБ. 1907, стр. 5 [MEW, Bd. 20, S. 10.]) Wie Sie sehen, war die materialistische Erklärung der *Natur* für Engels ein ebenso notwendiger Teil einer richtigen Weltanschauung wie die materialistische Erklärung der *Geschichte*. Das wird allzuoft und allzu gern von denen vergessen, die zum Eklektizismus oder, was fast dasselbe ist, zum theoretischen „Revisionismus" neigen.

keit? Wie kommen Sie bloß darauf, Verehrtester? Ihre ganze lächerliche Anmaßung fällt bei der geringsten Berührung mit der Kritik wie ein Kartenhaus zusammen.

Sie finden, ich bin ungerecht? Das ist klar. Ich wiederhole: Sie sind geblendet von Ihrem Eigendünkel. Und doch verhält sich alles genau so, wie ich es gesagt habe.

Beweise? Daran scheitert die Sache nicht. Ich nehme zunächst den ersten Ihrer oben genannten Beiträge zur Philosophie des „Empiriokritizismus" – Ihre „Lehre von der Genesis der physischen und psychischen Erfahrung".

Diese Lehre ist für Sie besonders charakteristisch und verdient daher unsere Aufmerksamkeit. Was beinhaltet sie? Folgendes.

Nachdem Sie die „zutiefst auf den Erfindungen der zeitgenössischen Wissenschaft beruhende"[123*] Weltanschauung von Mach und Avenarius dargestellt und hinzugefügt haben, daß wir, „wenn wir diese Weltanschauung als einen kritischen, evolutionären, soziologisch gefärbten Positivismus bezeichnen, sogleich jene Hauptströmungen des philosophischen Denkens beim Namen genannt haben, die hier zu einem Strom zusammengeflossen sind"[124*], fahren Sie folgendermaßen fort:

„Der Empiriokritizismus läßt bei der Zerlegung alles Physischen und Psychischen in wesensgleiche Elemente die Möglichkeit von Dualismus, welcher Art auch immer, nicht zu. Aber hier entsteht eine neue kritische Frage: Der Dualismus ist widerlegt, beseitigt, aber ist der Monismus erreicht? Befreit die Betrachtungsweise von Mach und Avenarius unser ganzes Denken tatsächlich von seinem dualistischen Charakter? Wir sind gezwungen, diese Frage negativ zu beantworten."[125*]

Weiter erklären Sie, warum Sie sich „gezwungen" sehen, mit Ihren Lehrern unzufrieden zu sein. Sie sagen, daß bei den genannten Autoren zwei Zusammenhänge prinzipiell unterschieden bleiben und keine Vereinigung in einer höheren Gesetzmäßigkeit zulassen: einerseits der Zusammenhang der phy-[315]sikalischen Reihe, andererseits der Zusammenhang der psychischen Reihe. Avenarius meint, daß hier eine Dualität vorliegt, jedoch kein Dualismus. Sie finden diesen Gedanken nicht richtig.

„Es handelt sich darum", argumentieren Sie, „daß prinzipiell verschiedene, nicht zu einer Einheit zusammenfaßbare Gesetzmäßigkeiten für die Ganzheit und Harmonie der Erkenntnis nur wenig besser sind als prinzipiell verschiedene Realitäten, die nicht zu einer Einheit zusammengefaßt werden können. Wenn der Bereich der Erfahrung in zwei Reihen aufgeteilt ist, mit denen die Erkenntnis ganz unterschiedlich operieren muß, dann kann sich die Erkenntnis nicht als etwas Einheitliches, Harmonisches fühlen. Unweigerlich taucht eine Reihe von Fragen auf, die darauf gerichtet sind, die Dualität zu beseitigen, sie durch eine höhere Einheit zu ersetzen. Wieso kann es in dem einheitlichen Strom der menschlichen Erfahrung zwei prinzipiell verschiedene Gesetzmäßigkeiten geben? Und warum sind es gerade zwei? Warum steht die abhängige Reihe ‚Psychisches' in einer engen Funktionalbeziehung gerade mit dem Nervensystem und nicht mit irgendeinem anderen ‚Körper', und warum gibt es in der Erfahrung nicht eine Vielzahl abhängiger Reihen, die mit andersartigen ‚Körpern' verbunden sind? Warum treten manche Elementenkomplexe in beiden Erfahrungsreihen auf – als ‚Körper' und als ‚Vorstellungen' –, während andere niemals Körper sind und immer nur zu einer Reihe gehören, usw.?"[126*]

[123*] Es versteht sich wohl von selbst, gnädiger Herr, daß ich gegenüber dem Leser jegliche Verantwortung für Ihren eigenartigen Stil ablehne.
[124*] „Эмпириомонизм", кн. I, Москва 1908, стр. 18.
[125*] Ebenda, S. 18-19.
[126*] „Эмпириомонизм", стр. 19-20.

Da die „zutiefst auf den Erfindungen der zeitgenössischen Wissenschaft beruhende“ Weltanschauung von Mach und Avenarius auf Ihr vielfaches und tiefsinniges „Warum?“ keine Antwort gibt, stellen Sie sich mit der Ihnen eigenen Selbstsicherheit „die Aufgabe, diese Dualität zu überwinden.[127*] Und in Ihrem Kampf mit „dieser Dualität“ kommt dann auch Ihr philosophisches Genie in seiner ganzen Größe zum Vorschein.

Zunächst versuchen Sie zu klären, worin der Unterschied der beiden Erfahrungsreihen – der physikalischen und der psychischen – besteht, *und* dann möchten Sie, „wenn es sich als möglich erweist, die *Genesis* dieser Unterschiede verdeutlichen.“[128*] Somit zerfällt die Aufgabe, die Sie sich stellten, in zwei Aufgaben. Die erste löst sich so.

Nach Ihren Worten ist ein ständiges Merkmal alles Physischen seine *Objektivität*. Das Physische ist immer objektiv. Deshalb bemühen Sie sich um eine Definition des Objektiven. Und sehr bald haben Sie herausgefunden, daß diese am richtigsten so lauten müßte:

„Als objektiv bezeichnen wir jene Gegebenheiten der Erfahrung, die sowohl für uns als auch für andere Menschen die gleiche Lebensbedeutung haben, jene [316] Gegebenheiten, auf die nicht bloß wir unsere Tätigkeit ohne Widersprüche aufbauen, sondern auf die sich unserer Überzeugung nach auch die anderen Menschen stützen müssen, wenn sie nicht in Widersprüche geraten wollen. Der objektive Charakter der physischen Welt besteht darin, daß sie nicht nur persönlich für mich, sondern für alle existiert und für alle eine bestimmte Bedeutung hat, meiner Überzeugung nach die gleiche wie für mich. Die Objektivität der physikalischen Reihe ist ihre *Allgemeingültigkeit*. Das ‚Subjektive‘ in der Erfahrung ist das, was keine Allgemeingültigkeit, was Bedeutung nur für ein oder einige Individuen hat.“[129*]

Nachdem Sie auf diese Definition gekommen sind, die besagt, daß Objektivität gleich Allgemeingültigkeit und daß Allgemeingültigkeit die Übereinstimmung der Erfahrungen verschiedener Menschen ist, betrachten Sie die erste der beiden zweitrangigen Aufgaben, in die sich Ihre Hauptaufgabe unterteilt, als gelöst und gehen zur zweiten über. „Woher aber“, fragen Sie, „nehmen wir diese Übereinstimmung, diese gegenseitige Entsprechung? Soll man sie als ‚prästabilierte Harmonie‘ werten oder aber als ein Ergebnis der Entwicklung?“[130*] Es ist leicht vorauszusehen, in welchem Sinne diese Fragen von Ihnen gelöst werden. Sie sind für die „Entwicklung“. Sie sagen:

„Das allgemeine Merkmal des ‚physikalischen‘ Erfahrungsbereiches ist, wie wir gesehen haben, die Objektivität oder die Allgemeingültigkeit. Zur physischen Welt rechnen wir nur das, was wir für objektiv halten ... Jene Übereinstimmung der kollektiven Erfahrung, die sich in dieser ‚Objektivität‘ ausdrückt, konnte nur als Ergebnis der progressiven Abstimmung der Erfahrung unterschiedlicher Menschen durch gegenseitige Meinungsäußerung entstehen. Die Objektivität der physischen Körper, denen wir in unserer Erfahrung begegnen, wird letzten Endes auf Grund gegenseitiger Kontrolle und der Übereinstimmung der Aussagen verschiedener Menschen festgestellt. Überhaupt ist die physische Welt die sozial in Übereinstimmung gebrachte, sozial harmonisierte, mit einem Wort *sozial organisierte Erfahrung*.“[131*]

Das ist an sich schon klar genug. Aber Sie fürchten Mißverständnisse. Sie vermuten, man könnte Sie fragen, ob ein Mensch, der mit dem Fuß gegen einen Stein gestoßen ist, nun erst fremde Aussagen abwarten muß, um von der Objektivität dieses Steines überzeugt zu sein. Und um dieser in der Tat keineswegs abwegigen Frage zuvorzukommen, stellen Sie fest:

[127*] Ebenda, S. 20.
[128*] Ebenda.
[129*] „Эмпириомонизм“, стр. 22-23.
[130*] Ebenda, S. 23.
[131*] Ebenda, S. 32-33.

„Die Objektivität der äußeren Dinge läuft *in letzter Instanz* immer auf den Austausch von Aussagen hinaus, gründet sich jedoch längst nicht immer *unmittelbar* auf ihn. Im Prozeß der sozialen Erfahrung bilden sich bestimmte allgemeine Beziehungen, allgemeine Gesetzmäßigkeiten heraus (der abstrakte [317] Raum und die abstrakte Zeit gehören hierzu), welche die physische Welt charakterisieren, die sie erfassen. Diese allgemeinen Beziehungen, die sich sozial entwickelt und gefestigt haben, hängen vor allem mit der sozialen Übereinstimmung der Erfahrung zusammen, sie sind vor allem *objektiv*. Jedes neue Erlebnis, das mit ihnen vollständig übereinstimmt und vollständig in ihren Rahmen hineinpaßt, bezeichnen wir als objektiv, ohne irgend jemandes Aussagen abzuwarten: Die neue Erfahrung wird selbstverständlich so bewertet wie die alte Erfahrung, in deren Formen sie sich herauskristallisiert.“[132*]

Sie sehen, gnädiger Herr, daß ich bei der Darlegung Ihrer Ansichten das Wort gerne Ihnen überlasse – einem Menschen, der am kompetentesten ist für das, was einige Leser, zum Beispiel Herr Dauge, naiverweise als „die Philosophie Bogdanows“ ansehen.[133] Sie können nicht sagen, daß ich, wenn ich Ihre Gedanken mit meinen Worten wiedergebe, damit seinen Inhalt verändere. Das ist sehr bequem. Darum bitte ich Sie erneut, das Wort zu ergreifen und das Mißverständnis zu zerstreuen, das sich aus Ihrem Beispiel mit dem Stein ergeben könnte. Sie sagten, daß sich der Stein für uns deshalb als etwas Objektives darstellt, weil er seinen Platz innerhalb der räumlichen und zeitlichen Abfolge der physischen Welt hat. Dagegen könnte man einwenden, daß ja auch Gespenster innerhalb der räumlichen und zeitlichen Abfolge der physischen Welt auftreten. Sind etwa auch Gespenster „objektiv“? Sie lächeln nachsichtig und bemerken, daß die Objektivität der Erscheinungen unter der Kontrolle der sich entwikkelnden sozialen Erfahrung stehe und gelegentlich von ihr außer Kraft gesetzt werde. „Der Hausgeist, der mich nachts würgt, ist für mich objektiv, möglicherweise in nicht geringerem Grade, als der Stein, an dem ich mich gestoßen habe; aber die Aussagen anderer Menschen machen diese Objektivität hinfällig. Würde man dieses höchste Kriterium der Objektivität außer acht lassen, so könnten systematische Halluzinationen eine objektive Welt bilden, womit gesunde Menschen kaum einverstanden wären.“[134*]

III

Jetzt werde ich Sie für einige Zeit nicht weiter beunruhigen. Sie haben genug gesprochen; ich möchte mich in den Sinn Ihrer Worte vertiefen. Da ich durch Sie in den Besitz des „höchsten Kriteriums der Objektivität“ gelangt bin, will [318] ich herausfinden, wie objektiv, das heißt frei von Subjektivismus, Ihre eigene diesbezügliche „Lehre“ ist.

Mich persönlich hat nachts noch nie ein Hausgeist gewürgt. Aber bei den wohlbeleibten Kaufmannsfrauen aus Samoskworetschje[135], die vor dem Schlafengehen gern tüchtig essen, soll das des öfteren passieren. Für diese ehrbaren Personen ist der Hausgeist genauso objektiv wie die Steine, mit denen die Straßen von Samoskworetschje (leider nicht immer) gepflastert sind. Es erhebt sich die Frage: Ist der Hausgeist objektiv? Sie sagen: nein, weil „die Aussagen anderer Menschen die Objektivität des Hausgeistes hinfällig machen“. Und das ist natürlich sehr angenehm, da jeder damit einverstanden ist, daß es sich ohne den Hausgeist ruhiger lebt als mit ihm. Hier allerdings tut sich nun ein kleines, aber unangenehmes Hindernis auf. Es gibt nämlich tatsächlich nicht wenige Menschen, die kategorisch behaupten, daß es weder Teufel im allge-

---

[132*] „Эмпириомонизм“, стр. 33.

[133] Der Dietzgen-Anhänger Pawel Dauge versuchte, den dialektischen Materialismus durch einen von ihm selbst kreierten „Naturmonismus“ zu ersetzen. Er lobte Alexander Bogdanow und gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß dieser, „wenn er seine begonnene philosophische Arbeit entwickelt und erweitert“, schließlich zum „proletarischen Naturmonismus“ gelangen werde.

[134*] Ebenda, S. 34.

[135] Samoskworetschje – Stadtteil von Moskau.

meinen noch Hausgeister im besonderen gibt. Dieses ganze „Pack“ besitzt heute nicht mehr das Merkmal der „Allgemeingültigkeit“. Aber es gab eine Epoche – und noch dazu eine äußerst lange –, wo sie dieses Merkmal uneingeschränkt besaßen und wo es niemandem in den Sinn gekommen ist, die „Objektivität“ des Hausgeistes anzuzweifeln. Was folgt daraus? Vielleicht, daß der Hausgeist objektiv existiert hat? Wenn man Ihr „höchstes Kriterium der Objektivität“ zugrunde legt, muß man dies bejahen. Das allein aber reicht schon völlig aus, um zu erkennen, wie unsinnig dieses „höchste“ Kriterium ist, und um Ihre Objektivitätstheorie als die völlig mißlungene Konstruktion eines maßlos ungeschickten Scholastikers über Bord zuwerfen.

Etwas später geben Sie der Sache bereits eine andere Wendung. Sie sagen: „Die soziale Erfahrung ist bei weitem nicht vollständig sozial organisiert und enthält immer verschiedene Widersprüche, so daß bestimmte Teile der sozialen Erfahrung mit anderen Teilen derselben nicht übereinstimmen; Waldteufel und Hausgeister können in der Sphäre der sozialen Erfahrung eines gegebenen Volkes oder einer gegebenen Volksgruppe, zum Beispiel der Bauernschaft, existieren; doch braucht man sie deshalb noch nicht in die sozial organisierte oder objektive Erfahrung einzuschließen, denn sie harmonieren nicht mit der übrigen kollektiven Erfahrung und lassen sich in ihre organisierenden Formen, zum Beispiel in die Kette der Kausalität, nicht einfügen.“[136*]

Waldteufel und Hausgeister harmonieren nicht mit der übrigen kollektiven Erfahrung! Bitte, gnädiger Herr, mit *wessen* „übriger Erfahrung“, wenn *das ganze* Volk an die Existenz von Hausgeistern und Waldteufeln glaubt? Es ist klar, daß die Hausgeister und Waldteufel seiner kollektiven Erfahrung nicht im geringsten widersprechen. Vielleicht werden Sie sagen, daß man unter der übrigen kollektiven Erfahrung die soziale Erfahrung der höherentwickelten [319] Völker zu verstehen hat. Dann frage ich Sie, wie verhielt es sich denn zu der Zeit, wo selbst die am weitesten fortgeschrittenen Völker an die Existenz von Waldteufeln und Hausgeistern glaubten? Eine solche Epoche hat es doch aber gegeben. Sie wissen das selbst (der Animismus der Urgesellschaft). Demnach hätten also in der Epoche des Animismus der Urgesellschaft die Waldteufel und Hausgeister und alle sonstigen Geister objektiv existiert? Dieser Schlußfolgerung können Sie so lange nicht ausweichen, wie Sie nicht auf Ihr „höchstes Kriterium der Objektivität“ verzichten.

Und die Kette der Kausalität! Mit welchem Recht berufen Sie sich in diesem Falle auf sie? Haben Sie doch selbst einige Seiten zuvor erklärt, daß „Hume allen Grund hatte, die *absolute Allgemeingültigkeit* des Kausalzusammenhanges zu bestreiten“.[137*] Vom Standpunkt Ihrer Erfahrungslehre ist das auch durchaus begreiflich. Nach dieser Lehre ist der Kausalzusammenhang nur ein verhältnismäßig „spätes Produkt der sozial-gnoseologischen Entwicklung“. Dabei verträgt sich in einer bestimmten Periode der Evolution dieses Produktes (im Animismus) die Vorstellung von Waldteufeln und Hausgeistern ganz ausgezeichnet mit dem Begriff des Kausalzusammenhangs. Es ist also klar, daß *von Ihrem Standpunkt* aus der Kausalzusammenhang nicht „höchstes Kriterium der Objektivität“ sein kann.

Nein, Herr Bogdanow, wie Sie sich auch drehen und wenden mögen, der Hausgeister und Waldteufel können Sie sich weder mit Kreuz noch Keule erwehren. Dagegen „hilft“ nur eine richtige Erfahrungslehre, von der aber Ihre „Philosophie“ himmelweit entfernt ist.

Nach dem klaren und unzweideutigen Sinn Ihrer Objektivitätstheorie müßten wir die Frage nach der Existenz des Hausgeistes wie folgt beantworten: Es gab eine Zeit, wo der Hausgeist objektiv existiert hat, danach ging dieser „Gevatter“ (wie ihn noch unlängst unsere Bauern nannten) seines objektiven Daseins verlustig und existiert jetzt nur noch für die Kaufmanns-

[136*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 41, Anmerkung.
[137*] „Эмпириомонизм“, стр. 34, Anmerkung.

frauen aus Samoskworetschje und für andere Personen, welche die lächerliche Angewohnheit haben, sich im gleichen Sinne wie diese „zu äußern“.

Das ist die „Entwicklung“, die der Hausgeist durchgemacht hat! Und warum hat er sie durchgemacht? Weil die Menschen anfingen, gegen ihn „auszusagen“. Man muß schon sagen, es gibt fürwahr bemerkenswerte „Aussagen“. Die heutigen „Aussagen“ gegen den Hausgeist berauben ihn tatsächlich jeder objektiven Existenz, während man sich im Mittelalter seiner nur mit verschiedenen frommen Sprüchen und Beschwörungen erwehren konnte. Die Beschwörungen und frommen Sprüche haben vielleicht die betreffende Kaufmannsfrau vom Hausgeist befreit, ihn aber niemals ganz und gar zum Verschwinden gebracht. Das ist jetzt um vieles besser!

[320] Und da gibt es noch Leute, die an der Kraft des Fortschritts zweifeln!

Wenn es aber eine Zeit gegeben hat, wo der Hausgeist objektiv existierte, dann muß angenommen werden, daß zu dieser Zeit dasselbe beispielsweise auch für Hexen galt. Was soll man aber in solchem Falle von jenen Prozessen halten, mit deren Hilfe die Menschen im Mittelalter gewissen für sie unangenehmen Machenschaften des damals „objektiv“ existierenden Teufels ein Ende zu setzen hofften? Diese später so in Mißkredit geratenen Prozesse haben folglich eine gewisse „objektive“ Berechtigung. Ist es nicht so, Herr Bogdanow?

Ohne Frage muß die ganze Geschichte des menschlichen Denkens ein völlig neues Gesicht bekommen, wenn man sie mit Hilfe Ihres, gnädiger Herr, „höchsten Kriteriums der Objektivität“ erforscht. Das ist an sich schon sehr zu begrüßen. Schon allein damit verdient man sich den Namen eines philosophischen Genies. Aber das ist noch nicht alles, noch längst nicht alles. Vom Standpunkt Ihres „höchsten Kriteriums der Objektivität“ stellt sich die gesamte Erdgeschichte in gänzlich neuem Lichte dar. In den letzten siebzig Jahren war die Naturwissenschaft im allgemeinen bestrebt, sich den Entwicklungsgedanken zu eigen zu machen. Doch nach dem, was wir von Ihnen, Herr Bogdanow, gehört haben, müssen wir zugeben, daß jener Entwicklungsgedanke, dessen sich die neuere Naturwissenschaft nach und nach bemächtigte, nichts gemein hat mit dem Entwicklungsgedanken, den Sie, gestützt – wie Sie sagen – auf dieselbe Naturwissenschaft, hervorgebracht haben. Ihnen ist zweifellos auch hier wieder ein echter Durchbruch gelungen. Sie sind ein doppeltes Genie.

Wir Laien, die wir uns an die alte Entwicklungstheorie gehalten haben, waren fest davon überzeugt, daß der Entstehung des Menschen, und damit auch den menschlichen „Aussagen“, eine sehr lange Entwicklungsperiode unseres Planeten vorausgegangen ist.

Aber nun sind Sie erschienen, wie Molières Sganarell – vous avez changé cela.[138] Jetzt sind wir gezwungen, uns den Gang der Dinge gerade umgekehrt vorzustellen.

Unser Planet gehört ganz unbestritten zur objektiven, „physischen“ Welt. Und genausowenig läßt sich bestreiten, daß zu derselben Welt auch der Entwicklungsprozeß dieses Planeten gehört.

Nun wissen wir aber von Ihnen schon, Herr Bogdanow, daß „überhaupt die physische Welt die sozial in Übereinstimmung gebrachte, sozial harmonisierte, mit einem Wort *sozial organisierte Erfahrung*“ ist.[139*] Daraus folgt, daß die Existenz der Menschen der Existenz unseres Planeten vorangegangen ist: [321] Zuerst waren die Menschen da; als die Menschen ihre Erfahrung sozial organisierten, begannen sie sich zu „äußern“, dank diesem glücklichen Umstand entstand sodann die physische Welt im allgemeinen und unser Planet im besonderen.

[138] Sie haben das alles verändert.

[139*] Siehe oben. Ich erinnere Sie daran, gnädiger Herr, daß Sie diesen Gedanken auf der Seite 33 der 3. Auflage des I. Buches des „Empiriomonismus“ äußern.

Das ist freilich auch eine „Entwicklung“, nur eine in umgekehrter Richtung, besser gesagt: eine *umgestülpte Entwicklung*.

Beim Leser könnte der Eindruck entstehen, als ob die Menschen, wenn sie vor der Erde existierten, eine gewisse Zeit sozusagen in der Luft gehangen hätten. Doch wir begreifen wie Sie, Herr Bogdanow, daß das ein „Mißverständnis“ ist, welches infolge einer gewissen Unaufmerksamkeit gegenüber den Forderungen der Logik entsteht. Gehört doch auch die Luft zur physischen Welt. Somit hat es in der Zeit, von der hier die Rede ist, auch keine Luft gegeben. Es war überhaupt im objektiven, physischen Sinne nichts vorhanden, aber es waren Menschen da, die, indem sie sich über ihre Erlebnisse „äußerten“ und ihre Erfahrungen abstimmten, die physische Welt schufen. Das ist ganz klar und einfach.

Nebenbei bemerkt, kann man jetzt sehr gut verstehen, warum Ihr Gesinnungsfreund, Herr Lunatscharski, eine religiöse Berufung verspürte und eine Religion „ohne Gott“ erfunden hat. An Gott glauben nur diejenigen, die ihn für den Schöpfer der Welt halten, aber Sie, Herr Bogdanow, haben uns allen und erst recht Ihrem Gesinnungsfreund, Herrn Lunatscharski, eindeutig vor Augen geführt, daß die Welt von Menschen und nicht von Gott geschaffen wurde.

Ein anderer Leser mag feststellen, daß ja eine „Philosophie“, welche die physische Welt als eine Schöpfung der Menschen ausgibt, die reinblütige, wenngleich natürlich auch sehr verworrene *idealistische* Philosophie ist. Und er wird möglicherweise hinzufügen, daß nur einem Eklektiker der Versuch zuzutrauen ist, solch eine Philosophie mit der Lehre von Marx und Engels in Einklang zu bringen. Aber wir sagen wiederum mit Ihnen, Herr Bogdanow, das ist ein „Mißverständnis“. Eine Philosophie, die die physische Welt als Ergebnis der sozial organisierten Erfahrung sieht, ist mehr als jede andere zu Schlußfolgerungen im Sinne des Marxismus fähig. Ist doch die sozial organisierte Erfahrung die Erfahrung der Menschen im Kampf um ihr Dasein. Der Kampf der Menschen um ihr Dasein setzt aber den ökonomischen Produktionsprozeß voraus. Der ökonomische Prozeß der Produktion setzt wiederum bestimmte Produktionsverhältnisse, das heißt eine bestimmte ökonomische Gesellschaftsordnung, voraus. Und der Begriff der ökonomischen Gesellschaftsordnung schafft uns Zugang zu dem weiten Feld des „ökonomischen Materialismus“. Wir brauchen lediglich auf diesem Gebiet richtig Fuß zu fassen, und schon dürfen wir das uneingeschränkte Recht in Anspruch nehmen, uns als überzeugte Marxisten zu bezeichnen. Und als was für Marxisten! Als die radikalsten von allen, die existierten, sowohl bevor vermittels [322] der sozial organisierten Erfahrung die Erde entstanden ist als auch nach diesem erfreulichen Ereignis. Wir sind keine einfachen Marxisten, wir sind Supermarxisten. Die einfachen Marxisten sagen: „Auf der Grundlage der ökonomischen Verhältnisse und des durch sie bedingten gesellschaftlichen Seins der Menschen entstehen entsprechende Ideologien.“ Wir, die Supermarxisten, fügen dem hinzu: „und nicht nur Ideologien, sondern sogar die physische Welt“.

Wir sind, wie der Leser sieht, weit mehr Marxisten als selbst Marx und sogar als Herr Schuljatikow, und das will schon etwas heißen!

Nun werden Sie, Herr Bogdanow, sicher wieder schreien, daß ich übertreibe! Aber das ist zwecklos. In meinen Worten steckt nicht die geringste Übertreibung. Sie charakterisieren ganz genau sowohl den offensichtlichen Sinn Ihrer, allerdings ganz und gar unwahrscheinlichen Objektivitätstheorie als auch jenen Impuls, der Sie zu dieser Theorie hingeführt hat. Sie haben sich eingebildet, daß Sie mit Ihrer Gleichsetzung von physischer Welt und sozial organisierter Erfahrung dem ökonomischen Materialismus eine völlig neue theoretische Perspektive von optimaler Breite eröffnen. Sind Sie schon im allgemeinen naiv, so sind Sie es wohl am meisten hinsichtlich des ökonomischen Materialismus. Wenn ich von Ihnen spreche, halte ich

mich zumeist an die Newtonsche Regel: hypothesis non fingo.[140] Aber hier gestatte ich mir eine kleine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel. Ich muß sagen, ich habe den starken Verdacht, daß es ursprünglich auch Ihre extreme Naivität war, durch die Sie auf Mach verfallen sind. Sie sagen: „Wo Mach den Zusammenhang der Erkenntnis mit dem sozialen Arbeitsprozeß beschreibt, wirkt die Gleichheit seiner Gedanken und der Ideen von Marx manchmal geradezu frappierend.“[141*] Und zur Bestätigung führen Sie die Worte Machs an, daß die „Wissenschaft aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens, aus der Technik“ entstanden ist. Und diese Technik, in Verbindung mit dem Wort Ökonomie, das von Mach ebenfalls häufig benutzt wird, hat Sie ins Verderben gestürzt, Herr Bogdanow! Sie haben geglaubt, wenn Sie Mach mit Marx vereinen, kommen Sie von einer ganz neuen Seite an die Erkenntnistheorie heran und lassen uns „ungewöhnliche Worte“ hören. Sie haben sich für berufen gehalten, sowohl die Lehre von Marx und Engels als auch die Lehre von Mach und Avenarius zu verbessern und zu ergänzen. Aber das war ein Mißverständnis ... diesmal schon ohne Anführungszeichen. Sie haben erstens Mach ad absurdum geführt und zweitens nachdrücklich bewiesen, daß Sie sich gewaltig irren, wenn Sie sich für einen „guten Marxisten“ halten. Mit einem [323] Wort, das erreichte Ergebnis entspricht in keiner Weise Ihren Erwartungen.[142*]

IV

Aber warten Sie. Nachdem ich mit dem vorigen Kapitel fertig war, habe ich mich gefragt, ob ich Ihre Gedanken wirklich ganz genau wiedergegeben habe, als ich behauptete, nach Ihrer Theorie der „Objektivität“ seien *zuerst* die Menschen dagewesen, und *danach* sei von ihnen die physische Welt geschaffen worden. Ich gebe offen zu: Nach einigem Überlegen wurde mir klar, daß dem nicht ganz so, vermutlich sogar ganz und gar nicht so ist. Die Worte „zuerst“ und „danach“ zeigen, wie sich die Tatsachen *in der Zeit* zueinander verhalten. Gäbe es keine Zeit, hätten diese Worte nicht den geringsten Sinn. Aber bei Ihnen wird die Zeit selbst, wie der Raum, durch die soziale Organisation der menschlichen Erfahrung hervorgebracht. Sie sagen es auch so: „*Der Mensch brachte seine Erlebnisse mit den Erlebnissen anderer Menschen in Übereinstimmung und schuf so die abstrakte Form der Zeit*.“[143*] Und weiter: „Was also bedeuten letzten Endes die abstrakten Formen des Raumes und der Zeit? Sie drücken die *soziale Organisiertheit der Erfahrung* aus. Indem die Menschen unzählige Äußerungen miteinander austauschen, beseitigen sie ständig die Widersprüche ihrer sozialen Erfahrung, harmonisieren diese und organisieren sie in Formen von allgemeingültiger Bedeutung, das heißt in objektive Formen. Die weitere Entwicklung der Erfahrung vollzieht sich dann bereits auf der Grundlage dieser Formen und fügt sich notwendigerweise in ihren Rahmen ein.“[144*]

---

[140] Hypothesen denke ich mir nicht aus. Das heißt: Isaac Newton zieht es vor, sich auf eindeutig festgestellte Tatsachen zu stützen.

[141*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 8.

[142*] Sie kennen schlecht die Geschichte der Auffassungen, die in der Gesellschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts verbreitet waren. Wenn Sie diese kennen würden, dann würden Sie Mach und Marx nicht einzig auf der Grundlage annähern, daß der österreichische Physikprofessor die Entstehung der Wissenschaft aus den „Erfordernissen des praktischen Lebens, ... der Technik“ erklärt. Das ist beileibe kein neuer Gedanke. Littré hat schon in den vierziger Jahren betont: „Toute science proviént d'un art correspondant, dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard ia réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médicine. Ensuite et à fur et à mesure les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné.“ [Jede Wissenschaft geht aus einer entsprechenden Kunst hervor, von der sie sich nach und nach löst, wobei das Bedürfnis die Künste schafft und später das Nachdenken die Wissenschaft; so ist die Physiologie, genauer gesagt die Biologie, aus der Medizin entstanden. Danach erhalten die Künste von den Wissenschaften mehr zurück, als sie ihnen anfangs gegeben haben.] (Zitiert aus *Alfred Espinas*, Les origines de la technologie. Paris 1897, p. 12.)

[143*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 30. Hervorhebungen von Ihnen.

[144*] Ebenda, S. 31.

[324] Somit kommen wir zu dem Schluß, daß es eine Zeit gab, wo keine Zeit da war. Das ist irgendwie merkwürdig. Offenbar bediene ich mich einer falschen Terminologie, von der wir Laien in Sachen „Empiriomonismus“ so schwer loskommen. Man kann nicht sagen: Es gab eine Zeit, wo keine Zeit da war. Man kann es aus dem einleuchtenden Grunde nicht, weil, wenn es die Zeit *nicht* gab, auch *die Zeit* nicht da war. Das ist eine von den Wahrheiten, deren Entdeckung dem menschlichen Denken die größte Ehre macht. Aber derartige Wahrheiten blenden wie ein Blitz, und ein geblendeter Mensch wirft die Begriffe leicht durcheinander. Ich werde mich deshalb anders ausdrücken und anders denken, indem ich von der Zeit abstrahiere: Es gibt keine sozial organisierte Erfahrung, und es gibt auch keine Zeit. Was aber gibt es? Es gibt Menschen, aus deren Erfahrung die Zeit „*sich entwickelt*“. Ausgezeichnet. Doch wenn sich die Zeit entwickelt, dann wird sie sich logischerweise auch weiterhin entwickeln. Das allerdings bedeutet, daß es die Zeit *geben wird*, wenn *die Zeit* da sein wird. Hier bin ich ungewollt wieder in die alte Terminologie zurückgefallen. Aber was soll ich machen, Herr Bogdanow, wenn ich offenbar ganz und gar unfähig bin, die *Entwicklung außerhalb der Zeit* zu denken?

Das erinnert mich an Engels’ Einwände gerade gegen Dührings Lehre über die Zeit. Dühring hatte behauptet, die Zeit habe einen Anfang. Er begründete diesen Gedanken mit der Überlegung, daß die Welt irgendwann einmal in einem unveränderlichen und sich selbst gleichen Zustand gewesen sei, das heißt in einem Zustand, in dem keinerlei aufeinanderfolgende Veränderungen stattgefunden haben. Aber dort, wo es keinerlei aufeinanderfolgende Veränderungen gibt, schlußfolgert er, dort verwandelt sich der Zeitbegriff notwendigerweise in die allgemeine Idee des Seins. Darauf hat Engels völlig zu Recht geantwortet: „Erstens geht es uns hier gar nichts an, welche Begriffe sich im Kopf des Herrn Dühring verwandeln. Es handelt sich nicht um den *Zeitbegriff*, sondern um die *wirkliche* Zeit, die Herr Dühring so wohlfeilen Kaufs keineswegs los wird. Zweitens mag sich der Zeitbegriff noch so sehr in die allgemeinere Idee des Seins verwandeln, so kommen wir damit keinen Schritt weiter. Denn die Grundformen alles Seins sind Raum und Zeit, und ein Sein außer der Zeit ist ein ebenso großer Unsinn, wie ein Sein außerhalb des Raums. Das Hegelsche ‚zeitlos vergangne Sein‘ und das neuschellingsche ‚[[unvordenkliche Sein]]‘ sind rationelle Vorstellungen verglichen mit diesem Sein außer der Zeit.“[145*]

So ist der Standpunkt von Marx und Engels, mit denen Sie, gnädiger Herr, „einer Meinung“ sein möchten. Ein Sein außer der Zeit ist ebenso absurd wie ein Sein außerhalb des Raumes. Diese beiden Absurditäten haben Sie der Machschen „Philosophie“ angehängt, und auf dieser – man kann nicht gerade [325] sagen sehr soliden – Grundlage haben Sie sich vorgestellt, der „*Empiriokritizismus*“ habe sich dank Ihrer genialen Bestrebungen in den „*Empiriomonismus*“ verwandelt. Und als ich Ihren Lehrer Mach kritisiert habe, hat Sie das kaum berührt: Das trifft mich ja nicht; wenn ich Mach auch vieles verdanke, so bleibe ich dennoch ein selbständiger Denker. Ohne Frage, was sind Sie doch für ein guter Denker! Man kann nichts gegen Ihre Selbständigkeit sagen! Sie ähnelt dem russischen Land vor dem Eintreffen der Varäger. Zugegeben, sie ist nicht groß, dafür aber reich (gleich zwei äußerst große Absurditäten!), und ... Ordnung herrscht dort auch keine.[146]

Aber noch einmal: nichts geht über die Genauigkeit. Im Interesse der Genauigkeit füge ich hinzu, daß Sie, im Anschluß an Mach, „streng unterscheiden“ zwischen dem geometrischen

---

[145*] *Engels*, op. cit., S. 39. [MEW, Bd. 20, S. 48.]

[146] Das ist ein Hinweis auf die in der altrussischen „Nestorchronik“ enthaltenen Darstellung, wonach im Jahre 862 die Abgesandten mehrerer slawischer Stämme zu den Varägern gekommen waren und ihnen sagten: „Unser Land ist groß und reich, doch es ist keine Ordnung in ihm; so kommt, über uns herrschen und gebieten.“ (Die alt-russische Nestorchronik. Hrsg. Reinhold Trautmann, Leipzig 1931, S. 11.) Die moderne Geschichtswissenschaft hat die Unhaltbarkeit der Behauptung des Autors dieser Chronik über die Mission der Varäger nachgewiesen.

oder abstrakten Raum und dem physiologischen Raum. Ebenso verfahren Sie mit dem Zeitbegriff. Sehen wir uns an, ob diese Unterscheidung Sie nicht von den beiden Absurditäten rettet, die Ihren Namen unsterblich zu machen drohen.

Wie verhält sich der physiologische zum geometrischen Raum?

„Der physiologische Raum", sagen Sie, „ist ein Ergebnis der Entwicklung; im Leben eines Kindes kristallisiert er sich erst allmählich aus dem Chaos der visuellen und taktilen Elemente heraus. Diese Entwicklung setzt sich auch nach den ersten Lebensjahren fort: In der Wahrnehmung des Erwachsenen sind sowohl die Entfernungen als auch die Größen und die Formen der Gegenstände beständiger als in der Wahrnehmung des Kindes. Ich erinnere mich genau, daß ich als Knabe von fünf Jahren die Entfernung zwischen Erde und Himmel wie die zwei- bis dreifache Höhe eines zweistöckigen Hauses empfand und sehr erstaunt war, als ich, nachdem ich auf das Dach gestiegen war, nicht finden konnte, daß ich mich dem Himmelsgewölbe merklich genähert hatte. So machte ich Bekanntschaft mit einem der *Widersprüche* des physiologischen Raumes. In der Wahrnehmung des Erwachsenen kommen diese Widersprüche seltener vor, aber sie sind immer vorhanden. Der abstrakte Raum ist *frei von Widersprüchen*. Dort ist ein und derselbe Gegenstand, der keiner hinlänglichen Einwirkung unterliegt, weder größer noch kleiner als ein bestimmter anderer Gegenstand von dieser oder jener Form usw. Das ist ein Raum der strengen Gesetzmäßigkeit, die gänzlich einförmig ist."[147*]

Und was sagen Sie über die Zeit?

[326] „Das Verhältnis zwischen der physiologischen und der abstrakten Zeit ist im allgemeinen das gleiche wie das Verhältnis der von uns behandelten Formen des Raumes. Die physiologische Zeit ist, verglichen mit der abstrakten, ungleichförmig: Sie fließt ungleichmäßig dahin, einmal schnell, einmal langsam, und manchmal scheint sie sogar für das Bewußtsein nicht mehr zu existieren – nämlich während eines tiefen Schlafes oder einer Ohnmacht; außerdem wird sie durch die Dauer des persönlichen Lebens begrenzt. Dementsprechend ist auch die ‚Zeitgröße' bei ein und denselben Erscheinungen, wenn sie in physiologischer Zeit gemessen werden, veränderlich: Ein und derselbe Prozeß, der keinerlei Einwirkung erfährt, kann für uns ‚schnell' oder ‚langsam' dahinfließen und vollzieht sich mitunter auch ganz und gar außerhalb unserer physiologischen Zeit. Anders die abstrakte Zeit (die ‚reine Form der Anschauung'): Ihr Ablauf ist absolut einförmig und kontinuierlich, und die Erscheinungen stellen sich in ihr als strenge Gesetzmäßigkeit dar. In ihren beiden Richtungen – Vergangenheit und Zukunft – ist sie unendlich."[148*]

Der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit sind Produkte der Entwicklung. Sie entstehen aus dem physiologischen Raum und der physiologischen Zeit dadurch, daß die den letzteren eigene Ungleichförmigkeit beseitigt und ihnen Kontinuität verliehen wird, und schließlich auch dadurch, daß sie gedanklich über die Grenzen der gegebenen Erfahrung erweitert werden.[149*] Sehr schön. Aber der physiologische Raum und die physiologische Zeit sind gleichfalls Produkte der Entwicklung. Deshalb stehen vor uns abermals aufdringliche Fragen: 1) Existiert ein Kind, in dessen Leben sich der physiologische Raum erst allmählich aus dem Chaos der visuellen und taktilen Elemente herauskristallisiert, im Raum? 2) Existiert ein Kind, in dessen Leben sich erst allmählich die physiologische Zeit entwickelt, in der Zeit? Nehmen wir an, wir hätten das Recht – obwohl wir es in Wirklichkeit nicht haben –, auf diese Fragen so zu antworten: Ein Kind, in dessen Leben der physiologische Raum und die physiologische Zeit erst allmählich entstehen, existiert im abstrakten Raum und in der abstrakten Zeit. Eine sol-

[147*] „Эмпириомонизм", кн. I, стр. 5.
[148*] „Эмпириомонизм", стр. 26-27.
[149*] Siehe S. 28, ebenda.

che Antwort hat aber offensichtlich nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit aus der Entwicklung (das heißt aus der sozialen Erfahrung) heraus *schon entstanden sind*. Darum bleibt unverständlich, wie es sich denn verhalten hat, als sie noch *nicht entstanden waren*. Der gesunde Menschenverstand läßt nur einen Schluß zu: Als die abstrakte Zeit und der abstrakte Raum noch nicht entstanden waren, existierte dies Kind außerhalb des Raumes und außerhalb der Zeit. Aber weder uns Laien noch in *Ihrer* „neuesten Naturwissenschaft", Herr Bogdanow, sind Kinder denkbar, die außerhalb von Raum und Zeit existieren. Man könnte annehmen, daß in dieser wahrhaft [327] dunklen Zeit, als die abstrakte Zeit und der abstrakte Raum noch nicht entstanden waren, die Kinder eigentlich keine Kinder, sondern Engel waren: Engel haben es aller Wahrscheinlichkeit nach um vieles leichter als Kinder, außerhalb von Raum und Zeit zu leben. Aber ich bin nicht sicher, ob ich mich mit solcher Rede nicht der Ketzerei schuldig mache. Nach der Bibel existieren gewissermaßen sogar die Engel innerhalb von Raum und Zeit.

Und noch eine, ebenso verteufelt schwierige Frage, die mit der vorigen eng zusammenhängt. Wenn die abstrakte Zeit und der abstrakte Raum objektive Formen sind, die von den Menschen mit Hilfe „zahlloser Äußerungen" geschaffen wurden, ist dann dieser Prozeß der zahllosen Äußerungen außerhalb der Zeit und außerhalb des Raumes vor sich gegangen? Wenn *ja*, so ist das wiederum völlig ohne Sinn. Wenn *nein*, dann bedeutet das, daß wir schon mehr als nur zwei Arten von Raum und Zeit (die physiologische und die abstrakte Zeit, den physiologischen und den abstrakten Raum), sondern drei zu unterscheiden hätten. Und dann müßte ihre ganze wunderbare „philosophische" Konstruktion wie Rauch im Winde zerwehen, und Sie würden, wenn auch sehr unbeholfen, den sündigen Boden des Materialismus betreten, nach dem Raum und Zeit nicht nur eine Form der Anschauung, sondern auch eine Form des Seins sind.

Nein, Herr Bogdanow, Ihre Rechnung geht hier nicht auf. Natürlich ist die Tatsache im höchsten Grade rührend, daß Sie als Knabe im zarten Alter von fünf Jahren – als Ihr physiologischer Raum sich wohl noch nicht vollständig „herauskristallisiert" und ihre physiologische Zeit sich noch nicht vollständig „entwickelt" hatte – sich mit der Abmessung der Entfernung zwischen Himmel und Erde beschäftigt haben. Aber dergleichen Messungen sind mehr eine Sache der Astronomie als der Philosophie. Sie hätten daher Astronom bleiben sollen. Für die Philosophie sind Sie, um es ohne Komplimente und ohne Ironie zu sagen, ganz und gar nicht geschaffen. In dieser „Disziplin" kommt bei Ihnen nichts anderes heraus als die unglaublichste Konfusion.

Das gefällt Ihnen nicht? Sie schreiben: „Wir haben uns an die Vorstellung gewöhnt, daß auch alle anderen Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – und sogar die Tiere – ‚in demselben Raum und derselben Zeit leben wie wir'. Doch die Gewohnheit ist kein Beweis. Unbestritten ist, daß *wir* diese Menschen und Tiere in *unserem* Raum und in *unserer* Zeit denken, aber daß *sie* sich und uns in *demselben* Raum und *derselben* Zeit denken, läßt sich aus nichts herleiten. Freilich, da ihre Beschaffenheit im allgemeinen der unseren gleicht und ihre Aussagen uns verständlich sind, dürfen wir auch bei ihnen ‚Formen der Anschauung' vermuten, die mit unseren verwandt, jedoch nicht identisch sind."[150*]

[328] Ich habe mit Absicht weiter oben Ihre lange „Äußerung" über den Unterschied zwischen physiologischem und abstraktem Raum und Zeit angeführt, um sie mit den soeben zitierten Zeilen vergleichen zu können. Denken Sie nicht, daß ich Sie bei einem Widerspruch ertappen möchte. Hier gibt es – entgegen Ihrer Gewohnheit – keinerlei Widersprüche: Diese Zeilen werden durch jene „Äußerungen" vollauf bestätigt. Und aus beiden ist sogar für den

[150*] „Эмпириомонизм", стр. 32, Anmerkung.

Kurzsichtigsten klar, daß Sie, solange Sie auf Ihren „Empiriomonismus“ bauen, zwischen den „*Formen* der Anschauung“ und ihren *Gegenständen* keinen Unterschied machen und auch keinen machen können. Für Sie ist unbestreitbar, daß „*wir*“ die Menschen und Tiere in „*unserer*“ Zeit und „*unserem*“ *Raum* denken, aber Sie bezweifeln, daß „sie“ sich in derselben Zeit und demselben Raum denken. Als eingefleischter und unverbesserlicher Idealist ahnen Sie nicht einmal, daß die Frage auch ganz anders gestellt werden kann, daß man Sie fragen könnte: Existieren die Tiere, die sich in gar keiner Zeit und gar keinem Raum denken, in irgendeiner Zeit und irgendeinem Raum? Und wie ist es mit den Pflanzen? Ich möchte stark bezweifeln, daß Sie ihnen irgendwelche Anschauungsformen zuschreiben, und dennoch existieren auch sie sowohl in der Zeit als auch im Raum. Und nicht nur „*für uns*“, Herr Bogdanow, denn die Erdgeschichte läßt keinen Zweifel darüber, daß sie schon *vor uns* existierten. Seinen von mir oben erwähnten Einwand gegen Dühring weiterführend, schrieb Engels: „Nach Herrn Dühring existiert die Zeit nur durch die Verändrung, nicht die Veränderung in und durch die Zeit.“[151*] Sie haben Dührings Fehler wiederholt. Für Sie existieren Zeit und Raum nur deshalb, weil sie von Lebewesen gedacht werden. Sie sind nicht bereit, die Existenz der Zeit anzuerkennen, die unabhängig von irgend jemandes Denken ist – einer Zeit, in der sich Organismen entwickelt haben, die nach und nach auf die Stufe des „Denkens“ gelangt sind. Für Sie ist die objektive, physische Welt nur eine Vorstellung. Und Sie sind beleidigt, wenn man Sie einen Idealisten nennt. Ohne Frage hat jeder das Recht, ein Sonderling zu sein, aber Sie, Herr Bogdanow, mißbrauchen dieses unbestreitbare Recht ständig auf das gröbste.

V

Ja, und wie steht es mit den „Äußerungen“ der Tiere? Lassen wir die Säugetiere wie etwa die Esel beiseite, die sich zuweilen sehr laut, wenn auch für „unser“ Ohr nicht gerade angenehm, „äußern“; wenden wir uns noch einmal der Amöbe zu. Ich fordere Sie auf, Herr Bogdanow, klipp und klar „zu äußern“, ob eine [329] Amöbe „sich äußert“. Meines Erachtens kaum. Wenn sie sich aber nicht „äußert“, dann kommen wir, unter Berücksichtigung der Annahme, daß die physische Welt das Ergebnis von Aussagen ist, abermals zu der Absurdität, daß, als die Organismen auf einer Entwicklungsstufe wie die Amöbe standen, eine physische Welt nicht existiert hat. Weiter. Da die Materie zur physischen Welt gehört, die in der genannten Epoche noch nicht entstanden war, muß man anerkennen, daß die niederen Tiere damals immateriell waren, wozu ich sowohl diese interessanten Tiere als auch Sie, gnädiger Herr; von ganzem Herzen beglückwünsche!

Aber wozu rede ich von den niederen Tieren. Auch der Organismus des Menschen gehört zur physischen Welt. Und da die physische Welt ein Ergebnis der Entwicklung (der „Aussagen“ usw.) ist, kommen wir überhaupt nicht darum herum, zu schlußfolgern, daß *vor dem Erscheinen dieses Ergebnisses* der Mensch keinen Organismus hatte, daß also der Prozeß der Koordinierung der Erfahrungen bestenfalls von körperlosen Wesen in Angriff genommen wurde. Das ist natürlich ganz gut, da die Menschen nun keine Veranlassung mehr haben, die Amöben zu beneiden, aber das paßt wohl kaum zu jenem „Marxismus“, an den Sie sich, gnädiger Herr, zusammen mit Ihren Gesinnungsfreunden halten. In Wirklichkeit lehnen Sie den Materialismus von Marx und Engels ab, versichern aber gleichzeitig, daß Sie ihre materialistische Geschichtsauffassung anerkennen. Aber sagen Sie um Machs und Avenarius’ Willen, ist denn die materialistische Erklärung *einer* Geschichte möglich, der ein „prähistorisches Sein“ von ... körperlosen Wesen vorausgeht![152*]

[151*] *Engels*, op. cit., S. 40. [MEW, Bd. 20, S. 48/49.]

[152*] In dem Artikel „Eine neue Spielart des Revisionismus“, der Ihnen so mißfiel, erinnerte L. I. Axelrod Sie an die scharfsinnige Bemerkung von Marx, daß die Kunst, Fische in den Gewässern zu fangen, wo sie nicht vor-

Wenn ich mir weiter unten Ihre Lehre von der „Substitution“ vornehme, muß ich noch einmal auf die Frage zurückkommen, was ein menschlicher Körper ist und wie er entsteht. Und dann wird sich bereits mit nicht zu überbietender Deutlichkeit zeigen, daß Sie Mach im Geiste eines verzerrten Idealismus „ergänzen“. Doch zunächst folgendes. Sie belieben die physische, objektive Welt aus den „Aussagen“ der Menschen abzuleiten. Aber wo kommen bei Ihnen die Menschen her? Ich behaupte, daß Sie, gnädiger Herr, indem Sie die Existenz anderer Menschen anerkennen, eine schreckliche Inkonsequenz begehen, die die Grundlage Ihrer „Aussagen“ auf dem Gebiet der Philosophie völlig vernichtet. Mit anderen Worten, ich behaupte, daß Sie [330] logisch nicht das geringste Recht haben, auf den *Solipsismus* zu verzichten. Ich mache Ihnen diesen Vorwurf nicht zum ersten Mal, Herr Bogdanow. Im Vorwort zum dritten Band Ihres „Empiriomonismus“ haben Sie schon versucht, ihn zurückzuweisen, was Ihnen aber nicht gelungen ist. Sehen Sie, was Sie aus diesem Anlaß geschrieben haben:

„Hier muß ich noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der für die Schule charakteristisch ist. In der ‚Kritik‘ der Erfahrungen behandelt sie den Verkehr der Menschen als ein von vornherein gegebenes Moment, als eine Art ‚a priori‘, und in ihrem Bestreben, ein möglichst einfaches und genaues Weltbild zu entwerfen, achtet sie gleichzeitig auf die allgemeine Brauchbarkeit des Bildes, darauf, daß es für eine möglichst große Zahl von ‚Mitmenschen‘ in einem möglichst langen Zeitraum praktisch zufriedenstellend ist. Schon daraus ist ersichtlich, wie falsch es ist, wenn Genosse Plechanow diese Schule einer Tendenz zum *Solipsismus*, zur Anerkennung lediglich der individuellen Erfahrung als des [[Universums]], als ‚alles‘, was für den erkennenden Menschen existiert, bezichtigt. Gerade für den Empiriokritizismus ist charakteristisch, daß er ‚meine‘ Erfahrung und die Erfahrung meiner ‚Mitmenschen‘, soweit sie mir durch deren ‚Aussagen‘ zugänglich ist, als *gleichwertig* ansieht. Hier herrscht eine besondere Art von ‚gnoseologischem Demokratismus‘.“[153*]

Daraus erkennt man, daß Sie, Herr „gnoseologischer Demokrat“, die Anschuldigung, die „vom Genossen Plechanow“ gegen Sie erhoben wurde, ganz einfach nicht verstanden haben. Sie betrachten den Verkehr der Menschen als ein im voraus gegebenes Moment, als eine Art „a priori“. Aber die Frage lautet ja, ob Sie dazu logisch berechtigt sind. Ich habe Ihnen dieses Recht abgesprochen, aber Sie, statt es zu begründen, wiederholen als etwas Bewiesenes gerade das, was erst noch eines Beweises bedarf. Einen solchen Fehler nennt man in der Logik petitio principii. Sehen Sie doch ein, gnädiger Herr, daß eine petitio principii keiner einzigen philosophischen Lehre als Stütze dienen kann.

Sie fahren fort: „Es scheint, daß unsere Philosophen von dieser ganzen Schule am meisten ihren eigentlichen Begründer, Ernst Mach (der sich übrigens selbst nicht als Empiriokritizist bezeichnet), des Idealismus und Solipsismus verdächtigen. Schauen wir einmal, wie er das Weltbild sieht. Das Universum ist für ihn ein unendliches Netz von Komplexen, bestehend aus Elementen, die mit den Elementen der Empfindung identisch sind. Diese Komplexe verändern sich, schließen sich zusammen, lösen sich auf; sie gehen verschiedene Verbindungen ein bei unterschiedlicher Kopplungsart. In diesem Netz gibt es sozusagen ‚Knotenpunkte‘ (mein Ausdruck), Stellen, wo die Elemente fester und dichter miteinander verknüpft sind (eine Formulierung [331] von Mach); diese Stellen werden als die menschlichen ‚Ichs‘ bezeichnet; ihnen gleichen weniger komplizierte Kombinationen – die Psychen anderer Lebewesen. Diese oder jene Komplexe gehen eine Verbindung mit diesen komplizierten Kombi-

---

kommen, noch nicht erfunden ist. (Философские очерки, СПБ. 1906 г., стр. 176.) Dieser Denkanstoß hat bei Ihnen leider kein Ergebnis gezeitigt. Sie tun nach wie vor so, als ob die Menschen ihre Erfahrungen in Sachen Fischfang zusammengefaßt und sich über diese nützliche Beschäftigung geäußert hätten und somit die Fische und das Wasser *schufen*. Fürwahr ein feiner Materialismus!

[153*] Эмпириомонизм“, кн. III, СПБ. 1906, стр. XIII-XIV.

nationen ein – und erscheinen als ‚Erlebnisse' verschiedener Wesen; später wird diese Verbindung gestört – der Komplex verschwindet aus dem System der Erlebnisse des betreffenden Wesens; danach kann er erneut, möglicherweise in veränderter Form, in dasselbe System eintreten usw. Auf jeden Fall hört dieser oder jener Komplex nicht auf zu existieren, wie Mach unterstreicht, wenn er aus dem Bewußtsein dieser oder jener Individuen verschwunden ist, vielmehr tritt er in anderer Kombination auf, vielleicht in Verbindung mit einem anderen ‚Knotenpunkt', einem anderen ‚Ich' ..."[154*]

In dieser „Aussage" wird noch einmal mit unwiderstehlicher Kraft Ihr, gnädiger Herr, Bestreben deutlich, sich auf die petitio principii zu stützen. Sie nehmen abermals jene Hauptthese als bewiesen an, die erst zu beweisen ist. Mach „unterstreicht", daß dieser oder jener Komplex noch nicht zu existieren aufhört, wenn er aus dem Bewußtsein des einen oder anderen Individuums verschwunden ist. Das stimmt. Aber welches logische Recht hat er, die Existenz „*dieser oder jener Individuen*" anzuerkennen? Das ist die ganze Frage. Und auf diese Grundfrage geben Sie, trotz Ihrer Redseligkeit, überhaupt keine Antwort, und Sie können sie auch, wie ich schon sagte, nicht geben, da Sie bei der – von Mach entlehnten – Ansicht über die Erfahrung stehenbleiben.

Was ist für mich dieser oder jener Mensch, „dieses oder jenes Individuum"? Ein bestimmter „Komplex von Empfindungen". So stellt sich die Sache aus der Sicht Ihrer Theorie (was natürlich heißt, der Theorie Ihres Lehrers) dar. Aber wenn dieses oder jenes Individuum nach einer solchen Theorie für mich nur ein „Komplex von Empfindungen" ist, dann fragt es sich: Welches logische Recht habe ich, zu behaupten, daß dieses Individuum *nicht nur* in meiner Vorstellung existiert, die auf meinen „Empfindungen" beruht, *sondern auch außer ihr*, das heißt, daß sie selbständig, unabhängig von meinen Empfindungen und Wahrnehmungen existiert? Nach der Machschen Lehre von der „Erfahrung" habe ich ein solches Recht nicht. Entsprechend dieser Lehre überschreite ich, wenn ich behaupte, daß außer mir andere Menschen existieren, die Grenzen der Erfahrung, „äußere" ich eine *über der Erfahrung stehende These*. Sie aber selbst, mein gnädiger Herr, bezeichnen die jenseits der Erfahrung liegenden oder metaempirischen (Sie gebrauchen gerade diesen Terminus) Thesen als *metaphysisch*. So erweisen Sie und Mach sich als Metaphysiker vom reinsten Wasser.[155*] Das ist schlecht. Was jedoch weit [332] schlimmer ist: Sie sind ein *Metaphysiker vom reinsten Wasser* und ahnen es nicht einmal. Sie schwören bei allen Göttern des Olymps, daß Sie und Ihre Lehrer Mach und Avenarius immer in den Grenzen der Erfahrung bleiben und blicken mit grandioser Verachtung von oben auf die „Metaphysiker" herab. Wenn ich Sie, selbstredend auch Ihre Lehrer, lese, kommt mir unwillkürlich eine Krylowsche Fabel in den Sinn:

In einem Spiegel sah sein Bild der Affe,
sacht stößt den Bär er an.[156]

Sie verstoßen nicht nur gegen die elementarsten Gebote der Logik, sondern machen sich auch noch im höchsten Grade lächerlich, indem Sie dem „kritisch gestimmten" Affen nacheifern. Wenn die Herren Dauge, Walentinow, Juschkewitsch, Berman, Basarow und andere wiederkäuende Schlauköpfe, weiß der Teufel, wie sie alle heißen, wenn dieser ganze philosophierende Pöbel (um hier einmal einen Kraftausdruck von Schelling zu benutzen) Sie, ohne in

[154*] „Эмпириомонизм", стр. 19.
[155*] In dem Artikel „Die Selbsterkenntnis der Philosophie" sagen Sie: „Unser [[Universum]] ist vor allem die *Welt der Erfahrung*. Aber das ist nicht nur die Welt der *un*-[332]*mittelbaren Erfahrung* – nein, es ist viel umfassender." („Эмпириомонизм", кн. I, стр. 155.) In der Tat, „viel umfassender"! So sehr, daß sich die „Philosophie", die angeblich auf der Erfahrung beruht, in Wirklichkeit auf die rein dogmatische Lehre von den „Elementen" stützt, die in einem untrennbaren Zusammenhang mit der idealistischen Metaphysik steht.
[156] Iwan Krylow: Fabeln, Leipzig 1976, S. 63.

allem mit Ihnen konform zu gehen, für einen mehr oder weniger ernst zu nehmenden Denker hält, so kann sich doch kein Sachkundiger, keiner, der die Philosophie nicht nur aus den populären Broschüren unserer Tage kennt, eines ironischen Lächelns erwehren, wenn er Ihre Angriffe gegen die „Metaphysiker“ liest. Und jeder mag dabei die Worte aus derselben Fabel vor sich hinsprechen:

„Wozu?“ meint Petz. „Ich möchte dir empfehlen,
dich zum Vergleiche selber nur zu wählen.“[157]

Aber wie dem auch sei, Sie wollen mit dem Solipsismus nichts zu tun haben. Sie geben die Existenz von „Mitmenschen“ zu. Ich nehme das zur Kenntnis und halte Ihnen entgegen: Wenn „diese oder jene Individuen“ nicht nur in meiner Vorstellung, sondern auch unabhängig von ihr, das heißt selbständig, existieren, dann heißt das doch, daß sie nicht nur „für mich“, sondern auch „an sich“ existieren. Somit erweist sich „dieses oder jenes Individuum“ lediglich als ein spezieller Fall des berüchtigten, die Philosophie so sehr beunruhigenden „Dinges an sich“. Was aber sagen Sie, Verehrtester, über das „Ding an sich“?

Unter anderem dieses: „Auch wenn nicht jeder gegebene Teil des Komplexes unserer Erfahrung im gegebenen Moment enthalten ist, sehen wir doch das ‚Ding‘ als *dasselbe* an, als was es uns als ganzer Komplex erscheint. Heißt [333] das etwa, daß man alle ‚Elemente‘, alle ‚Merkmale‘ des Dinges eliminieren kann und daß dieses trotzdem – nicht mehr als Erscheinung, aber als ‚Substanz‘ – erhalten bleibt? Dies ist freilich nur ein alter logischer Fehler: Wenn man einem Menschen jedes Haar einzeln ausreißt, wird er nicht zum Kahlkopf, reißt man sie ihm jedoch zusammen aus, dann wird er es; so geht auch der Prozeß vor sich, der die ‚Substanz‘ hervorbringt, die Hegel nicht umsonst als das ‚caput mortuum[158] der Abstraktion‘ bezeichnet hat. Scheidet man alle Elemente eines Komplexes aus, so wird es keinen Komplex mehr geben; übrig bleibt nur das Wort, das ihn bezeichnet. Das Wort aber ist das ‚Ding an sich‘.“[159*]

Und somit ist das Ding an sich also nichts weiter als ein leeres, inhaltloses Wort, ein caput mortuum der Abstraktion, wie Sie nach Hegel formulieren, dessen Namen Sie hier jedoch ganz umsonst verwenden. Ich will mich darauf einlassen, denn ich bin ja ein nachgiebiges „Individuum“. Das „Ding an sich“ ist ein leeres Wort. Wenn das so ist, dann ist allerdings auch das Individuum „an sich“ ein leeres Wort. Und wenn das Individuum „an sich“ ein leeres Wort ist, dann existieren diese oder jene „Individuen“ nur in meiner Vorstellung. Existieren aber diese oder jene „Individuen“ nur in meiner Vorstellung, so bin „ich“ ganz mutterseelenallein auf der Welt und ... gelange ich in der Philosophie unweigerlich zum Solipsismus. Solus ipse![160] Aber Sie, Herr Bogdanow, lehnen doch den Solipsismus ab. Wie kann das sein? Hier sieht man doch wieder, daß am Aussprechen der leeren, völlig inhaltlosen Worte „vor allem“ gerade Sie und nicht andere „Individuen“ schuld sind. Und mit Ihren leeren, völlig inhaltlosen Worten haben Sie einen umfangreichen Artikel vollgestopft, den Sie, als wollten Sie sich selbst verspotten, mit dem Titel „Das Ideal der Erkenntnis“ versahen. Ein unsagbar erhabenes Ideal!

Unter uns gesagt, schlechter als Sie, Herr Bogdanow, kennt sich keiner in philosophischen Fragen aus. Darum will ich versuchen, Ihnen meinen Gedanken an Hand eines anschaulichen Beispiels nahezubringen.

Sie haben sicher Hauptmanns Stück „[[Und Pippa tanzt!]]“ gelesen. Dort fragt im zweiten Akt die aus der Ohnmacht erwachte Pippa: „Wo bin ich denn?“ Darauf antwortet Hellriegel: „[[In meinem übernächtigen Kopfe!]]“

---

[157] Ebenda.
[158] das tote Haupt.
[159*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 11-12, Anmerkung.
[160] solus – der Einzige, ipse – selbst, daher Solipsismus.

Hellriegel hatte recht: Pippa existierte wirklich in seinem Kopfe. Es fragt sich jedoch, ob sie *nur* in seinem Kopf existierte. Hellriegel, nachdem er sie erblickt hatte, glaubte zu träumen und nahm zunächst an, daß Pippa wirklich *nur* in seinem Kopfe existiere. Aber damit kann sie sich natürlich nicht einverstanden erklären. Sie entgegnet ihm:

„[[Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!]]“

[334] Hellriegel gibt ihren Argumenten ein wenig nach. Er legt sein Ohr an ihre Brust (wie ein Arzt, bemerkt Hauptmann) und ruft aus:

„[[Du bist ja lebendig! Du hast ja ein Herz, Pippa!]]“[161]

Was ist hier also passiert? Zuerst hatte Hellriegel einen solchen „Komplex von Empfindungen“, auf dessen Grundlage er dachte, daß Pippa nur in seiner Vorstellung existiert. Dann kamen zu diesem „Komplex“ einige neue „Empfindungen“ (das Schlagen des Herzens usw.) hinzu, wodurch Hellriegel sofort zum „Metaphysiker“ in dem Sinne wurde, in dem Sie, Herr Bogdanow, dieses Wort irrtümlicherweise gebrauchen. Er erkannte, daß Pippa außerhalb seiner „Erfahrung“ existiert (wieder in Ihrem Sinne, Herr Bogdanow), das heißt selbständig, unabhängig von seinen Empfindungen. Das ist so einfach wie das Abc. Aber gehen wir weiter.

Als Hellriegel erkannte, daß nicht seine Empfindungen, die sich in einer bestimmten Weise miteinander verbinden, Pippa geschaffen haben, sondern Pippa bei ihm Empfindungen hervorruft, verfällt er in das, was Sie, Herr Bogdanow, infolge Ihres mangelnden Sachverstandes als *Dualismus* ansehen. Er glaubt von nun an, daß Pippa nicht nur ein Sein in seiner Vorstellung, sondern auch ein Sein an sich zukommt. Aber jetzt sind vielleicht auch Sie, Herr Bogdanow, dahintergekommen, daß hier keinerlei Dualismus im Spiel ist und daß Hellriegel, wenn er Pippas Sein an sich bestritten hätte, zu genau dem Solipsismus gelangt wäre, von dem loszukommen Sie sich so stark und vergeblich bemühen.

Na, wenn das nicht populär gesagt ist! Nach meinem Beispiel aus Hauptmanns Stück wächst in mir der Glaube, daß mich am Ende sogar viele jener Leser verstanden haben, denen es zu danken ist, daß Ihre „philosophischen“ Werke in mehreren Ausgaben über das breite Antlitz der russischen Erde verstreut sind. Was ich sage, ist im höchsten Maße einfach. Um mich zu verstehen, genügen wenige Anstrengungen.

Fleißig, Kinder, steigt hinein,
Paukt das Alphabet euch ein,
Das verhilft zum Glücklichsein.

VI

Sie sagen, gnädiger Herr, das von Kant heruntergewirtschaftete Ding an sich sei gnoseologisch gesehen nutzlos geworden.[162*] Und indem Sie das sagen, fühlen Sie sich – Ihrer Gewohnheit entsprechend – als tiefer Denker. Aber es ist unschwer zu verstehen, daß die von Ihnen geäußerte Wahrheit nur einen [335] sehr geringen Wert hat. Kant hielt das Ding an sich für nicht erkennbar. Ist es aber nicht erkennbar, so wird jeder, selbst wenn er sich im Empiriomonismus nicht auskennt, ohne weiteres dahinterkommen, daß es gnoseologisch gesehen nutzlos ist; denn das ist ja ein und dasselbe. Was aber folgt daraus? Beileibe nicht das, was Sie, gnädiger Herr, denken. Nämlich nicht, daß das Ding an sich nicht existiert, sondern nur, daß die *Kantsche Lehre* über dieses falsch ist. Aber Sie haben die Geschichte der Philosophie und namentlich die des Materialismus so schlecht verarbeitet, daß Sie dauernd die Möglich-

[161] Gerhart Hauptmann: Ausgewählte Werke, Bd. 3, Berlin 1962, S. 122.
[162*] „Эмпириомонизм“, кн. III, СПБ. 1906, стр. 9.

keit außer acht lassen, an die Stelle der Kantschen eine andere Lehre vom Ding an sich zu setzen. Indessen dürfte klar sein, wenn „diese oder jene Individuen“ nicht nur in meinem Kopf existieren, dann sind sie *in Beziehung auf mich* Dinge an sich. Wenn das klar ist, dann steht auch außer Zweifel, daß wir die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt in Betracht ziehen müssen. Aber da Sie vom Solipsismus abrücken möchten – obwohl Sie, wie ich Ihnen schon gezeigt habe, unwillkürlich, das heißt für Sie unmerklich, von einer Ihnen unbekannten Kraft immer wieder an seine tristen Ufer gezogen werden –, da Sie *kein* Solipsist sind, versuchen Sie herauszubekommen, wie sich das Objekt zum Subjekt verhält. Ihre von mir bereits analysierte, vollkommen mißratene Objektivitätstheorie ist ein Versuch der Beantwortung dieser Frage. Aber indem Sie sich mit der Frage beschäftigen, haben Sie diese eingeengt. Sie verbannten ausnahmslos alle Menschen aus der objektiven Welt, mithin auch „diese oder jene Individuen“, auf die Sie sich beriefen, als Sie dem Solipsismus zu entfliehen suchten. Dazu hatten Sie wiederum nicht das geringste logische Recht, weil die objektive Welt für jeden einzelnen Menschen die ganze Außenwelt ist, zu der unter anderem auch alle anderen Menschen gehören und zwar nicht nur so, wie sie in der Vorstellung dieses Menschen existieren. Sie haben das aus dem ganz einfachen Grunde vergessen, weil die von Ihnen vertretene Erfahrungslehre der Standpunkt des Solipsismus ist.[163*] Doch ich will noch einmal nachgeben und abermals zugeben, daß Sie recht haben, daß also „diese [336] oder jene Individuen“ nicht zur objektiven Welt gehören. Nur muß ich Sie bitten, mir zu erklären, wie sich „diese oder jene Individuen“ zueinander verhalten und wie sie sich miteinander verständigen. Diese Frage wird Sie, hoffe ich, nicht in Verlegenheit bringen, sondern sogar erfreuen, weil sie Ihnen eine ausgezeichnete Möglichkeit bietet, uns mit einer der „originellsten“ Seiten Ihrer Weltanschauung bekannt zu machen.

Zum Ausgangspunkt der Untersuchung dieser Frage nehmen Sie – wie Sie selbst sagen – *natürlich* den Begriff des Menschen als eines bestimmten „Komplexes unmittelbarer Erlebnisse“. Aber einem anderen Menschen erscheint dieser „vor allem als *Wahrnehmung* in einer Reihe anderer Wahrnehmungen, als ein bestimmter visuell-taktil-akustischer Komplex in einer Reihe anderer Komplexe.“[164*] Hier könnte ich wiederum anmerken: Wenn für den Menschen *A* der Mensch *B* vor allem lediglich ein bestimmter visuell-taktil-akustischer Komplex ist, dann hat dieser Mensch *A* das logische Recht, die von ihm unabhängige, selbständige Existenz des Menschen *B* nur in dem Fall anzuerkennen, wenn er, der Mensch *A*, Ihrer (das heißt Machs) Lehre von der Erfahrung nicht anhängt. Vertritt er sie jedoch, dann muß er wenigstens so viel Gewissen haben, zuzugeben, daß er, wenn er dem Menschen Beine von ihm, dem „Individuum“ *A*, unabhängige Existenz zuerkennt, eine metaempirische, das heißt metaphysische (ich gebrauche diesen Termini in Ihrem Sinne) These „äußert“, womit er, anders ausgedrückt, die Grundlage des ganzen Machismus verwirft. Aber ich werde darauf jetzt nicht bestehen, da ich annehme, daß Ihre Inkonsequenz in dieser Sache für den Leser schon deutlich genug ist. Für mich ist es jetzt wichtig, zu klären, wie es geschehen soll, daß ein „Komplex unmittelbarer Erlebnisse“ (der Mensch *B*) einem „anderen“ „Komplex unmit-

---

[163*] Wenn ich von „Erfahrung“ spreche, meine ich eins von beiden: *entweder* meine persönliche Erfahrung, *oder* aber ich meine nicht nur meine persönliche Erfahrung, sondern auch die Erfahrung meiner „Mitmenschen“. Im ersten Falle bin ich Solipsist, weil in der persönlichen Erfahrung das Ich immer allein ist (solus ipse). Im zweiten Falle löse ich mich vom Solipsismus, indem ich über die Grenzen der persönlichen Erfahrung hinausgehe. Doch wenn ich die von mir unabhängige Existenz der „Mitmenschen“ zugebe, behaupte ich damit zugleich, daß diese „Mitmenschen“ ein *Sein an sich* haben, das von der *Vorstellung, die ich von ihnen habe, und von meiner persönlichen Erfahrung unabhängig ist*. Mit anderen Worten, wenn ich oder, besser gesagt, wenn wir – Sie, Herr Bogdanow, und ich – die Existenz der „Mitmenschen“ zugeben, dann erklären wir damit für null und nichtig, was Sie, Herr Bogdanow, *gegen* das Sein an sich sagen, das heißt, dann bringen wir die ganze Philosophie des „Machismus“, des „Empiriokritizismus“, des „Empiriomonismus“ und all der anderen zu Fall.

[164*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 121.

telbarer Empfindungen“ (den Menschen *A*) als „Wahrnehmung in einer Reihe anderer Wahrnehmungen“ oder als ein bestimmter visuell-taktil-akustischer Komplex in einer Reihe anderer Komplexe „erscheint“. Mit anderen Worten, ich möchte begreifen, *wie sich der Prozeß* „*unmittelbaren Erlebens*“ *eines* „*Komplexes unmittelbarer Erlebnisse*“ *durch einen anderen* „*Komplex unmittelbarer Erlebnisse*“ *vollzieht*? „Vor allem“ ist das eine im höchsten Grade dunkle Angelegenheit. Zwar versuchen Sie, ein wenig Licht hineinzubringen, wenn sie erklären: *Dank der Tatsache*, daß die Menschen sich in ihren Äußerungen gegenseitig verstehen, wird ein Mensch für den anderen zur Koordination der unmittelbaren Erlebnisse.[165*] Aber ich finde, ich gebe das zu, daß man Ihnen für dieses „dank der Tatsache“ nicht danken sollte; denn „dank“ dieser wird das Ganze keineswegs verständlicher. [337] Aus diesem Grunde kehre ich zu meinem System zurück, Ihre Artikel in längeren Auszügen wiederzugeben. Vielleicht helfen Sie mir klarzustellen, worin Ihre „selbständigen“ Entdeckungen auf dem mich hier interessierenden Gebiet bestehen.

Zwischen dem Komplex *A* und dem Komplex *B* werden bestimmte Beziehungen hergestellt, ein *wechselseitiger Einfluß*, wie Sie sagen.[166*] Der Komplex *A* wird direkt oder indirekt im Komplex *B* reflektiert; der Komplex *B* wird im Komplex *A* reflektiert oder kann dort zumindest reflektiert werden. Dazu fügen Sie genau zur rechten Zeit die Erläuterung an: Obwohl jeder Komplex direkt oder indirekt in anderen, analogen Komplexen reflektiert werden kann[167*], wird er jedoch „in ihnen nicht als solcher, nicht in seiner unmittelbaren Gestalt reflektiert, sondern in Gestalt dieser oder jener Reihe von Veränderungen dieser Komplexe, in Gestalt der ihnen immanenten neuen Gruppierung der Elemente, die deren ‚innere‘ Beziehung kompliziert“.[168*]

Wir kommen auf diese Ihre Worte noch zurück: Sie enthalten einen Gedanken, der zum Verständnis Ihrer Theorie der „Substitution“ unbedingt notwendig ist. Zuvor aber lassen Sie uns zur Klärung eines anderen Umstandes übergehen, den Sie selbst, Herr Bogdanow, für sehr wichtig halten.

Es handelt sich um folgenden Umstand:

Die Wechselwirkung der „Lebewesen“ vollzieht sich, wie Sie sagen, nicht direkt und unmittelbar; die Erlebnisse des einen liegen nicht im Erfahrungsfeld des anderen. Ein Lebensprozeß wird im anderen nur indirekt „reflektiert.“[169*] Und das geschieht durch die Umgebung.

Dies erinnert an die materialistische Lehre. Feuerbach sagt in seinen „[[Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie]]“: „[[Ich bin Ich – für mich – und zugleich Du – für anderes]].“[170] Aber in seiner Erkenntnistheorie bleibt Feuerbach ein konsequenter Materialist: Er trennt das *Ich* (und jene „*Elemente*“, in die man das *Ich* zerlegen könnte) nicht vom Körper. Er schreibt: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib [[in seiner Totalität]] ist mein Ich, mein Wesen selber.“[171*] [338] Darum ist aus der materialistischen Sicht Feuerbachs die Wechselwirkung zwischen zwei Menschen „vor

---

[165*] „Schließlich wird der Mensch dadurch, daß die Menschen sich in ihren ‚Äußerungen‘ gegenseitig ‚verstehen‘, auch für andere zu einer Koordination unmittelbarer Erlebnisse, zu einem ‚psychischen Prozeß‘“ usw. („Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 121.)

[166*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 124.

[167*] Auf der folgenden Seite desselben Buches erklären Sie dagegen, wie ich schon weiter oben festgestellt habe, daß die Wechselwirkung der „Lebewesen“ (bzw. Komplexe) nicht direkt und unmittelbar erfolgt. Das ist einer Ihrer zahllosen Widersprüche, die zu entwirren sich nicht lohnt.

[168*] Ebenda, S. 124.

[169*] „Эмпириомонизм“, стр. 125.

[170] Hier hat sich Georgi Plechanow geirrt. Diese Aussage, wie auch die beiden weiter unten zitierten, entstammt einer anderen Arbeit Ludwig Feuerbachs, den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“. (Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1970, S. 317.)

[171*] [Ludwig Feuerbach’s sämtliche] [[„Werke“, II, 325.]]

allem“ eine Wechselbeziehung zwischen zwei in einer bestimmten Weise organisierten Körpern.[172*] Diese Wechselwirkung erfolgt manchmal unmittelbar – zum Beispiel, wenn der Mensch *A* den Menschen *B berührt*, und manchmal durch die *Umgebung*, die beide umgibt – zum Beispiel, wenn der Mensch *A* den Menschen *B sieht*. Es bedarf auch keines besonderen Hinweises, daß für Feuerbach die Umgebung der Menschen nur *materiell* sein konnte. Doch Ihnen ist das alles zu einfach: vous avez changé tout cela[173]. Sagen Sie uns doch einmal, was ist das für eine Umgebung, durch die nach Ihrer „originellen“ Lehre die Wechselwirkung zwischen jenen Komplexen unmittelbarer Erlebnisse vonstatten geht, die wir in unserer Laiensprache *Menschen* nennen und die Sie – nachsichtig gegen unsere Schwäche, aber gleichzeitig darauf bedacht, ihr nicht selbst zu unterliegen – als „*Menschen*“ (das heißt als Menschen in empiriokritizistischen Anführungsstrichen) bezeichnen.

Die Antwort bleiben Sie uns nicht schuldig. Hier ist sie.

„Was aber ist die ‚Umgebung‘? Dieser Begriff hat nur dann einen Sinn, wenn er dem gegenübergestellt wird, was eine ‚Umgebung‘ hat, in unserem Falle also dem Lebensprozeß. Wenn wir den Lebensprozeß als einen Komplex unmittelbarer Erlebnisse betrachten, dann ist die ‚Umgebung‘ alles, was nicht diesem Komplex angehört. Ist es aber jene ‚Umgebung‘, durch deren Vermittlung die einen Lebensprozesse in den anderen ‚reflektiert‘ werden, so muß sie sich als die Gesamtheit der Elemente darstellen, die nicht in die organisierten Erlebniskomplexe eingehen – als die Gesamtheit der unorganisierten Elemente, als ein Chaos der Elemente im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie ist das, was uns in der Wahrnehmung und in der Erkenntnis als die ‚anorganische Welt‘ erscheint.“[174*]

Somit erfolgt die Wechselwirkung der Komplexe unmittelbarer Erlebnisse mit Hilfe der anorganischen Welt, die ihrerseits nichts anderes ist als ein „Chaos der Elemente im eigentlichen Sinne des Wortes“. Sehr schön. Nur gehört die anorganische Welt, wie allgemein bekannt, zur objektiven, zur physischen Welt. Was aber ist die physische Welt? Darüber sind wir ja nun, dank Ihrer Offenbarungen, Herr Bogdanow, bestens unterrichtet. Wir haben bereits von Ihnen vernommen (und im Gedächtnis behalten), daß „überhaupt [339] die physische Welt die sozial in Übereinstimmung gebrachte, sozial harmonisierte, mit einem Wort *sozial organisierte Erfahrung*“ ist.[175*] Das haben Sie nicht nur gesagt, das haben Sie immer und immer wieder mit der Hartnäckigkeit eines Cato vorgebracht, der sich nicht davon abbringen ließ, daß Karthago zerstört werden müsse. Und so drängen sich uns „natürlich“ gleich fünf quälende Fragen auf.

Die erste: Zu welchen „Erlebnissen“ gehört jene schreckliche Katastrophe, infolge der sich „die sozial in Übereinstimmung gebrachte, sozial harmonisierte, mit einem Wort *sozial organisierte Erfahrung*“ in ein „Chaos der Elemente im eigentlichen Sinne des Wortes“ verwandelt hat?

Die zweite: Wenn sich die Wechselwirkung der Menschen (die Sie der Abwechslung halber als Lebewesen bezeichnen – selbstverständlich mit empiriokritizistischen Anführungsstrichen) nicht direkt und unmittelbar vollzieht, „*sondern nur*“ vermittels der Umgebung, das heißt der anorganischen Welt, die zur physischen Welt gehört; wenn ferner die physische

---

[172*] [[„Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Objekt, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entstehet die Vorstellung einer *außer* mir seienden Aktivität, d. i. Objektivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich nicht Ich.“ („Werke“, II, 322.)]]

[173] Sie haben das alles verändert.

[174*] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 125.

[175*] Diese Stelle findet sich auf S. 33 des I. Buches des „Empiriomonismus“. Die Hervorhebungen sind von Ihnen, Herr Bogdanow.

Welt die sozial in Übereinstimmung gebrachte Erfahrung und als solche ein Produkt der Entwicklung ist (was wir von Ihnen ja ebenfalls häufig gehört haben), wie konnte es dann zu einer Wechselwirkung zwischen den Menschen kommen, *bevor sich dieses Produkt der Entwicklung gebildet hatte*, das heißt bevor sich die Erfahrung sozial organisiert hatte, die gleichbedeutend ist mit der physischen Welt, welche die *anorganische Welt* in sich einschließt, also genau die Umgebung ist, die, nach Ihren Worten, notwendig ist, damit die Komplexe unmittelbarer Erlebnisse, oder die Menschen, aufeinander einwirken können?

Die dritte: Wenn die anorganische Umgebung nicht existiert hat, bevor die Erfahrung sich „sozial organisierte", wie konnte dann mit der Organisierung dieser Erfahrung *begonnen* werden? Erfolgt denn die Wechselwirkung der Lebewesen „nicht direkt und unmittelbar"?

Die vierte: Wenn eine Wechselwirkung zwischen den Menschen vor der Entstehung der anorganischen Umgebung als dem *Ergebnis* der Entwicklung nicht möglich war, wie konnten sich darin irgendwelche Weltprozesse abspielen, wie konnte überhaupt etwas zustande kommen außer den wer weiß woher bezogenen isolierten Komplexen unmittelbarer Erlebnisse?

Die fünfte: Was konnten diese Komplexe eigentlich „erleben" in einer Zeit, wo es reineweg nichts gab und wo demzufolge auch nichts zu „erleben" war? [340]

VII

Sie fühlen selbst, Herr Bogdanow, daß hier vieles wieder nicht aufgeht, und halten es für erforderlich, „mögliche Mißverständnisse zu beseitigen". Wie aber beseitigen Sie diese?

„*In unserer Erfahrung*", sagen Sie, „ist die anorganische Welt kein Chaos der Elemente, sondern eine Reihe bestimmter räumlich-zeitlicher Gruppierungen; *in unserer Erkenntnis* verwandelt sie sich sogar in ein abgerundetes System, das durch die kontinuierliche Gesetzmäßigkeit von Beziehungen zusammengehalten wird. Aber ‚in der Erfahrung' und ‚in der Erkenntnis' das heißt: in irgend jemanden *Erlebnissen*; Einheit und Harmonie, Kontinuität und Gesetzmäßigkeit sind gerade den Erlebnissen als den organisierten Elementenkomplexen eigen. Unabhängig von dieser Organisiertheit jedoch, ‚an sich', ist die anorganische Welt eben ein Chaos der Elemente, eine vollständige oder nahezu vollständige Indifferenz. Das ist beileibe keine Metaphysik. Das ist nur ein Ausdruck der Tatsache, daß die anorganische Welt kein Leben ist, und Ausdruck der grundlegenden monistischen Idee, wonach sich die anorganische Welt von der lebendigen Natur nicht durch ihren Stoff unterscheidet (die ‚Elemente' sind die gleichen wie die der Erfahrung), sondern durch ihre Nichtorganisiertheit."[176*]

Diese „Aussage" vermag nicht nur keinerlei Mißverständnisse zu beseitigen, sondern fügt im Gegenteil den bisherigen noch ein neues hinzu. Sich auf die „grundlegende monistische Idee" beziehend, kehren Sie zu jener Unterscheidung der *zwei* Seinsformen zurück, für deren Kritik Sie, im Anschluß an Mach und Avenarius, soviel Kraft aufgewandt haben. Sie unterscheiden das Sein „an sich" von dem Sein in unserer Erkenntnis, das heißt in irgend jemandes Erlebnissen, also „in der Erfahrung". Wenn aber diese Unterscheidung richtig ist, dann ist Ihre Theorie, nach Ihren Definitionen, metaempirisch, das heißt metaphysisch. Sie fühlen das selbst, und deshalb behaupten Sie völlig unmotiviert: „Das ist keine Metaphysik." O doch, gnädiger Herr, im Sinne Ihrer Erfahrungslehre – und auf dieser Lehre beruht der ganze „Empiriokritizismus", der ganze Machismus und der ganze „Empiriomonismus" –, aber auch im Sinne Ihrer Kritik am „Ding an sich" ist dies reine und offensichtliche Metaphysik. Sie wurden hier zum „Metaphysiker", weil Sie über Ihre Erfahrungslehre nicht hinausgegangen sind und sich in heillose Widersprüche verwickelt haben. Was soll man aber von einer „Philoso-

[176*] „Эмпириомонизм", стр. 125-126.

phie“ halten, die sich nur dann einige Hoffnungen machen kann, vor der Absurdität bewahrt zu werden, wenn sie ihre eigene Grundlage negiert?

Ebenso fühlen Sie aber auch, daß Ihre „Philosophie“ Selbstmord begeht, [341] wenn sie den Unterschied zwischen dem Sein „in der Erfahrung“ und dem Sein „an sich“ anerkennt. Darum nehmen Sie Zuflucht zu einer, wie man es nennen könnte, begrifflichen List. Sie unterscheiden die Welt „in der Erfahrung“ nicht von der Welt an sich, sondern von der Welt „an sich“, sichern letztere durch Anführungszeichen ab. Sollte „dieses oder jenes“ Individuum Ihnen jetzt vorhalten, daß Sie sich auf das Sein an sich beziehen, daß Sie selbst als „gnoseologisch gesehen nutzlos“ qualifiziert haben, dann können Sie ihm antworten, daß Sie zwar den alten Terminus benutzen, der einen „gnoseologisch gesehen nutzlosen“ Begriff bezeichnet, daß Sie ihm jedoch einen gänzlich neuen Inhalt geben, was sich auch in der Zeichensetzung ausdrücke. Sehr geschickt! Nicht umsonst habe ich Sie in meinem ersten Brief mit dem schlauen Mönch Gorenflot verglichen.

Nachdem Sie das Sein an sich aus dem russischen Kleide in einen deutschen Anzug gesteckt und es durch die bewußten Satzzeichen abgeschirmt hatten, wollten Sie den Einsprüchen „dieses oder jenes“ hellsichtigen Individuums zuvorkommen – das zeigt die Bemerkung, die Sie wesentlich später, nämlich auf S. 159 anbringen.[177*] Sie „erinnern“ dort daran, daß der Ausdruck „an sich“ von Ihnen keineswegs im metaphysischen Sinne verwandt wird. Und Sie beweisen das wie folgt:

„An die Stelle bestimmter physiologischer Prozesse anderer Menschen setzen wir die ‚unmittelbaren Komplexe‘ – das Bewußtsein. Die Kritik der physischen Erfahrung zwingt uns, den Bereich dieser Substitution zu erweitern, und wir betrachten darum jedes physiologische Leben als einen ‚Reflex‘ der unmittelbaren organisierten Komplexe. Aber die *anorganischen Prozesse* unterscheiden sich prinzipiell nicht von den physiologischen, die nur deren organisierte Kombination sind. Da sich die anorganischen Prozesse in einer kontinuierlichen Reihe mit den physiologischen befinden, müssen offensichtlich auch die anorganischen Prozesse als ‚Reflexe‘ angesehen werden; aber Reflexe wessen? – der unmittelbaren, *nichtorganisierten* Komplexe. *Bis jetzt sind wir nicht in der Lage,* diese Substitution konkret in unserem Bewußtsein vorzunehmen. Was tut’s, denn wir können dies oftmals nicht einmal im Verhältnis zu den Tieren (die Erlebnisse der Amöbe) und nicht einmal zu anderen Menschen (Unkenntnis ihrer Psyche) erfüllen. Statt einer konkreten Substitution können wir jedoch das *Verhältnis* dieser Fälle formulieren (das ‚Leben an sich‘ – die unmittelbaren organisierten Komplexe, die ‚Umgebung an sich‘ – die nichtorganisierten).“

Die volle Bedeutung dieses erneuten Vorbehalts erkennt man erst dann, wenn man sich über den Gebrauchswert Ihrer „Substitutionstheorie“ klar wird, [342] von der Sie, wie wir gesehen haben, unter anderem Ihren Anspruch auf philosophische Originalität herleiten. Doch schon jetzt kann man sagen, daß dieser Vorbehalt „gnoseologisch gesehen nutzlos“ ist. Denken Sie einmal selbst darüber nach, Herr Bogdanow, welche Bedeutung hier Ihre Formulierung von den „*Verhältnissen*“ der von Ihnen angeführten „Fälle“ haben kann. Angenommen, diese Formulierung, das „Leben an sich“ – die unmittelbaren organisierten Komplexe, die „Umgebung an sich“ die nichtorganisierten, sei absolut richtig. Was sollen wir dann daraus entnehmen? Die Frage ist doch nicht, wie sich das „Leben an sich“ zur „Umgebung an sich“ verhält, sondern wie sich das „Leben an sich“ und die „Umgebung an sich“ zu dem Leben und der Umgebung „in unserer Erfahrung“, in unserer „Erkenntnis“, in unserem „Erleben“ verhalten. Auf diese Frage aber gibt Ihr neuer Vorbehalt keinerlei Antwort. Darum kann weder er noch der von Ihnen für das Sein an sich scharfsinnig ausgedachte russisch-deutsche Kostümwech-

[177*] „Empiriomonismus“, Kapitel „[[Universum]]“ („Der Empiriomonismus des Einzelnen und des Stetigen“).

sel ein hellsichtiges „Individuum“ an der Behauptung hindern: Wenn Sie sich für einen Augenblick vor den unversöhnlichen Widersprüchen retten wollen, die Ihrer „Philosophie“ eigen sind, dann können Sie das nur dadurch tun, daß Sie die „gnoseologisch gesehen nutzlose“ Unterscheidung zwischen dem Sein an sich und dem Sein in der Erfahrung anerkennen.[178*] Wie Ihr Lehrer Mach verbrennen sie kraft einer ganz elementaren logischen Notwendigkeit das, vor dem wir uns Ihrer Meinung nach verneigen sollten, und verneigen Sie sich vor dem, was wir nach Ihrer Meinung verbrennen sollten. Noch eine letzte Legende, und ich werde die Möglichkeit haben, die Liste ihrer Todsünden gegen die Logik abzuschließen. Ich komme zu Ihrer „Substitutionstheorie“. Diese Theorie ist es, die uns Laien Klarheit darüber verschaffen muß, wie ein Mensch einem anderen als ein bestimmter „visuell-taktil-akustischer Komplex in einer Reihe anderer Komplexe“ erscheinen kann.

Wir wissen bereits, daß zwischen den Komplexen unmittelbarer Erlebnisse (ohne Umschweife gesagt: zwischen Menschen) eine Wechselwirkung statt-[343]findet. Sie beeinflussen sich gegenseitig, werden einer im anderen „*reflektiert*“. Aber wie werden sie „reflektiert“? Davon hängt alles ab.

Hier müssen wir uns an Ihren von mir schon angeführten Gedanken erinnern, wonach zwar jeder beliebige „Komplex“ in anderen, analogen Komplexen reflektiert werden kann, dort aber nicht in seiner unmittelbaren Gestalt reflektiert wird, sondern in Gestalt bestimmter Veränderungen dieser Komplexe, „in Gestalt der ihnen immanenten neuen Gruppierung der Elemente, die deren ‚innere‘ Beziehungen kompliziert“. Ich habe bemerkt, daß dieser Gedanke zum Verständnis Ihrer Theorie der „Substitution“ unbedingt notwendig ist. Jetzt ist es an der Zeit, darauf näher einzugehen.

Mit ihren eigenen Worten, Herr Bogdanow, würde ich diesen wichtigen Gedanken so ausdrücken: Die Reflexion des Komplexes *A* im Komplex *B* läuft hinaus auf „eine bestimmte Reihe von Veränderungen dieses zweiten Komplexes, von Veränderungen, die mit dem Inhalt und der Struktur des ersten Komplexes durch eine funktionale Abhängigkeit verbunden sind“.[179*] Was bedeutet in diesem Falle „funktionale Abhängigkeit“? Nur, daß bei der Wechselwirkung zwischen Komplex *A* und Komplex *B* dem Inhalt und der Struktur des ersten Komplexes eine bestimmte Reihe von Veränderungen des zweiten entspricht. Nicht mehr und nicht weniger. Das heißt: Wenn ich die Ehre habe, mich mit Ihnen zu unterhalten, dann werden meine „Erlebnisse“ mit Ihren in Übereinstimmung gebracht. Wodurch kommt diese Übereinstimmung zustande? Durch nichts als die Worte funktionale Abhängigkeit. Aber diese Worte erklären überhaupt nichts. Und da muß ich Sie nun fragen, Herr Bogdanow: Unterscheidet sich etwa diese „funktionale“ Übereinstimmung durch irgend etwas von jener „prästabilierten Harmonie“, die Sie, in Anlehnung an Ihren Lehrer Mach, mit einer überaus großen Geringschätzung behandeln? Denken Sie einmal darüber nach, dann werden Sie selber erkennen, daß sie sich buchstäblich durch nichts unterscheidet und daß Sie also das alte Mütterchen „prästabilierte Harmonie“ ganz unnötigerweise kränken. Wenn Sie aufrichtig sein

---

[178*] Ich sage *für einen Augenblick* vor den unversöhnlichen Widersprüchen retten, weil es Ihnen nicht vergönnt sein wird, sich für längere Zeit vor ihnen zu retten. In der Tat, wenn die anorganische Welt „an sich“ ein Chaos von Elementen ist, während sie sich „*in unserer Erkenntnis* sogar in ein abgerundetes System verwandelt, das durch die kontinuierliche Gesetzmäßigkeit von Beziehungen zusammengehalten wird“, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: *Entweder* Sie wissen selber nicht, was Sie da reden, *oder* aber Sie selbständiger Denker vom neuesten Typ kehren in einer ganz beschämenden Weise zu dem Standpunkt des alten Kant zurück, der behauptet hatte, daß die Vernunft der äußeren Natur ihre Gesetze vorschreibt. Wahrlich, ich sage Ihnen, Herr Bogdanow: Sie werden bis zum Ende Ihrer Tage ziel- und richtungslos von einem Widerspruch zum anderen treiben. Bald möchte ich glauben, daß Ihre „Philosophie“ eben jenes Chaos der Elemente ist, das, nach Ihren Worten, die nichtorganische Welt ausmacht.

[179 *] „Эмпириомонизм“, кн. I, стр. 124.

möchten – was ich allerdings kaum zu hoffen wage –, dann werden Sie uns selbst sagen, daß Ihre Bezugnahme auf die „Umgebung“ durch die dunkle Erkenntnis hervorgerufen wurde, daß zwischen der alten Theorie der „prästabilierten Harmonie“ und Ihrer „funktionalen Abhängigkeit“ eine Ihnen unangenehme Ähnlichkeit besteht. Doch nach dem, was ich weiter oben gesagt habe, braucht man kaum noch ein Wort darüber zu verlieren, daß in dieser schwierigen Situation die Umgebung „gnoseologisch gesehen nutzlos“ ist, und sei es auch nur aus dem einzigen Grunde, weil sie nach Ihrer Theorie ein *Ergebnis* der Wechselwirkung zwischen den Komplexen ist und nicht erklärt, wie eine solche Wechselwirkung *möglich* ist außerhalb der „prästabilierten Harmonie“.

[344] Aber weiter.

Nachdem Sie die ausgesprochen „metaempirische“ („metaphysische“) These verkündet haben, daß die anorganische Welt „an sich“ *eine* Sache ist und die anorganische Welt „in unserer Erfahrung“ eine *andere*, fahren Sie fort: „Wenn die unorganisierte ‚Umgebung‘ ein Zwischenglied in der Wechselwirkung der Lebensprozesse ist, wenn durch sie ein Komplex von Erfahrungen in einem anderen ‚reflektiert‘ wird, dann ist weder neu noch ungewöhnlich, daß durch ihre Vermittlung der jeweilige Lebenskomplex auch in sich selbst ‚reflektiert‘ wird. Der Komplex *A*, der auf den Komplex *B* einwirkt, kann mit dessen Hilfe Einfluß auf einen Komplex *C* ausüben, aber auch auf den Komplex *A*, das heißt auf sich selbst ... Von diesem Standpunkt aus ist es durchaus verständlich, daß ein Lebewesen eine ‚äußere Wahrnehmung‘ seiner selbst haben kann, daß es sich selbst sehen, fühlen, hören kann usw., das heißt, daß es in der Reihe seiner Erlebnisse auch solche finden kann, die eine indirekte (durch Vermittlung der ‚Umgebung‘) Reflexion dieser Reihe selbst sind.“[180*]

Übersetzt in die normale Sprache heißt das: Wenn ein Mensch seinen eigenen Körper wahrnimmt, dann „erlebt“ er einige seiner eigenen „Erlebnisse“, die dank ihrer Reflexion vermittels der Umgebung die Gestalt eines „visuell-taktilen Komplexes“ annehmen. Das ist „an sich“ ganz und gar unverständlich: Kommen Sie, halten Sie fest, wie der Mensch seine eigenen „Erlebnisse“ „erlebt“, sei es auch vermittels einer „Umgebung“, die, wie wir schon wissen, überhaupt nichts erklärt.[181*] Hier werden Sie, Herr Bogdanow, zu einem Metaphysiker, wie ihn Voltaire im Auge hatte, als er feststellte: Wenn ein Mensch etwas sagt, was er selbst nicht versteht, beschäftigt er sich mit Metaphysik. Doch der von Ihnen geäußerte, „an sich“ unverständliche Gedanke besagt, daß unser Körper nichts anderes ist als unser psychisches Erleben, das in einer bestimmten Weise reflektiert wurde. Wenn das kein Idealismus ist, was soll man denn dann als Idealismus bezeichnen?

Wunderbar haben Sie Mach ergänzt, Herr Bogdanow! Ich sage das nicht im Scherz. Mach ist als Physiker immerhin noch manchmal zum Materialismus abgeglitten. Ich habe das in meinem zweiten Brief an Sie durch einige anschauliche Beispiele gezeigt. In diesem Sinne hat er sich des Dualismus schuldig gemacht. Sie haben diesen Fehler korrigiert. Sie haben seine Philosophie zu einer von Alpha bis Omega idealistischen gemacht. Dafür muß man Sie unbedingt loben.[182*]

[180*] „Эмпириомонизм“, стр. 126.

[181*] Unsere „Erlebnisse“ „erleben“ können wir nur, wenn wir uns an etwas erinnern, was wir früher erlebt haben. Das ist jedoch *ganz und gar nicht das*, worüber Sie, Herr Bogdanow, sprechen.

[182*] Sie fanden, daß die Anerkennung des „Psychischen“ und des „Physischen“ als zweier unabhängiger Reihen durch Mach und Avenarius eine gewisse Dualität bedeute. [345] Sie wollten die Dualität beseitigen. Jene zahlreichen und tiefsinnigen „Warum?“, mit denen Sie Mach und Avenarius zusetzten, dienten als eine sehr fadenscheinige Anspielung darauf, daß Sie das Geheimnis kennen, wie man diese unangenehme Dualität beseitigen kann. Ja, Sie haben das auch direkt zu verstehen gegeben. Jetzt wissen wir, worin Ihr Geheimnis besteht: Sie

[345] Denken Sie nicht, Herr Bogdanow, daß ich mich, wenn ich das sage, über Sie lustig mache. Ganz im Gegenteil, mir liegt daran, Ihnen ein Kompliment zu machen, und wahrscheinlich sogar ein sehr großes. Ihre eben von mir zitierten Ausführungen haben mich an Schellings Lehre vom schöpferischen Verstand erinnert, der seine eigene Tätigkeit anschaut, aber diesen Prozeß der Anschauung nicht begreift und sich darum dessen Produkte als von außen gegebene Objekte vorstellt. Natürlich hat sich diese Schellingsche Lehre bei Ihnen wesentlich gewandelt und die, man könnte sagen, Gestalt einer Karikatur angenommen. Aber für Sie dürfte allein schon die Tatsache ein Trost sein, daß Sie die Karikatur eines dennoch sehr bedeutenden Menschen sind.

Und bitte beachten Sie: Mit diesem Kompliment – das Ihnen zugegebenermaßen zweifelhaft erscheinen muß – will ich keineswegs sagen, Sie hätten bei Ihrer selbständigen Ergänzung der „Philosophie" Machs gewußt, daß Sie eine fremde und zudem noch ziemlich alte idealistische Lehre lediglich modifizieren. Nein, ich nehme an, daß diese alte Lehre dank gewissen Eigenschaften der Sie umgebenden „Umgebung" gänzlich ohne Ihr Zutun in Ihrem Kopf als ein „Komplex" von philosophischen Schlußfolgerungen aus den hauptsächlichen Errungenschaften der „neuesten Naturwissenschaft" „reflektiert" wurde. Aber Idealismus bleibt nun einmal Idealismus, ganz unabhängig davon, ob derjenige, der ihn propagiert, sein Wesen erkannt hat oder nicht. Indem Sie den Idealismus, den Sie sich unbewußt angeeignet haben, auf Ihre Art weiterentwickeln – das heißt entstellen –, kommen Sie „natürlich" zu einer rein idealistischen Auffassung von der Materie. Und obwohl Sie die Vermutung zurückweisen, daß nach Ihrer Meinung das „Physische" lediglich ein „Anderssein" des „Psychischen"[183*] sei, entspricht diese Vermutung doch vollauf der Wahrheit. Ihre Auffassung von der Materie und von allem Physischen ist, ich wiederhole es, vom Idealismus ganz durchdrungen. Um sich davon zu überzeugen, genügt es zum Beispiel, nur Ihre äußerst tiefsinnigen Bemerkungen durchzulesen, die sich auf die physiologische Chemie beziehen: „Kurzum, es muß als am wahrscheinlichsten anerkannt werden, daß das organisierte lebende Eiweiß der physische Ausdruck (‚oder Reflex') unmittelbarer Erlebnisse von psychischem Charakter ist, die natürlich um so elementarer sind, [346] je elementarer die Beschaffenheit dieses lebenden Eiweißes in jedem Einzelfall ist."[184*] Es liegt auf der Hand, daß der Chemiker und der Physiologe, wollten sie sich auf diesen Standpunkt stellen, rein idealistische „Disziplinen" ins Leben rufen und zur „spekulativen" Naturwissenschaft Schellings zurückkehren müßten.

Jetzt wird es nicht mehr schwer sein, zu verstehen, was eigentlich passiert, wenn ein Mensch den Körper eines anderen wahrnimmt. Hier kommt es vor allem auf die Anführungsstriche an, die in Ihrer „Philosophie", Herr Bogdanow, einen so wichtigen Platz einnehmen. Es ist durchaus nicht so, daß ein Mensch den Körper eines anderen sieht – das wäre Materialismus, der einer „modernen Naturwissenschaft" unwürdig ist. Er sieht diesen „Körper", den Körper

---

deklarieren das „Physische" als Anderssein des „Psychischen". Das ist dann wirklich *Monismus*. Schlimm ist nur, daß es sich um einen *idealistischen* Monismus handelt.

183* Ich habe hier die drei Wörter in Anführungsstriche gesetzt, die auch von Ihnen in gleicher Weise gegen alle Versuche des Lesers abgesichert wurden, sie im direkten, d. h. im richtigen Sinne zu verstehen. Siehe „Эмпириомонизм", кн. I, стр. 26.

184* „Эмпириомонизм", стр. 30. An einer anderen Stelle sagen Sie: „Jeder lebenden Zelle entspricht unserer Ansicht nach ein, wenn auch unbedeutender, Komplex von Erlebnissen." („Эмпириомонизм", кн. I, стр. 134.) Die da denken, Sie spielten, wenn Sie das sagen, auf Haeckels „Zellseele" an, unterliefe ein schwerwiegender Fehler. Bei Ihnen besteht die Übereinstimmung zwischen der „lebenden Zelle" und dem, wenn auch unbedeutenden, Komplex von Erlebnissen darin, daß diese Zelle nur ein „Reflex" dieses Komplexes, also abermals nur dessen „Anderssein" ist. [Ernst Haeckel war Anhänger des Hylozoismus. Nach dieser Lehre sind Materie und Geist unlöslich miteinander verbunden. Schon die Atome, die Urelemente des Seins, haben Empfindungen. In der lebenden Zelle wohnt eine Seele, und mit der Entwicklung besonderer „Zellseelen" entsteht das Bewußtsein.]

in Anführungsstrichen, obwohl er letzteren nur dann bemerkt, wenn er zur „empiriomonistischen“ Schule gehört. Die Anführungsstriche beim Körper bedeuten, daß man „solches geistig zu verstehen habe“, wie es im Katechismus heißt, oder psychisch, wie wir beide, Herr Bogdanow, uns ausdrücken. Der „Körper“ ist nicht mehr als eine besondere Reflexion (Reflexion vermittels einer anorganischen Umgebung) eines Komplexes von Erlebnissen in einem anderen, gleichartigen Komplex. Das Psychische (mit und ohne Anführungsstriche) geht sowohl dem „Physischen“ (und Physischen) als auch dem „Physiologischen“ (und Physiologischen) voraus.

Das ist Ihre ganze Wissenschaft, Herr Bogdanow.

Das ist Ihrer Philosophie tiefster Sinn![185]

Oder, um es bescheidener auszudrücken, das ist der Sinn dessen, was bei Ihnen die pompöse Bezeichnung *systematisierte und korrigierte Substitution* trägt.

[347] „Vom Standpunkt der systematisierten und korrigierten Substitution“, lassen Sie uns wissen, „stellt sich die ganze Natur als eine unendliche Reihe ‚unmittelbarer Komplexe‘ dar, deren *Stoff* der gleiche ist wie die ‚Elemente‘ der Erfahrung, während die *Form* durch die verschiedensten Grade der Organisiertheit gekennzeichnet ist, von den niedrigsten, die der ‚anorganischen Welt‘ entsprechen, bis zu den höchsten, die der ‚Erfahrung‘ des Menschen entsprechen. Diese Komplexe beeinflussen sich gegenseitig. Jede einzelne ‚Wahrnehmung aus der Außenwelt‘ ist die Reflexion irgendeines dieser Komplexe in einem bestimmten anderen, der sich gebildet hat – in der lebendigen Psyche. Die ‚physische Erfahrung‘ aber ist das Ergebnis eines kollektiv organisierenden Prozesses, der diese Wahrnehmungen harmonisch vereinigt. Die ‚Substitution‘ gibt nun gleichsam eine Rückspiegelung der Reflexion, die dem ‚Reflektierten‘ ähnlicher ist als die erste Reflexion. Eine Melodie beispielsweise, die durch einen Phonographen *wiedergegeben* wird, ist die zweite Reflexion der von ihm *aufgenommenen* Melodie, und sie ist der letzteren unvergleichlich näher als die erste Reflexion – die Strichelchen und Pünktchen auf der Walze des Phonographen.“[186*]

Wer auch nur einen Moment an dem idealistischen Charakter einer *derartigen* Philosophie zweifelt, mit dem lohnt sich kein philosophisches Streitgespräch. Er ist für die Philosophie wirklich ein hoffnungsloser Fall.

Ich würde Sie als das enfant terrible[187] der Machschen Schule bezeichnen, wenn der so richtige „Komplex unmittelbarer Erlebnisse“ mit einem übermütigen und ausgelassenen Kind verglichen werden könnte. Auf jeden Fall aber haben Sie das Geheimnis der Schule ausgeplaudert und öffentlich das geäußert, was die Schule im Beisein Fremder lieber für sich behalten hätte. Sie haben die idealistischen „Punkte“ auf jene idealistischen „i“ gesetzt, die die Machsche „Philosophie“ charakterisieren. Ich wiederhole, Sie haben diese Punkte aus dem Grunde gesetzt, weil Ihnen die „Philosophie“ Machs (und Avenarius‘) nicht monistisch genug erschien. Sie haben gefühlt, daß der Monismus dieser „Philosophie“ ein idealistischer Monismus ist. Und Sie sind darangegangen, sie im idealistischen Geiste zu „ergänzen“. Als Arbeitsmittel diente Ihnen in diesem Fall die von Ihnen geschaffene Objektivitätstheorie. Mit

---

[185] Abgewandelt nach der bekannten ersten Strophe von Heinrich Heines Gedicht „Doktrin“:
Schlage die Trommel und fürchte dich nicht
Und küsse die Marketenderin!
Das ist die ganze Wissenschaft,
Das ist der Bücher tiefster Sinn.
(Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden, Bd. 1, Berlin 1961, S. 319.)

[186*] „Эмпириомонизм“, кн. II, стр. 39.

[187] Wirklich schreckliches Kind; Mensch, der durch seine Offenheit und Taktlosigkeit einen anderen in eine unangenehme Situation bringt.

ihrer Hilfe haben Sie alle Ihre übrigen philosophischen Wohl ..., sagen wir: Wohltaten leicht produziert. Sie geben das in den folgenden Zeilen selbst zu, wobei diese sich zu Ihrem Unglück gegenüber dem, was sonst aus Ihrer schwerfälligen Feder fließt, durch bemerkenswerte Klarheit auszeichnen:

„Da die Geschichte der psychischen Entwicklung zeigt, daß die objektive Erfahrung mit ihrem nervlichen Zusammenhang und ihrer regelmäßigen Ge-[348]setzmäßigkeit das Ergebnis einer langen Entwicklung ist und sich nur Schritt für Schritt aus dem Strom der unmittelbaren Erlebnisse herauskristallisiert, blieb uns nichts weiter übrig, als anzunehmen, daß der *objektive* physiologische Prozeß eine ‚Reflexion' des Komplexes unmittelbarer Erlebnisse ist, und nicht umgekehrt. Des weiteren stellte sich die Frage: wenn ‚Reflexion', dann wo. Die Antwort haben wir im Einklang mit der von uns akzeptierten sozialmonistischen Erfahrungskonzeption gegeben. Indem wir die Allgemeingültigkeit der objektiven Erfahrung als einen Ausdruck ihrer sozialen Organisiertheit anerkannten, sind wir zu dem folgenden empiriomonistischen Schluß gekommen: Das physiologische Leben ist das Ergebnis einer kollektiven Harmonisierung ‚äußerer Wahrnehmungen' des lebendigen Organismus, von denen jede die Reflexion eines Erlebniskomplexes in einem anderen (oder in sich selbst) ist. Mit anderen Worten: *Das physiologische Leben ist die Reflexion des unmittelbaren Lebens in der sozial organisierten Erfahrung der Lebewesen*."[188*]

Der letzte Satz – „das physiologische Leben ist die Reflexion des unmittelbaren Lebens in der sozial organisierten Erfahrung der Lebewesen" – bürgt dafür, daß Sie erstens ein Idealist und zweitens ein „origineller" Idealist sind. Nur ein Idealist kann physiologische Prozesse als eine „Reflexion" unmittelbarer psychischer Erlebnisse ansehen. Und nur ein Idealist, der sich endgültig verrannt hat, kann behaupten, die „Reflexionen", die sich auf den Bereich des *physiologischen Lebens* beziehen, seien das Ergebnis der sozialen Organisation der Erfahrung, also ein Produkt des *gesellschaftlichen Lebens*.

Aber wenn Sie auch das Geheimnis des „Empiriokritizismus" ausposaunt haben, so haben Sie dieser „philosophischen" Doktrin doch rein gar nichts hinzugefügt außer einigen ungereimten, sich unversöhnlich widersprechenden Erfindungen. Wenn man diese Erdichtungen liest, empfindet man beinahe das, was Tschitschikow bei seiner Übernachtung im Hause der Korobotschka „erleben" mußte. Das Federbett war für ihn von Fetinja meisterhaft, fast bis zur Zimmerdecke aufgefüllt worden. Doch „als er mit Hilfe eines Stuhles sein Bett bestiegen hatte, sank es unter ihm bis fast auf den Boden hinab, und die aus ihren Grenzen verdrängten Federn flogen in allen Winkeln des Zimmers umher".[189] Ihre „empiriomonistischen" Erfindungen reichen auch beinahe bis zur Decke: soviel steckt in ihnen an gelehrten Begriffen und vermeintlicher Weltweisheit. Aber schon bei der leichtesten Berührung mit der Kritik fliegen aus Ihrem „philosophischen" Bett die Federn nach allen Seiten auseinander, und der verwunderte Leser sackt flugs nach unten, fühlend, daß es hineingeht in die nebelhafte Tiefe einer gänzlich inhaltlosen Metaphysik. Und eben darum [349] ist es nicht im mindesten schwierig, Sie zu kritisieren, dafür jedoch im höchsten Grade langweilig. Das hat mich im vergangenen Jahr bewogen, die Kritik an Ihnen einzustellen und statt dessen zur Kritik an Ihrem Lehrer überzugehen. Aber da Sie auf eine selbständige Bedeutung Anspruch erhoben, war ich gezwungen, mich mit Ihrem Anspruch auseinanderzusetzen. Ich habe gezeigt, wie unhaltbar Ihre „Objektivitätstheorie" ist und in welchem Maße Ihre Lehre von der „Substitution" den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen entstellt. Das genügt. Sie noch weiter zu verfolgen, das wäre sinnlose Zeitverschwendung. Der Leser sieht jetzt, welchen Wert Ihre „selbständige" Philosophie hat.

[188*] „Эмпириомонизм", стр. 136. Hervorhebungen von Ihnen.
[189] Nikolai Gogol: Die toten Seelen, Berlin/Weimar 1965, S. 58.

Zum Schluß möchte ich noch eines sagen. Traurig ist nicht, daß in unserer Literatur ein solcher „Komplex unmittelbarer Erlebnisse“, wie Sie, Herr Bogdanow, auftauchen konnte, sondern daß dieser „Komplex“ darin eine gewisse Rolle zu spielen vermochte. Man hat Sie gelesen, einige Ihrer philosophischen Büchlein haben mehrere Auflagen erlebt. Nun, dies ließe sich noch ertragen, wenn Ihre Werke nur von Obskuranten gekauft, gelesen und gelobt worden wären.[190*] Sie haben bessere geistige Nahrung nicht verdient. Aber unmöglich kann man sich damit abfinden, daß Sie von Menschen mit fortschrittlicher Denkweise gelesen und ernst genommen wurden. Das ist ein sehr schlechtes Zeichen. Es zeugt davon, daß wir gegenwärtig eine Periode beispiellosen geistigen Verfalls durchleben. Um Sie als einen Denker zu akzeptieren, der fähig ist, den Marxismus philosophisch zu untermauern, braucht man nicht die geringsten Kenntnisse weder von der Philosophie noch vom Marxismus. Unwissenheit ist niemals gut; sie ist immer gefährlich für alle Menschen, besonders jedoch für diejenigen, die vorwärtsschreiten möchten. Aber ihre Gefährlichkeit verdoppelt sich noch für diese Menschen in Zeiten des gesellschaftlichen Stillstandes, wenn diese verpflichtet sind, den Kampf mit besonderer Energie „mit geistigen Waffen“ zu führen. Die Waffe, die Sie, Herr Bogdanow, geschmiedet haben, ist für fortschrittliche Menschen völlig ungeeignet: Sie verhilft ihnen nicht zum Sieg, sondern bewirkt ihre Niederlage. Und was weit schlimmer ist: Wer sich dieser Waffe bedient, wird selbst zu einem Ritter der Reaktion, zum Wegbereiter des Mystizismus und allen möglichen Aberglaubens.

Die unter unseren ausländischen Gesinnungsgenossen irren sich sehr, die, [350] wie mein Freund Kautsky, denken, daß es nicht nötig sei, um der „Philosophie“ willen zu streiten, die von Ihnen und Ihresgleichen theoretische Revisionisten bei uns verbreitet wird.[191] Kautsky kennt die russischen Verhältnisse nicht. Er läßt außer acht, daß die bürgerliche theoretische Reaktion, die gegenwärtig eine wahrhafte Verheerung in den Reihen unserer fortschrittlichen Intelligenz anrichtet, sich bei uns unter dem Banner des philosophischen Idealismus vollzieht und daß infolgedessen solche philosophischen Lehren für uns besonders gefahrdrohend sind, die ihrem Wesen nach idealistisch sind, sich aber zugleich als das letzte Wort der Naturwissenschaften ausgeben, der jederlei metaphysische Prämissen fremd seien. Der Kampf gegen

---

[190*] Beim Versuch, seinen religiösen Standpunkt zu begründen, sagt William James: „La réalité concrête se compose exclusivement d’expriences individuelles.“ „L’exprience religieuse“, Paris-Genève 1908, S. 417. [Das Gebiet wirklicher Realitäten besteht ausschließlich aus eigenen Erfahrungen. (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig 1907, S. 454.)] Das gleicht der Behauptung, jeder Realität liegen „Komplexe unmittelbarer Erlebnisse“ zugrunde. James irrt sich nicht, wenn er meint, solche Thesen öffneten dem religiösen Aberglauben Tür und Tor.

[191] Karl Kautsky verhielt sich ebenso wie andere Führer der europäischen Sozialdemokratie versöhnlerisch sowohl gegenüber dem Kantianismus als auch gegenüber dem Machismus. Das erregte den Einspruch Georgi Plechanows, der in einem Brief an Karl Kautsky vom 26. Februar 1908 schrieb: „Mir scheint, daß sich unsere deutschen Genossen immer mehr vom Materialismus abwenden. Da fragt mich doch ein Genosse, ob er damit rechnen kann, daß die Neue Zeit Artikel zu der Frage abdruckt, ob Marx und Engels in der Philosophie Marxisten oder nicht vielleicht eher Machisten waren, wie Adler junior, das heißt Friedrich Adler, der Mach unterstützte, behauptet. Ich konnte mich nicht entschließen, ihm eine positive Antwort zu geben.“ (Группа „Освобождение труда“, сб. VI, Москва/Ленинград 1926, стр. 272.) In seiner Erwiderung vom 10. März 1908 (im Sammelband „Gruppe ‚Befreiung der Arbeit‘“ fälschlich mit 1900 datiert) „begründete“ Karl Kautsky, der den Machismus zu den „*ernsthaften* sozialistischen Auffassungen“ rechnete, wie folgt seine Position: „Was Mach anbelangt, so betrachte ich ihn ohne jedes Vorurteil; ich muß gestehen, daß ich noch nicht dazu gekommen bin, von ihm etwas zu lesen. Wegen der Wichtigkeit seines Auftretens halte ich es für notwendig, in der ‚Neuen Zeit‘ seine Anhänger zu Wort kommen zu lassen, da die ‚Neue Zeit‘ ein Organ ist, in dem alle *ernsthaften* sozialistischen Auffassungen *diskutiert* werden sollen. Und soweit ich über Mach informiert bin, muß man ihn ernst nehmen“. (Ebenda, S. 260.) Am 13. Februar 1908 schrieb W. I. Lenin an Maxim Gorki über Karl Kautskys zentristische Position gegenüber dem Revisionismus: „Die ‚Neue Zeit‘ ... verhält sich gleichgültig zur Philosophie, war niemals ein leidenschaftlicher Parteigänger des philosophischen Materialismus und hat in letzter Zeit ohne den geringsten Vorbehalt die Empiriokritiker veröffentlicht.“ (W. I. Lenin: Briefe, Bd. II, S. 137.)

solche Lehren ist nicht nur nicht überflüssig, sondern er ist geradezu unerläßlich – so unerläßlich wie der Protest gegen die *reaktionäre* „Umwertung der Werte“, die durch die lange währenden Anstrengungen des *fortschrittlichen* russischen Denkens erarbeitet worden sind.

Ich hatte vor, noch einige Worte über Ihre Broschüre „Abenteuer einer philosophischen Schule“ (St. Petersburg 1908) zu sagen, muß jedoch aus Zeitmangel davon Abstand nehmen. Es ist auch kein großes Bedürfnis vorhanden, sich mit dieser Broschüre auseinanderzusetzen. Ich hoffe, daß meine drei Briefe völlig ausreichen, um deutlich zu machen, wie sich die philosophischen Ansichten der Schule, der ich angehöre, zu Ihren, gnädiger Herr, [351] Anschauungen und vor allem zu den Anschauungen Ihres Lehrers Mach verhalten. Mehr scheint mir nicht erforderlich. Ein nutzloser Wortwechsel ist wie Nebel für den Jäger, der ich nicht bin. Darum werde ich lieber ein wenig warten, bis Sie etwas gegen mich schreiben – zur Verteidigung Ihres Lehrers oder auch nur zur Verteidigung Ihrer eigenen „Objektivität“ und Ihrer eigenen „Substitution“. Dann sprechen wir uns wieder.

G. Plechanow

[352]

Über ein Buch von H. Rickert

Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Перевод со второго немецкого издания под редакцией С. Гессена. Книгоиздательство „Образованние“. СПБ. 1911.

Es heißt: Nenne mir deine Freunde, und ich sage dir, wer du bist. Ebensogut kann man sagen: Ich sage dir, wer du bist, wenn du mir deine Feinde nennst. Es gibt äußerst charakteristische Arten von Feindseligkeit. Dazu gehört jene, die jetzt viele Vertreter der Gesellschaftswissenschaft gegen die materialistische Geschichtsbetrachtung hegen. Aber denken Sie nicht, daß ich mich ungenau ausgedrückt habe: Ich spreche tatsächlich von Feindseligkeit und nicht von einer besonnenen Negation, die bestimmten, mehr oder weniger richtigen, theoretischen Überlegungen entspringt. Mit anderen Worten, wenn viele der heutigen Vertreter der Gesellschaftswissenschaft die materialistische Geschichtsauffassung ablehnen, dann gehorchen sie vor allem der Stimme ihres Herzens, nicht der Stimme ihres Verstandes, der dabei gewöhnlich in großer Unkenntnis über den abzulehnenden Gegenstand bleibt. Zum Beweis verweise ich auf Heinrich Rickert, den Verfasser jenes kleinen Buches oder, wenn Sie so wollen, der großen Broschüre, deren Titel ich oben angeführt habe und die uns Herr S. Hessen so eindringlich empfiehlt.

Rickert sieht im historischen Materialismus einen Versuch, „Geschichte nur als Wirtschaftsgeschichte und dann als Naturwissenschaft zu treiben“. (S. 159.)[1] Um aber Derartiges an ihm wahrzunehmen, muß man sich über ihn schon völlig im Unklaren sein. Erstens haben die Anhänger des historischen Materialismus niemals versucht, die „gesamte Geschichte nur als Wirtschaftsgeschichte zu treiben“. Zweitens sind sie erst recht nicht auf den Gedanken gekommen, die Wirtschaftsgeschichte „dann“ als Naturwissenschaft zu betreiben. Rickert wüßte das, wenn er sich die Mühe gemacht hätte, die Ansichten von Marx und Engels, den Begründern der Theorie des historischen Materialismus, zu studieren. Marx hat kategorisch erklärt, daß der „naturwissenschaftliche“ Materialismus zur Erklärung gesellschaftlicher Erscheinungen in keiner [353] Weise ausreicht. Aber Rickert, der die Marxsche Geschichtstheorie verwirft, hält es nicht für nötig, sie zu kennen. Er läßt sich, wie aus seiner ganzen folgenden Argumentation sehr schön zu ersehen ist, nicht vom Verstand, sondern vom Gefühl leiten.

Die von ihm erdachten Versuche, die gesamte Geschichte als Wirtschaftsgeschichte und dann als Naturwissenschaft zu betreiben, beruhen nach seinen Worten „auf dem Prinzip der Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, das vollkommen willkürlich gewählt ist, ja ursprünglich einer total unwissenschaftlichen politischen Parteinahme seine Bevorzugung verdankt. Man kann das schon bei Condorcet verfolgen, und die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung, die nur das Extrem der ganzen Richtung bildet, ist dafür ein klassisches Beispiel. Sie hängt zum großen Teil von spezifisch sozialdemokratischen Wünschen ab. Weil das leitende Kulturideal demokratisch ist, besteht die Neigung, auch in der Vergangenheit [die großen Persönlichkeiten als] ‚unwesentlich‘ anzusehen und nur das etwas gelten zulassen, was von der Menge kommt. Daher wird die Geschichtsschreibung ‚kollektivistisch‘. Vom Standpunkte des Proletariats oder von dem Standpunkt, den die Theoretiker für den der Masse halten, kommen ferner hauptsächlich die mehr animalischen Werte in Frage, folglich ist das allein ‚wesentlich‘, was zu ihnen in direkter Beziehung steht, nämlich das wirtschaftliche Leben. Daher wird die Geschichte auch ‚materialistisch‘“. (S. 159-160.)[2]

Wer das berühmte Buch „Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain“ gelesen hat, wird sehr erstaunt sein, von Rickert zu hören, Condorcet habe versucht, die Ge-

[1] Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen 1910, S. 117.
[2] Ebenda, S. 117/118.

schichte in eine Wirtschaftsgeschichte zu verwandeln. Zugegeben, wir finden bei Condorcet für einzelne historische Erscheinungen eine materialistische Erklärung. Auch ist er geneigt, die ersten Stufen der kulturellen Entwicklung der Menschheit aus der Sicht der Entwicklung der Produktivkräfte zu betrachten. Doch das geschieht deshalb, weil er für diese Stufen nicht genügend Wissen vorfindet. Angefangen mit der Behandlung Griechenlands überwiegt in Condorcets Buch schon die rein idealistische Betrachtung der weiteren Geschichte. Der Idealismus war in allen historischen Konzeptionen des 18. Jahrhunderts so bestimmend, daß selbst die Materialisten jener Zeit in ihren Ansichten zur Geschichte reinste Idealisten waren, obwohl einige von ihnen, zum Beispiel Helvétius, einzelne historische Erscheinungen gelegentlich äußerst scharfsinnig und gut materialistisch erklärten. Seltsam, daß der gelehrte Herr H. Rickert und der aufgeklärte Herr S. Hessen davon nichts wissen (oder wissen wollen?)! Weiter. Die Anhänger des historischen Materialismus lassen tatsächlich besonders das gelten, was von der Menge „kommt". Aber erstens lassen sie nicht „nur" das gelten. [354] Vielmehr schenken sie auch dem außerordentlich große Beachtung, was von den oberen Klassen kommt, wovon allein schon die Existenz von Marxens „Kapital" ein beredtes Zeugnis ablegt. Zweitens, das gelten zu lassen (und noch dazu bewußt), was von der Masse kommt, begannen bereits die französischen Historiker der Restauration (zum Beispiel Augustin Thierry), denen „sozialdemokratische Wünsche" völlig fremd waren. Es mutet wiederum sehr merkwürdig an, daß davon weder der aufgeklärte Herr S. Hessen noch der gelehrte Herr H. Rickert etwas wissen wollen! Ist es schließlich nicht albern, zu behaupten, vom Standpunkt, den die Theoretiker für den der Masse halten, kämen hauptsächlich die mehr ökonomischen Werte in Frage? Wenn heute für jemanden diese Werte in Frage kommen, dann für die dem Proletariat gegenüberstehende Bourgeoisie. Die heutigen Anhänger der materialistischen Geschichtsbetrachtung wissen darüber bestens Bescheid und werden das niemals vergessen. Was H. Rikkert hierzu bemerkt, entbehrt folglich auch in dieser Hinsicht jeder vernünftigen Grundlage.

Rickerts Interpretation des historischen Materialismus ist derart verschroben, daß Tönnies, ein Mann, der meines Wissens nicht der Sozialdemokratie angehört, die spöttische Frage stellte (im [[Archiv für system[atische] Philos[ophie], Bd. VIII, S. 38]]), „aus welchem Sumpfe Rickert die ihm eigentümliche Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung geschöpft hat"? (Von H. Rickert zitiert in einer Anmerkung auf S. 161.)[3] Und faul ist an dieser Darstellung wahrlich äußerst viel. Aber die Frage, aus welchem Sumpfe sie denn eigentlich geschöpft ist, ist sehr kompliziert. Die Sache ist die, daß Rickert und andere Gelehrte seines Schlages nicht wegen irgendwelcher *persönlicher* Gründe den historischen Materialismus so schlecht begreifen, sondern weil ihr geistiger Horizont durch Vorurteile begrenzt ist, die die Vorurteile einer *ganzen Klasse* sind. Gerade auf sie trifft zu, daß die Nichtigkeiten, die sie eine Darstellung des historischen Materialismus nennen, ihre Bevorzugung „einer total unwissenschaftlichen politischen Parteinahme verdanken". Aus ihrem Widerwillen gegen den historischen Materialismus spricht ganz unverkennbar die Angst vor den „spezifisch sozialdemokratischen Wünschen". Da die materialistische Geschichtsauffassung die einzige wissenschaftliche Interpretation des Geschichtsprozesses ist – wir sehen das daran, daß sogar Wissenschaftler, die von einem wie auch immer gearteten Materialismus überhaupt nichts wissen wollen, ihn in ihren speziellen Untersuchungen immer häufiger anwenden–, müssen die Schriftsteller, die infolge ihrer Klassenvorurteile unfähig sind, ihn zu begreifen und in ihn einzudringen, bei dem Versuch, sich ein allgemeines Geschichtsbild zu erarbeiten, unweigerlich in die Sackgasse mehr oder weniger geistreicher, aber immer willkürlicher [355] und darum fruchtloser theoretischer Konstruktionen verfallen. Zu diesen willkürlichen Konstruktionen zählt auch die Theorie von Rickert.

[3] Ebenda, S. 118/119.

Sie reduziert sich auf die Teilung der empirischen Wissenschaften in zwei Gruppen: die generalisierende – verallgemeinernde – Naturwissenschaft und die individualisierende Kulturwissenschaft. Die Naturwissenschaften, konstatiert Rickert, „sehen in ihren Objekten ein von jeder Wertbeziehung freies Sein und Geschehen, und ihr Interesse ist darauf gerichtet, die allgemein begrifflichen Verhältnisse, wenn möglich die Gesetze kennenzulernen, welche für dieses Sein und Geschehen gelten. Das Besondere ist für sie nur ‚Exemplar'".[4] An einer anderen Stelle bekennt er sich, hierin Kant folgend, zu dem Begriff der Natur als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. (S. 38.)[5] Und diesem Begriff stellt er den Begriff der historischen Erscheinungen gegenüber.

„Zu ihrer Bezeichnung fehlt uns ein Wort, das dem Ausdruck ‚Natur' entsprechend sie zugleich sowohl mit Rücksicht auf ihren Gegenstand als auch mit Rücksicht auf ihre Methode charakterisieren könnte. Wir müssen daher zwei Ausdrücke wählen, die den beiden Bedeutungen des Wortes Natur entsprechen. Als Kulturwissenschaften handeln sie von den auf die allgemeinen Kulturwerte bezogenen Objekten, und als historische Wissenschaften stellen sie deren einmalige Entwicklung in ihrer Besonderheit und Individualität dar, wobei der Umstand, daß es Kulturvorgänge sind, ihrer historischen Methode zugleich das Prinzip der Begriffsbildung liefert, denn wesentlich ist für sie nur das, was in seiner individuellen Eigenart für den leitenden Kulturwert Bedeutung hat. Sie wählen daher individualisierend als ‚Kultur' etwas ganz anderes aus der Wirklichkeit aus, als die Naturwissenschaften es tun, wenn sie dieselbe Wirklichkeit generalisierend als ‚Natur' betrachten, da in den meisten Fällen die Bedeutung eines Kulturvorganges gerade auf der Eigenart beruht, die ihn von andern unterscheidet, während umgekehrt das, was ihm mit andern gemeinsam ist, also sein naturwissenschaftliches Wesen ausmacht, der historischen Kulturwissenschaft unwesentlich sein wird." (S. 142-143.)[6]

In dieser Passage kommt die Schwäche der Theorie Rickerts deutlich zum Vorschein. Ohne jetzt auf die Frage des Kulturwertes einzugehen, möchte ich vor allem feststellen: Wenn die Bedeutung jedes Geschichtsvorganges in seiner Eigenart liegt – was zutrifft –, dann berechtigt uns das noch lange nicht, die Naturwissenschaft der Geschichte oder, wie Rickert es nennt, die Naturwissenschaft der Kulturwissenschaft gegenüberzustellen. Es gibt nämlich unter den Naturwissenschaften auch solche, die, ohne aufzuhören, *Naturwissenschaft* zu sein, gleichzeitig *historische* Wissenschaft sind. So zum [356] Beispiel die *Geologie*. Der besondere Gegenstand, mit dem sich die Wissenschaft befaßt, ist für sie durchaus nicht „nur Exemplar"[7]. Nein, die Geologie erforscht eben die Geschichte der Erde und nicht die irgendeines anderen Himmelskörpers, wie die Geschichte Rußlands die Geschichte unseres Vaterlandes untersucht und nicht die irgendeines anderen Landes. Die Geschichte der Erde „individualisiert" nicht einen Deut weniger als die Geschichte Rußlands, Frankreichs usw. Sie läßt sich also in eine Einteilung, wie Rickert sie einführen möchte, gar nicht einordnen. Unser Autor spürt auch selbst, daß in dieser Hinsicht bei ihm nicht alles zum besten steht. Er versucht, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, indem er die Existenz von „Mittelgebieten" zugibt, in denen die historische Methode auf das Gebiet der Naturwissenschaften übergreift. (S. 147 und folgende.)[8] Doch mit diesem Eingeständnis ist nicht das mindeste gewonnen.

Als Beispiel wählt Rickert die phylogenetische Biologie, die „zwar durchweg mit allgemeinen Begriffen arbeitet, diese Begriffe aber so zusammenfügt, daß das Ganze, welches sie un-

[4] Ebenda, S. 101.
[5] Ebenda, S. 6/7.
[6] Ebenda, S. 101/102.
[7] Ebenda.
[8] Ebenda, S. 106 ff.

tersucht, mit Rücksicht auf seine Einmaligkeit und Besonderheit zum Ausdruck kommt“. (S. 148.)[9] Dieser Umstand spricht jedoch seiner Meinung nach nicht gegen die von ihm verfochtenen Prinzipien für die Einteilung der Wissenschaften: „Solche Mischformen werden vielmehr gerade aus ihnen als Mischform verständlich.“ (S. 150.)[10] Ärgerlich ist nur, daß die Geschichtswissenschaft *genauso eine* Mischform ist wie die phylogenetische Biologie oder die Geologie. Wenn die beiden letzteren zum „Mittelgebiet“ gehören, dann gehört auch die Geschichte dazu. Ist dem aber so, dann wird selbst der Begriff „Mittelgebiet“ wertlos, weil es sich nach Rickert um das Gebiet handelt, das *zwischen* Geschichte und Naturwissenschaft liegt.

Rickert hofft die Lage noch mit dem Hinweis retten zu können: „Das Interesse an der phylogenetischen Biologie scheint überhaupt zurückzutreten.“ (S. 152.)[11] Vielleicht ist es so. Aber darum geht es ja gar nicht. Es geht darum, welcher Methode sich die Gelehrten bedient haben, solange sie an dieser Wissenschaft interessiert waren. Und diese Methode war dieselbe, der sich die Wissenschaftler bedienen, die sich mit allgemeiner Geschichte beschäftigen. Außerdem „tritt“ das Interesse beispielsweise an der Geologie keinesfalls „zurück“. Aber die Existenz dieser einen Wissenschaft genügt bereits, um das von Rickert vorgeschlagene Einteilungsprinzip der Wissenschaften umzustoßen.

Des weiteren beruft sich unser Autor darauf, daß die phylogenetische [357] Biologie mit solchen Begriffen wie „Fortschritt“ und „Rückschritt“ operieren muß, die nur vom Standpunkt des Wertes einen Sinn haben. (S. 151.)[12] Damit ist jedoch nicht im geringsten die Frage beantwortet, welcher *Methode* sich die phylogenetische Biologie bedient. Kann man doch auch von der Geologie sagen, daß sie den Menschen in erster Linie als die Geschichte des Planeten interessiert, auf dem sich die Entwicklung der menschlichen Kultur vollzieht. Und dem kann man wohl zustimmen. Aber selbst wenn man dem zustimmt, wird man einräumen müssen, daß vom Standpunkt des Geologen *als solchem* nicht das „wesentlich“ ist, was sich auf Kulturwerte, welcher Art auch immer, bezieht, sondern das – und nur das –, was ihm hilft, den objektiven Verlauf der Erdentwicklung zu begreifen und darzustellen.

Dasselbe gilt für die Geschichtswissenschaft. Zweifellos ordnet – scheidet Wesentliches vom Unwesentlichen – jeder Historiker sein wissenschaftliches Material vom Standpunkt eines bestimmten Wertes. Die Frage ist, *welcher Natur* dieser Wert ist. Auf diese Frage kann man doch aber überhaupt nicht mit der Behauptung antworten, daß in diesem Falle der Wert zur Klasse der *Kulturwerte* gehöre. Niemals. Als Mann der Wissenschaft – *und im Rahmen seiner Wissenschaft* – hält der Historiker das für wesentlich, was ihm hilft, den Kausalzusammenhang jener Ereignisse zu bestimmen, deren Gesamtheit den von ihm erforschten individuellen Entwicklungsprozeß ausmacht, und für unwesentlich das, was darauf keinen Bezug hat. Folglich haben wir es hier überhaupt nicht mit der Kategorie der Werte zu tun, von der Rickert spricht.

Bei Rickert wird der verallgemeinernden Naturwissenschaft eine Geschichtswissenschaft gegenübergestellt, welche die jeweiligen Entwicklungsprozesse in ihrer individuellen Gestalt darstellt. Aber außer der Geschichtswissenschaft (im weiten Sinne) gibt es noch eine Soziologie, die sich im gleichen Maße wie die Naturwissenschaft mit dem „Allgemeinen“ beschäftigt. Die Geschichtswissenschaft wird nur insoweit zur Wissenschaft, wie es ihr gelingt, die von ihr dargestellten Vorgänge aus soziologischer Sicht zu erklären. Darum verhält sie sich zur Soziologie genauso wie die Geologie zur „verallgemeinernden“ Naturwissenschaft. Dar-

[9] Ebenda, S. 107.
[10] Ebenda, S. 109.
[11] Ebenda, S. 110.
[12] Ebenda, S. 109.

aus folgt aber, daß Rickerts *Gegenüberstellung* von Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft jeder ernsthaften Grundlage entbehrt.

Es ist nicht uninteressant, daß jetzt einige Theoretiker des Syndikalismus eine Schwäche für Rickert zeigen. Der „Wert“ ihrer eigenen Lehre wird damit ganz nett umrissen.